

ISSN 1606-951X (Print)  
ISSN 3033-604X (Online)

# **Личность Культура Общество**

Научно-практический журнал

**Том XXVIII. Вып. 1 (№ 129)**

Санкт-Петербург  
2026

ISSN 1606-951X (Print)  
ISSN 3033-604X (Online)

**Журнал зарегистрирован в Государственном комитете РФ по печати**  
Свидетельство о регистрации № 018755 от 29 апреля 1999 года.  
Лицензия ИД № 02739 от 4 сентября 2000 года.

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77 - 89023 от 03.02.2025 г.

## **ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО.**

**2026. Том XXVIII. Вып. 1. № 129. — 188 с.**

Журнал посвящен изучению междисциплинарных и фундаментальных проблем социально-гуманитарных наук. Главная тема его публикаций — человек в культуре и обществе. Он предназначен для исследователей и преподавателей, студентов и аспирантов, работающих как внутри, так и на стыке социально-гуманитарных наук, в т. ч. в философии и социологии, культурологии и социальной антропологии.

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий», рекомендованных ВАК при Министерстве науки и высшего образования РФ для опубликования основных результатов диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук по философии и социологии.

*Периодичность выхода журнала — четыре выпуска в год.*

Порядок рецензирования статей и материалов, а также требования к их оформлению размещены на веб-сайте журнала (см.: [www.lko.ru](http://www.lko.ru)).

Заразрешением на перепечатку или перевод материалов, опубликованных в журнале, обращаться непосредственно в редакцию.

Журнал открыт для дискуссионных материалов, поэтому его содержание не обязательно отражает точку зрения редколлегии.

# СОДЕРЖАНИЕ

## ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

- Крестиненко Н. В.*  
Надежность и ненадежность нейросетей.  
Верификация лжи и правды в гуманитарной области знания 7

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Метелёв Д. Е.*  
Стратегия не прямых действий в легистских главах «Гуань-Цзы»:  
психоаналитическая интерпретация 16

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

- Бильченко Е. В., Панин К. С.*  
Модерн как предпосылка мифа об этносе и нации:  
философско-исторический взгляд на истоки национализма в Европе 26
- Мажинский С. В.*  
К вопросу о генезисе национального характера 47
- Ивлев Я. С.*  
Культурные парадигмы современного общества 62

## СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Львов А. А., иером. Димитрий (Самойлов Д. Е.)*  
Стратегии и перспективы духовных СМИ в состоянии постсекулярности 75
- Рогаленко Н. А.*  
Забота о себе и диалог культур  
как основа субъектности человека цифрового общества 85

## **СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА, СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ПРОЦЕССЫ**

- Хорошилов А. А.*  
Понятие культурной практики 95

## **СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ**

- Сундуков Р. В.*  
Память поколения: мнемические аспекты поколенческой  
и цивилизационной идентичности 107

## **СОЦИОЛОГИЯ УПРАВЛЕНИЯ**

- Габа О. И.*  
Тезаурусный подход в контексте социоуправленческой медиации 123
- Богданов И. С.*  
Типология моделей этнокультурной политики 133

## **ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА**

- Панкратова Е. В.*  
«За-социальный» герой в прозе Б. Иванова 145

## **МУЗЕЕВЕДЕНИЕ, КОНСЕРВАЦИЯ И РЕСТАВРАЦИЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕКТОВ**

- Молодин А. В.*  
Экомузей как управленческая рамка работы  
с распределенным наследием русской эмиграции 155

## **В ПОРЯДКЕ ДИАЛОГА**

- Богатырёв Д. К., Резник Ю. М.*  
Время жизни человека в зеркале философии (в порядке диалога) 171

## ОФИЦИАЛЬНЫЕ ОРГАНЫ ЖУРНАЛА

### Наши издатели и партнеры:

*Российское философское общество* (президент — академик РАН Андрей Вадимович Смирнов, Москва).

*Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского* (ректор — проф. Дмитрий Кириллович Богатырёв, Санкт-Петербург).

*Независимый институт гражданского общества* (директор — проф. Юрий Михайлович Резник, Москва).

### Редколлегия:

*Главный редактор* — д. филос. н., проф. И. И. Докучаев (Санкт-Петербург, СПбГУ).

*Заместитель главного редактора* — д. культурол., доц. Я. С. Иващенко (Санкт-Петербург, РХГА).

*Ответственный секретарь* — М. Г. Тихомиров (Санкт-Петербург, РХГА).

### Члены редколлегии:

**Секция философии:** д. филос. н., проф. Ф. Е. Ажимов (Владивосток, ДФУ); д. филос. н., проф. В. Н. Белов (Москва, РУДН); д. филос. н., проф. Ю. Д. Гранин (Москва, ИФ РАН); д. филос. н., проф. В. С. Сломский (Польша, Варшава, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania); д. филос. н., проф. В. Н. Шевченко (Москва, ИФ РАН), д. филос. н., проф. А. А. Ермичёв (Санкт-Петербург, РХГА); д. филос. н., проф. С. П. Лебедев (Санкт-Петербург, РХГА).

**Секция социологии:** д. филос. н., проф. А. М. Бекарев (Нижний Новгород, НИУ ННГУ им. Н. И. Лобачевского); д. социол. н., проф. А. Б. Гофман (Москва, НИУ-ВШЭ); д. филос. н., проф. Е. А. Когай (Курск, КГУ); д. юр. н., проф. В. П. Сальников (Санкт-Петербург, РХГА), к. социол. н., доц. В. Г. Николаев (Москва, НИУ-ВШЭ); д. истор. н., проф. З. Х. Саралиева (Нижний Новгород, НИУ ННГУ им. Н. И. Лобачевского); к. филос. н., доц. Н. А. Степанов (Рязань, РГРТУ); д. социол. н., проф. В. В. Щербина (Москва, ИС РАН, РГГУ).

**Секция культурологии:** д. филос. н., проф. О. Н. Астафьева (Москва, РАНХиГС); д. культурол., доц. Я. С. Иващенко (Санкт-Петербург, РХГА); д. культурол., доц. Н. Ю. Костюрина (Санкт-Петербург, СПб. ун-т технологий управления и экономики); к. истор. н. Л. С. Перепелкин (Москва, Ин-т востоковедения РАН); д. филол. н., проф. М. А. Пильгун (Москва, НИУ-ВШЭ); д. филол. н., проф. М. В. Тлостанова (Швеция, Линчёпинг, Linköping University).

### Редакционный совет:

**Председатель совета** — академик РАН *В. А. Лекторский* (Москва, ИФ РАН).

Заместители председателя совета: *Д. К. Богатырёв* (Санкт-Петербург, РХГА), *Ю. М. Резник* (Москва, ИФ РАН).

**Члены совета:** *В. И. Аршинов* (Москва, ИФ РАН); *Е. М. Бабосов* (Беларусь, Минск); *М. И. Билалов* (Махачкала, ДГУ); *А. Н. Данилов* (Беларусь, Минск); *А. В. Дахин* (Нижний Новгород, РАНХиГС); *В. С. Диев* (Новосибирск, НГУ); *Г. В. Драч* (Ростов-на-Дону, ЮФУ); *Д. И. Дубровский* (Москва, ИФ РАН); *акад. РАН А. Л. Журавлёв* (Москва, ИП РАН); *Н. С. Кирабаев* (Москва, РУДН); *Е. В. Кудряшова* (Архангельск, САФУ); *Н. В. Кузнецов* (Санкт-Петербург, СПбГУ); *Д. В. Масленников* (Санкт-Петербург, РХГА), *К. С. Пигров* (Санкт-Петербург, СПбГУ); *Б. И. Пружинин* (Москва, ИФ РАН); *акад. РАН А. В. Смирнов* (Москва, ИФ РАН); *акад. РАН В. А. Тишков* (Москва, ИЭА РАН); *чл.-корр. РАН Ж. Т. Тощенко* (Москва, ИС РАН); *В. Г. Федотова* (Москва, ИФ РАН); *М. В. Чиркин* (Рязань, РГРТУ); *И. М. Чубаров* (Москва, МГУ); *чл.-корр. РАН А. В. Юревич* (ИП РАН); *М. Д. Щелкунов* (Казань, КФУ).

# ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 004.8

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.37.83.001

**Н. В. Крестиненко\***

## НАДЕЖНОСТЬ И НЕНАДЕЖНОСТЬ НЕЙРОСЕТЕЙ. ВЕРИФИКАЦИЯ ЛЖИ И ПРАВДЫ В ГУМАНИТАРНОЙ ОБЛАСТИ ЗНАНИЯ

***Аннотация:** В статье анализируется влияние технологий искусственного интеллекта (ИИ) на гуманитарные дисциплины. Особое внимание уделяется философским основаниям интереса к ИИ, историческим предпосылкам его появления и ключевым концепциям (включая позиции Н. Хомского и Б. Латура). Рассматриваются современные практики применения ИИ в переводе текстов, образовании, промышленности и гуманитарных исследованиях с конкретными примерами (например, системы машинного перевода DeepL и Google Translate, чат-боты и системы компьютерного зрения). Перечисляются преимущества ИИ (автоматизация рутинных задач, адаптивность, повышение эффективности), и иллюстрируются конкретными случаями (персонализация обучения, мгновенная поддержка студентов, контроль качества продукции). Затем обсуждаются методологические и этические проблемы внедрения ИИ в гуманитарной сфере: вопросы достоверности и правдивости генерируемого контента, идеологической однобокости, исторической фальсификации и потери оригинального авторского вклада. Анализируется заявление В. В. Путина, высказанное на съезде Русского географического общества (23.10.2025), о необходимости создания «суверенных моделей ИИ» на основе национальных культурно-исторических ценностей. На основе позиций современных исследователей делается вывод о том, что ИИ в гуманитарных науках должен использоваться осторожно, под контролем профессионалов, как инструмент, а не в качестве «замены» экспертов. Заключение*

---

\* Крестиненко Нина Вячеславовна — ассистент кафедры теории и истории культуры РГПУ им. А. И. Герцена; krestinenko@bk.ru

Krestinenko Nina Vyacheslavovna — Assistant at the Department of Theory and History of Culture, Herzen State Pedagogical University of Russia; krestinenko@bk.ru

подчеркивает необходимость методологического осмысления ИИ и поиска синтеза между возможностями машинных систем и экспертным сообществом. Вопрос о создании «суверенного ИИ», ориентированного на национальные интересы, предлагается рассматривать как перспективную тему дальнейших исследований.

**Abstract:** *This article examines the impact of artificial intelligence (AI) technologies on the humanities. It foregrounds the philosophical foundations of interest in AI, outlines historical and conceptual premises, and contrasts critical positions (e. g., Noam Chomsky) with actor-network-inspired approaches (e. g., Bruno Latour). The paper surveys contemporary applications of AI in machine translation, education, industry and humanities research, highlights concrete benefits (automation of routine tasks, adaptive learning, increased efficiency), and documents methodological and ethical challenges: the veracity of AI-generated content, ideological bias, risks of historical falsification and threats to authorship and expert judgment. A recent presidential appeal for “sovereign AI” grounded in national culture is analyzed as a policy imperative. The article argues that AI should be employed in the humanities cautiously, under professional oversight, and as a tool subordinated to expert communities. It calls for dedicated methodological work and proposes the question of “sovereign AI” as a priority for future research.*

**Ключевые слова:** *искусственный интеллект, гуманитарные науки, философия науки, машинный перевод, образование, этика, историческая правда, суверенный ИИ.*

**Keywords:** *artificial intelligence; humanities; philosophy of science; machine translation; education; ethics; historical truth; sovereign AI; actor-network theory; AI governance.*

### **Введение**

Интерес философов и гуманитариев к искусственному интеллекту объясняется фундаментальными вопросами о природе разума, культуры и исторического знания. Современный информационный мир порождает технологии, которые некогда были сюжетом научной фантастики. Так, появление генеративных нейросетей (например, ChatGPT) создало проблемную ситуацию для науки и образования: алгоритм способен мгновенно генерировать тексты и фабулы по любому запросу. Это породило этическую дилемму: можно ли и как использовать ИИ в научных исследованиях и учебном процессе, сохраняя научный подход и авторский замысел. Отмечается, что в 2022 г. уже возник скандал с выпускной работой, созданной ChatGPT, и в российском научном сообществе началась активная дискуссия о роли ИИ в образовании и гуманитаристике. В то же время появляются подходы к переосмыслению этой ситуации: одни критики указывают на ограниченность и «лингвистическую неквалифицированность» подобных систем, в то время как сторонники интеграции предлагают рассматривать ИИ как элемент научной сети [4, с. 105–108]. Цель статьи — обобщить эти дискуссии в контексте гуманитарных наук. Сначала

исследуются истоки и философский замысел ИИ, оцениваются его конкретные применения в науках о человеке, а далее обсудим возникающие проблемы и ограничения. Вводная часть акцентирует философскую мотивацию интереса к ИИ как к новому феномену познания.

### *Появление ИИ и его философский замысел*

Технологии ИИ возникают на основе математических моделей и машинного обучения, но их миссия выходит за рамки технического прогресса. Философы видят в ИИ продолжение спора о характере знания и разума. Ретроспективно можно отметить: крупнейшие мыслители XX в. (напр., Алан Тьюринг, Джон Серль) задавались вопросом, может ли машина мыслить. Сегодня нейросетевые модели не просто имитируют логику, но и генерируют тексты, изображения, даже музыку. В академическом дискурсе этот скачок осмысляется двояко. С одной стороны, консервативные критики (например, Н. Хомский в пересказе и анализе у Маляревича) трактуют ИИ как инструмент, лишенный подлинного понимания; по этому мнению, системы вроде нейросетей демонстрируют «лингвистическую некомпетентность» и не заменяют человеческое рассуждение [4, с. 102–103]. С его точки зрения, пока «неясно, кто действует»: искусственный интеллект лишь перерабатывает фрагменты данных и статистические связи. С другой стороны, в философии науки высказываются идеи о включении ИИ в научное сообщество. Так, Бруно Латур предлагал рассматривать науку не как монополию рационального субъекта, а как сеть акторов (людей, инструментов, идей), взаимодействующих друг с другом; с этой точки зрения нейросеть перестает быть «чужим телом» и становится участником дискурса. Латур замечал, что понятие «актор» снимает простую бинарность «субъект — объект» и требует учета сетевых взаимодействий; следовательно, нейросети можно включать в акторно-сетевую картину научной практики. М. Д. Маляревич развивает эту идею и предлагает трактовать ИИ как «встроенный элемент» научной деятельности, который при правильной методологии может служить инструментом, а не угрозой авторству и научной этике [4, с. 108]. Современный философский замысел ИИ состоит в попытке синтеза машинного интеллекта с человеческим знанием — поиска методологий, где одна из целей — не уничтожить человека, а расширить границы познания.

### *Преимущества применения ИИ*

Технологии ИИ уже нашли широкое практическое применение в различных областях человеческой деятельности, в том числе в гуманитарных практиках. Ниже перечислены основные направления и конкретные примеры.

Машинный перевод. Современные переводчики на базе ИИ (DeepL, Google Translate и пр.) используют нейронные сети, обученные на больших корпусах параллельных текстов; это позволяет им ближе к живому языку передавать

смысл фраз и конструкций, хотя и не без ошибок. Автоматические системы существенно упрощают работу с большими объемами текстов и ускоряют межъязыковую коммуникацию в научном обмене.

Образование и гуманитарные дисциплины. В образовательном процессе ИИ способствует персонализации обучения и автоматизации рутинных операций: адаптивные платформы подбирают материалы и задания по уровню студента, а чат-боты обеспечивают оперативную поддержку и консультации. Это расширяет возможности самообразования и снижает нагрузку на преподавателей, освобождая их время для глубокой методологической работы и дискуссий со студентами. При этом отмечается, что автоматизированное оценивание требует доработки и всегда должно сопровождаться экспертной проверкой [1, с. 60].

Промышленность и производство. ИИ-модули в виде систем компьютерного зрения и предиктивной аналитики уже применяются для контроля качества, мониторинга процессов и оптимизации ресурсов; на практике это приводит к снижению брака и увеличению эффективности производства. Эти достижения технической сферы косвенно влияют и на гуманитарные профили: например, специалисты по технике безопасности и организации труда получают дополнительные инструменты для анализа и предотвращения рисков [4, с. 102–103].

Гуманитарные и лингвистические исследования. Нейросети позволяют обрабатывать большие корпуса текстов, классифицировать темы, анализировать стилистику и эмоциональную окраску, распознавать рукописные документы и обрабатывать архивы [1, с. 59; 4, с. 104]. Это расширяет исследовательские возможности филологов и историков и открывает новые методы эмпирического исследования культурных массивов. Однако важно, чтобы такие инструменты использовались как вспомогательная платформа под контролем эксперта [6]. Применение ИИ в гуманитарном контексте обладает значительным потенциалом: персонализация обучения, ускорение коммуникаций и расширение исследовательских инструментов — все это реально достижимо при грамотной интеграции. Одновременно сохраняются ограничения: языковые модели не всегда учитывают контекст и культурные нюансы, а предвзятость обучающей выборки может воспроизводить искажения [2].

### *Постановка проблемы применения ИИ в гуманитаристике*

Несмотря на преимущества, внедрение ИИ в гуманитарные науки сопряжено с серьезными проблемами. Главный вопрос — достоверность и правдивость генерируемого контента. Нейросети, обученные на тенденциозных данных, могут выдавать искаженную версию исторических событий: это представляет собой риск инструментальной фальсификации памяти и истории [3]. Подобные риски особенно опасны в контексте формирования мировоззренческих позиций и образовательного контента, где историческая корректность имеет ключевое значение.

Другая проблема — идеологическая зависимость и влияние на мировоззрение. Поскольку модели отражают те культурные и информационные массивы, на которых они обучены, существует риск навязывания готовых смыслов и ценностных установок. Без опоры на национальную культурно-историческую традицию создается риск «мировоззренческой зависимости» от чуждых алгоритмических решений [5; 4, с. 106–108]. Кроме того, возникают методологические и этические вопросы: кто отвечает за ошибки или фальсификации, как проверять источники, как сохранять авторство и оригинальность? Автоматически сгенерированные материалы могут содержать «галлюцинации» — убедительные, но ложные факты или несуществующие ссылки, что вводит в заблуждение исследователей и студентов [4, с. 103–104; 2, с. 69–71].

Краткий перечень ключевых рисков:

Достоверность информации: генеративные модели способны «выдумывать» факты и ссылки [4, с. 103–104].

Идеологическая однобокость: ограниченный или предвзятый тренировочный корпус приводит к систематическим искажениям исторического нарратива [3].

Фальсификация истории: автоматизация нарративов может использоваться в целевых информационных кампаниях [там же].

Риск потери экспертности: если аналитическая нагрузка полностью перенесется на ИИ, снизится качество критического мышления и научного анализа [6].

### ***Анализ высказывания В. В. Путина на съезде РГО***

Особое значение для формирования приоритетов в сфере ИИ имеет заявление президента РФ, сделанное на съезде Русского географического общества 23 октября 2025 г. В. В. Путин подчеркнул необходимость создания «суверенных моделей искусственного интеллекта», основанных на российских культурных и исторических ценностях. Дословно он заявил:

«Только опираясь на нашу культуру, историю, языковое богатство, традиции, традиционные ценности, мы сможем создать именно суверенные модели искусственного интеллекта, а не копировать чужие решения... Иначе это приводит к утрате суверенитета» [5].

Это высказывание содержит важные ориентиры. Во-первых, подчеркивается необходимость национальной специфики при разработке ИИ-систем: языковая, культурная и историческая специфика должны быть учтены в алгоритмических решениях. Во-вторых, акцент на «традиционных ценностях» означает, что ИИ-решения не должны противоречить основополагающим общественным идеалам, поскольку в противном случае искусственное «мировоззрение» окажется чуждым населению и способно подрывать культурную целостность [5; 4, с. 106–108].

Для гуманитарных наук это означает: при создании образовательных, аналитических и архивных систем ИИ необходимо обеспечить их согласование с национальной методологией и стандартами критической проверки. Такой подход представляет собой сочетание технологической независимости и ценностной ориентированности.

### *Необходимость осторожного применения ИИ в гуманитарной сфере*

Современные исследователи сходятся на том, что ИИ в гуманитаристике должен интегрироваться с осторожностью и под контролем профессионалов. М. Д. Маляревич аргументирует, что нейросеть должна рассматриваться как один из акторов научного процесса, а ее использование — как инструмент, требующий человеческого надзора; только так сохраняется авторская и методологическая ответственность [4, с. 105–108]. Управляемая интеграция превращает ИИ из опасного «автора» в эффективный инструмент исследования.

Педагогическая аналитика показывает: при корректной настройке ИИ способствует персонализации и снижению нагрузки на преподавателя, однако требует присутствия эксперта в оценочной цепочке [1, с. 57–60]. Этические исследования подчеркивают риск предвзятости алгоритмов и необходимость прозрачности в механизмах принятия решений [2, с. 67–69]. Кроме того, практики по цифровой лингвистике указывают: основная задача специалиста — сохранить экспертность и научить ИИ работать по заданной методике, а не отдать анализ полностью машине [6]. Исходя из этого, формулируется практическое требование: любые ИИ-приложения в гуманитарных дисциплинах должны проходить экспертизу профессионального сообщества перед внедрением, а их результаты — подвергаться обязательной экспертной проверке. Это касается и образовательных продуктов, и научных публикаций, и цифровых архивов [1, с. 57–60; 2, с. 67–75].

Не менее важным элементом осторожного внедрения является введение комплексных процедур верификации и аудита моделей: ввод обязательных протоколов прозрачности (explainability), учета происхождения данных (data provenance) и ведения аудиторских следов для всех алгоритмических решений. Такие процедуры позволят установить, какие корпуса использовались для обучения, какие фильтры и корректировки применялись и кто несет ответственность за ошибочные или предвзятые выводы модели. Практика «человека в петле» (human-in-the-loop) при принятии окончательных решений должна стать обязательной для всех применений ИИ в учебных и исследовательских продуктах; это снизит риск автоматизированной фальсификации и сохранит за экспертом контроль над критически важными выводами [2, с. 67–69; 4, с. 105–108].

Следующим шагом должна стать институционализация профессионального надзора: создание междисциплинарных экспертных комиссий и сертификационных программ, которые будут оценивать готовые ИИ-решения для

гуманитарной сферы и давать рекомендации по их использованию. В состав таких комиссий логично включить историков, филологов, философов науки, специалистов по этике и IT-аудиту; их задача — не только проверять текущее состояние моделей, но и формировать методологические стандарты и учебные программы по цифровой грамотности для преподавателей и студентов. Практика пилотных внедрений с последующим экспертным ревью позволит развивать доверие к инструментам и одновременно повышать профессиональную компетентность пользователей [1, с. 57–60; 6].

Необходимо законодательное и организационное усиление мер по защите исторической правды и культурного кода: формирование «суверенных» корпусов данных, стандартизованных для обучения отечественных моделей, строгие требования к сохранению целостности архивов и санкции за манипуляции с историческим содержанием. Такая политика обеспечит технологическую независимость и культурную совместимость алгоритмов с национальными ценностями, сведя к минимуму риск внешнего информационного влияния. Защита памяти Отечества — это не только научная, но и гражданская обязанность; потому развитие ИИ следует вести так, чтобы он служил укреплению исторической истины и национального единства, а не ее подмене [3; 5].

### *Заключение*

Искусственный интеллект уже стал неотъемлемой частью гуманитарного пространства, однако его роль требует осознанного методологического осмысления и институциональной регламентации. Необходимы специализированные методики работы с ИИ, междисциплинарные стандарты и этические нормы, позволяющие объединить опыт экспертов и вычислительные возможности машин [4, с. 108; 1, с. 60]. Идея «суверенного ИИ», о которой заявил президент, представляет собой отдельную перспективную тему: как создавать национальные модели ИИ, опираясь на отечественные научные традиции и культурный код; какие институты и кадровые ресурсы нужны для этого — все это требует отдельного междисциплинарного исследования [5]. Принципиальная позиция автора: ИИ в гуманитарных науках применим и полезен, но только как инструмент под контролем профессионального сообщества — сочетание технических возможностей и экспертной ответственности позволит сохранить историческую правду, культурную целостность и научную добросовестность [1, с. 60; 4, с. 108; 6].

Дальнейшее развитие ИИ в гуманитарной сфере должно опираться на три взаимосвязанные позиции: (1) строгий профессиональный контроль и экспертиза на всех этапах работы с данными и выводами моделей; (2) системная институциональная поддержка — сертификация, междисциплинарные комиссии и образовательные программы для повышения цифровой грамотности экспертов; (3) государственная стратегия по созданию суверенных, национально ориентированных корпусов данных и стандартов, гарантирующих защиту

исторической правды и культурного кода. Только сочетание ответственной науки, экспертного надзора и государственно-направленной политики даст возможность использовать мощь ИИ во благо общества, не допуская искажений памяти Отечества и утраты научной добросовестности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Везетиу Е. В. Использование искусственного интеллекта в преподавании гуманитарных дисциплин // Проблемы современного педагогического образования. 2025. № 86. Ч. 1. С. 57–59.
2. Докучаев И. И. Феноменология знака. Избранные работы по семиотике и диалогике культуры. М.: Наука, 2010. 412 с.
3. Искусственный интеллект vs историческая правда: как новые технологии угрожают памяти о войне. Консорциум исследований безопасности ИИ. [Электронный ресурс] URL: <https://trust-ai.ru/news/otraslevye-novosti/iskusstvennyy-intellekt-vs-istoricheskaya-pravda-kak-novye-tekhnologii-ugrozhayut-pamyati-o-voyne/> (дата обращения: 30.10.2025).
4. Маляревич Д. В. ChatGPT и наука: взаимодействие научного сообщества и искусственного интеллекта // Векторы благополучия: экономика и социум. 2024. Т. 52. № 2. С. 99–109.
5. Путин призвал не копировать чужие решения в сфере ИИ // РИА Новости, 23.10.2025 [Электронный ресурс] URL: <https://ria.ru/20251023/putin-2050157613.html> (дата обращения: 28.10.2025).
6. Смирнова А. Г. Цифровые инструменты в лингвистике: как превратить ИИ в полезный инструмент, а не в конкурента // Новости Школы иностранных языков НИУ ВШЭ, 11.02.2025. [Электронный ресурс] URL: <https://lang.hse.ru/news/1015919565.html> (дата обращения: 29.10.2025).

REFERENCES

1. Vezetiu, E. V. *Ispol'zovanie iskusstvennogo intellekta v prepodavanii gumanitarnykh distsiplin* [The Use of Artificial Intelligence in Teaching Humanities]. In: *Problemy sovremennogo pedagogicheskogo obrazovaniia*, 2025, no. 86, part 1, pp. 57–59. (In Russian).
2. Dokuchaev, I. I. *Fenomenologiya znaka. Izbrannye raboty po semiotike i dialogike kul'tury* [Phenomenology of the Sign. Selected Works on Semiotics and Dialogics of Culture]. Moscow, Nauka Publ., 2010. 412 p. (In Russian).
3. *Iskusstvennyi intellekt vs istoricheskaya pravda: kak novye tekhnologii ugrozhayut pamiati o voine* [Artificial Intelligence vs Historical Truth: How New Technologies Threaten the Memory of War]. *Konsortsiyem issledovaniy bezopasnosti II*. 2025. [Electronic resource]. URL: <https://trust-ai.ru/news/otraslevye-novosti/iskusstvennyy-intellekt-vs-istoricheskaya-pravda-kak-novye-tekhnologii-ugrozhayut-pamyati-o-voyne/> (accessed: 30.10.2025). (In Russian).
4. Maliarevich, D. V. *ChatGPT i nauka: vzaimodeistvie nauchnogo soobshchestva i iskusstvennogo intellekta* [ChatGPT and Science: Interaction between the Scientific Community and Artificial Intelligence]. In: *Vektory blagopoluchii: ekonomika i sotsium*, 2024, vol. 52, no. 2, pp. 99–109. (In Russian).
5. *Putin prizval ne kopirovat' chuzhie resheniya v sfere II* [Putin Urged Not to Copy Foreign Solutions in the Field of AI]. *RIA Novosti*, October 23, 2025. [Electronic resource]. URL: <https://ria.ru/20251023/putin-2050157613.html> (accessed: 28.10.2025). (In Russian).

6. Smirnova, A. G. *Tsifrovye instrumenty v lingvistike: kak prevratit' II v poleznyi instrument, a ne v konkurenta* [Digital Tools in Linguistics: How to Turn AI into a Useful Tool Rather Than a Competitor]. *Novosti Shkoly inostrannykh iazykov NIU VShE, February 11, 2025*. [Electronic resource]. URL: <https://lang.hse.ru/news/1015919565.html> (accessed: 29.10.2025). (In Russian).

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 130.2+159.964.2

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.25.97.002

**Д. Е. Метелёв\***

## СТРАТЕГИЯ НЕПРЯМЫХ ДЕЙСТВИЙ В ЛЕГИСТСКИХ ГЛАВАХ «ГУАНЬ- ЦЗЫ»: ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

***Аннотация:** Статья посвящена анализу концепции закона и власти в древне-китайском трактате «Гуань-цзы» через призму психоанализа Ж. Лакана и философии стратегии не прямых действий. В центре исследования — китайская практика «недеяния» как высшая форма эффективного управления. Автор доказывает, что закон в «Гуань-цзы» понимается не как система запретов и прямого принуждения, а как тонкий механизм направления желания народа. Мудрый правитель, подобно лакановскому аналитику, занимает позицию «пустого места», создавая символический порядок, в котором подчинение закону воспринимается субъектом как акт реализации собственной воли через признание и реализацию своих способностей. Исследование раскрывает, как не прямое действие реализуется на метафизическом, стратегическом, организационном и социальном уровнях: через следование дао, установление гармоничного закона, делегирование полномочий чиновникам и воспитание моральных основ, что в совокупности минимизирует необходимость прямого насилия и обеспечивает стабильность власти.*

***Abstract:** This article examines the concept of law and power in the ancient Chinese treatise “Guanzi” through the lens of psychoanalytic philosophy of J. Lacan and the theory of indirect action. The focus is on the strategy of “wu-wei” as the highest form of effective governance. The author argues that in “Guanzi” the law is understood not as a system of prohibitions and direct coercion, but as a subtle mechanism for channeling the desire*

---

\* Метелёв Дмитрий Евгеньевич — аспирант Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; d.metelev.1@yandex.ru

Metelev Dmitrii Evgenëvich — PhD student, Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; d.metelev.1@yandex.ru

*of the people. A wise ruler occupies the position of an 'empty place', creating a symbolic order in which obedience to the law is perceived by the subject as an act of realizing their own will. The study reveals how indirect action operates at metaphysical, strategic, organizational, and social levels: through adherence to the Dao, the establishment of harmonious laws, the delegation of authority to officials, and the cultivation of moral foundations. This comprehensive approach minimizes the need for direct violence and ensures the stability of power.*

**Ключевые слова:** *Гуань-цзы, стратегия не прямых действий, психоанализ, управление людьми, закон, у-вэй.*

**Keywords:** *Guanzi, Indirect Strategy, Psychoanalysis, wu-wei, Law, Governance.*

В период Весен и Осеней (771—476 гг. до н. э.), а также в период Сражающихся царств (475—221 гг. до н. э.) одним из наиболее могущественных и богатых государств было царство Ци. Когда у власти находился герцог Ци Хуань, он и его чиновник Гуань Чжун, в честь которого предположительно был назван трактат «Гуань-цзы», провели ряд экономических и политических реформ, направленных на улучшение экономики, благодаря чему в царстве Ци довольно рано возникли феодальные производственные отношения. Поэтому особое развитие при Ци получила легистская мысль, отражавшая интересы и положения класса феодалов-помещиков [10, с. 12].

Авторами «Гуань-цзы» принято считать ученых легистов из Академии Цзися, что находилась в царстве Ци в период Сражающихся царств [10, с. 15]. Непосредственно легистской мысли, другими словами, главам о законах, запретах и управлении, посвящены многие части трактата. В рамках данной работы мы обратимся к следующим главам: «Опора на закон» (жэнь фа 任法), «О разъяснении закона» (мин фа 明法), «О разъяснении закона. Комментарий» (мин фа цзе 明法解), «О развитии политической власти» (цюань сю 权修), «Пастыри народа» (му минь 牧民), «Об условиях и обстоятельствах» (син ши 形势). В целом в «Гуань-цзы» довольно много глав, в которых идет обсуждение идей касательно установления законов и правил, поэтому схожие идеи находят свое отражение во всем трактате.

Один из главных исследователей философии не прямых действий Ф. Жульен подчеркивает, что в китайской традиции доминирующий способ решения большинства проблем стремится не к лобовому столкновению, а к созданию таких условий, где желаемый результат достигается естественно и непринужденно [1, с. 30]. В отличие от западной, особенно клаузевицианской традиции, где стратегия часто сводится к прямой конфронтации [5, с. 149], древнекитайская мысль и «Гуань-цзы» в частности предлагают достигать цели в обход, то есть с помощью не прямых действий. Примером не прямого действия в «Гуань-цзы» можно считать систему законов, которая должна сама по себе направлять поведение людей, делая правильное действие естественным и выгодным, а неправильное трудным.

Для анализа такого рода стратегии, которая постоянно избегает цели напрямую, мы обратимся к психоанализу, главным образом в интерпретации Ж. Лакана. С точки зрения психоанализа перед нами модель управления, которая является иллюстрацией работы символического порядка и его власти над субъектом, а законы — это прежде всего способ структурирования социального порядка [3, с. 524–525]. Далее мы увидим, что система, описанная в «Гуань-цзы», представляет собой попытку построения идеального Большого Другого — бесстрастной, объективной и эффективной инстанции закона, на признании которой со стороны субъекта строится его социальная реальность. Правитель здесь не тиран-садист (воображаемая фигура), а децентрированный субъект, функция которого заключается в том, чтобы «дать слово» этому закону и стать его проводником.

### *Закон и люди*

По мнению авторов главы «О развитии политической власти» в «Гуань-цзы», закон обладает следующими основными характеристиками:

«Закон — это то, что устанавливает суд... Закон — это то, что раскрывает силу народа... Закон — это то, что раскрывает способности народа... Закон используется для того, чтобы решать жизнь и смерть народа» (法者, 将立朝廷也。.....法者, 将用民力也。.....法者, 将用民能也。.....法者, 将用民死命者也)\*.

Мы видим, что под законом здесь понимается собирательный термин обозначающий идею национальной конституции своего времени и ведомственные законы. Более того, авторы «Гуань-цзы» стремятся подчинить все общественные отношения закону, подчеркивая его святость и незыблемость.

Обратить внимание здесь нужно на глагол «использовать» (юн 用), именно он раскрывает суть отношения между субъектом и символическим порядком. Закон в данном случае не набор запретов, а структура, которая направляет желание. Она не говорит «нельзя», а скорее предлагает субъекту объекты, на которые можно направить свое желание: реализацию способностей (минь нэн 民能) и признание через жертву (сы мин 死命). Это не прямое принуждение, а куда более тонкий механизм: создание условий, при которых субъект сам испытывает наслаждение в подчинении себя этой системе. Его «способности» и его «жизнь» становятся тем объектом-причиной его желания (objet a), который опосредован законом. Можно сказать, что субъект служит не человеку, а идее, что делает его подчинение более тотальным.

Авторы главы «Пастыри народа» считают, что закон неразрывно связан с народом, поэтому законы, которые издает правитель, должны соответствовать сердцам его подданных, потому что: «[Если] казни и штрафы многочисленны, [но] народ не боится, [то] приказы не исполняются! [Если] убиваешь людей, [но] они не подчиняются, [то] престол в опасности!» [7, с. 155]. Здесь мы видим

---

\* Здесь и далее, где цитата приведена без ссылки, представлен авторский перевод оригинального текста «Гуань-цзы» в редакции от Цзя Тайхуна [6].

критику прямого подхода к применению законов. Авторы трактата понимают, что прямое принуждение производит обратный эффект: оно порождает сопротивление, скрытое неповиновение и в конечном итоге ведет к краху. Эффективность, достигнутая прямым насилием, хрупка и иллюзорна.

Поэтому законы правителя и их исполнение чиновниками могут осуществляться только «в соответствии с разумом и чувствами народа» (顺于理合于民情), тогда «народ пойдет по правильному пути» (民循正) («О разъяснении закона. Комментарий»), в противном случае управление будет контрпродуктивно. То есть, вместо того чтобы навязывать волю сверху, мудрый правитель изучает «чувства народа» и формулирует законы в соответствии с ними, что представляет собой стратегию непрямого действия.

«Чувства народа» в данном примере — это область воображаемого регистра. Мудрый правитель не борется с народом, не навязывает ему закон сверху, а «следует разуму» и «соответствует» этому чувству. Это позволяет создавать символический порядок, который кажется естественным продолжением воображаемых идентификаций народа. Таким образом, закон воспринимается не как что-то чужеродное и принудительное, а как естественное и справедливое упорядочение жизни.

Глагол «пойдет» (сюнь 循) в данном отрывке — это пример успешной интерпелляции по Альгюссеру, развивавшему идеи Ж. Лакана [9, с. 363]. Субъект или народ сам признает себя в зове закона, его не нужно заставлять повиноваться, потому что его желание совпадает с желанием Другого. Это и есть высшая цель символической власти: не заставить, а добиться того, чтобы субъект воспринимал внешний закон как свой собственный внутренний голос.

Обратим внимание, что все в том же отрывке у нас глагол не «будет ведом», а «народ пойдет по правильному пути», то есть действие как бы совершается само собой. Народ сам выбирает правильный путь, потому что среда, созданная законом, делает этот путь самым очевидным, легким и выгодным. Таким образом, власть заключается не в демонстрации силы воли, а в способности к слушанию и точной настройке на желание Другого.

Одна из главных концепций в философии Ф. Жюльена — это «потенциал» (ши 勢). Она означает не создавать силу своими собственными ограниченными ресурсами, а использовать силу, уже присутствующую в обстановке [8, с. 1051]. То есть использование такого потенциала — это не пассивность, а высшая форма действия, которая заключается в точном определении логики, силы, дао (道), закона, ситуации и следованию всему этому. Правитель в «Гуань-цзы» делает то же самое: он создает правовое и экономическое пространство, где народ сам находит свой «правильный путь» из цитаты выше. То есть, правитель не управляет каждым шагом — это было бы прямое действие, а напротив, он создает правовое поле, которое мобилизует врожденные таланты и энергию народа на благо государства. Речь не о том, чтобы посылать людей на смерть приказом — о прямом действии — а скорее о том, чтобы создать такие законы, систему ценностей и вознаграждений, при которых люди добровольно будут

готовы отдать жизнь за свое государство, потому что оно представляет для них высшую ценность и смысл. Их мотивация становится внутренней, а не навязанной извне. Авторы «Гуань-цзы» хотят, чтобы народ добровольно подчинился, а для этого закон должен соответствовать его глубинным желаниям.

### *Закон и недеяние*

В тексте «Гуань-цзы» мы видим попытку создания символического порядка, где совершенный закон настолько тотален и гармоничен, что он полностью совпадает с естественным ходом вещей, то есть следованием дао. Правитель в этой системе занимает место, парадоксальным образом аналогичное позиции лакановского аналитика: он не навязывает свое индивидуальное, воображаемое желание, а становится пустым местом, то есть оператором самого желания Большого Другого или другими словами идеального закона, следующего дао. Ж. Лакан называл психоаналитика нечеловеческим партнером в психоанализе [2, с. 181], так же и идеальный правитель в «Гуань-цзы» скорее воплощенный закон, а не человек.

Следовать дао в таком случае значит полностью довериться символическому порядку, то есть закону. Как сказано в главе «Опора на закон», правитель должен:

«Соблюдать принципы дао и наслаждаться жизнью... не думать, не переживать, не волноваться, не желать, приносить пользу телу, питать жизнь. [Правитель] мирно сидит, сложив руки в рукавах, и Поднебесная пребывает в мире» (守道要, 处佚乐, ..... 不思, 不虑, 不忧, 不图, 利身体, 便形躯, 养寿命, 垂拱而天下治).

Правитель становится проводником, а его «бездействие» — это на самом деле действие на уровне символического регистра: поддержание и гарантия работы закона. После этого он может наслаждаться жизнью, а в его государстве будет порядок. Его личная сила не тратится впустую, он сохраняет ясность ума и энергию, так как «питает жизнь», что само по себе является стратегическим ресурсом и высшей формой эффективности.

Одной из главных практик следования дао является «недеяние» (у-вэй 无为). Это не бездействие и не пассивность, а скорее действие, которое согласовано с естественным порядком вещей, поэтому достигает максимального эффекта с минимальными затратами усилий. Важный принцип управления в «Гуань-цзы» можно назвать так: правитель совершает недеяния, чиновники совершают деяние (ю-вэй 有为) [4, с. 60]. Этот принцип — организационное воплощение практики «недеяния». Все это создает систему, в которой правитель достигает целей не прямым управлением всеми процессами, а через правильно выстроенные роли и институты. Правитель воплощает функцию Большого Другого, в данном случае это пустой символ власти, то есть источник Закона, но лишенный личного, «воображаемого» содержания. Его недеяние — это нейтралитет и невовлеченность. Чиновники и народ воплощают субъектов, чье желание

направлено на признание со стороны этого Большого Другого. Их деяние — это деятельность в поле, структурированное символическим порядком.

Следуя дао и соблюдая закон, правитель создает такую обстановку, в которой неподобающее поведение становится невыгодным, неестественным и заметным. Система сама отфильтровывает ложь и вероломство. Прямое действие — это подозревать, искать и карать неудобных. Непрямое действие — это создать систему, в которой они не могут возникнуть или удержаться у власти:

«Министры не будут лживы, а чиновники не будут вероломны; искусные и умелые люди не посмеют высокомерно общаться и грубо вести себя, чтобы преувеличить свои личные способности и обмануть правителя» («Опора на закон») (群臣无诈伪, 百官无奸邪; 奇术技艺之人莫敢高言孟行以过其情、以遇其主矣).

Это происходит, потому что исчезает воображаемый объект сопротивления, например, правитель-тиран или чиновник-самодур. Остается чистая, безличная структура в виде закона, и субъект направляет свою энергию не на борьбу с ней, а на то, чтобы найти в ней свое место и получить наслаждение (jouissance) от признания. Когда нет постоянного вмешательства сверху, народная инициатива и энергия высвобождаются сами собой. Правитель не заставляет народ стараться, так как это прямое действие, он позволяет ему самому это делать, убрав препятствия: «Если правитель ничего не делает, тогда народ будет стараться изо всех сил» («Об условиях и обстоятельствах») (上无事则民自试). Правитель не судит каждого преступника лично и не пашет самостоятельно каждое поле: «Говорят, что хотя правитель и не делает того, что делает, но [он] может сделать это, соблюдая закон» (所谓主虽不身下为, 而守法为之可也) («О разъяснении закона»). Все потому что он сделал главное — установил совершенный закон. Таким образом, через закон его воля исполняется повсеместно без его личного участия. Закон становится его продолжением, механизмом, который работает сам по себе. Это и есть действие через бездействие: правитель не делает, а точнее, не вмешивается, но его воля реализуется. Стратегия непрямых действий спускается на уровень формирования самого общества. Прямое действие — силой заставить людей не нарушать закон. Непрямое действие — воспитать таких людей, которые не захотят его нарушать. Субъект, подчиняясь закону, реализует не чужую, а свою собственную, структурированную им же самим волю.

### ***Закон и мораль***

Когда авторы «Гуань-цзы» обсуждают взаимосвязь между законом и моралью, можно заметить, как они перенимают в свою философию идеи конфуцианства доциньской эпохи. А именно — авторы делают акцент на нравственном воспитании народа, так как это влияет на сердца подданных.

Например, чиновники начинают управлять страной по закону и добродетели, а народ в государстве не совершает преступлений. В главе «Пастыри народа» говорится:

«Что же зовется четырьмя основами? Первая — это ли [законы общественной жизни], вторая — и [справедливость], третья — лян [бескорыстие], четвертая — чи [совесть] ли, значит, не преступать дозволенного, и, значит, не выдвигать самого себя [по службе], лян, значит, не скрывать свои недостатки, чи, значит, не заниматься дурными делами» [7, с. 153].

Здесь мы видим уже не законы, а моральные и социальные скрепы общественной жизни (ли 礼), справедливость (и 义), бескорыстие (лян 廉), совесть (чи 耻). Потому что они являются фундаментом, на котором стоит закон. Закон, действующий в обществе без стыда и честности, будет постоянно саботироваться и обходиться. Его придется насаждать силой (прямое действие), что, как мы уже поняли, ведет к опасности для правителя.

***В главе «О развитии политической власти» отмечается:***

«Каждый пастух должен следить за тем, чтобы мужчины не совершали зла, а женщины не прелюбодействовали. Если мужчины не занимаются злом — это воспитание; если женщины не занимаются прелюбодеянием — это [тоже] воспитание. [Когда мужское и женское] воспитание становится обычаем, а наказание сохраняется — это число» (凡牧民者，使士无邪行，女无淫事。士无邪行，教也；女无淫事，训也。教训成俗而刑罚省，数也).

Моральное воспитание создает в обществе обычай (су 俗), другими словами общую культуру поведения. Когда нормы закона и нормы морали сливаются воедино в сознании людей, необходимость в наказаниях резко сокращается. Таким образом, желаемый порядок достигается не прямым принуждением через наказания, а косвенным формированием среды, общественного мнения и внутренних убеждений. Если же говорить языком психоанализа, то «четыре основы» — это не просто мораль, а символический идеал, внедряемый в ядро воображаемой идентичности субъекта. Это попытка создать такого субъекта, чье воображаемое будет сконструировано в строгом соответствии с требованиями символического порядка.

Синтезом двух видов воспитания в данном отрывке является число (шу ). Число и любые расчеты в «Гуань-цзы» являются неотъемлемой частью любого планирования и стратегии. В главе «Обдумывание пагубных последствий» ее авторы пишут:

«Поэтому мудрецы всегда испытывают большой страх перед малыми войнами. [Они] стараются наилучшим образом использовать погоду и местность; сражаться днем и строить планы ночью. Все их числа соответствуют стратегии» (是以圣人小征而大匡，不失天时，不空地利，用日维梦，其数不出于计).

В данном отрывке планирование (цзи 计) представляет собой процесс, в котором мудрый правитель анализирует объективные данные, ведет подсчет чисел. То есть составление планов является субъективной формой числа, а число является объективным содержанием стратегии, ее очень важным и точным компонентом. Если мы говорим в контексте воспитания народа,

то получается, что обычаи, традиции и воспитание народа — это не то, что правителю стоит пускать на самотек, а напротив, это та область, которую необходимо планировать и рассчитывать. Таким образом, моральное воспитание народа представляет собой такой же важный инструмент управления людьми как законы.

Обобщая сказанное выше, мы можем заметить, что не прямые действия в «Гуань-цзы» действуют на разных уровнях: 1. Метафизический уровень: правитель следует дао, совершая недеяние, чтобы привести в гармонию все сущее. 2. Стратегический уровень: правитель практикует недеяние и тем самым создает благоприятную обстановку через закон. 3. Организационный уровень: если правитель практикует недеяние, то его подданные, напротив, практикуют деяние. То есть происходит разделение на функцию Большого Другого и субъектов, действующих в его поле. 4. Социальный уровень: правитель укрепляет моральные основы, чтобы закон имел почву для действия, сокращая необходимость прямого принуждения.

### **Выводы**

Закон в «Гуань-цзы» — не грубая сила для подавления, а инструмент для создания среды, которая направляет человеческую энергию и способности в нужное русло, делает послушание естественным, а сопротивление — бессмысленным. Правитель не суетится, не командует каждую секунду, но он создает такую систему законов, соответствующую «чувствам народа» и «разуму», что она работает сама без его прямого вмешательства. Это позволяет ему достигнуть процветания и, что самое главное, избежать прямого противостояния с собственными подданными.

В теории «Гуань-цзы» истинная мощь и устойчивость государства протекают из способности достигать целей не напрямую, а в обход: через следование естественному порядку с помощью дао; создавая саморегулирующиеся системы с помощью законов; культивируя правильные обычаи и воспитывая свой народ. Это глубоко стратегический взгляд на реальность, где побеждает не тот, кто сильнее, а тот, кто лучше адаптируется и подстраивается под ситуацию.

Кроме того, авторы «Гуань-цзы» предлагают не просто трактат об управлении, а довольно интересную теорию власти, основанную на психоаналитическом понимании человеческой природы. Они предвосхищают идеи о том, что эффективная власть — это не власть над телами, а власть над желанием и структурами, которые его формируют. Это власть, которая маскируется под самой природой вещей, достигая тем самым максимального эффекта, оставаясь невидимой.

---

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

---

### ЛИТЕРАТУРА

1. Жюльен Ф. Путь к цели в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. М.: Московский философский фонд, 2001. 359 с.
2. Лакан Ж. Семинары. Книга 7. Этика психоанализа (1959–1960). Логос-Гнозис, 2006. 416 с.
3. Лаплани Ж., Понталис Ж. Б. Словарь по психоанализу. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. 752 с.
4. Метелёв Д. Е. Материалистические основы философской мысли в даосских главах трактата «Гуань-цзы» // Вестник РХГА, 2025. Т. 26. № 1. С. 54–64.
5. Фридман Л. Стратегия. Война, революция, бизнес. М.: Кучково поле, 2019. 768 с.
6. Цзя Тайхун 贾太宏. Гуаньцзытунши 管子通释 («Гуань-цзы» с комментариями). Пекин: Сиюань, 2015.
7. Цыренов Ч. Ц. Трактат Гуань Чжуна «Гуань-цзы». Его место и роль в культурной традиции Древнего Китая. Улан-Удэ: Издательско- полиграфический комплекс ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2013. 223 с.
8. Feng Yue, Persson S. Beyond the Western Conceptions with François Jullien: The Process of Leadership Informed by the Chinese Shi 勢 as Organizational Propensity // Management and Organization Review. 2023. Vol. 19. № 6. Pp. 1050–1070.
9. Pippa S. Void for a Subject: Althusser's Machiavelli and the Concept of 'Political Interpellation' // Rethinking Marxism A Journal of Economics, Culture & Society. 2019. Pp. 363–379.
10. Rickett W. A. Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. New Jersey: Princeton University Press, 1986. Vol. 1.

### REFERENCES

1. Jullien, F. *Put' k celi v obkhod ili napryamik. Strategiya smysla v Kitae i Gretsii* [A Detour or Direct Path to the Goal: Strategies of Meaning in China and Greece]. Moscow, Moskovskiy filosofskiy fond, 2001. 359 p. (In Russian).
2. Lacan, J. *Seminary. Kniga 7. Etika psikhoanaliza (1959–1960)* [The Seminar. Book 7. The Ethics of Psychoanalysis]. Moscow, Logos-Gnozis, 2006. 416 p. (In Russian).
3. Laplanche, J., Pontalis, J. B. *Slovar' po psikhoanalizu* [The Language of Psychoanalysis]. Moscow, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2020. 752 p. (In Russian).
4. Metelev, D. E. *Materialisticheskie osnovy filosofskoy mysli v daoskikh glavakh traktata «Guan'-tsy»* [Materialist Foundations of Philosophical Thought in the Daoist Chapters of the Guanzi]. In: *Vestnik RKhGA*, 2025, vol. 26, No 1, pp. 54–64. (In Russian).
5. Freedman, L. *Strategiya. Voyna, revolyutsiya, biznes* [Strategy: A History]. Moscow, Kuchkovo pole, 2019. 768 p. (In Russian).
6. Jia, Taihong (贾太宏). *Guanzitongshi* (管子通释) [Guanzi with Commentaries]. Beijing. Xiyuan, 2015. (In Chinese).
7. Tsyrenov, Ch. Ts. *Traktat Guan' Chzhuna "Guan'-tsy". Ego mesto i rol' v kul'turnoy traditsii Drevnego Kitaya* [The Treatise "Guanzi" by Guan Zhong: Its Place and Role in the Cultural Tradition of Ancient China]. Ulan-Ude, VSGAKI Publishing Complex, 2013. 223 p. (In Russian).
8. Feng, Y., Persson, S. Beyond the Western Conceptions with François Jullien, The Process of Leadership Informed by the Chinese Shi 勢 as Organizational Propensity. In: *Management and Organization Review*, 2023, vol. 19, no. 6, pp. 1050–1070. (In English).

9. Pippa, S. Void for a Subject: Althusser's Machiavelli and the Concept of 'Political Interpellation'. In: *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 2019, pp. 363–379. (In English).

10. Rickett, W. A. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. Vol. 1. New Jersey, Princeton University Press, 1986. (In English).

# ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 172.15

DOI: 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, предворяя 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 модERNый 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 stepi 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).

УДК 101.1:316:+159.922.4+572.02  
DOI: 10.25991/3033-604X.2026.95.81.004

**С. В. Мажинский\***

## **К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА**

***Аннотация:** Концепция национального характера в современной науке представляет собой дискуссионное и спорное явление. В современной западной науке изучение концепции ведется с позиции личностных характеристик представителя той или иной нации или этноса. В отечественной науке проблематика национального характера обсуждается философами, историками, антропологами, филологами, и основной упор делается на разработку теоретической базы, в частности, на определение места национального характера по отношению к менталитету. В рамках данной статьи исследовательской точкой обозначена не личность с ее характеристиками, а общность. На основе этого рассматривается гипотеза о механике появления общности как эмерджента и национального характера как эмерджентного свойства на основе философских подходов Льюиса, Милля, Брода, Александера. В основе формирования общества как системы положено понятие конъюгации как единицы формирования связи между людьми, где важную роль играют язык и обмен. Конъюгация определяет коммуникационные характеристики общности в существующих условиях. Национальный характер в этом случае рассматривается как психо-культурная среда, образованная посредством совокупности конъюгаций. Психо-культурная среда несет в себе паттерны социального поведения и правил, культурных норм и характеристик. В этом понимании национальный характер является важным аспектом, который имеет влияние на общество, и сам находится под влиянием общества. В таком контексте формируется психо-культурный метаболизм между общностью и национальным характером.*

***Annotation:** The concept of national character in modern science is a controversial and debatable phenomenon. In modern Western science, the concept is studied from the*

---

\* Мажинский Станислав Витальевич — доцент Санкт-Петербургской школы социальных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; smazhinskiy@hse.ru  
Stanislav Vitalyevich Mazhinskiy — Associate Professor at the St. Petersburg School of Social Sciences, National Research University Higher School of Economics; smazhinskiy@hse.ru

*position of personal characteristics of a representative of a particular nation or ethnic group. In domestic science, the problem of national character is discussed by philosophers, historians, anthropologists, philologists and the main emphasis is on the development of a theoretical basis, in particular, determining the place of national character in relation to mentality. In this article, the research point is not a person with his characteristics, but a community. Based on this, a hypothesis is considered about the mechanics of the emergence of community as an emergent and national character as an emergent property based on the philosophical approaches of Lewis, Mill, Broad, Alexander. The formation of society as a system is based on the concept of conjugation, as a unit of formation of communication between people, where language and exchange play an important role. Conjugation defines the communication characteristics of a community in the existing conditions. National character, in this case, is considered as a psycho-cultural environment formed by means of a set of conjugations. The psycho-cultural environment carries patterns of social behavior and rules, cultural norms and characteristics. In this understanding, national character is an important characteristic that has an impact on society and is itself influenced by society. In such a context, a psycho-cultural metabolism is formed between the community and the national character.*

**Ключевые слова:** национальный характер, концепция, общность, культура, генезис, эмерджентность, конъюгация.

**Keywords:** national character, concept, community, culture, genesis, emergence, conjugation.

Развитие концепции национального характера в XX и начале XXI вв. показывало отсутствие единого понимания и определения феномена как среди отечественного научного сообщества, так и западного. Национальный характер имеет много определений, но общее усредненное понимание сводится к тому, что это набор устоявшихся культурных и психологических особенностей, присущих каждой нации. Однако, как показывает исследовательская практика, это усредненное понимание является поверхностным и не отражает всю глубину культурных и психологических особенностей нации или этноса.

В западной науке предпринимались попытки отказаться, заменить данное понятие или уравнивать его с другими более емкими, исчисляемыми и понятными широкому кругу исследователей терминами. К примеру, нидерландский социолог Г. Хофстеде вместо национального характера предлагал термин «национальная культура» [28, с. 287], британские ученые Д. Нигбург и М. Синнирелла предлагали отождествлять его с национальной идентичностью [35, с. 688], кросс-культурные психологи Террачиано и МакКрей делали попытки уравнивать его с национальным стереотипом [39, с. 6], ирландские социологи предлагали уравнивать с философским понятием П. Бурдые «социальный габитус» [33, с. 229–231]. Большое влияние на данные западные подходы оказал психологический детерминизм, в рамках которого личностные характеристики являются точкой отчета, а культура — конструктом.

В советский период исследователями использовались термины как «национальный характер», так и «психический склад». После распада СССР в отечественной науке продолжительное время идут дискуссии о замещении или же уравнивании национального характера с термином «менталитет», введенным советским историком А. Я. Гуревичем [16; 2].

Парадокс термина «национальный характер» в настоящее время заключается в его спорности, с одной стороны, и в то же время не существует более емкого термина, который бы описывал данный феномен, с другой. Поэтому не случайно западные ученые при продолжительном отрицании термина и его критике все же вернулись к его использованию в начале 2000-х гг. [1; 37].

Так как среди научного сообщества нет общего и четкого понимания национального характера, то можно поставить вопрос о новых исследовательских подходах при его изучении. Ученые наделяли феномен национального характера следующими характеристиками: как набор или совокупность характеристик; как отражение бытия народа; как нечто неуловимое, проявляющееся в культуре народа. Все упомянутые определения и характеристики верны по-своему, однако не дают более полноценного понимания явления. Ввиду этого целью данной статьи является рассмотрение специфики генезиса феномена национального характера через систему общности.

Очевидно, что процесс зарождения феномена, который не имеет четких и общепринятых определений, должен быть представлен в виде модели, чтобы снять вопросы о внешних факторах, влияющих на его генезис. К таким факторам можно отнести климат, мораль, социальные институты, религию и т. д. К тому же это даст возможность продемонстрировать механику процесса его формирования. Так как феномен национального характера всецело и неразрывно связан с общностью, то стоит рассмотреть вопрос об особенностях формирования общности, что даст возможность определить механизм генезиса данного феномена.

### ***Возникновение общности и конъюгация***

Дискуссии о зарождении человеческих общностей как носителей национального характера являются достаточно продолжительными. Очевидно, что стремление человека к созданию связей, которые впоследствии и образуют общность, является многофакторным аспектом. Понимание механизма зарождения общности может дать представление о зарождении национального характера, как о психо-культурной среде народа.

Одним из таких подходов был рассмотрен политиком и юристом Б. Джозефом (настоящее имя Dov Yosef). Джозеф указывал на инстинктивное стремление человека к выживанию как одну из ведущих движущих сил. Это позволяет не только человеку, но животным образовывать группы. Но Джозеф придавал стремлению человека к объединению таинственное происхождение, которое позволяет притягивать и удерживать человеческие частицы в общественных

массах. Он указывал, что таинственная тяга к объединению выражается через инстинкт размножения и нерешительность занять независимую позицию по отношению к группе [30, с. 159–160].

Психологическое объяснение по установлению связей представил французский психолог и антрополог П. Буайе, указывая на врожденное чувство принадлежности к группе как естественное стремление человека. Буайе описал условия возникновения любого союза как определенный набор представлений каждого участника. К таким представлениям он относил: осознание общей цели, представление об общей цели, отказ от выгоды ради общего дела, готовность жертвовать личными интересами, понимание ожиданий действий от каждого участника, понимание затрат и выгод. Это происходит потому, что каждый участник союза или общности готов интерпретировать выгоды общности как свои собственные [7, с. 57–60]. Таким образом можно говорить о потребности в обмене и дарении в качестве врожденного импульса для установления связей между людьми. Подробное исследование на эту тему можно найти у французского антрополога М. Мосса [15, с. 134–285].

Американский лингвист и психолог М. Томаселло, опираясь на эволюционные исследования, указывал на стремление людей к сотрудничеству как основу кооперации, но каким образом и как сложилось это стремление, остается не исследованным. Стремление к сотрудничеству раскрывается в трех типах мотивов, проявленных в коммуникации. Первый — просьба, который характерен для ситуации «здесь и сейчас». Второй — информирование, выходящее за рамки просьбы и связано с желанием помочь. Третье — разделение чувств, опыта и знаний. Этот мотив тесно связан не только с разделением, но и с приобщением к общности [17, с. 12–17].

Отечественным ученым А. А. Богдановым говорилось об инстинкте человека держаться вместе с другими и действовать совместно с ними в той же манере, что и остальные. Богданов называл это стремление психологической основой всякой общности. Также им было выделено выживание как важнейший стимул к объединению, который формирует и обуславливает процесс адаптации человека. Богданов упоминал, что важным условием для объединения является сознание, без которого не может быть никакого общения [5, с. 52–67].

Стремления и инстинкты человека, указанные выше, являются импульсами, которые являются основой для сближения. Очевидно, что после сближения должна образоваться связь, создающая из элементов систему, союз или общность. Сложившуюся связь между двумя и более элементами А. А. Богданов обозначал биологическим термином «конъюгация».

Конъюгацией, в его понимании, являлись достаточно обширные формы взаимодействий в разных сферах: общение, сотрудничество, соединение образов, сплавления металлов, электрический разряд между двумя телами, обмен товарами между предприятиями, связь мозга человека с окружающей средой [6, с. 144–145]. Конъюгация в контексте общности является объемным и емким термином, в рамках которого понимается не только вербальное

и невербальное общение, но и обмен предметами, внимание, взаимопомощь, забота и другие действия, основанные на взаимности, — то есть конъюгация описывает метаболизм, происходящий между людьми, во всех его формах и создает коммуникационное и деятельное поле в широком понимании. Очевидно, что большую часть конъюгации занимает коммуникационное поле и язык как средство обмена информацией. Это стало предметом дискуссий и попытками связать язык с формированием общностей.

Французский антрополог К. Леви-Стросс писал, что все лингвистические акты, которые воспроизводит человек, относятся к уровню бессознательного поведения. У человека во время речевого акта отсутствует понимание грамматических и фонологических правил. Также Леви-Стросс понимал возникновение культурного поля как процесс, не отделенный от возникновения языка, то есть язык и культура возникают одновременно [12, с. 62–73].

Отечественный философ Н. И. Мартишина обозначила, что коммуникация в социальной среде формирует коммуникационную реальность, содержащую в себе коммуникационные феномены. Благодаря коммуникационной реальности и составляющим ее коммуникативным феноменам обеспечивается деятельность общества [13, с. 84–87].

Таким образом, язык в вербальных и невербальных проявлениях играет важнейшую роль в любой человеческой общности — согласует реальность, тем самым устанавливая и закрепляя системную связь между людьми. Согласование реальности внутри общности означает принятие определенного взгляда на феномены, отношения к людям, принятие социальных и культурных запретов, принятие праздников, обрядов и ритуалов и т. д. Как только человеку удастся согласовать реальность и создать картину мира, тогда человек начинает деятельность как субъект истории.

Человеку, помимо адаптации к первичной и вторичной средам, необходимо адаптироваться к языку как к среде, чтобы присутствовать в согласованной реальности. К тому же язык в этом контексте является стержневым компонентом конъюгации, а значит, устойчивым явлением. Однако здесь можно возразить, что язык является достаточно изменчивым компонентом, так как появляются новые слова и их формы, описывающие новые предметы и явления. Но грамматика в части порядка слов в языке является настолько медленным в плане изменчивости элементом языка, что может не изменяться в течение нескольких веков. Также в языке закладывается определенная знаковая система, присущая конкретной этнической или национальной общности. Знаковая система моделирует мир и обладает моделирующей способностью. Отсюда возникает картина или модель мира общности [14, с. 20].

Если рассматривать коммуникацию людей — конъюгацию — в рамках общности с психологической точки зрения, то стоит обратить внимание, что в акте общения и обмена участвует сознание людей. Если быть точнее, то у каждого человека есть психика с определенной структурой и опытом, посредством которой происходит восприятие окружающего мира, получение опыта и ведение

коммуникации. Так как психика людей изолирована друг от друга, то язык является единственным «мостом», который связывает психику людей и обеспечивает путь к ней. Психика определяет цели и задачи человека, все его действия обуславливаются через субъективный характер. Как указывал А. А. Богданов, при конъюгации происходит стирание важности субъективных целей элементов системы, настраивая элементы на объективное соотношение [6, с. 145].

Ввиду этого связь между людьми в рамках общности можно представить в виде взаимодействия и переплетения психики отдельных людей. А так как человек при общении вынужден в какой-то мере отказываться от субъективных целей и желаний для реализации связи, то сама связь в этом случае обретает свою психическую структуру, которая строится на определенных характеристиках. Здесь можно сказать, что связь между людьми представляет собой психологический контакт [10, с. 90]. Этой же точки зрения придерживался и М. Томаселло, объясняя происхождение психологической базовой структуры кооперативной коммуникации человека. Однако его позиция касалась эволюционного понимания процессов развития речи [17, с. 33].

Американский антрополог Э. Холл придерживался мнения о том, что культура — это и есть коммуникация. Рассматривая всю жизнь человека как общение, Холл видел спектр, охватывающий широкое поле коммуникационных событий. Исходя из этого, можно наблюдать завершенные сообщения различной продолжительности, некоторые из них очень короткие (менее минуты), а другие охватывают годы и десятилетия. В целом изучение культуры имеет дело с событиями довольно короткой продолжительности. Психология человека в его культурном и социальном окружении представляет собой коммуникативные события, имеющие большую общую продолжительность [26, с. 120].

Также стоит сказать, что каждая отдельная конъюгация между двумя людьми имеет свою собственную структуру психики, особенности и характеристики. Язык, который лежит в основе каждой конъюгации, обеспечивает психологический контакт и формирует психо-культурную среду в общности. Отсюда можно сделать вывод, что национальный характер является набором конъюгаций. И здесь уместно использовать синоним национального характера, который использовали советские ученые, описывая особенности этносов и наций, — «психический склад». В этом случае «психический склад» выступает в качестве уместного термина при понимании основ национального характера как «склада конъюгаций». Отсюда, формирование национального характера можно представить в виде формулы совокупности конъюгаций:  $K_1 + K_2 + K_3 + \dots + K_n = НХ$ .

Однако стоит сказать, что национальный характер не является усредненной характеристикой. В его основе лежит совокупность доминирующего типа конъюгаций, происходящих в стране, этносе, народности и т. д. Именно это определяет его непохожесть и уникальность.

Понимание национального характера как суммы конъюгаций, образующих психо-культурную среду, является важным в контексте влияния внешних

факторов. Ученые XIX и начала XX вв. называли истоками национального характера климатические, институциональные и другие факторы. Однако, исходя из представленной логики, такой подход является не совсем емким. Внешние факторы — как материальные, так и духовные — оказывают влияние не на национальный характер, а на конъюгацию и ее составляющие, на характеристики и метаболизм связей между людьми. И уже впоследствии оказанное влияние отражается на национальном характере. То есть внешние факторы должны быть усвоены психикой людей и органично встроены в конъюгации.

### *Эмерджент и эмерджентное свойство в контексте общности*

Понимание того, что люди являются носителями национального характера, становится очевидным. Именно люди принимают участие в его формировании, развитии, сохранении и передаче культурных особенностей следующим поколениям. Отсюда следует, что национальный характер образуется только тогда, когда для этого появятся определенные условия, которые напрямую связаны с необходимостью сформироваться в определенную систему межличностных связей. То есть должна сформироваться общность как система конъюгаций определенного типа. Если принимать этот факт во внимание, то национальный характер является не чем иным, как эмерджентным свойством системы общности.

Феномен эмерджентности (с англ. «возникающий», «появляющийся») наблюдался и частично был описан еще в 1843 г. английским философом Дж. С. Миллем в работе «Система логики». Эту работу можно считать только первым этапом в описании и понимании сложного феномена. Эмерджентность понималась Миллем как явления жизни (*phenomena of life*), и эти явления не имеют аналогий ни с одним из эффектов составляющих элементов [34, с. 243].

Эмерджентность как свойство системы было впервые полноценно описано английским философом и литературным критиком Дж. Г. Льюисом в 1875 г. Льюис объяснял это так: любой конечный результат — это сумма или разница взаимодействующих сил. Любой результат можно проследить по его составляющим элементам, так как они однородны и неизменны. Но при эмерджентности происходит не складывание элементов, а происходит взаимодействие разных по виду элементов. А конечный результат при таком взаимодействии — эмерджент — представляет собой несоизмеримо большее, чем все его составные части.

Он приводил пример на структуре воды. Объясняя это тем, что вода, по сути, является эмерджентом взаимодействия двух разных газов, которые при определенном взаимодействии и при нормальных условиях формируют жидкость. Если разложить воду на составные элементы, то водород и кислород утрачивают свойства водянистости [32, с. 178–182]. Важным аспектом такого примера эмерджентности является то, что эмерджент обладает новыми характе-

ристиками сразу, с момента его появления. То есть не происходит конструирования эмерджентных свойств, они появляются одновременно с эмерджентом.

В начале XX в. теория эмерджентности была развита и доработана двумя английскими философами С. Александером и Ч. Д. Бродом. В работе 1920 г. «Пространство, время и божество» Александер понимал эмерджентность как своего рода парадокс. Эмерджентность философ определял как высшее качество, возникшее из низшего уровня и имеющее в нем свои корни. Но вместе с тем это высшее качество не принадлежит низшему уровню, а создает для него новый порядок существования со своими собственными законами поведения [20, с. 46]. Брод объяснял возникновение эмерджентности через транспорядковый закон (trans-ordinal law). Этот закон объясняет связь и взаимодействие разнопорядковых элементов в процессе эмерджентности. Брод уделял внимание тому, что обнаружить транспорядковый закон можно только в том случае, если возникнет пример высшего порядка, то есть эмерджент [23, р. 76–79].

В 1999 г. немецкий философ А. Стефан сформировал три подхода к эмерджентности, с помощью которых можно оценить любую систему: синхронный, диахронный и слабый. Синхронная эмерджентность акцентирована на вневременной связи между частями и элементами системы. Диахронная — завязана на внимании к предсказуемости новых свойств в системе. Синхронная и диахронная эмерджентность между собой имеет устойчивые связи. Слабая эмерджентность сконцентрирована на минимальных условиях для проявления эмерджентных свойств [33, с. 49–51].

Эмерджентность в современном ее понимании определяется как способ оценки отношений между сложными структурами и их составными частями. Но если говорить кратко, то эмерджентность сводят к принципу — целое является большим, чем простая сумма его частей [25, с. 1–2]. То есть совокупность элементов образует целое с новыми свойствами, которых нет у элементов по отдельности. Понятие эмерджентности используется во многих научных направлениях, к примеру, в физике, биологии, математике [21; 1, с. 421–427]. Эмерджентность также получила активное развитие в рамках лингвистики и грамматики [29, с. 274–275; 36, с. 620–631].

Перекладывая принцип эмерджентности на концепцию национального характера и на общность, можно проследить следующие особенности. Появление общности как системы — национальной, региональной, этнической, городской, сельской и т. д. — обуславливает новое состояние ее элементов, элементы облекаются в новую специфическую форму взаимодействия и поведения. А общность начинает функционировать по законам систем — имеет импульсы к развитию, к самосохранению и к балансу.

Национальный характер в этом случае является эмерджентным свойством общности и понимается в значении среды или поля, которое имеет уровни национального, этнического, регионального и т. д. Если говорить о национальном характере в любом его проявлении, то в данном контексте он становится не набором характеристик или отражением деятельности человека, а психо-

культурной средой эмерджента, оказывающей важное влияние на жизнедеятельность его элементов. К тому же общность приобретает характеристики системы, так как эмерджентность — это свойство систем.

### ***Вопрос о человеческих общностях как о системах***

Этот вопрос поднимал Н. Л. Гумилев. Он выделял семью как самый наглядный и простой пример человеческих общностей, своего рода минимальную единицу. Связи внутри семьи между отдельными несхожими людьми определялись Гумилевым как реально существующий и действующий фактор проявления системы, не имеющий физических свойств [9, с. 109–110]. При этом в каждой семье существует уникальная психо-культурная среда, создаваемая ее членами.

Любой национальный характер как эмерджентное свойство человеческой общности ставит перед этой же общностью несколько обязательных задач, таким образом проявляя свое влияние. Эти задачи были указаны отечественным исследователем С. М. Широкогоровым применительно к этносам, однако их можно приложить и к любой человеческой общности. К этим задачам Широкогоров относил приспособление к первичной среде, то есть к условиям окружающей среды и климату, и создание вторичной среды, условий созданных человеком, и приспособление к ней. Все эти задачи человек осуществляет одновременно в рамках общности. Одновременно происходит и адаптация к природным и климатическим условиям, и ведение хозяйственной деятельности. Именно такая конфигурация, по мнению Широкогорова, порождает некую внутреннюю структуру общности, которую он назвал социальной культурой [19, с. 82]. И уже культура может осуществлять влияние на приспособление как к первичной среде, так и ко вторичной.

Создание вторичной среды человеком Широкогоровым не считалось созданием чего-то искусственного. Он полагал, что вторичная среда, создаваемая общностью, является такой же естественной, как и географические и климатические условия [19, с. 63]. Создание вторичной среды выражается в ведении хозяйственной деятельности. Именно благодаря ней можно зафиксировать материальную культуру той или иной общности. Хозяйственная деятельность человека, как и национальный характер, оказывает влияние на жизнедеятельность общностей, определяя качество материальной культуры и специфику общественного развития.

В частности, есть несколько подходов в современном экономическом дискурсе, использующих теорию эмерджентности. К примеру, чтобы появилась экономическая активность, необходимы некоторые условия для возникновения экономических паттернов. К таким паттернам относятся: материальная реализация, когерентность, нераспространенность системных свойств, структурная зависимость системных свойств [27, с. 354]. Другая точка зрения фокусируется на предпринимательстве как на источнике экономической и хозяйственной

деятельности [24, с. 430]. Очевидно, что дискуссия об истоках экономики является открытой и будет иметь дальнейшее обсуждение.

Однако если смотреть на особенности хозяйства и на экономику как на эмерджентное свойство общности, то важной единицей национальной экономики является домохозяйство. Французский антрополог М. Мосс писал, что в обмене и в его договоренности принимают участие общности (кланы, семьи, племена), а не индивиды [15, с. 140]. То есть в обменных отношениях прежде всего участвуют системы и определяют правила обмена.

Исходя из вышеуказанного, национальный характер как эмерджентное свойство обуславливает общность определенных моделей поведения, хозяйственной деятельности и закрепляет культурные особенности и характеристики. Таким образом формируется своего рода метаболизм между общностью (эмерджентом) и эмерджентным свойством.

### *Психо-культурный метаболизм и супервентность*

Многими исследователями национального характера была отмечена устойчивая взаимозависимость человека и национального характера. Рассматривая отношения между общностью и психо-культурной средой, представленной национальным характером, стоит обратить внимание на некоторые подходы, которые объясняют эту взаимозависимость.

Особенности взаимодействий человека и национального характера были отмечены в работах К. Д. Кавелина [11, с. 167], А. Блаустейна [22, с. 30] и других. На первый взгляд данное обстоятельство является очевидным. Но встает вопрос об основах и принципах данной взаимосвязи.

Взаимозависимость человека и национального характера можно провести по аналогии отношения человека и власти Мишеля Фуко, описанной в работе «Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы». По его мнению, отношение человека и власти можно описать термином «assujettissement» (с франц.: «покорение», «подчинение», «зависимость») [18].

Позже этот вопрос развила в своих исследованиях американский философ Дж. Батлер. Она обозначила упомянутые отношения термином «субъекция». Субъекция представляет, по мнению Батлер, парадокс: с одной стороны — это становление субъекта, с другой — подчинение. Власть способствует человеку стать субъектом и определяет его место в культурно-социальном пространстве, то есть субординирует, а человек, в свою очередь, поддерживает власть для продвижения и обретения достойного места в обществе [4, с. 75]. Этой же идеи придерживаются и отечественные исследователи, которые выражают точку зрения, что посредством власти у индивида осуществляется процесс самореализации и саморазвития в социуме [3, с. 102].

Перенося этот принцип на отношения человека и национального характера, можно наблюдать явление не властной субъекции, а психо-культурной. С одной стороны, национальный характер оказывает главенствующее влияние

на формирование представителя этноса или нации, вкладывая в него все множество культурных и психологических особенностей и запрещая ему выходить за пределы культурных норм. В то же время представитель нации или этноса поддерживает и сохраняет национальный характер для того, чтобы принимать участие в осуществлении хозяйственной деятельности в рамках этноса, пользоваться продуктами культуры как материальными, так и духовными, ощущать себя причастным к общности, обретая идентичность.

Процесс генезиса национального характера и его зависимости от общности также можно описать в рамках философского термина «супервертность» (с англ. «следовать за чем-либо»), который интерпретируется как «производность», «отношение детерминированности» [8, с. 44].

Супервертность обычно описывает зависимость между физическим и не физическим, физическим и ментальным. Национальный характер супервертен, то есть является производным элементом по отношению к общности, так как не может существовать в ее отсутствии. Что касается особенности механизма супервертности, то общность кристаллизует структуру и особенности национального характера определенным образом, формируя культурную уникальность общности, ее неповторимость. Супервертность в этом случае может объяснить, почему некоторые особенности или черты одной общности не могут быть приняты другой.

Объяснить феномен супервертности можно на следующем примере. В какой-либо общности был сильный голод, который определил или поменял поведение, отношение в общности к предметам и феноменам, а его последствия отразились в психо-культурной жизни общности, то есть на национальном характере, через который, в свою очередь, данный голод может проявиться в определенных социальных отношениях, поведенческих формах, обрядах или праздниках. Также влияние супервертности можно объяснить не только через веховые события, но и при поддержке общности национального характера, которое происходит ежедневно и неосознанно.

Также стоит рассмотреть феномен с обратной стороны, то есть производность общности от психо-культурной среды. Очевидно, что зависимость общности от психо-культурной среды чрезвычайно высока. Однако термин супервертности в этом случае неуместен. Так как влияние национального характера на общность имеет обратный процесс супервертности, то в этом случае можно предложить термин «ресупервертность». Ресупервертность показывает определенную детерминированность общности национальным характером в части взаимодействия, поведения, культурных установок, морали, запретов, быта и т. д.

Таким образом, отношения между системой общности и психо-культурной средой, национальным характером, могут быть представлены в виде метаболизма, где общность и национальный характер являются одновременно и объектами, и субъектами влияния [31, с. 549–550].

Что касается попыток мирового ученого сообщества уравнивать или заменить национальный характер на более точный термин, то в этом случае можно

наблюдать определенную проблематику. Предложенные термины: социальный габитус, национальный стереотип, ментальность, национальная идентичность в рассматриваемом случае являются проявленным продуктом метаболизма системы человеческой общности и ее эмерджентного свойства — национального характера.

Таким образом, попытка рассмотрения генезиса национального характера, как психо-культурной среды, через предложенные подходы раскрывает сложность его толкования, описания и определения. Также раскрывается сущность парадокса данного феномена, который, с одной стороны, непонятен и нематериален для исследователей, с другой — не имеет более четкого и емкого синонима или трактовки, что заставляет исследователей к нему обращаться, либо отрицать его, заменяя более емкими концепциями. Метаболизм между национальным характером и общностью обуславливает появление феноменов или свойств, которые имеют как универсальный характер, так и специфический для конкретной общности. Опираясь на особенности генезиса национального характера, как психо-культурной среды общности, данный феномен может получить дальнейшее обсуждение, теоретическое развитие и практическое применение.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Альбеков Н. Н. Эмерджентность как объект современной науки // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2—1. С. 421—427.
2. Анисимова Н. Н. Национальный характер и национальный менталитет // Вестник Донского государственного аграрного университета. 2019. № 1—2 (31). С. 5—10.
3. Бадретдинов З. А., Бадретдинов В. З. Человек и власть // Вестник ТГПУ. 2008. № 3 (77). С. 98—103.
4. Батлер Д. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетея, 2022. 160 с.
5. Богданов А. А. Из психологии общества. СПб.: Электронпечатня товарищества «Дело», 1906. 283 с.
6. Богданов А. А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). М.: Экономика, 1989. Т. 1. 304 с.
7. Буаье П. Анатомия человеческих сообществ. Как сознание определяет наше бытие. М.: Альпина нон-фикшн, 2020. 436 с.
8. Волошин В. В. Возможные миры и супервертность // Культура и цивилизация. 2018. № 2 (8). С. 43—52.
9. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001. 639 с.
10. Защиринская О. В. Концептуальные представления о структуре общения // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Психология. Социология. Педагогика. 2013. № 4. С. 89—98.
11. Кавелин К. Д. Государство и община. М.: Институт русской цивилизации, 2013. 1296 с.
12. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001. 512 с.
13. Мартишина Н. И. Коммуникация как основание социального бытия / Лойфман И. Я. (ред.). Основания социального бытия. Екатеринбург: «Банк культурной информации», 2002. С. 84—87.

14. Мельникова А. А. Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. СПб.: Речь, 2003. 320 с.
15. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: КДУ, 2022. 416 с.
16. Тихонова В. Б. Национальный характер и менталитет // Академический журнал. 2007. № 5. С. 19–28.
17. Томаселло М. Истоки человеческого общения. М.: Языки славянских культур, 2011. 328 с.
18. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem Press, 2021. 384 с.
19. Широкогоров С. М. Этнос. М.: Книжный дом «Либерком», 2012. 136 с.
20. Alexander S. Space, Time, and Deity. London: Palgrave Macmillan UK, 1966. 841 p.
21. Beorlegui C. Emergentism // Pensamiento. 2009. Vol. 65. No. 246. Pp. 881–914.
22. Blaustein A. I. Moral responsibility and national character // Society. 1982. Vol. 19. No. 4. Pp. 25–31.
23. Broad C. D. The Mind and Its Place in Nature. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1925. 674 p.
24. Foster J., Metcalfe J. S. Economic Emergence: An Evolutionary Economic Perspective // Journal of Economic Behavior & Organization. 2012. Vol. 82. No. 2–3. Pp. 420–432.
25. Gibb S. C., Hendry R. F., Lancaster T. (eds.) The Routledge Handbook of Emergence. London; New York: Routledge, 2019. 420 p.
26. Hall E. T. The Silent Language. New York: Doubleday & Company, Inc., 1959. 240 p.
27. Harper D. A., Endres A. M. The Anatomy of Emergence, With a Focus Upon Capital Formation // Journal of Economic Behavior & Organization. 2012. Vol. 82. No. 2–3. Pp. 352–367.
28. Hofstede G. National Cultures Revisited // Behavior science research. 1983. No. 4 (18). Pp. 285–305.
29. Hogan P. C. (ed.) The Cambridge Encyclopedia of the Language Sciences. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011. 1021 p.
30. Joseph B. Nationality: Its Nature and Problems. London: George Allen and Unwin Ltd, 1929. 380 p.
31. Kim J. Emergence: Core Ideas and Issues // Synthese. 2006. Vol. 151. No. 3. Pp. 547–559.
32. Lewes G. H. Problems of Life and Mind. Boston: Houghton, Osgood and Company, 1879. 189 p.
33. Loyal S., Quilley S. State Formation, Habitus, and National Character: Elias, Bourdieu, Polanyi, and Gellner and the Case of Asylum Seekers in Ireland // Historical Social Research / Historische Sozialforschung. 2020. Vol. 45. No. 1 (171). Pp. 226–261.
34. Mill J. S. A System of Logic. London: Longmans, Green, and Co., 1895. 622 p.
35. Nigbur D., Cinnirella M. National Identification, Type and Specificity of Comparison and Their Effects on Descriptions of National Character: Identification and Context in National Identity // European Journal of Social Psychology. 2007. Vol. 37. No. 4. Pp. 672–691.
36. O'Grady W. Innateness, Universal Grammar, and Emergentism // Lingua. 2008. Vol. 118. No. 4. Pp. 620–631.
37. Sneffjella B., Schmidtke D., Kuperman V. National Character Stereotypes Mirror Language Use: A Study of Canadian and American Tweets // PLOS ONE. 2018. Vol. 13. No. 11. Pp. 1–37.
38. Stephan A. Varieties of Emergentism // Evolution and Cognition. 1999. Vol. 5. Pp. 49–59.
39. Terracciano A. et al. National Character Does Not Reflect Mean Personality Trait Levels in 49 Cultures // Science. 2005. Vol. 310. No. 5745. Pp. 96–100.

1. Albekov, N. N. *Emerdzhentnost' kak ob'ekt sovremennoi nauki* [Emergence as an Object of Contemporary Science]. In: *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniia*, 2015, no. 2–1, pp. 421–427. (In Russian).
2. Anisimova, N. N. *Natsional'nyi kharakter i natsional'nyi mentalitet* [National Character and National Mentality]. In: *Vestnik Donskogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta*, 2019, no. 1–2 (31), pp. 5–10. (In Russian).
3. Badretdinov, Z. A., Badretdinov, V. Z. *Chelovek i vlast'* [Man and Power]. In: *Vestnik TGPU*, 2008, no. 3 (77), pp. 98–103. (In Russian).
4. Butler, D. *Psikhika vlasti: teorii sub'ektsii* [The Psyche of Power: Theories of Subjection]. Saint Petersburg, Aletheia, 2022. 160 p. (In Russian).
5. Bogdanov, A. A. *Iz psikhologii obshchestva* [From the Psychology of Society]. Saint Petersburg, Elektropechatnia tovarishchestva “Delo”, 1906. 283 p. (In Russian).
6. Bogdanov, A. A. *Tektologiya: (Vseobshchaia organizatsionnaia nauka)* [Tectology: General Organizational Science]. Moscow, Ekonomika, 1989, vol. 1. 304 p. (In Russian).
7. Bouaye, P. *Anatomiia chelovecheskikh soobshchestv: kak soznanie opredeliaet nashe bytie* [Anatomy of Human Communities: How Consciousness Determines Our Being]. Moscow, Alpina Non-Fiction, 2020. 436 p. (In Russian).
8. Voloshin, V. V. *Vozmozhnye miry i superventnost'* [Possible Worlds and Supervenience]. In: *Kultura i tsivilizatsiia*, 2018, no. 2(8), pp. 43–52. (In Russian).
9. Gumilev, L. N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and the Biosphere of the Earth]. Saint Petersburg, Kristall, 2001. 639 p. (In Russian).
10. Zashchirinskaia, O. V. *Kontseptual'nye predstavleniia o strukture obshcheniia* [Conceptual Representations of Communication Structure]. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Series 12. Psikhologiya. Sotsiologiya. Pedagogika*, 2013, no. 4, pp. 89–98. (In Russian).
11. Kavelin, K. D. *Gosudarstvo i obshchina* [State and Community]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii, 2013. 1296 p. (In Russian).
12. Lévi-Strauss, C. *Struktornaia antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow, Eksmo-Press, 2001. 512 p. (In Russian).
13. Martishina, N. I. *Kommunikatsiia kak osnovanie sotsial'nogo bytiia* [Communication as the Basis of Social Being]. In: Loifman, I. Ya. (ed.), *Osnovaniia sotsial'nogo bytiia*. Ekaterinburg: Bank kul'turnoi informatsii, 2002, pp. 84–87. (In Russian).
14. Mel'nikova, A. A. *Iazyk i natsional'nyi kharakter: vzaimosviaz' struktury iazyka i mental'nosti* [Language and National Character: The Relationship of Language Structure and Mentality]. Saint Petersburg, Rech', 2003. 320 p. (In Russian).
15. Moss, M. *Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies. Exchange. Personality. Works on Social Anthropology]. Moscow, KDU, 2022. 416 p.
16. Tikhonova, V. B. *Natsional'nyi kharakter i mentalitet* [National Character and Mentality]. In: *Akademicheskii zhurnal*, 2007, no. 5, pp. 19–28. (In Russian).
17. Tomasello, M. *Istoki chelovecheskogo obshcheniia* [Origins of Human Communication]. Moscow, Iazyki slavianskikh kultur, 2011. 328 p. (In Russian).
18. Foucault, M. *Nadzirat' i nakazivat': rozhdenie tiur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. Moscow, Ad Marginem Press, 2021. 384 p. (In Russian).
19. Shirokogorov, S. M. *Etnos* [Ethnos]. Moscow, Knizhnyi dom “Liberkom”, 2012. 136 p. (In Russian).
20. Alexander, S. *Space, Time, and Deity*. London, Palgrave Macmillan UK, 1966. 841 p. (In English).
21. Beorlegui, C. Emergentism. In: *Pensamiento*, 2009, vol. 65, no. 246, pp. 881–914. (In English).

22. Blaustein, A. I. Moral Responsibility and National Character. In: *Society*, 1982, vol. 19, no. 4, pp. 25–31. (In English).
23. Broad, C. D. *The Mind and Its Place in Nature*. London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1925. 674 p. (In English).
24. Foster, J., Metcalfe, J. S. Economic Emergence: An Evolutionary Economic Perspective. In: *Journal of Economic Behavior & Organization*, 2012, vol. 82, no. 2–3, pp. 420–432. (In English).
25. Gibb, S. C., Hendry, R. F., Lancaster, T. (eds.) *The Routledge Handbook of Emergence*. London; New York, Routledge, 2019. 420 p. (In English).
26. Hall, E. T. *The Silent Language*. New York, Doubleday & Company, 1959. 240 p. (In English).
27. Harper, D. A., Endres, A. M. The Anatomy of Emergence, With a Focus Upon Capital Formation. In: *Journal of Economic Behavior & Organization*, 2012, vol. 82, no. 2–3, pp. 352–367. (In English).
28. Hofstede, G. National Cultures Revisited. In: *Behavior Science Research*, 1983, no. 4(18), pp. 285–305. (In English).
29. Hogan, P. C. (ed.) *The Cambridge Encyclopedia of the Language Sciences*. Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2011. 1021 p. (In English).
30. Joseph, B. *Nationality: Its Nature and Problems*. London, George Allen & Unwin Ltd., 1929. 380 p. (In English).
31. Kim, J. Emergence: Core Ideas and Issues. In: *Synthese*, 2006, vol. 151, no. 3, pp. 547–559. (In English).
32. Lewes, G. H. *Problems of Life and Mind*. Boston, Houghton, Osgood & Company, 1879. 189 p. (In English).
33. Loyal, S., Quilley, S. State Formation, Habitus, and National Character: Elias, Bourdieu, Polanyi, and Gellner and the Case of Asylum Seekers in Ireland. In: *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 2020, vol. 45, no. 1(171), pp. 226–261. (In English).
34. Mill, J. S. *A System of Logic*. London, Longmans, Green & Co., 1895. 622 p. (In English).
35. Nigbur, D., Cinnirella, M. National Identification, Type and Specificity of Comparison and Their Effects on Descriptions of National Character: Identification and Context in National Identity. In: *European Journal of Social Psychology*, 2007, vol. 37, no. 4, pp. 672–691. (In English).
36. O’Grady, W. Innateness, Universal Grammar, and Emergentism. In: *Lingua*, 2008, vol. 118, no. 4, pp. 620–631. (In English).
37. Sneffjella, B., Schmidtke, D., Kuperman, V. National Character Stereotypes Mirror Language Use: A Study of Canadian and American Tweets. In: *PLOS ONE*, 2018, vol. 13, no. 11, pp. 1–37. (In English).
38. Stephan, A. Varieties of Emergentism. In: *Evolution and Cognition*, 1999, vol. 5, pp. 49–59. (In English).
39. Terracciano, A. et al. National Character Does Not Reflect Mean Personality Trait Levels in 49 Cultures. In: *Science*, 2005, vol. 310, no. 5745, pp. 96–100. (In English).

**Я. С. Ивлев\***

## **КУЛЬТУРНЫЕ ПАРАДИГМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА**

***Аннотация:** В статье представлен обзор культурных явлений и социально-философских концепций мирового общества в XXI в. Начиная с середины XX в. и до сегодняшних дней современная мировая цивилизация находится в парадигме постмодернизма, истоком которого является уже архаичная для нашего времени (но цементирующая основы всей современной культурной жизни) концепция модернизма. Параллельно с постмодернизмом возникали другие культурные феномены, такие как гипермодернизм, трансмодернизм, неомодернизм. Однако сильное изменение в общественной жизни и появление новых технологий и социальных коммуникаций повлияло на переосмысление новых условий и видоизменение ее аспектов. Переходной стадией этих процессов стал постпостмодернизм, а обновленной парадигмой постмодернизма в связи с цифровой эпохой, начавшейся в конце 1990-х, стал метамодернизм.*

***Abstract:** This article reviews the cultural phenomena and socio-philosophical concepts of global society in the 21st century. From the mid-20th century to the present day, modern civilization has existed within the paradigm of postmodernism, the origins of which lie in the now archaic (but unifying foundation of all modern cultural life) concept of modernism. Parallel to postmodernism, other cultural phenomena emerged, such as hypermodernism, transmodernism, and neomodernism. However, the profound changes in social life and the emergence of new technologies and social communications have influenced a rethinking of new conditions and a modification of its aspects. Post-postmodernism became a transitional stage of these processes, and metamodernism became a renewed paradigm of postmodernism in connection with the digital age that began in the late 1990s.*

---

\* Ивлев Ярослав Сергеевич — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского № mongeneralis83@mail.ru

Ivlev Yaroslav Sergeevich — Postgraduate student of philosophical sciences of the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; mongeneralis83@mail.ru

**Ключевые слова:** культурная парадигма, постмодернизм, метамодернизм, постпостмодернизм, неомодернизм, гипермодернизм, трансмодернизм.

**Keywords:** cultural paradigm, postmodernism, metamodernism, post-postmodernism, neomodernism, hypermodernism, transmodernism.

В наши дни постмодернизм — явление не новое, он установился в общественной жизни и культуре во второй половине XX в., и сегодня мир продолжает еще существовать в его парадигме, однако с некоторыми видоизменениями, связанными с разными культурно-общественными и технико-технологическими трансформациями с течением времени. Согласно Ж.-Ф. Лиотару, характерной чертой постмодернизма является недоверие к фундаментальным процессам изучаемого материала («большие нарративы»).

Постмодернизм отвергает многие идеи модерна, зародившиеся в Европе в эпоху Просвещения, и, в частности, важнейшую философскую концепцию Рене Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую», утверждающую способность постижения объективной реальности с помощью сознания субъекта. Современная философия считает такую концепцию наивным реализмом и фундаментализмом, а постижение объективной реальности с точки зрения постмодернизма нужно осуществлять с помощью языка и научной практики. В 1947 г. британский социолог Арнольд Тойнби в книге «Постижение истории» пишет, что постмодернизм свидетельствует о конце западного господства в религии и культуре [3, с. 132].

Постмодернизм отрицает универсализм логики и разума, которые в классической философии применимы для всех областей знаний. Неклассическая философия подразумевает возможность применения этих областей знаний и категорий лишь в некоторых интеллектуальных концепциях, оставляя право постижения истины за другими способами познания (экзистенциализм, феноменология).

Постмодернизм подразумевает, что все или почти все способности человека взяты не из его естественной природы, а из социализации в обществе.

Язык в постмодернизме занимает особенно важное место, поскольку в этой культуре он не просто выполняет описательную функцию внешнего мира, как в классической философии, он самодостаточен и самореферентен, значение слова не статично, оно представляет собой разность контрастов многочисленных значений. Важнейшей языковой концепцией в постмодернизме является теория деконструкции, разработанная французским философом Жаком Деррида и представляющая собой анализ текста для выявления скрытых смыслов, неочевидных даже для самого автора текста.

Деррида считает, что метанарративы («общие» или «универсальные» теории) вредны, поскольку они, являясь «тотализирующими» системами мышления, угнетают другие альтернативные точки зрения, делая их маргинальными. По его мнению, метанарративы приводят к тоталитаризму. Постмодернизм отвергает утверждения об объективных знаниях реальности, однако в целом,

но не во всех случаях относит себя к метафизическому, этическому или эпистемологическому релятивизму.

По отношению к науке постмодернизм относит ее к одной из допустимых точек зрения, но не считает научные знания более объективными и достоверными, чем любые другие ненаучные идеи и взгляды.

Постмодернисты считают, что рационалистические дискурсы, возникшие еще со времен эпохи Просвещения, несправедливы, поскольку они отражают интересы и аксиологические установки властных структур. Постмодернизм предлагает взамен собственную теоретическую концепцию, основанную на инклюзивности и демократичности. Некоторые постмодернисты придерживаются мнения, разработанного немецким социалистом Карлом Марксом, что «правлящие идеи каждой эпохи всегда были идеями правящего класса». Постмодернисты полагают, что знание формируется исходя из контекста социальных и политических отношений, поэтому оно зависит от лидирующих сил в обществе.

Постмодернизм как культура, пришедшая более чем полвека назад на смену модерну, с появлением в 90-х гг. XX в. сетевой культуры на основе интернета, постепенно уступает место новому явлению — метамодернизму как концепции новой искренности.

Сам термин «метамодернизм» был впервые введен голландскими исследователями: философом Робинотом ван ден Аккером и теоретиком медиаведения (отрасль обществоведения, изучающая связь электронной коммуникации с обществом) Тимотеусом Вермюленом в своем эссе «Заметки о метамодернизме» в 2009 г.

Медиапроект «Заметки о метамодернизме» существовал вплоть до 2016 г., когда, помимо его основателей, публиковались 50 теоретиков и критиков, освещающих текущие события сетевой культуры, трендов, моды, дизайна, музыки, литературы, театра, кино и телевидения.

Медиапроект — это международный и междисциплинарный проект, отражающий культуру XXI в., которая больше не способна быть объяснена языком терминов постмодерна, поэтому возник новый дискурс, называемый метамодернизмом.

Авторы эссе «Заметок о метамодернизме» заявили о завершении эпохи постмодернизма, объясняя это двумя основными причинами: материальными или физическими (финансовые кризисы, цифровая революция, связанная с интернетом, терроризм и даже изменение климата) и нематериальными (внедрение дифференса или различания в массовую культуру и монополия рынка на критику).

Метамодернизм балансирует на границе между энтузиазмом модерна и постмодернистской насмешкой, эмпатией и апатией, ясностью и неоднозначностью, цельностью и расщепленностью, единством и множеством. Метамодернизм представляет собой сочетание противоречащих друг другу понятий, некий концептуальный оксюморон.

Человек эпохи метамодерна — это преследователь уходящих горизонтов. Метамодернизм нацелен на будущее и подразумевает выход за пределы настоящего.

Параллельно с европейским рождением культуры метамодерна, на несколько лет позднее, возник его американский аналог в новейшей истории общества. Одними из первых в Америке исследователей метамодерна стали доктор философии Линда Черьелло и культурный деятель Грег Дембер, выпустившими в 2013 г. каталог под названием «Что такое метамодерн?». Данный проект описывает современные культурные продукты и артефакты в эстетическом ключе, характерном метамодернизму.

Один из авторов статьи «Метамодернизм: краткое введение» 2015 г. выпуска, английский художник Люк Тернер считает, что название «мета» в слове метамодернизм исходит от Платона, где оно означает колебание между двумя противоположными свойствами вещи. Тернер связывает концепцию метамодернизма с философской идеей конца истории, связанной с такими явлениями конца XX в., как финансовые кризисы, рост военных конфликтов и глобальное изменение климата.

Тернер сравнивает заканчивающуюся эпоху постмодернизма с зарождающейся культурой метамодернизма. Постмодернизм несет в себе черты релятивизма, деконструкции, иронии и нигилизма.

Метамодернизм возрождает классические черты и универсальные идеи, характерные для модернизма, однако без возврата к «наивной идеологии модернизма», и балансирует между культурами модернизма и постмодернизма. Поэтому, как считает Тернер, в модернизме можно проследить черты умеренного фанатизма, прагматичного идеализма и просвещенной наивности. Метамодернизм — это некий оксюморон, поскольку его концепция подразумевает колебания между противоположными идеями: от иронии до искренности, от апатии до влечения и от деконструкции до конструкции.

Люк Тернер в своей статье опубликовал «Манифест метамодерниста», который отражает дух нового миллениума. Метамодернизм, колеблется между культурами модернизма и постмодернизма, становясь то последовательным, то абсурдным, прагматичным и безрассудным, оптимистичным и вопрошающим.

«Манифест метамодерниста» был выпущен в 2011 г. и состоит из восьми пунктов [6]. В нем описывается, что колебания — это естественное состояние миропорядка. Нужно освободиться от модернистской идеологии и циничной неискренности постмодернизма. Движение отныне должно происходить между противоположными идеями, которые, пересекаясь, создают динамику этого мира. Метамодернизм признаёт ограниченность любой системы и невозможность вырваться за ее пределы и, несмотря на это, осознаёт необходимость это делать, ради раскрытия мира в его новом качестве.

Все в жизни склонно к энтропийному несходству, поэтому искусство может возникнуть только в выявлении этого различия. Искусство должно облачать

пограничное состояние вещей такими же парадоксальными и трансграничными методами.

Современные технологии дают человеку уникальную возможность восприятия и разыгрывания событий прошлого и настоящего с высоты множества позиций.

Всякая информация, независимая от происхождения (научного или мифологического, объективного или субъективного, истинного или ложного), важна и имеет равную ценность для получения знания, поскольку даже ошибка порождает смысл.

Метамодернизм предлагает прагматичный романтизм без идеологии. Эту современную культуру можно определить как переменчивое состояние между иронией и искренностью, наивностью и знанием, оптимизмом и сомнением, релятивизмом и истиной, и за их пределами. Важно движение вперед и колебание.

Человек эпохи метамодерна обладает набором определенных качеств, таких как ассертивность (способность человека быть самостоятельным в принятии решений и независимым от оценок, умение выстраивать собственный «ценностно-смысловой универсум» и формировать собственные социальные нормы).

Человек метамодерна обладает свойствами самоактуализации, он самостоятельно выстраивает свои национальные или культурные идентичности, свою личность. Ему свойственно системное мышление, колебание в рассмотрении и принятии различных точек зрения, уход от релятивизма или, наоборот, от догматизма в знаниях при понимании относительности восприятия при толерантности к другим взглядам.

Человек метамодерна конструктивен в мышлении. Вместо отрицания без предложения альтернатив эпохи постмодерна пришла метамодернистская эпоха нонконформизма с предложениями новых решений, социальных норм или правил жизни.

Метамодерн — это попытка мыслить мир целым после усталости от постмодернистского хаоса радикального релятивизма. Дух метамодерна импонирует реалистам, фундаменталистам и приверженцам новой этики.

Модерн как культура протеста против старого мира с энтузиазмом был устремлен в будущее на создание новых миров. Постмодерн с его нигилизмом, иронией, релятивизмом как будто динамически направлен назад в прошлое. Метамодерну свойственен реализм и новый материализм, он созерцает и создает настоящее и данность объектов.

Метамодерн, согласно Вермюлену и Аккеру, эпистемологически схож с идеализмом Канта, где человек движется к идеальной цели, несмотря на возможный результат (трансцендентальная иллюзия).

Российский философ Алексей Кардаш в статье «Критика философских оснований метамодерна» провел анализ новой концепции Вермюлена и Аккера и считает, что их взгляды на метамодерн не конвенциональные и упрощенные. По словам Кардаша, Вермюлен и Аккер представляют постмодерн как бинарную оппозицию модерна. Постмодерн видится ими как культура, имеющая тенденцию к разрушению и конечности всего, некий паратаксис,

как бесконечное смешение всего со всем подряд. Кардаш, считает, что такое упрощение было сделано умышленно, чтобы обозначить культуру метамодерна в выгодном положении, по отношению к предшествующим культурам.

Заявленная авторами «Заметок» уникальность метамодерна, по мнению Кардаша, неверна, поскольку постмодернизм также не является самостоятельным продуктом, фундаментально несостоятелен, поэтому заимствует предшествующие культуры.

Кардаш пишет, что постмодерн более совершенен, чем метамодерн, поскольку последний основан на метаксисе, где, согласно гегелевской триаде, борьба противоположностей в виде тезиса и антитезиса колеблется, но не разрешается в синтез, и остается напряжение, в отличие от постмодерна. Также Кардаш утверждает, что метамодернизм, представленный Вермюленом и Аккером, не является полноценной культурной парадигмой, это лишь малая часть искусства, возможно даже только в рамках «Заметок о метамодернизме», не вошедшая в парадигму постмодернизма.

Российский философ Александр Павлов критикует метамодернистов «Заметок» за малую содержательность их концепций. Павлов заметил, что метамодернисты используют термин «метаксис» в значении «между» (но ни одно из множества), для того чтобы объяснить динамический характер метамодерна.

В представлении метамодернистов термин немецкого и американского философа Эрика Фегелина «метаксис» раскрывается в значении существования дихотомии двух полюсов напряжения: порядок и хаос, истина и ложь, земное и божественное, совершенное и несовершенное, что сильно упрощает сложную метафизику этого слова.

Тем не менее, Павлов признаёт, что метамодернизм представляет собой мощное интеллектуальное движение с огромным числом последователей. Однако Павлов считает, что наиболее подходящий термин для современной культуры — это постирония.

Павлов полагает, что метамодерн мог бы быть мейнстримовым культурным явлением сегодня, если бы делал акцент на высокий уровень цифровизации в обществе (автомодерн, диджи-модерн) и эволюции поп-культуры. Также метамодернизм мало охватывает некоторые направления культуры, такие как музыка и другие виды искусства, в отличие от постмодернизма. Метамодернисты, по мнению Павлова, мало затрагивает социальные проблемы.

Александр Павлов считает, что метамодерн в лице Вермюлена и Аккера представляет собой набор утверждений о новой культуре, имеющий слабый теоретический инструментарий для ее обоснования.

Философ Антон Заньковский считает, что культурные явления, такие как постмодерн и метамодерн, диалектически противоположны друг другу.

Российский литератор Дмитрий Быков\* позиционирует метамодернизм как более сложный модернизм, возврат к модернизму 20х гг. XX в., но на но-

---

\* Признан Минюстом РФ иностранным агентом

вом витке «массового общества». По мнению Быкова, основными фигурами метамодернизма считаются Джонатан Франзен и Дэвид Фостер Уоллес. Быков положительно относится к метамодернизму и приветствует его появление, считая, что, наоборот, постмодернизма как такового не никогда не существовало.

Доктор философии Олег Митрошенков вычленяет в метамодернизме четыре существенных признака в концепции метамодернизма, отличающих его от постмодернизма: это виртуализация социальной коммуникации, когда виртуальный мир в значительной степени замещает реальность. Также это создание в социальных сетях технообразов с помощью «коллективного разума», где объект существует независимо от автора, тенденция глокализации сообществ (существование в парадигме глобализации, но с четко выраженными национальными или местными отличительными чертами в культуре). Митрошенков отмечает появление транссентиментализма (однако это отличительная черта постпостмодернизма), или возвращение к новой искренности, лиризму, патриотизму и традиционным ценностям, усталость от иронии и вера в светлое будущее, основанное на простых ценностях.

Также Митрошенков указывает на феномен массового человека, являющегося основой «всех сфер человеческой деятельности», который не авторитетен, но авторитарен. Ученый развивает тему различий между авторитетом и авторитарностью в современном обществе, например, авторитет основывается на уважении, а авторитарность требует уважения. Авторитет искренен и открыт, авторитарность поддерживается тайнами и интригами, для авторитета принципы и реальные достижения выше правил и статуса, для авторитарности наоборот. Митрошенков подытоживает, что лицемерие массового человека взяло вверх над искренностью и открытостью в обществе.

Митрошенков считает, что метамодернизм может положительно повлиять на развитие массового человека, в котором, по его мнению, заложен потенциал собственного преодоления. Ученый считает, что постпостмодерн мог бы разрешить некоторые из проблем эпох модерна и постмодерна, учитывая тот факт, что современное общество не только самоуправяемо, но и часто имеет прямое управление извне.

Одна из основных исследователей феномена метамодерна Мария Серова считает, что человек метамодернизма должен найти для себя лично цель за пределами систем, догм или религий с помощью собственных уникальных методов. В результате поиска человеку откроется его принцип, его индивидуальное откровение или собственная творческая мораль в понимании Бердяева или Зиновьева.

Российский философ Михаил Эпштейн в 2001 г. в журнале «Знамя» написал статью «Début de siècle, или От пост- к прото-. Манифест нового века», где оповестил общество об окончании эпохи с приставкой «пост-» и ввел новый термин с приставкой «прото-» под названием протеизм. Основная суть новой эпохи в его видении — это создание мыслящих машин, смыслопроводящих физических полей, сращение индивидуального человеческого ума с вселен-

ной, техники и органики, ускорения процессов до скорости мысли с помощью действующих атомов и квантов. Поэтому протеизм никак не говорит о культурном возвращении к истокам «радикальной открытости» постмодернизма, а возвещает о новом технологическом витке наступающей эпохи.

Писатель Владимир Ешкилев в журнале «Плерома» в 1998 г. участвовал в совместном проекте «Возвращение демиургов», где предложил в качестве альтернативы постмодернизму метамодернистский метод «нюансированной демиургии» в таких жанрах, как фэнтези или детектив. Это способ художественной креации, в которой автор разворачивает сюжет и дискурсивное пространство путем создания специфического мира. В результате читатель оказывается в наиболее тесных отношениях с объектами и персонажами текста, возникает эффект «чудесного», элементы невозможных и сверхъестественных миров. Так воплощается ницшеанский модернистский призыв к созданию «рядов жизненных ценностей» ради вставания образов в бытие и преобразования мира.

«Нюансированная демиургия» «фэнтезийных» миров вторгается в реальность, изменяя ее (например, в фильмах «Матрица», «Мы из будущего» или «Космические войны»). Метамодернизм проявляется в «нюансированной демиургии» с помощью возвращения «униженного» постмодернизмом Великого Героя, Большой Цели, Великой Опасности, Большого Путешествия. Происходит апелляция к «первомифу» о Большой Встрече Героя с приключениями и реставрация ницшеанской «улыбки судьбы» как обещание чуда «как награды за сверх-усилия». Через демиургическую реставрацию возрождается этос подвига.

Постмодернизм зиждется на двух основах: мировоззренческо-аксиологической и формально-языковой, метамодернизм носит демиургический характер, где кредо занимает важное место. «Кредонизм» — это верность «Большой Традиции» с ее приключениями, победами и великими героями. Это своего рода катарсис для современного человека наподобие театра у древних греков или гладиаторских боев у римлян. Сегодня для современного человека таким местом стали мыльные оперы или политические ток-шоу, в которых мифологические сюжеты присваиваются носителями архетипов, таких как Герой, Рыцарь, Верный Друг, Добро или Зло. Однако российский философ Ю. Каграманов считает, что демиургическая концепция в итоге проигрывает в борьбе с «инерцией бытия».

В искусстве сегодня существуют авторы произведений, которых причисляют к метамодернистам. В литературе к ним можно отнести Харуки Мураками, Роберто Боланьо, Дэвида Фостера Уоллеса и Джонатана Франзена. В музыке это CocoRosie, Antony and the Johnsons, Жорж Ленц и Девендра Банхарт. В изобразительном искусстве в этой культурной парадигме отметились Питер Дойг и Олафур Элиассон. Архитектура зданий Херцога и де Мёрона тоже относится к метамодернизму.

Сегодня в мире происходят культурные процессы, которые уже не вписываются в понятие постмодернизма. Новое явление критического переосмысления

постмодерна и обновления философии, искусства или литературы можно назвать постпостмодернизмом. Поскольку это только формирующиеся изменения новый термин явления следует признать временным или переходным. Однако на сегодняшний день существует несколько названий современных процессов, такие как «цифромодернизм» или «псевдомодернизм», «метамодернизм».

Термин «псевдомодернизм» был предложен английским философом Аланом Кирби в статье «Смерть постмодернизма и за его пределами» (2006), но позднее заменил его на «цифромодернизм» в своей книге «Цифровой модернизм».

Постпостмодернизм отказывается от интертекстуальности (диалога и взаимосвязи между текстами) и вступает на качественно новый уровень воссоздания массивов информации, где виртуальная реальность является одной из основных вещей, а гиперреальность становится основой [2, с. 178–183].

В XXI в. в мировой политике и экономике происходят большие изменения. Процесс глобализации как рынка без границ для некоторых стран приостановился, и начались обратные тенденции (начался этап деглобализации, где обрели силу государственный национализм, транзакционализм и холизм с акцентом на государственный суверенитет).

На фоне общественных перемен возник культурный феномен — неомодернизм, который имеет тенденции к минимализму, целостности и даже к подчеркнутому антителлектуализму, в то время как параллельно с ним происходят «постмодерновые» процессы глобализации, нелинейности, фрагментарности и усложнения систем. Таким образом, мировое общество движется одновременно в разных направлениях: по пути интеграции, глобализации и стирания национальных, общественных и личных границ и в сторону национализации экономик, защиты государственных интересов и протекционизма.

Концепция неомодернизма, основывается на позициях модернизма и на его постмодернистской критике. Неомодернизм представлен работами венгерского философа Агнеш Хеллер, а также Карлоса Эскуде, Виктора Грауэра, Армандо Алемдара, Андре Дюрана и Габриэля Омовайе. Философская критика постмодернизма Юргена Хабермаса подняла неомодернизм на новый уровень.

Неомодернизм рассматривает проблематику универсализма и критического мышления, а также показывает взаимную противоречивость равенства и релятивизма. С точки зрения неомодернистов, истина универсальна, в отличие от точки зрения постмодернистов или экзистенциалистов, считающих, что наиболее важна субъективная рефлексия. Коренным отличием неомодернистской черты является то, что обычный письменный текст имеет только то значение, которое вкладывал в него автор, без каких-либо интерпретаций в духе постмодернизма.

Виктор Грауэр считал, что постмодернизм существует только как негативистская концепция критики модернизма и не может существовать без него. С этим также согласны многие исследователи модернистской теории. На фоне критики «культы всего нового» в 1982 г. Грауэр заявил о появлении неомодернизма в искусстве.

В архитектуре неомодернизм появился в 1980-е гг. параллельно с пост-модернизмом. Считается, что неомодернизм избавлен от всех недостатков модернизма.

В искусстве неомодернизма не применяется эклектика, а приветствуются простые формы и линии. Неомодернизм отражает эстетику современного общества, и этому направлению не чужды современные технологии. Ричард Майер является выдающимся неомодернистским архитектором.

В российской литературе неомодернизм проявился во второй половине 1990-х гг. [1, с. 15]. В обществе неомодернизм проявляется поворотом в сторону гуманистических ценностей. Человек и его нужды становятся важны и ценны в культуре организации труда, менеджменте или в лидерских подходах.

В конце XX в. на смену постмодерну возникло новое культурное движение — гипермодерн. Новая концепция родственна постмодернизму, но включает в себя, кроме изучения проблем глобального рынка и культуры, также новейшие технологии.

Гипермодернизм также относится к искусству, литературе и архитектуре и утверждает, что объект по определению не соотносится в точности со своими атрибутами. Ни один объект по определению не является гипермодернистским, однако один объект может быть более или менее гипермодернистским, чем другой объект. Гипермодернизм не сосредоточивается на вопросах морали и истины, а фокусируется на вопросах правильности или корректности, во избежание влияния чувственных факторов. Пол Вирилио — автор книги «От модернизма к гипермодернизму и далее» (2000) — является одним из известных представителей гипермодернизма.

Философия гипермодернизма — это концепция, описывающая углубление (интенсификацию) современности в рамках постмодернизма. Гипермодернизм можно рассматривать как историческое продолжение постмодерна, а также как его альтернативный вариант развития современной культуры.

Широкую известность гипермодернизм получил благодаря французскому философу Жилью Липовецкому. Вместе с С. Шарлем он создал труд «Время гипермодерна» [5, с. 150]. Однако еще начиная с середины 1980-х гг. политические теоретики из Канады Дэвид Кук и Артур Крокер рассматривали гипермодерн в качестве альтернативы постмодерну. Они обращали внимание на трансформацию эстетики в связи с наступлением новой эпохи. Гипермодернизм — это культура «избытка», в основе которой лежит потребность во всем новом, а также культура интернета и социальных медиа. Все это вместе создает в обществе максимальное потребление или гиперпотребление. Новая культура утверждает, что прошлое знание всегда меньше настоящего. В связи с этим происходит частичный или полный отказ от прошлого. Гипермодернизму свойственен разрыв в восприятии времени между прошлым, настоящим и будущим, свойственно «социальное время».

Человек эпохи гипермодернизма гедонистичен, он нацелен на получение удовольствия, однако его жизнь полна беспокойств и напряжений, возникающих в жизни без традиций и уверенности в будущем.

В целом концепция гипермодернизма не получила широкого распространения. Британский теоретик Алан Кирби заметил, что гипермодернизм лишен принципиальной новизны, поскольку эта культура основывается на принципах модерна и видоизмененном дискурсе постмодерна. Идеи гипермодернизма нашли применение в качестве исследования проблем цифрового общества.

На вопрос, что наступило после постмодерна и наступило ли что-то вообще, современные исследователи уже могут дать многочисленные ответы.

С одной стороны, некоторые исследователи считают, что мир до сих пор живет в парадигме модерна, по той причине, что постмодерн рассматривается как зрелая стадия модерна, его рефлексия или даже антитеза, и без него не мог бы существовать. С другой стороны, постмодерн как культурное явление существует уже более чем полвека, начавшись примерно в 40–50-е гг. XX в. и продолжаясь по сегодняшний день, с некоторыми оговорками.

XXI век принес миру новую цифровую эпоху интернета и социальных сетевых коммуникаций, и некоторые культурные события перестали вписываться в парадигму постмодерна и стали называться новыми именами: постпостмодерн, метамодерн. Некоторые теоретики культуры утверждают, что постмодерн закончился уже в нулевых годах XXI столетия.

В 2019 г. Александр Павлов написал книгу «Постпостмодернизм. Как социальная и культурная теории объясняют наше время», в которой автор прояснил вопросы генезиса современной культуры, альтернативных постмодерну концепций и объективной оценке различных концепций современной культурной эпохи.

Павлов критически описал постмодернизм, отмечая в нем отсутствие глубины, слабой историчности и затухание аффекта (по теории Фредрика Джеймисона). Павлов указывает на то, что идеи Д. Белла и Валлерстайна свидетельствуют о конце «эпохи постмодернизма», а смерть постмодернистского искусства связывает с Данто и Джеймисоном и Бодрийяром, а конец истории — с Фукуямой и Дерридой.

Жан Бодрийяр в труде «Заговор искусства» в 1996 г. писал о приближении конца искусства. Также французский философ предложил собственный вариант конца истории, социальности, экономики, эстетики и сексуальности как отдельных сфер жизни.

С 1980-х гг. появились три версии гипермодернизма, основывающиеся на концепции гиперреальности Бодрийяра и его интуиции по поводу культуры. Версия Жиля Липовецкого о гипермодернизме приобрела наибольшую известность. Однако эта концепция не выходит за рамки постмодерна, а лишь радикализирует ее. Версия гипермодернизма Армитрейджа, опирающаяся на Поля Вирилио, наиболее схожа с концепцией постмодерна.

Павлов сделал вывод, что гипермодернизм не стал общепризнанным культурным течением по той причине, что он находится в логике и парадигме постмодернизма и не смог предложить ничего принципиально нового.

Трансмодернизм — это еще одно культурное течение, возникшее как продолжение развития модернизма и постмодернизма и синтез различных подходов и мировоззрений, призванное преодолеть их ограничения.

Постмодернизм критикует универалистский подход и объективизм, а трансмодернизм стремится найти новый синтез, соединяющий многочисленные традиции и делает упор на культурное многообразие, духовность и устойчивое развитие.

Одним из основателей трансмодернизма можно назвать латиноамериканского философа Энрике Дусселя, который обозначил трансмодерн как то, что выходит за рамки модерна и постмодерна [4]. К другим ключевым фигурам трансмодернизма можно отнести Кена Уилбера (автор интегральной теории), Пола Гилроя (развивал концепцию в области глобализма и культурных взаимодействий) и Зиауддина Сардара (критик постмодернизма и апологет идей трансмодернизма).

Основные работы исследователей трансмодернизма — это Зиауддин Сардар «Постмодернизм и другие: Новый империализм западной культуры» (1998), Уилбер Кен «Теория всего: целостное видение бизнеса, политики, науки и духовности» (2000), Дуссель Энрике «Этика освобождения: В эпоху глобализации и социальной изоляции» (2013).

Трансмодернизм рассматривается в контексте глобализации и охватывает аспекты культуры, философии и социальной жизни, в том числе рассматривает религию, экологию и технологическое развитие.

Основные принципы трансмодернизма — это синтез традиций и инноваций, духовность и глобализм, критика секуляризма, устойчивость и экологизм, технологическое развитие, социальная ответственность.

Трансмодернизм подвергается критике за синкретизм, он пытается соединить иногда разнородные и противоречивые элементы. Другие считают трансмодернизм слишком неопределенной и затрудненной к пониманию и в применении к реальной жизни концепцией. Другие исследователи видят в нем большой потенциал для дальнейших социокультурных преобразований.

Из вышеизложенного материала, можно сделать определенный вывод о том, что большинство рассмотренных культурно-философских концепций не являются самостоятельными и принципиально новыми. В строгом смысле полноценным и всеобъемлющим можно назвать лишь модернизм, поскольку эта концепция имеет ясные цели и позиции. Это исторически сложившийся, хорошо изученный и понятный феномен. Даже общепризнанное философско-культурное явление, каким можно назвать постмодернизм, в значительной степени опирается на первый и на противопоставлении ему. А такие концепции, как постпостмодернизм, метамодернизм, трансмодернизм и гипермодернизм, в основном являются подвидами модернизма и постмодернизма или их синтеза, заимствующие у них категориальный аппарат и основную терминологию и развивающиеся в соответствии с изменениями эпохи в духе нового времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Житенев А. А. Поэзия неомодернизма: монография. СПб.: ИНА-Пресс, 2012. С. 15.
2. Курицын В. Время множить приставки. К понятию постпостмодернизма // Октябрь. 1997. № 7. С. 178–183.
3. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 132.
4. Dussel E. Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion. Duke University Press, 2013. 752 p.
5. Lipovetsky G., Sebastien C. Hypermodern Times. Cambridge: Polity Press, 150 p.
6. Turner L. Metamodernist Manifesto. 2011.[Электронный ресурс]. URL: <http://www.metamodernism.org/> (дата обращения: 23.01.2022).

REFERENCES

1. Zhitenev, A. A. *Poezija neomodernizma: monografiia* [Poetry of Neomodernism: Monograph]. Saint Petersburg, INA-Press Publ., 2012, p. 15. (In Russian).
2. Kuritsyn, V. *Vremia mnozhit' pristavki. K poniatiiu postpostmodernizma* [Time to Multiply Prefixes. On the Concept of Post-Postmodernism]. *Oktiabr'*, 1997, no. 7, pp. 178–183. (In Russian).
3. Man'kovskaia, N. B. *Estetika postmodernizma* [Aesthetics of Postmodernism]. Saint Petersburg, "Alethea", 2000. (In Russian).
4. Dussel, E. *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*. Durham, Duke University Press, 2013. 752 p. (In English).
5. Lipovetsky, G., Charles, S. *Hypermodern Times*. Cambridge, Polity Press, 2005. 150 p.
6. Turner, L. *Metamodernist Manifesto*. 2011. [Electronic resource]. URL: <http://www.metamodernism.org/> (accessed: 23.01.2022). (In English).

# СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.16.66.006

**А. А. Львов,  
иером. Димитрий (Д. Е. Самойлов)\***

## СТРАТЕГИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ДУХОВНЫХ СМИ В СОСТОЯНИИ ПОСТСЕКУЛЯРНОСТИ

*Аннотация: Духовные СМИ играют важную роль в процессах коллективной идентификации в глобальной Интернет-среде. Состояние постсекулярности, определившее формирование гибридного субъекта, требует гибкости в восприятии тех или иных культурных и ценностных установок, а также способствует укреплению и продвижению институтов, поддерживающих традиционные духовно-нравственные ценности, в глобальной медиасреде. Постсекулярное мышление требует симбиоза научного и теологического способов представления картины мира, и без какой-либо одной составляющей этот симбиоз будет нарушен. Человек как субъект медианпространства существует и как часть коллективно-го субъекта, следовательно, различные решения или аксиологические установки могут влиять на его индивидуальное жизненное пространство. Информационная деятельность духовных СМИ, направленная на отстаивание, распространение и интерпретацию традиционных ценностей в состоянии постсекулярности не только оправдана, но и необходима.*

---

\* Львов Александр Александрович — доктор философских наук, доцент, заведующий Кафедрой истории философии Санкт-Петербургского государственного университета; a.lvov@spbu.ru  
Lvov Alexander Alexandrovich — Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Chair of the Department of the History of Philosophy, St. Petersburg State University; a.lvov@spbu.ru

Иером. Димитрий (Самойлов Дмитрий Евгеньевич) — иеромонах, насельник Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры, аспирант кафедры философии, религиоведения и педагогики Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; samoyloff.dmitr@yandex.ru

Hieromonk Dimitri (Samoylov Dmitri Evgenievich) — hieromonk, a resident of the Holy Trinity Alexander Nevsky Lavra, PhD-student, Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy at the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; samoyloff.dmitr@yandex.ru

**Abstract:** *Spiritual media play a crucial role in the processes of collective identification in the global Internet sphere. The post-secular condition, which has determined the formation of a hybrid subject, requires flexibility in the perception of various cultural and value frames, and also contributes to the strengthening and promotion of institutions that support traditional spiritual and moral values in the global media environment. Post-secular thinking requires a symbiosis of scientific and theological approaches to presenting the world pictures, and without either component, this symbiosis will be disrupted. A person, being a subject of the media sphere, also exists as a part of the collective subject; therefore, various decisions or axiological attitudes can influence their individual life spaces. The information activities of spiritual media aimed at upholding, disseminating, and interpreting traditional values in the post-secular state are not only justified but also necessary.*

**Ключевые слова:** *постсекулярность, гибридный субъект, философская антропология, информационное общество, духовные СМИ, аутопойезис, аксиология, традиционные ценности.*

**Keywords:** *post-secularity, hybrid subject, philosophical anthropology, information society, spiritual media, autopoiesis, axiology, traditional values.*

Плюралистическое в мировоззренческом отношении сознание современного общества может быть описано и проанализировано как *состояние постсекулярности*. Это выражение, которое мы применяем по аналогии с «состоянием постмодерна» Ж. Ф. Лиотара [4], указывает на гомогенность современного мышления, которое направлено на преодоление бывшей до сих пор основополагающей оппозиции веры и научного знания. В этом отношении ситуация постсекулярности может быть рассмотрена как ситуация активной конкуренции религиозных концепций и учений в условиях распространяющегося светского отношения к жизни и миру. Многие авторы склонны видеть в самом этом концепте кризис установок Нового времени, а следовательно, остановку в развитии философской и религиозной мысли. В исследовательской литературе можно встретить самые различные подходы к пониманию природы и смысла постсекулярности. Здесь присутствуют весьма полярные трактовки, начиная от осознания постсекулярности как особой ситуации перехода от предшествующей, секулярной, к новой эпохе выстраивающегося диалога между религией и наукой и заканчивая утверждением о том, что в концепте постсекулярности перед нами предстает новый идеологический проект. Возникновение понятия «постсекулярность» исследователи считают реакцией на запрос западноевропейского сообщества на иные по сравнению с секулярным мышлением духовные способы освоения реальности, а также как теоретическое основание для альтернативного способа самоидентификации, нежели традиционные религиозные способы [3]. Сами эти эпистемологические полюса *веры и знания* составляют идейное основание теологической и научной областей соответственно, однако при этом в актуальной действительности одно не отменяет другое: они оба оказы-

ваются неразрывно связанными в силу установки на комплексный характер нашего знания о мире.

Вполне точную оценку постсекулярности в смысле определенного состояния общественного сознания и актуальной повестки дает Е. А. Белжеларский, говоря, что

«...о состоянии постсекулярности сегодня можно говорить примерно в том же смысле, в каком начиная с 1960-х гг. принято было говорить о состоянии постмодерна <...>. Подобие постмодерна и постсекулярности как культурных состояний закономерно, поскольку последняя возникает в качестве реакции на постмодерн, в определенном смысле завершая и сменяя его» [1, с. 13].

И. И. Смирнов вводит размышления о постсекулярном в контекст парадокса секулярного мировоззрения:

«Парадокс секулярного мировоззрения в том, что введение концепта секулярного всегда мыслилось как изгнание религиозного и возвращение к самому естеству как таковому, а на самом деле оказалось, по сути, своеобразной формой религиозной концептуализации мира. В контексте постсекулярной ситуации “секулярное” выглядит как один из исторических вариантов решения теологических и метафизических (философских) вопросов» [10].

Всё это свидетельствует о том, что постсекулярность уже не разграничивает область применения разума или веры в процессе формирования картины мира современного человека. Это подтверждается и тем суждением, согласно которому нарастающая тенденция нарушения привычных для секулярного мышления границ между наукой и теологией, а следовательно, и между разумом и верой, является ярким признаком становления постсекулярной философии [11, с. 7]. Анализируя подходы современных философов, затрагивающих в своих сочинениях теологическую проблематику, Д. А. Узланер пишет:

«Попытка охранять барьер между философией и теологией опирается на достаточно наивное просвещенческое представление о теологии как бастионе мракобесия и обскурантизма, как пространстве, лишенном разума и обреченном сжиматься, по мере того как свет разума все же будет проникать в эти темные углы. Возводя подобные барьеры, секулярная философия, сама того не желая, вступает в негласный стовор с самыми иррациональными и фанатичными силами, получающими от философии мандат на оккупирование пространства теологии и, в конечном счете, метафизики. Но теология не лишена разума, положения той или иной религии не развалятся при соприкосновении с разумом. Они сами разумны и взывают к разуму» [11, с. 10].

Отказ от метанарратива, провозглашенный постмодернистами, в своем основании связан также с отказом от обосновывающей его идеи божественного прозрения, провиденциализма, который был характерен для новоевропейского сознания. В случае же постмодерна утверждается многообразие сценариев истории и будущего, каждый из которых в равной степени возможен и в равной степени убедителен. Эту оппозицию провиденциального новоевропейского сознания и опциональной истории постмодернизма стремится преодолеть постсекулярное мышление, будучи особым состоянием активной конкуренции религиозных концепций и учений в условиях распространяющегося светского отношения к жизни и миру. Неслучайно с появлением концепта «постсекулярное» возникает дискуссия о кризисе модерновых установок, который впоследствии не может не повлиять на развитие как философской, так и религиозной мысли. Так, в рамках постсекулярного мышления обнаруживается, что подобные строгие дефиниции могут быть расценены как эпистемологические опасности, ведущие к догматизму и прескриптивизму, в то время как положительным аспектом ситуации постсекулярности представляется равная значимость каждого высказываемого суждения, доказывающая свою состоятельность в дискурсивном пространстве современной глобальной коммуникации. Важно отметить, что современное общество, оснащенное мощным техническим потенциалом, отражает в информационном и коммуникативном пространстве объективную социо-культурную ситуацию плюрализма мнений и жизненных установок. Это означает, что развитие информационных технологий идет рука об руку с плюрализацией мнений и взглядов, лучше всего подтверждающих известную формулу эпистемологического анархизма П. Фейерабенда «все сойдет», или «допустимо все» («anything goes») [12, с. 42]. Следовательно, состояние постсекулярности — это стремление к плюрализму мнений и вариативности исторического процесса при совмещении научной и религиозной составляющих нашей картины мира.

Информационное общество стало неотъемлемой формой актуального коммуникативного пространства, и мы обязаны считаться с теми возможностями и рисками, которые предлагает нам виртуальная реальность современных медиа. Отказа от использования тех или иных технологий недостаточно для того, чтобы эти технологии перестали существовать. Даже более того: если мы откажемся от них, это только подтвердит их онтологический, а не просто онтический статус, ведь только по отношению к чему-то исполненному бытием возможна экзистенциальная реакция отказа. Технологии, которые позволили человечеству на рубеже XX—XXI вв. создать информационное общество, явились лишь необходимым базисом для того, чтобы сами люди постулировали принципиально новый способ коммуникации с миром и отношения к этому миру. Именно поэтому техника сама по себе является очаровывающе нейтральной, и наше восприятие техники уже является продуктом сформированных ею социальных и культурно-технологических условий. Вот почему ключевым моментом для анализа феномена ситуации постсекулярности выступает феномен информационного общества.

Сходство между ними заключается в том, что характерной чертой для них обоих становится практика глобальной коммуникации, причем информационное общество в той же степени обладает универсальной способностью проникновения во все сферы современной жизни, что и постсекулярное мышление. Поскольку состояние постсекулярного находит отражение в специфическом способе организации знания, снимающем противоречия между различными способами их выражения, гибкий и динамичный субъект информационного общества получает возможность создать или «пересобрать» собственную идентичность посредством преодоления оппозиции «религиозное — секулярное». В этом проявляется потенциал виртуального пространства как пространства возможного: будучи вовлеченным в глобальную коммуникацию, субъект постсекулярного мышления не удовлетворится только реальным миром, но превращается в создателя своего собственного мира, вновь и вновь преобразуя его экзистенциальное наполнение, то есть переформируя собственную новую личность.

Вполне показательным примером такого аутопойезиса является проблема религиозной идентичности. А. В. Мартыненко и И. Д. Митина предложили подробный анализ того, какие изменения претерпевает религиозная идентичность в современной ситуации представленности человека и общественных и духовных институтов в информационном обществе. Они отталкиваются от той мысли, что религии в качестве общественных институтов перестают выполнять исторически присущую им функцию, чему способствует многообразие различных толков и направлений в религии в зависимости от различных интерпретаций священных текстов. Это, в свою очередь, не могло не сказаться на изменении исторических условий жизни верующих. Следствием такого релятивизма авторы видят кризис в современном состоянии религиозной идентичности и возникновение различных фундаменталистских групп и течений. Совершенно закономерно и то, что современные информационные и технологические условия существования мира в глобальной сети помогают популяризовать и распространять самые противоречивые религиозные и духовные идеи и учения, начиная от традиционных практик и верований и заканчивая экзотической смесью квазирелигиозных сообществ нью-эйджевского толка. Авторы развивают понятие «киберрелигиозность», которое понимается как «крайняя “бесконтактная” форма идентификации индивида с определенной религиозной группой» [6, с. 64]. Важно отметить этот принципиальный момент: ситуация постсекулярности при всех своих положительных или отрицательных аспектах прежде всего является ситуацией диалога, в который вступают пользователи коммуникативной сети, реализованной в информационном обществе. Это означает, что человек, оказавшийся в таких коммуникативных условиях, не просто становится жертвой анонимных сил, оказывающих на него неотвратимое воздействие. Напротив, он становится полноправным реципиентом бесконечной вселенной смыслов, в которой каждый его выбор сопряжен с тем или иным выбором самого себя.

При этом религиозность в условиях информационного общества является одной, хотя и безусловно важной, опцией из целого ряда других семантических опций идентификации такого субъекта. Соответственно, любые религии, культы или духовные практики в условиях глобального виртуального общества потребления играют роль брендов и симулякров, как и прочие актуально данные ценностные установки. В этом смысле сам потребитель вовлекается в заманчивую систему виртуального мира, которую социолог Д. В. Иванов предложил определять как «глэм-капитализм» [2]. Таким образом, личность становится гибкой, функциональной и опциональной — как и само информационное общество с его виртуальными институтами. В этом проявляется возможность выхода за пределы новоевропейского рационализма — как указывает А. И. Кырлежев,

«...для разговоров о “постсекулярном” открывается пространство тогда, когда эта “природооткровенная” истина светской квазирелигии перестает быть аксиоматичной, само собой разумеющейся. Когда выясняется, что в основе просвещенческого *ratio* лежит не рационально обоснованный, а вполне произвольный выбор позиции — эпистемологической и онтологической. И когда новоевропейский (модерный) универсальный разум обнаруживает свою слабость перед лицом конкретных современных проблем и потому утрачивает верховный авторитет» [4, с. 164].

Соответственно, в основе существования информационного общества лежит постмодерновый или даже антимодерновый принцип. Он заключается в возвращении к способам коммуникации, разработывавшимся до представлений о мире, выстроенном иерархически, которые фундаментальны для монотеистических религий или классической рациональности модерна. Этот тезис можно прояснить, обратившись в качестве эвристического приема к сопоставлению античного полиса и информационного общества. В результате этого сопоставления становится очевидным, что и полис в античности, и современное информационное общество выстраиваются по горизонтальной модели, не прибегая к иерархической системе принятия решений или обоснования ценностных установок. Для каждого из этих способов организации коммуникативного пространства (античный полис и информационное общество) характерно непосредственное принятие решений, распределение информации в данный конкретный момент, децентрация властных структур в условиях прямой демократии. Иными словами, власть аккумулируется в особой коммуникативной сети, акторы которой составляют коллективный субъект [9]. Следовательно, мы можем сказать, что преодоление модерна заключается в способе пересобрать субъект коммуникации — в отказе от частного конституированного в своих эпистемологических характеристиках субъекта в пользу самостоятельно принимающего решения коллективного субъекта, который непрерывно вновь и вновь конструирует себя и свою информационную реальность.

Поскольку современный человек является также и субъектом информационного общества, в котором он конструирует собственную самоидентификацию, он не может остаться в стороне от дискуссии о выборе мировоззренческих установок и различных ценностей. Формирование подобных духовных ориентиров в условиях состояния постсекулярности происходит как синкретизм разнообразных, порой противоречащих друг другу позиций. Однако роль среды, которая способствует возникновению и распространению таких аксиологических установок, играет коммуникативное пространство глобального информационного общества, представленное многочисленными масс-медиа и СМИ. Они оказывают влияние на субъект информационного общества, способствуя возникновению коллективного субъекта коммуникационной сети, который участвует в обсуждениях этих установок. Как отмечает Э. Паризер, такому влиянию способствует создание информационными каналами «стен фильтров», которые решительно изменяют наш способ восприятия информации и самой действительности [7, с. 19]. И хотя здесь можно выявить и отрицательные следствия в связи с установлением определенных инфо-шор для ориентирования субъекта подобной коллективной идентичности в медиасреде, тем не менее необходимо отметить, что сама коллективная идентификация становится возможной именно как установление жизненного мира информационного субъекта. Б. Ч. Хан, проводя критический анализ границ возможной коммуникативной деятельности в ситуации инфократии, предлагает понятие «цифровых племен» и даже «сетового трайбализма», которые раскрывают тенденции к созданию подобных коллективных идентичностей в среде приверженцев правых идей (т. е. консервативных взглядов). Не предлагая сейчас важных оговорок в связи с односторонностью такого взгляда, мы можем в принципе согласиться с его оценкой сложившейся ситуации: «Цифровые племена служат источником интенсивного опыта идентичности и принадлежности. Для них информация служит *ресурсом идентичности, а не знания*» [13, с. 90].

Отсюда мы можем сделать два важных вывода: во-первых, человек в современном информационном пространстве может существовать главным образом как часть коллективного субъекта; во-вторых, любое решение или сформировавшаяся аксиологическая установка, принятые мировым сообществом, оказывают непосредственное влияние на индивидуальное жизненное пространство и, как следствие, на сам жизненный проект каждого участника глобальной коммуникативной сети.

В современном глобальном информационном мире духовные Интернет-ресурсы и масс-медиа обладают достаточным потенциалом для выполнения задачи по формированию благоприятного образа традиционных, в том числе и православных, ценностей. Духовные СМИ являются одним из самых эффективных инструментов для того, чтобы современный дезориентированный

в зашумленном аксиологическом информационном пространстве человек мог осуществлять свою идентификацию в соответствии с теми ценностями, которые представляются основополагающими для его родной культуры. Кроме того, именно духовные ресурсы прежде всего ориентированы на тех самых «правых» потребителей информационного контента, которые стремятся к активному формированию собственного жизненного мира в цифровой среде. Поэтому работа СМИ и масс-медиа по продвижению и защите традиционных ценностей может быть сформулирована следующим образом: во-первых, она заключается в формировании узнаваемых медийных образов, персонифицирующих систему традиционных ценностей и служащих нравственными ориентирами для тех, кто эти ценности разделяет; во-вторых, в демонстрации преемственности ценностей традиционной культуры и современного общества в условиях постиндустриального мира и постсекулярного мышления; в-третьих, в актуальной интерпретации «вечных сюжетов» отечественной истории: осмысление культурной идентичности России сквозь призму традиционных ценностей, традиций (в т. ч. православных) русского народа, формирование представлений о бесконфликтном сосуществовании в межконфессиональном и многокультурном информационном пространстве; наконец, в-четвертых, формирование и укрепление общественного авторитета тех институтов и их представителей, которые отстаивают традиционные ценности, обеспечивают их сохранение и трансляцию последующим поколениям [8].

Из сказанного следует, что в сложившейся ситуации цифрового способа существования духовные СМИ выходят на передний план в связи с происходящими в информационном обществе процессами коллективной идентификации. Состояние постсекулярности, предрешившее появление гибридного субъекта, не только требует гибкости в восприятии тех или иных культурных и ценностных установок, но и способствует укреплению и продвижению институтов, поддерживающих духовные традиции, в глобальной цифровой коммуникационной среде. Это становится возможным, поскольку постсекулярное мышление требует симбиоза научного и теологического способов представления картины мира, и без какой-либо одной составляющей этот симбиоз будет нарушен. Соответственно, такая информационная деятельность духовных СМИ, направленная на отстаивание, распространение и корректную и актуальную интерпретацию традиционных ценностей в условиях современности не только оправдана, но и необходима.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Белжеларский Е. А.* Дискурсивная борьба в пространстве постсекулярности: продолжение эпохи религиозных войн // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 11–26.
2. *Иванов Д. В.* Глэм-капитализм. СПб.: Страта, 2015. 179 с.
3. *Кныш Е. В.* Христианские практики в эпоху постсекулярности: европейский опыт и российская действительность // Культура. Духовность. Общество. Сборник материалов

XXVIII Международной научно-практической конференции. Новосибирск: Общество с ограниченной ответственностью «Центр развития научного сотрудничества», 2017. С. 200–206.

4. Кырлежев А. И. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. 2013. № 1(52). С. 161–174.

5. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.

6. Мартыненко А. В., Митина И. Д. Трансформация религиозной идентичности в условиях современного информационного общества // Симбирский научный вестник. 2018. № 4(34). С. 59–65.

7. Паризер Э. За стеной фильтров. Что Интернет скрывает от вас? М.: Альпина Бизнес Букс, 2012. 304 с.

8. Самойлов Д. Е. Визуальные православные СМИ в России — формирование образа человека в постсекулярном мире // Вестник РХГА. 2020. № 4–2. С. 215–222.

9. Самойлов Д. Е. Особенности формирования аксиологического пространства современных масс-медиа: антропологический анализ // Вестник РХГА. 2022. № 4. С. 256–266.

10. Смирнов И. И. Возможна ли теология философии? Парадигмы отношения теологии и философии // Философская мысль. 2018. № 7. С. 1–17.

11. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3(82). С. 3–32.

12. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 413 с.

13. Хан Б. Ч. Инфократия. Истина и свобода в цифровую эпоху. М.: АСТ, 2025. 160 с.

#### REFERENCES

1. Belzhelarskii, E. A. *Diskursivnaia bor'ba v prostranstve postsekuliarnosti: prodolzhenie epokhi religioznykh vojn* [Discursive Struggle in the Space of Post-Secularity: A Continuation of the Era of Religious Wars]. In: *Tetradī po konservatizmu*, 2019, no. 3, pp. 11–26. (In Russian).

2. Ivanov, D. V. *Glem-kapitalizm* [Glam-Capitalism]. Saint Petersburg, Strata Publ., 2015. 179 p. (In Russian).

3. Knysh, E. V. *Khristianskie praktiki v epokhu postsekuliarnosti: evropeiskii opyt i rossiiskaia deistvitel'nost'* [Christian Practices in the Era of Post-Secularity: European Experience and Russian Reality]. In: *Kul'tura. Dukhovnost'. Obshchestvo: sbornik materialov XXVIII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Culture. Spirituality. Society: Proceedings of the 28th International Scientific and Practical Conference]. Novosibirsk, Center for the Development of Scientific Cooperation Publ., 2017, pp. 200–206. (In Russian).

4. Kyrlezhev, A. I. *Sekuliarizm i postsekuliarizm v Rossii i v mire* [Secularism and Post-Secularism in Russia and in the World]. In: *Otechestvennye zapiski*, 2013, no. 1 (52), pp. 161–174. (In Russian).

5. Lyotard, J. F. *Sostoianie postmoderna* [The Postmodern Condition]. Moscow, Institute of Experimental Sociology Publ.; Saint Petersburg, Aleteiia Publ., 1998. 160 p. (In Russian).

6. Martynenko, A. V., Mitina, I. D. *Transformatsiia religioznoi identichnosti v usloviakh sovremennogo informatsionnogo obshchestva* [Transformation of Religious Identity in the Context of Contemporary Information Society]. In: *Simbirskii nauchnyi vestnik*, 2018, no. 4 (34), pp. 59–65. (In Russian).

7. Pariser, E. *Za stenoi fil'trov. Chto Internet skryvaet ot vas?* [The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You]. Moscow, Alpina Biznes Buks Publ., 2012. 304 p. (In Russian).

8. Samoilov, D. E. *Vizual'nye pravoslavnye SMI v Rossii — formirovanie obraza cheloveka v postsekuliarnom mire* [Visual Orthodox Media in Russia: The Formation of the Image of a Person in the Post-Secular World]. In: *Vestnik RKhGA*, 2020, no. 4–2, pp. 215–222. (In Russian).

9. Samoilov, D. E. *Osobennosti formirovaniia aksiologicheskogo prostranstva sovremennykh mass-media: antropologicheskii analiz* [Features of the Formation of the Axiological Space of Contemporary Mass Media: An Anthropological Analysis]. In: *Vestnik RKhGA*, 2022, no. 4, pp. 256–266. (In Russian).

10. Smirnov, I. I. *Vozmozhna li teologiya filosofii? Paradigmy otnosheniia teologii i filosofii* [Is a Theology of Philosophy Possible? Paradigms of the Relationship between Theology and Philosophy]. In: *Filosofskaia mysl'*, 2018, no. 7, pp. 1–17. (In Russian).

11. Uzlaner, D. *Vvedenie v postsekuliarnuiu filosofiiu* [Introduction to Post-Secular Philosophy]. In: *Logos*, 2011, no. 3 (82), pp. 3–32. (In Russian).

12. Feyerabend, P. *Protiv metoda. Ocherk anarkhistskoi teorii poznaniia* [Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge]. Moscow, AST Publ.; AST Moscow Publ.; Khranitel' Publ., 2007. 413 p. (In Russian).

13. Han, B. C. *Infokratiia. Istina i svoboda v tsifrovuiu epokhu* [Infocracy: Truth and Freedom in the Digital Age]. Moscow, AST Publ., 2025. 160 p. (In Russian).

**Н. А. Рогаленко\***

## **ЗАБОТА О СЕБЕ И ДИАЛОГ КУЛЬТУР КАК ОСНОВА СУБЪЕКТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА**

***Аннотация.** Статья посвящена выявлению специфики субъектности человека цифрового общества как способности выступать автономным деятельным началом в преобразовании окружающего мира и самого себя. В фокусе внимания оказываются вопросы утверждения человеком своей субъектности в пространстве своего внутреннего мира и в цифровом пространстве культуры. Для концептуализации внутренних изменений, производимых человеком над собой, рассматриваются практики заботы о себе как способ самопознания посредством создания цифровых артефактов и взаимодействия с ними. В контексте трансформации социокультурной среды субъектность человека представляется как способность обеспечить конструктивный диалог между различными информационными потоками. В заключительной части отмечается важность взаимной ответственности участников сети как условия для осуществления диалога и внутреннего развития его участников.*

***Abstract.** The paper focuses on identifying the specifics of human subjectness in the digital society as the ability of a person to act autonomously in transforming oneself and the surrounding world. The focus of interest is on a person's assertion of their subjectness both in the space of their inner world and in the digital space of culture as a whole. To conceptualize the internal changes made by a person over themselves, digital practices of care of the self were examined, being reviewed as a way of self-discovery through the creation and interaction with digital artifacts. Considering sociocultural environment transformation, human subjectness was also described as the ability to ensure a constructive dialog between different information flows. In the final part it was*

---

\* Рогаленко Никита Александрович — аспирант Санкт-Петербургского государственного университета; nikitair@mail.ru

Rogalenko Nikita Aleksandrovich — postgraduate student at St. Petersburg State University; nikitair@mail.ru

*emphasized, that mutual responsibility of the global network participants is a crucial condition for the dialog realization and internal development of its participants.*

**Ключевые слова:** *произведение, диалог, забота о себе, ответственность, субъектность, цифровое общество, медиасреда, поступок.*

**Keywords:** *creation, dialog, care of the self, responsibility, subjectness, digital society, media environment, act.*

Человек как субъект никогда не существует изолированно от социального, политического, технологического контекстов той эпохи, в границах которой он возникает. Характерные черты и сама сущность субъекта вписаны в культурный климат и определяются теми практиками и воззрениями, которые свойственны сложившейся культурной ситуации. В связи с проникновением технологических инноваций в социально-культурную среду и развитием цифровизации можно говорить о возникновении ситуации цифрового общества как о комплексе условий, определяющих внутренний мир человека; о ситуации цифрового общества как о новом культурном контексте, в котором он реализует себя.

Раскрывая особенности понятия цифрового общества и выстраивая его теоретическую модель, исследователи выделяют множество общих моментов в определении принципов устройства такого общества и способов его функционирования. Рассматривая современные исследования с позиций философской антропологии, можно выделить несколько ключевых характеристик, описывающих положение человека в свете цифровой трансформации социокультурной среды. Так, исследователи отмечают концепты сетевизации и сверхсвязности, которые отражают распространение цифровых технологий во все сферы жизни человека. Для такого общества «базовой формой организации и социального взаимодействия являются сетевые структуры и платформы» [5, с. 114]. Социальная жизнь человека переносится в цифровое измерение и организуется вокруг различных информационных потоков, образующих единую коммуникационную сеть, способную «интегрировать в себя коды и сообщения из различных источников, являющихся узлами сети» [5, с. 115]. В связи с этим можно говорить о возросшей роли интернета и социальных медиа в формировании мировоззрения человека, поскольку «конструирование смыслов и значений происходит в человеческом сознании и зависит от потоков информации, передающихся через сети» [5, с. 115]. Бытие человека цифровой эпохи характеризуется постоянной включенностью в коммуникацию, в единую сеть пользователей, в пространстве которой они проводят свой досуг, работают, развлекаются, заводят новые социальные связи [10].

При этом, анализируя структуру цифрового общества, многие социологи и философы также сходятся во мнении, что трансформации, происходящие в цифровой среде, таят в себе определенную угрозу свободе и самобытности человека. Среди таких опасностей можно выделить использование данных пользователей в коммерческих целях, нарушет их конфиденциальность; цензуру и слежку со стороны интернет-ресурсов и платформ, на базе кото-

рых происходит коммуникация [6]. Типичными понятиями, описывающими социальные изменения в цифровом обществе, являются также датификация и алгоритмизация. Под датификацией имеется в виду преобразование цифрового следа, оставляемого человеком в сети, в массив данных для последующей оценки и монетизации [5; 10]. Эти данные обеспечивают работу алгоритмов, на основе которых работает программное обеспечение, посредством которого «повседневные практики воспроизводятся и регулируются с помощью цифровых устройств» [5, с. 117]. Подобные явления демонстрируют, как деятельность человека в цифровом пространстве может быть сведена к набору данных, предназначенному для последующей технической обработки и автоматизации социальных процессов, сама жизнь человека превращается в ресурс для осуществления социального контроля и извлечения коммерческой выгоды. А. В. Перцев и Е. С. Ковалева характеризуют культуру цифрового общества как «превращение не только промышленного производства, но и социальной сферы в огромный механизм-“машину”, управляемый посредством инженерии — промышленной и социальной — посредством технологий» [8, с. 126].

Согласно подобным оценкам процессов цифровизации человек оказывается в пассивном положении по отношению к различным институтам цифрового общества. Цифровой среде отводится первостепенная роль в формировании мировоззрения и определении самости человека. В то же время во многих исследованиях подчеркивается важность человека как автономного творящего субъекта в развитии и преобразовании культуры. Так, И. И. Горлова и А. Л. Зорин выделяют позицию человека в цифровой культуре как существа, «наделенного способностью к продуктивной деятельности», и отмечают противоречивый характер цифровой культуры, который, несмотря на контроль со стороны технических средств, предоставляет также свободу самовыражения в цифровом пространстве [4]. Ю. А. Чернавин также указывает на возможное «усиление качеств субъекта» и пишет о возможном скачке человека в «собственном творчестве, свободе, утверждении достоинства» [13, с. 10]. Тем не менее, дальнейшая концептуализация особенностей культуры цифрового общества, способствующих творческому развитию субъекта в противовес технической унификации, а также положений, описывающих статус человека как активного преобразователя культуры, не получили столь серьезного развития в текущих исследованиях, чем и объясняется актуальность данного исследования.

Таким образом, целью данного исследования становится выявление специфики проявления человеком собственной субъектности в условиях культуры цифрового общества; концептуализация как способов воздействия на самого себя, так и роли человека в развитии цифровой культуры в целом. Под субъектностью в данном случае понимаются методы реализации человеком своей сущности, оформления себя как деятельного творческого начала, которому свойственна автономность и активная роль в формировании собственной самости и преобразовании мира.

Основной для рассматриваемой проблемы особенностью цифровой среды является неоднородность, одновременное сосуществование различных картин мира и культурных парадигм уже на уровне отдельных информационных потоков, внутри которых существуют собственные способы представления реальности. Для культуры цифрового общества характерен непрерывный количественный рост информации; человека окружает бесчисленное множество публикаций в сети: реклама, новости, записи в личных блогах, развлекательный контент. При этом все эти сообщения не образуют единой картины мира, они представляют собой изолированные друг от друга мифологические структуры, показывающие окружающий мир через тотальность собственного кода, находясь «по ту сторону истинного и ложного» [3, с. 166]. Среди всех этих информационных потоков нет единой конвенциональной истины, легитимирующей различные способы представления реальности. Это хорошо иллюстрируется ситуацией постправды, суть которой заключается в ослаблении роли объективных фактов в формировании мнения человека в пользу личных эмоций и чувств [14]. Если нет конвенциональных критериев истины, то свобода выбора, чему доверять, ложится на человека. Таким образом, наследуя плюрализм и релятивизм постмодерна, культурная ситуация цифрового общества оставляет фрагментированному человеческому субъекту простор для самоопределения, для сборки себя самого из множества кодов и парадигм.

В эпоху новых медиа каждый пользователь сети способен создавать и распространять контент, публикуя и пересылая в социальных сетях различного рода текстовые сообщения, фото и видео. При этом важно понимать, что поскольку само пространство социальных взаимодействий и сама культурная среда перешли в цифровое измерение, то любой контент, опубликованный в глобальной сети, становится уже не просто личным делом конкретного человека, но в полной мере общественной деятельностью по преобразованию социокультурной сферы в целом; деятельностью, оказывающей влияние на облик информационного пространства.

Результатом же такой деятельности становятся цифровые артефакты, такие как блоги, онлайн-сообщества, интернет-ресурсы, отдельные новостные и рекламные публикации в сети. Описанную деятельность как процесс преобразования окружающей цифровой среды, которым постоянно занимается человек, можно охарактеризовать как поэтическую (от греческого *poieo*, т. е. «делать», «производить»). Кроме того, поэтическим этот процесс также можно назвать ввиду того, что в обозначенных условиях плюрализма информационных потоков без единых критериев истины само по себе понимание мира оказывается эстетическим, основанным на личном восприятии. Цифровые же артефакты, создаваемые человеком, становятся «произведением» как результатом поэтической преобразовательной деятельности человека.

Поскольку оформление человека как активного творческого начала подразумевает определенную деятельность, то можно говорить, что именно подобного рода «поэтическое» и может стать опорным концептом при дальнейшем

анализе. Человек утверждает свою субъектность посредством произведения как в пространстве своего внутреннего мира, что выражается в формировании своей идентичности через множество разрозненных потоков информации, так и в пространстве общественном, что выражается в создании и распространении определенного контента в сети. Рассмотрим это положение подробнее.

Для концептуализации внутренних изменений, которые человек совершает над самим собой, обратимся к идеям М. Фуко, раскроем понимание практик заботы о себе как эстетики существования в контексте культуры цифрового общества. Эти идеи оказываются актуальны, поскольку практики заботы о себе являются техниками формирования человеком самого себя, а не принуждения извне. Забота о себе становится практикой «воздействия субъекта на самого себя, в процессе чего возникает попытка выработки и преобразования самости, а также перехода к определенному способу существования» [12, с. 242], составляя противовес внешней датификации как инстанции контроля и надзора, инструментально использующей человека в качестве набора данных для алгоритмической обработки и оценки.

В ситуации цифрового общества трансформируется понимание истины и роль другого в практиках заботы о себе. М. Фуко пишет о «дискурсе учителя», о расположении истины о субъекте за его пределами, в связи с чем человеку для формирования своей идентичности оказывается необходим другой, со стороны которого требуется признание; другой, обладающий единственно верным знанием, предопределенным кодом, в соответствии с которым человек должен быть дешифрован [11]. Для цифровой же культуры как сети разрозненных потоков информации характерно отсутствие регулирующей властной инстанции в прежнем ее понимании. Другой перестает быть экспертом, поскольку исчезает сама авторитетная истина о субъекте; другой становится зрителем, читателем, собеседником и даже соавтором цифровых артефактов, через которые человек реализует свою субъектность. В этом смысле цифровая эпоха оказывается ближе к античному мировоззрению, где «истина — это то, что лишь предстоит достичь с помощью определенных действий, производимых над собой и над своим поведением» [9, с. 12].

При этом практики заботы о себе также неразрывно связаны с методами и средствами самореализации, предоставляемыми культурной средой. Плюрализм мнений в сочетании с техническими средствами глобальной коммуникационной сети открывают для человека свободу интерпретации и комбинирования различных кодов и парадигм, подталкивая к поэтической сборке собственной самости. Примером подобного рода техники заботы о себе можно назвать практику ведения персональных блогов. Ведение записей о событиях, происходящих в жизни человека, публикация фото и видео, возможность поделиться своими размышлениями и переживаниями с их фиксированием в цифровом пространстве — всё это возвращает в бытие человека стоическую практику отношения к себе «как к книге, которую время от времени перечитываешь» [11, с. 544]. Личный блог становится способом

слежения за собственными мыслями и рефлексии над своим душевным состоянием, методом самоанализа.

Однако набор практик себя в цифровом обществе шире одних только блогов. Забота о себе как таковая подразумевает «некие действия, такие, которые производят над самим собой, с помощью которых берут на себя заботу о себе, изменяют себя, очищаются, становятся другими, преображаются» [11, с. 23]. Постепенное развитие человека осуществляется через произведение любого рода, через такую деятельность в сети, как причастность к различным онлайн-сообществам, распространение определенных идей, публикацию контента и получение реакции на него со стороны других пользователей. Все это ведет к постоянной трансформации субъекта и составляет специфику субъектности человека цифрового общества. Такая культура дает возможность «примерить» на себя различные образы, позволяет увидеть мир с разных сторон и точек зрения, находиться в вечном поиске себя.

Существенная особенность указанных цифровых практик заботы о себе состоит в том, что реализация многих из них, оставляя цифровой след в виде медиа-артефактов, размещенных в публичном доступе, выходит за рамки лишь самого субъекта. Как упоминалось ранее, в условиях сверхсвязности глобальной сети акт произведения влияет на облик всего информационного пространства и на каждого пользователя сети в отдельности. Таким образом, субъектность человека становится направлена не только к внутреннему миру самого индивида, но и к миру внешнему, становясь механизмом изменения социокультурной среды. В связи с этим возникает вопрос о человеке как об источнике преобразовательных изменений в самой культуре.

Учитывая описанные особенности цифрового общества, обратимся к концепции диалога культур, получившей свое развитие в работах В. С. Библера [2]. Мы можем сказать, что диалог культур в цифровых реалиях проецируется на плоскость взаимодействия разных потоков данных, формируемых медиа-средой. Цифровая культура — это форма одновременного бытия различных мировоззренческих комплексов, среда их общения, сотрудничества и столкновения, что в совокупности с ускорением любого рода коммуникации открывает невиданные ранее горизонты к трансформации культуры как изменчивой системы. С возникновением интернета получать доступ к фрагментам культур «прошлых, настоящих и будущих», вести с ними диалог стало значительно проще; упростился и процесс создания и распространения культурных артефактов, что также способствует изменению культуры посредством диалога: «чтобы диалог осуществился, он должен быть где-то зафиксирован, будучи артефактом» [7, с. 25]. Культура цифрового общества диалогична (даже полилогична) по той причине, что в ней всегда существуют «другие» — другие способы интерпретации и кодирования действительности; другие пользователи сети, своими действиями формирующие и самих себя, и внешний мир.

Роль же человека как участника диалога оказывается в том, чтобы обеспечивать эволюцию культуры, создавая произведения, через которые «различные

логики соприкасаются друг с другом в едином со-бытии» [7, с. 26]. В подобном понимании культура становится сферой творчества, объединяющего текущие культурные схемы со смыслообразующей деятельностью человека. Личность является необходимой частью осуществления диалога, однако здесь необходимо четкое понимание того, какими чертами она должна обладать. Фрагментированность медиасреды ставит человека информационной эпохи в особое положение: каждая платформа и интернет-ресурс, освещающая мир через призму собственного кода, пытаются по-своему конституировать человека, извне предписать ему определенные функции, потребности, модели мышления и поведения. Активность же личности в контексте развития культуры заключается в автономности, в возможности дистанцироваться от единственной версии представления мира; в том, чтобы не замыкаться на отдельных эхо-камерах и готовых образах, созданных конкретными источниками информации с определенными целями. Человек должен осознавать, что через свое произведение он осуществляет акт поступка, который влияет на остальных участников сети и через который происходит взаимодействие разных картин мира, их диалог.

Особого внимания здесь заслуживает понятие поступка, которое мы используем в трактовке, близкой к работам М. М. Бахтина [1]. Поступок подразумевает не просто деятельность, но высшую степень ответственности человека за нее. То есть под поступком не может быть понята механическая функциональная активность, доведенная до автоматизма. Отличительная черта субъектности человека заключается в ответственном поступке, представленном как проявление индивидуальности, как решимость высказать собственные взгляды, не представленные какой-либо нормой или кодом, осознавая риск быть непринятым. Концепт ответственности возникает как этическая и онтологическая данность в связи со сверхсвязностью, в связи с сосуществованием в едином цифровом пространстве множества людей. Только на фоне взаимной ответственности и принятии инаковости и возможен выход из изолированности различных картин мира в качественно иное измерение, приводящее к трансформации культуры.

Одновременно с этим диалог при условии взаимной ответственности приводит к обогащению самих участников диалога, т. е. людей, представляющих те или иные взгляды и парадигмы, вынося их в публичное поле глобальной сети. М. Фуко особенно подчеркивает роль другого, говоря, что другой «необходим в практике себя для того, чтобы определяющая эту практику форма на самом деле достигла цели, обретя свой предмет, который есть я сам» [11, с. 148]. Он пишет об этом, анализируя ансамбли различного рода отношений, участвующих в образовании собственной самости, среди которых семейные, дружеские, протекционистские и иные отношения. Еще с античных времен другой предстает как посредник между человеком и истиной о нем самом. Подобное понимание не теряет актуальности и в цифровую эпоху. Взаимная трансформация субъектов диалога возможна только при наличии ответственности; в случае, когда обе стороны наставляют друг друга без навязывания

строгих мировоззренческих форм и без стремления укоренить другого в тех воззрениях, которые сами разделяют.

Подводя итог, сформулируем, в чем может проявляться автономность субъектности человека как противовес датификации, алгоритмизации и другим техникам внешнего воздействия со стороны различных потоков информации.

Если говорить о цифровом пространстве культуры как таковом, то активная роль человека заключается в обеспечении развития культуры через поддержание диалога различных картин мира. Сам диалог осуществляется через цифровые артефакты, через произведение, меняющее облик информационного пространства. Субъектность человека в поле культуры раскрывается в способе создания этого произведения. Необходимым условием для трансформации культуры является осознанный отказ от укоренения себя в конкретных способах восприятия реальности, порождаемых социальными медиа, интернет-ресурсами и машинными алгоритмами. Позитивный потенциал полифонизма цифровой культуры способен в полной мере реализоваться только с помощью конструктивного и морально значимого диалога сосуществующих информационных потоков, обеспечение которого ложится именно на человека.

Субъектность человека раскрывается также и в ответственности перед другими пользователями сети. Человек должен понимать, что вместе с переносом социальных взаимодействий в онлайн-пространство любого рода публичная активность в сети оказывает влияние на информационное поле и на каждого участника сети. Диалог приводит не только к трансформации культуры, но и человека. Особенность и отличительная черта человека — в способности к ответственному поступку, понимании, что его произведение как вклад в культурное пространство оказывает непосредственное влияние на других людей. Ответственность возникает только при наличии Другого, а в условиях непрекращающейся коммуникации цифрового общества его наличие проявляется особенно явно.

Наконец, культура цифрового общества предоставляет самому человеку инструменты для осуществления практик заботы о себе. Отсутствие регулирующих общепризнанных критериев истинности открывает возможности к сборке самого себя, к формированию собственной идентичности из множества фрагментов цифрового текста, к поиску в нем близких человеку элементов. Через разного рода активность в сети человек производит внутренние изменения в себе, приближаясь к собственной истине.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7–68.
2. Библиер В. С. От наукоучения — к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.
3. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.

4. Горлова И. И., Зорин А. Л. Цифровая культура в информационном обществе // Культурное наследие России. 2020. № 2. С. 3–9.
5. Добринская Д. Е. Что такое цифровое общество? // Социология науки и технологий. 2021. Vol. 12. № 2. С. 112–129.
6. Мартыненко Т. С., Добринская Д. Е. Социальное неравенство в эпоху искусственного интеллекта: от цифрового к алгоритмическому разрыву // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2021. № 1. С. 171–192.
7. Мордовцева Т. В. Основные идеи диалогии В. С. Библера // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2003. № 4. С. 21–32.
8. Перцев А. В., Ковалева Е. С. «Духовная ситуация времени» как историко-философский диагноз эпохи // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2021. № 3. С. 117–129.
9. Савельева Н. В. Между свободой и подчинением: «техники себя» в работах Мишеля Фуко // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2015. № 9. С. 7–15.
10. Смирнов А. В. Цифровое общество: теоретическая модель и российская действительность // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2021. № 1. С. 129–153.
11. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
12. Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006. 320 с.
13. Чернавин Ю. А. Цифровое общество: теоретические контуры складывающейся парадигмы // Цифровая социология. 2021. Vol. 4. № 2. С. 4–12.
14. Wight C. Post-truth, postmodernism and alternative facts // *New Perspectives*. 2018. Vol. 26. № 3. Ph. 17–29.

#### REFERENCES

1. Bakhtin, M. M. *K filosofii postupka* [Toward a Philosophy of the Act]. In: Bakhtin, M. M. *Sobranie sochinenii: v 7 tomaach* [Collected Works: in 7 vols.], vol. 1. Moscow, Russkie slovari, 2003, pp. 7–68. (In Russian).
2. Bibler, V. S. *Ot naukoucheniia — k logike kul'tury: dva filosofskikh vvedeniia v dvadtsat' pervyi vek* [From the Doctrine of Science to the Logic of Culture: Two Philosophical Introductions to the Twenty-First Century]. Moscow, Politizdat, 1990. 413 p. (In Russian).
3. Baudrillard, J. *Obshchestvo potrebleniia. Ego mify i struktury* [The Consumer Society: Myths and Structures]. Moscow, Respublika Publ.; Kul'turnaia revoliutsiia Publ., 2006. 269 p. (In Russian).
4. Gorlova, I. I., Zorin, A. L. *Tsifrovaia kul'tura v informatsionnom obshchestve* [Digital Culture in the Information Society]. In: *Kul'turnoe nasledie Rossii*, 2020, no. 2, pp. 3–9. (In Russian).
5. Dobrinskaia, D. E. *Chto takoe tsifrovoe obshchestvo?* [What Is a Digital Society?]. In: *Sotsiologiia nauki i tekhnologii*, 2021, vol. 12, no. 2, pp. 112–129. (In Russian).
6. Martynenko, T. S., Dobrinskaia, D. E. *Sotsial'noe neravenstvo v epokhu iskusstvennogo intellekta: ot tsifrovogo k algoritmicheskomu razryvu* [Social Inequality in the Age of Artificial Intelligence: From Digital to Algorithmic Divide]. In: *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny*, 2021, no. 1, pp. 171–192. (In Russian).
7. Mordovtseva, T. V. *Osnovnye idei dialogiki V. S. Biberla* [Main Ideas of V. S. Bibler's Dialogics]. In: *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Severo-Kavkazskii region. Obshchestvennye nauki*, 2003, no. 4, pp. 21–32. (In Russian).

8. Pertsev, A. V., Kovaleva, E. S. “*Dukhovnaia situatsiia vremeni*” kak istoriko-filosofskii *diagnoz epokhi* [“Spiritual Situation of the Time” as a Historical-Philosophical Diagnosis of the Epoch]. In: *Intellekt. Innovatsii. Investitsii*, 2021, no. 3, pp. 117–129. (In Russian).
9. Savel’eva, N. V. *Mezhdru svobodoi i podchineniem: “tekhniki sebja” v rabotakh Mishelia Fuko* [Between Freedom and Subjection: “Technologies of the Self” in Michel Foucault’s Works]. In: *Interaksiia. Interv’iu. Interpretatsiia*, 2015, no. 9, pp. 7–15. (In Russian).
10. Smirnov, A. V. *Tsifrovoe obshchestvo: teoreticheskaia model’ i rossiiskaia deistvitel’nost’* [Digital Society: Theoretical Model and Russian Reality]. In: *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial’nye peremeny*, 2021, no. 1, pp. 129–153. (In Russian).
11. Foucault, M. *Germenevtika sub’ekta: kurs lektsii, proshitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu* [The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981–1982]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2007. 677 p. (In Russian).
12. Foucault, M. *Intellektualy i vlast’: izbrannnye politicheskie stat’i, vystupleniia i interv’iu* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches, and Interviews], part 3. Moscow, Praksis Publ., 2006. 320 p. (In Russian).
13. Chernavin, Yu. A. *Tsifrovoe obshchestvo: teoreticheskie kontury skladyvaiushcheisia paradigmy* [Digital Society: Theoretical Contours of an Emerging Paradigm]. In: *Tsifrovaia sotsiologiia*, 2021, vol. 4, no. 2, pp. 4–12. (In Russian).
14. Wight C. Post-truth, postmodernism and alternative facts. In: *New Perspectives?* 2018, vol. 26 no. 3, pp. 17–29. (In English).

# СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА, СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ПРОЦЕССЫ

УДК 316.75

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.63.48.008

**А. А. Хорошилов\***

## ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРНОЙ ПРАКТИКИ

***Аннотация:** В статье предпринята попытка теоретического осмысления и дефиниции ключевого, но недостаточно формализованного в гуманитарных науках понятия — «культурная практика». Последовательно анализируются компоненты этого понятия через обращение к философским понятиям «практика» и «культура». Практика трактуется как целенаправленная, повторяющаяся и преобразующая деятельность, в то время как культура рассматривается как надбиологический способ накопления, сохранения и передачи социального опыта. На основе синтеза содержания этих понятий предлагается определение культурной практики как целенаправленной деятельности в сфере культуры, связанной с созданием и воссозданием ее элементов. Культурная практика трактуется как процесс самореализации культуры, при котором культура, как целое, находящаяся в виртуальном состоянии, в процессе культурной практики переходит в актуальное состояние. Особое внимание уделяется различию между просто практикой и культурной практикой: последняя предполагает духовную активность и реализует телеологически-аксиологический потенциал культуры. Также представлена многоуровневая классификация культурных практик — по сферам культуры (духовной, материальной, художественной), по сферам общественной жизни (социальной, экономической, политической, духовной), а также выделяются универсальные виды практик, такие как упражнение и творчество. Подчеркивается роль культурной практики в процессах инкультурации и воспроиз-*

---

\* Хорошилов Андрей Алексеевич — кандидат философских наук, методист ЦЯТ СПбГУ (Санкт-Петербург); andrew-khoroshilov@yandex.ru

Khoroshilov Andrey Alekseevich — PhD, methodist Language Testing Centre St. Petersburg State University (St. Petersburg); andrew-khoroshilov@yandex.ru

водства социальной действительности, а также ее значение для устойчивости и развития культуры в целом. Делается вывод: культурная практика является местом медиации объективного и субъективного, универсального и локального, виртуального и актуального, единого и гетерогенного, обеспечивает как усвоение, так и трансляцию социокультурного опыта.

**Abstract:** *This article undertakes a theoretical conceptualization and definition of a key yet insufficiently formalized concept in the humanities: “cultural practice”. The constituent elements of this notion are systematically examined through engagement with the philosophical concepts of “practice” and “culture”. Practice is understood as purposeful, repetitive, and transformative activity, while culture is conceived as a supra-biological mode of accumulating, preserving, and transmitting social experience. On the basis of a synthesis of these two concepts, cultural practice is defined as purposeful activity situated within the cultural sphere and oriented toward the creation and re-creation of cultural elements. It is further interpreted as the process through which culture actualizes itself: culture, which exists as a whole in a virtual state, becomes actualized through cultural practice. Particular attention is devoted to distinguishing ordinary practice from cultural practice. The latter necessarily entails spiritual (or symbolic) agency and actualizes the teleological and axiological dimensions inherent in culture. The article also proposes a multi-layered classification of cultural practices: by domains of culture (spiritual, material, artistic); by spheres of social life (social, economic, political, spiritual); and by universal modalities of practice, such as exercise and creativity. Furthermore, the role of cultural practice in processes of socialization, enculturation, and the reproduction of social reality is emphasized, along with its broader significance for the stability and development of culture as a whole. In conclusion, cultural practice is posited as a mediating space—between the objective and the subjective, the universal and the local, the virtual and the actual, the unified and the heterogeneous—thereby enabling both the internalization and transmission of sociocultural experience.*

**Ключевые слова:** философия культуры, культурная практика, практика, культура, социальный опыт, социальные отношения.

**Keywords:** *philosophy of culture, cultural practice, practice, culture, social experience, social relations.*

В системе социогуманитарного знания существует ряд понятий, тесно связанных друг с другом по объему, содержанию и смыслу: практики, социальные практики, культурные практики, социокультурные практики. Обозначенные понятия можно обобщить через категории практического дискурса или практической парадигмы, охватывающей разные социальные науки и междисциплинарные исследования: антропология, культурология, педагогика, психология, социология, история, философия, филология и другие. И хотя именно социология претендует на главенство в использовании категории практического дискурса — в первую очередь благодаря французской социологии и непосредственно работе Пьера Бурдьё «Практический смысл» [2], оказавшей огромное влияние на исследования социальных практик, — можно

заметить, что в первые десятилетия XXI в. происходит сдвиг исследований практик в сторону культурологии, педагогики и философии культуры. При этом сохраняется междисциплинарная диффузия, в результате чего понятия практика, социальные практики, культурные практики, социокультурные практики используются во множестве исследований как взаимозаменяемые или синонимичные. С одной стороны, это подталкивает к выводу о необходимости обновления общей теории практик на междисциплинарном стыке множества социальных наук. С другой, ставит вопрос о правомерности такой взаимозаменяемости понятий или как минимум необходимости прояснения значения каждого из используемых понятий в рамках практического дискурса.

Целью этой статьи является анализ понятия культурной практики в контексте философии культуры. Для этого, во-первых, мы предложим его определение, так как анализ литературы демонстрирует, что это понятие хотя и широко используется, но до сих пор не имеет четкого определения. Во-вторых, аргументируем возможность использования концепции культурной практики в качестве метода философии культуры.

Термин «культурная практика» широко распространен в научной литературе и используется во множестве исследований: визуальные культурные практики, культурные практики повседневности, коллекционирование как культурная практика, культурная практика чтения, городская культурная практика, театр как культурная практика, культурная практика фотографии и т. д. Также многие формулировки предметов исследований, содержащие указание на практику, исподволь предполагают, что речь идет именно о культурных практиках: рекреационная практика, обрядовая практика, педагогическая практика, языковая практика и т. д. Чтобы дать определение понятию культурной практики, проведем отдельный анализ терминов в его составе.

История практики как философского понятия насчитывает более двух тысяч лет. Статья в «Новой философской энциклопедии» [7] перечисляет подходы к рассмотрению практики начиная от Платона и заканчивая серединой XX в. Для изучения феномена практики создана отдельная дисциплина — праксеология. Не углубляясь в историко-философский анализ понятия практики, опишем его объем и содержание, опираясь на общепринятые представления социально-гуманитарных дисциплин, совместно с анализом логических отношений между понятиями, с необходимостью связанными с практикой: человек, общество, культура, природа и деятельность.

Общество можно описать антитетично как совокупность людей и как систему отношений, возникающих между ними из ежеминутных действий. Социальные отношения создают сложную систему, которую можно описать с помощью метафоры ткани (текстиля) — взаимно переплетенной системы нитей. Социальные отношения, как гибкие, мягкие волокна и нити, переплетаются друг с другом, образуя уникальное для каждого общества полотно. Его переплетения обладают «магическим» свойством, так как связывают между собой всех людей, конкретного общества. Для возникновения социальной

ткани требуется определенное минимальное количество нитей-отношений, которые создадут рисунок, с характерным для данного переплетения структурой, видом и свойствами. Минимальный набор нитей-отношений типичен и инвариантен, поэтому в основе разных обществ мы находим универсальные феномены: родственные и сексуальные отношения, иерархия, кооперация, альтруизм, конфликты, игра, коммуникация, обживание и защита территории и другие. Эта ткань требует постоянного воспроизводства, так как сразу же распадается, если ослабевают или исчезают те или иные формы отношений.

В свою очередь, отношения, возникающие между людьми и социальными группами, составляющие социальную ткань, не существуют независимо, а оформляются в деятельности: преобразовательной, познавательной, ценностно-ориентированной и коммуникативной. Так деятельность можно рассмотреть, как социальное ткачество, ведь

«...основная функция деятельности — обеспечение сохранения и непрерывного развития человеческого общества <...>. Деятельность есть, следовательно, такая форма активности живого существа, которая призвана воспроизводить сверхприродные условия его бытия — социальные отношения, культуру, наконец, его самого...» [5].

Человеческая деятельность создает новую сверхприродную реальность, которая предстает как действительность.

«Действительность — это действительное бытие сущего, т. е. это бытие сущего в действии. <...> Социальная действительность — это *созидаемая*, конструируемая, практическая реальность, всегда содержащая в себе момент, сформированный искусственно» [7].

Поскольку социальные отношения или социальная действительность сохраняются во времени, это значит, что они реализуются повторяющейся деятельностью, иначе они представляли бы из себя хаос, как постоянную смену едва намечившихся форм и отношений. Деятельность вносит в социальные отношения упорядоченность и историчность, так как существует принципиально во временном измерении. Социальная действительность противоположна природе — материи, растительной и животной жизни — предполагает творческий порыв в сторону человеческого разума и творческой свободы, которые качественно преодолевают закон биологической эволюции и телологичны. Исходя из этого ключевым элементом в структуре деятельности является цель (целеполагание), на которую направлены средства и действия по ее достижению. Наличие цели, которая, по сути, идеальна, материальных средств, имеющих пространственно-временные характеристики и результата деятельности, обладающего предикатом реального существования, вводя в структуру социальной действительности реальное и идеальное измерения.

Поскольку средства не полностью подчинены воле субъекта, то через них в деятельность, а значит, и в социальную ткань, действительность входит стихия. Социальное ткачество — не только процесс, но и эксцесс. Это вносит вариативность и вероятностный характер в структуру действительности. Источником этой стихии или свободы является человек, тогда как порядок и связность задается социальной тканью.

Положение социальной действительности между порядком и стихией определяет не только динамику развития, но и позволяет ввести в его анализ понятия творчества и репродукции. И если повторение — основа порядка, то повторяющаяся деятельность — основа воспроизводства социальной ткани. А повторяемость, в свою очередь, является одним из элементов содержания понятия практики, подчиненного понятию деятельности.

Традиционно практикой называют деятельность по преобразованию материального мира, человека и общества, но исходя из его употребления в языке можно выделить еще несколько контекстов значения: практика как работа специалиста (врачебная практика); практика как верификация и проверка теоретических положений (практическая физика); практика как регулярное использование знаний и умений, необходимое для поддержания и развития компетенции (разговорная практика); практика как совокупность проверенных способов, навыков, методов, сложившихся в определенной сфере (судебная практика); практика как закрепление знания и подготовка к профессии (педагогическая практика); практика как аутотелическая деятельность, производящая ничего, кроме себя самой (практика медитации) и т. д.

Многообразие контекстов также легко подтвердить, обратившись к любой научной электронной библиотеке, введя в поиск по ключевым словам «практика». Это многообразие не дает возможности четко обозначить объем и содержание понятия практики. Однако в каждом из контекстов можно выделить общие характеристики: преобразование мира, общества и человека, повторяемость и целесообразность. Таким образом, *практика — это воспроизводящаяся, предметно-материальная, преобразующая деятельность*. Именно эти элементы содержания понятия практики выделяют его относительно других форм деятельности. Вне содержания понятия практики остаются идеальные формы: теоретическое мышление, воображение, вера, ценности и т. д. Различие практики и других форм деятельности проходит по линии идеальное — материальное, которые, как было сказано выше, являются частями самой социальной действительности.

Практика реализуется в процессе преобразования природы, человека или общества и материально воплощается в физически-телесной, вещественно-технической, социально-организационной, знаково-информационной и других формах. Механическое повторение практики — основа порядка и смысла, т. е. повторяемость дает возможность передать опыт и воспроизводить социальные отношения, делая их неслучайными, повторение противостоит случайности. Практика обеспечивает понимание и познание: сделанное, значит, истинное. Так, практика лежит в основе воспроизводства социальных отношений.

Выше подчеркивалось, что особенность социальной действительности — в ее искусственной, организованной природе. Социальная действительность, в отличие от природы (материального мира), сконструирована, и она постоянно конструируется в процессах и процедурах деятельности, создается участниками деятельности интерсубъективно, но экстернализуется как существующая вне их. И если социальная действительность искусственна, то, значит, она культивируется, отсюда неразрывная связь общества и культуры. Культура — это продукт деятельности общества, она возникает в результате деятельности. Так как социальная ткань или действительность не существует независимо, а оформляется в деятельности, то через последнюю она реализуется в форме культуры. Культура выступает формой реализации и закрепления социальных отношений в определенной форме — это рисунок или узор на социальной ткани. Поэтому даже после смерти общества мы можем найти его следы в виде материальной культуры, которая становится главным объектом археологии. Социальная ткань создается в процессе деятельности, а узор на этом полотне — совокупность вещей (материальных артефактов), знаний, ценностей (оценок) и языка — это культура.

Функция ткани — укрывание и защита. Социальная ткань — защищает и адаптирует общество к внешнему миру; оформляет и структурирует внутренний мир человека. Социальная ткань организована культурой как узор, что добавляет глубину и ширину социальной действительности, или толщина ткани — это культурные и социальные пласты. Можно провести мысленный эксперимент и представить социальную действительность, лишенную культуры, представить человека, голого в культурном отношении. То, что получится в итоге, не будет обладать никаким отличием от чисто биологического, природного уровня существования, ограниченного инстинктом. Такой вывод позволяет указать на роль культуры в системе социальной действительности.

Человек — результат биологической эволюции. В современной науке этот процесс описывает синтетическая теория эволюции, основанная на трех принципах: изменчивость, наследственность и естественный отбор. Потомство дискретно получает от родителей гены, которые могут случайно мутировать, оптимальность этих мутаций определится во время жизни потомства. При этом гены неизменны на протяжении всей жизни живого существа. А это значит, что приобретенные признаки не наследуются. То есть весь накопленный опыт, телесные изменения, полученные при жизни, не передаются следующему поколению.

Такой факт противоречит обыденному представлению о том, что у спортивных родителей будет спортивный ребенок или что в семье музыкантов у детей будет идеальный слух, т. е. идее прямого приспособления или наследования приобретенных признаков — ламаркизму. Неоднократно опровергнутая теория ламаркизма [4] дает плодотворный результат, если перенести ее в социокультурную сферу. Если человек как биологический вид эволюционирует по Дарвину, то он же как социальное существо эволюционирует по Ламарку. Так как всё,

что выработано при жизни и обеспечивало успешную адаптацию к природным условиям, никогда не сохранилось (т. е. каждое поколение должно начинать всё с начала), если не было другого, кроме генетического, надбиологического способа передачи от поколения к поколению накопленного опыта.

Социальная действительность включает накопленный людьми опыт: знания, навыки, практики, нормы, идеи, ценности и т. д. Все это образует особую сверхприродную реальность, которая выходит за пределы биологической природы человека. Сохраняется и передается этот накопленный опыт через культуру. Люди оформляют свой опыт в культурные формы, благодаря чему он может передаваться от одного человека к другому надбиологически, сверхприродным способом. Как писал Ю. Н. Солонин: «В своей культурной деятельности человек создает ценности, опредмечивая, закрепляет их и тем самым обеспечивает возможность их накопления и передачи последующим поколениям» [11].

Это определяет высокую динамику развития социальной действительности. Приблизительно за десять тысяч лет человек проделал путь от простого производящего хозяйства до освоения околоземной орбиты. При этом не изменившись как биологический вид. Но с этим также связаны риски быстрой деградации, когда культура, сохранявшая и передававшая социальные отношения и опыт, утрачивается. В такой ситуации даже такой базовый навык, как прямохождение, абсолютный жест человека по Гегелю [3], являясь культурно опосредованным и формируемым только в обществе, может быть потерян. Таким образом, *культура — способ организации, сохранения, воспроизведения и изменения социального опыта и действительности.*

Учитывая вышеизложенное, теперь можно дать определение понятию культурная практика. Это *воспроизводящаяся, предметно-материальная, преобразующая деятельность, направленная на сохранение, воспроизведение социальной действительности, оформленной культурой.* Другими словами, культурная практика — это процесс самореализации культуры. Так как культура — продукт деятельности, то они должны быть изоморфны, а значит, и культура должна постоянно конструироваться и воспроизводиться как элемент социальной ткани, культурная практика воспроизводит узор этой ткани, т. е. является формой реализации культуры. Дополнительный смысл культурной практики в сравнении с практикой как таковой заключается в том, что она выражает идеи, цели, желания, идеалы и сопровождается духовной активностью человека, связана с реализацией телеологически-аксиологического, духовно-нравственного потенциала культуры. Таким образом, материальное содержание практики дополняется духовным (идеальным) содержанием культуры.

Без культурных практик культура не может быть живой. Прекратив реализацию своих нематериальных элементов из-за прекращения социального ткачества, культура умирает. Видимо, по этой причине международное юридическое оформление понятия культурной практики связано с Декларацией

ООН о правах коренных народов\*. Через культурную практику оформляются процессы социализации и инкультурации, что находит выражение в требованиях ФГОС\*\* дошкольного образования о разработке образовательных программ, направленных на развитие различных культурных практик и разработке методики применения культурных практик в образовательном процессе [6].

Культурные практики можно классифицировать в соответствии с традиционно выделяемыми сферами культуры: духовной, материальной, художественной. Духовные культурные практики часто связывают с религией, где они предстают как молитва, пост или паломничество. Но спектр их видов гораздо шире: философская практика, понятая как искусство жизни [1], самоанализ, медитация и т. д. Воображение, мышление, познание, духовное общение и другие виды духовной деятельности могут быть рассмотрены как виды духовной культурной практики, если через них происходит самореализация культуры и их цель и результат находятся в сфере идеального. Материальные культурные практики — это процесс создания и использования артефактов культуры. Речь идет как о материальных объектах, в которых находит выражение культура, так и о теле человека и общественной организации. Создание экономических благ (товары и услуги), физические упражнения и медицина, политические реформы и управление и даже воспроизводство человеческого рода могут быть поняты как материальные культурные практики. В таком понимании материальная культурная практика осуществляет реализацию чувственно воспринимаемой части культуры: от тела до города. При этом, как было сказано выше, сохраняя дополнительный смысл, выраженный в духовной активности человека. Основой художественной культурной практики является

«...деятельность художников, исполнителей, менеджеров, коллекционеров, галеристов, аукционеров, кураторов, критиков <...> создание автором произведений дополняется и расширяется процессами продвижения, интерпретации, музейного хранения, аукционной и галерейной продажи, экспонированием на биеннале, распространением имиджей и текстов в Интернете, концертами, фильмами, которые выступают сферой обращения произведений искусства» [12, с. 49].

В целом художественная культурная практика организована вокруг произведения искусства.

Другим основанием классификации культурных практик является выделение универсальных видов практик, встречающиеся в любой сфере культуры. Их задачей являются создание и репродукция феноменов культуры, при этом

---

\* Декларация Организации Объединенных Наций о правах коренных народов. [Электронный ресурс] URL: [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/declarations/indigenous\\_rights.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/indigenous_rights.shtml) (дата обращения: 15.03.2026).

\*\* Федеральный государственный образовательный стандарт дошкольного образования. [Электронный ресурс] URL: <https://fgos.ru/fgos/fgos-do/> (дата обращения: 15.03.2026).

их смысл не зависит от сферы реализации. Первым таким видом является упражнение. На упражнение как определенный вид практики указывает уже Платон:

«То, что называется упражнением, обусловлено не чем иным, как убылью знания, ибо забвение — это убыль какого-то знания, а упражнение заставляет нас вновь вспоминать забытое, сохраняет нам знание настолько, что оно кажется прежним» [10, с. 118].

Еще:

«Твое рвение к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и божественно, но, пока ты еще молод, постарайся поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием; в противном случае истина будет от тебя ускользать» [9, с. 358].

Платон определяет упражнения как способ обучения, тренировки и сохранения знания в рамках постижения истины. Так упражнение становится видом духовной культурной практики. Но оно также широко распространено в материальных и художественных культурных практиках: физические упражнения тренируют тело, упражнения в штриховке развивают навыки рисунка и т. д. Возможны и их соединения, например, элементы фигурного катания — спираль в арабеске, аксель, либела и другие, которые требуют как физических упражнений, так и упражнений в художественной выразительности. Упражняться можно в игре, спорте, ритуале, красноречии, управлении — в любых видах культурной практики. Наравне с упражнением вторым видом универсальной культурной практики является творчество. Оно направлено на создание новых семантических структур, что способствует появлению более сложных и высоких культурных артефактов. Так упражнение призвано обеспечить самореализацию уже существующей культуры, а творчество вводит в ее структуру динамику и развитие. Примером соотнесения упражнения и творчества как видов универсальной культурной практики может служить статус подмастерья и мастера в средневековой цеховой системе. Как известно, для получения статуса мастера требовалась не только высокая ремесленная квалификация, достигаемая через упражнение, но и создание и защита шедевра — сложной, самостоятельной работы, которую подмастерье должен был выполнить за свой счет и в установленный срок, чтобы доказать свое профессиональное мастерство, т. е. творчество. Универсальные культурные практики объединяет два ключевых аспекта, характерных для любой культуры: способность к самовоспроизведению и развитие.

Системный подход к классификации показывает, насколько сложны культурные практики. Поскольку культура существует в обществе и все социальные процессы проявляются и выражаются через нее, логично сопоставить

основные сферы общественной жизни со сферами культуры. Это позволит расширить представление о различных видах культурных практик. Социальная сфера жизни общества связана со взаимодействием между социальными группами и отдельными людьми. Она проявляется через материальную и духовную культуру — в виде особенностей разных социальных слоев (классов, сословий и т. д.), их ценностей, норм, способов общения и социализации. Поэтому социальная сфера реализуется через культурные практики общения, воспитания, формирования идентичности и т. д. Экономическая сфера жизни общества связана с производством экономических благ и также выражается в материальной и духовной культуре. Товары, услуги, финансовая и экономическая системы и другие явления хозяйственной деятельности можно рассматривать как культурные практики производства, распределения, обмена и потребления. Они являются культурными, потому что каждое экономическое явление имеет определенный смысл и ценность, которые зависят от конкретной культуры. Политическая сфера жизни общества связана с осуществлением власти и включает различные подсистемы: институциональную, нормативную, коммуникативную, идеологическую и другие. Она также проявляется через материальную и духовную культуру и реализуется в виде культурных практик выборов, создания и применения законов, управления, формирования политических элит и др. Духовная сфера жизни общества чаще всего напрямую ассоциируется с культурой как таковой, поскольку включает элементы, напрямую связанные с миром идей и ценностей: искусство, наука, философия, религия, мораль, образование. Именно здесь возникают художественные культурные практики, реализуемые художниками, кураторами и критиками. Центральную роль играют духовные ценности, которые считаются высшими и отражают творческое начало культуры, а связь между духовными и материальными культурными артефактами проявляется особенно ясно. В этой сфере жизни общества мы находим культурные практики ритуала, нравственного поступка, воспитания, исследования и др.

Важно отметить, что все перечисленные сферы общественной жизни существуют благодаря функционированию социальных институтов. Каждый социальный институт представляет собой систему норм, ценностей, санкций, организаций, символов, статусов и ролей, которые объединены для выполнения определенной социальной функции. Поэтому деятельность социальных институтов можно рассматривать как культурную практику. Работа социальных институтов предполагает осознанную деятельность и выполнение конкретных задач, что связано с постоянным повторением определенных действий, необходимых для поддержания социальной действительности. Например, трудовой коллектив обеспечивает вторичную социализацию работника, институт рынка обеспечивает обмен, институт политических партий обеспечивает артикуляцию групповых интересов, а институт науки направлен на получение нового знания. Все эти процессы имеют не только определенную структуру действий, но и наполнены смыслом, что свидетельствует об их культурной обусловленности.

Именно поэтому деятельность социальных институтов можно рассматривать как культурные практики, поскольку через них создается и воспроизводится социальная действительность в форме различных элементов культуры.

Итак, культура оформляет социальную действительность. Но общество и культуру следует четко различать, так как один и тот же культурный феномен может реализовываться в разных социальных отношениях, и наоборот, одно и то же социальное явление может быть закреплено в разных культурных феноменах: установление брака как вид социальных отношений существует в совершенно разных культурных формах; обмен подарками как культурное явление может выражать разные социальные функции в зависимости от общества. В свою очередь, культурная практика является самореализацией культуры, способствует ее воспроизводству, сохранению, усвоению и развитию. Или если культура — это узор, оформляющий социальную ткань, то культурная практика — это ткацкий станок, воспроизводящий этот узор. Исходя из этого, можно аргументировать применение концепции культурной практики как метода философии культуры. Культурная практика является местом медиации объективного и субъективного, универсального и локального, виртуального и актуального, единого и гетерогенного. Культура как единое, универсальное, объективное и находящееся в виртуальном состоянии, через культурную практику интернализируется, инкультурируется в сознании и способе действия индивидов и групп. И обратно через культурную практику происходит процесс экстернализации и объективации субъективного, локального, актуального и гетерогенного опыта. Культурная практика обеспечивает овладение культурой, а значит, и ее понимание. Именно поэтому познать иную культуру значит быть способным участвовать в ней как в ансамбле культурных практик.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия, пер. с фр. В. А. Воробьев. М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. 448 с.
2. *Бурдые П.* Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: «Мысль», 1977. 471 с.
4. *Жуков Б.* Дарвинизм в XXI веке. М.: Изд-во АСТ, 2020. 720 с.
5. *Каган М. С.* Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа). М.: Политиздат, 1974. 328 с.
6. *Короткова Н. А.* Образовательный процесс в группах детей старшего дошкольного возраста. М.: Линка-Пресс, 2015. 208 с.
7. *Огуцов А. П.* Практика. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. [Электронный ресурс] URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01fe0f0c925aa0b3a12b1bfd> (дата обращения: 15.03.2026).
8. *Пигров К. С.* Социальная философия: Учебник. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 295 с.

9. Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 346–412.
10. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.
11. Солонин Ю. Н., Кagan М. С. (ред.) Культурология. М.: Высшее образование, 2008. 566 с.
12. Суворов Н. Н. Практики в поле художественной культуры // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 2 (31). С. 49–56.

REFERENCES

1. Hadot, P. *Dukhovnye uprazhneniia i antichnaia filosofiiia* [Spiritual Exercises and Ancient Philosophy]. Translated from French by V. A. Vorob'ev. Moscow; Saint Petersburg, Stepnoi veter Publ.; Kolo Publ. House, 2005. 448 p. (In Russian).
2. Bourdieu, P. *Prakticheskii smysl* [The Logic of Practice]. Saint Petersburg, Aleteiia Publ., 2001. 562 p. (In Russian).
3. Hegel, G. W. F. *Filosofiiia dukha* [Philosophy of Spirit]. In: Hegel, G. W. F. *Entsiklopediia filosofskikh nauk. Tom 3* [Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. Vol. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 1977. 471 p. (In Russian).
4. Zhukov, B. *Darvinizm v XXI veke* [Darwinism in the 21st Century]. Moscow, AST Publ., 2020. 720 p. (In Russian).
5. Kagan, M. S. *Chelovecheskaia deiatel'nost' (opyt sistemnoy analiza)* [Human Activity (An Experience of System Analysis)]. Moscow, Politizdat Publ., 1974. 328 p. (In Russian).
6. Korotkova, N. A. *Obrazovatel'nyi protsess v gruppakh detei starshego doshkol'nogo vozrasta* [Educational Process in Groups of Senior Preschool Children]. Moscow, Linka-Press Publ., 2015. 208 p. (In Russian).
7. Ogurtsov, A. P. Praktika. In: *New Philosophical Encyclopedia: in 4 volumes*. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; National Social and Scientific Foundation. [Electronic resource] URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01fe0f0c925aa0b3a12b1bfd> (accessed: 15.03.2026).
8. Pigrov, K. S. *Sotsial'naia filosofiiia: uchebnik* [Social Philosophy: Textbook]. Saint Petersburg, Saint Petersburg University Publ., 2005. 295 p. (In Russian).
9. Plato. *Parmenid* [Parmenides]. In: Plato. *Sobranie sochinenii v 4 tomach* [Collected Works in 4 vols.], vol. 2. Moscow, Mysl' Publ., 1993, pp. 346–412. (In Russian).
10. Plato. *Pir* [Symposium]. In: Plato. *Sobranie sochinenii v 4 tomach* [Collected Works in 4 vols.], vol. 2. Moscow, Mysl' Publ., 1993, pp. 81–134. (In Russian).
11. Solonin, Yu. N., Kagan, M. S. (eds.). *Kul'turologiia* [Cultural Studies]. Moscow, Vysshee obrazovanie Publ., 2008. 566 p. (In Russian).
12. Suvorov, N. N. *Praktiki v pole khudozhestvennoi kul'tury* [Practices in the Field of Artistic Culture]. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*, 2017, no. 2 (31), pp. 49–56. (In Russian).

# СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 140.8; 008

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.20.24.009

**Р. В. Сундуков\***

## **ПАМЯТЬ ПОКОЛЕНИЯ: МНЕМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОКОЛЕНЧЕСКОЙ И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

***Аннотация:** Целью данной статьи является обоснование приоритета мнемического подхода к проблематике поколения, позволяющего соотнести друг с другом историческое развитие поколений и процесс социального совершенствования обращения с памятью человеческих сообществ. На первый план выдвигается вопрос о значении памяти поколения и феномена мнемо-археологического горизонта, лежащего в ее основании для формирования поколенческой и цивилизационной идентичности. Методологической установкой такого анализа выступает критика логики несоразмерности отношений индивида и общества в изучении памяти и поколений с позиций истории, системного анализа и ценностного подхода к социальным практикам и свершениям человека. В отличие от очевидных мнемонических средств и форм сохранения культуры, глубинные мнемические характеристики обращения к памяти отсылают ко всей истории памяти поколений и вместе с тем обретают специфическую актуальность в каждой новой генерации людей. В статье анализируются синхроническая и диахроническая составляющие мнемической системы поколений: подчеркивается роль социализирующего опыта первичных воспоминаний в ходе освоения традиции для понимания развития памяти поколений и место мнемо-археологического горизонта*

---

\* Сундуков Роман Владимирович — старший преподаватель кафедры философии, социологии и психологии управления Нижегородского института управления (филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации); r.sundukov@mail.ru

Sundukov Roman Vladimirovich — senior lecturer of department of Philosophy, sociology and psychology of management, Nizhny Novgorod Institute of Management (branch of Russia Academy of National Economy and Public Administration under President of Russia Federation); r.sundukov@mail.ru

социально-исторической памяти новой генерации в том, как «устроена» поколенческая память. Это позволяет обозначить наиболее важные этапы в истории поколений, рассмотренной с точки зрения развития социально-исторической памяти, характеризуя особенности и способы формирования мнемической системы поколений. Перспективы синтеза различных этносов и культур, заложенные в конституции поколений и в их памяти, открывают продуктивность аналогии между развитием цивилизаций и последовательностью возрастных задач поколения.

**Abstract:** *The purpose of this article is to substantiate the priority of the mnemonic approach to the problems of generation, which makes it possible to correlate with each other the historical development of generations and the process of social improvement of the treatment of the memory of human communities. The question of the significance of the memory of the generation and the phenomenon of the mnemo-archaeological horizon, which lies at its base for the formation of generational and civilizational identity, is highlighted. The methodological setting of such an analysis is a criticism of the logic of the disproportion of the relations of the individual and society in the study of memory and generations from the standpoint of history, systemic analysis and the value approach to social practices and human achievements. Unlike obvious mnemonic means and forms of cultural preservation, the deep mnemonic characteristics of memory access refer to the entire history of generational memory and at the same time acquire specific relevance in each new generation of people. The article analyzes the synchronous and diachronic components of the mnemonic system of generations: the role of the socializing experience of primary memories in the course of mastering the tradition for understanding the development of the memory of generations and the place of the mnemo-archaeological horizon of the socio-historical memory of the new generation in how the generational memory is “arranged” is emphasized. This allows us to identify the most important stages in the history of generations, considered from the point of view of the development of socio-historical memory, characterizing the features and methods of forming the mnemonic system of generations. The prospects for the synthesis of various ethnic groups and cultures, laid down in the constitution of generations and in their memory, open up the productivity of the analogy between the development of civilizations and the sequence of age-related tasks of a generation.*

**Ключевые слова:** *память поколения, мнемическая система поколения, ди-ахронические и синхронические аспекты памятования, мнemo-археологический горизонт, возрастные задачи поколения, поколенческая идентичность, цивилизационная идентичность.*

**Keywords:** *generation memory, generation mnemonic system, diachronic and synchronous aspects of remembrance, mnemo-archaeological horizon, generation age tasks, generational identity, civilizational identity.*

Прикладной характер современного социального и этического знания проявляется в растущем интересе к социально-философским проблемам соотношения личностной и цивилизационной (этнической, социальной)

идентичности, связи преемственности и изменчивости в процессе социально-исторического развития, традиции и опыта, наконец, единства индивидуальной и коллективной (социально-исторической) памяти. Существенным затруднением для концептуального решения этих проблем выступает асимметричность отношений индивида и общества как следствие иерархичности системных связей существующего социального порядка и представления о несоразмерности рассматриваемых сторон. Помимо эпистемологического, эта ситуация носит и этический характер. Истина, программируемость социального полагается на полюсе структурных и институциональных элементов общества, а само отношение социального целого и индивида предстает воспитательным, предписывающим нормы и правила. Однако исключительно патерналистское отношение общества и государства к индивиду вряд ли может быть этически оправданным и послужить определению перспектив процесса идентификации. Несоразмерность сторон данного отношения затрудняет выявление потенциала как социализирующего воздействия общества на кардинальные способности человека, так и изменений социальных связей индивида и границ идентичности в составе тех или иных сообществ. Обращение к проблеме социально-исторической памяти — может быть, самый эффективный способ открыть взаимосвязь активности индивида и социума, смену позиций иницирующего и иницируемого, процессы их смыслового взаимообогащения и ценностного переутверждения.

Высокий уровень концептуальной раздробленности мемо-исследований требует уведомления относительно теоретико-методологических оснований, на которых строится исследование. В нашем случае речь идет о подходе, ориентированном на создание целостной философской теории социальной памяти [5], в которой одним из ее концептуально значимых элементов выступает понятие «объемлющий строй социальной памяти» [6]. Взаимозависимость памяти сообщества и его идентичности привычно ограничивают действием мемориального канона, сложившегося в результате манипуляции с образами прошлого [4, с. 143] и ее авторизации, однако перипетии такого зафиксированного отношения к своей истории сами выступают как производные социально-мнемических процессов, в том числе и памяти поколений. Восприятие социальной памяти как объемлющего строя позволяет ввести в действие социальных сил феномен бытования, а также ценностно значимые усилия конкретного индивида и вернуть ему субъектность личностного, идентификационного процесса.

Это помогает во многом уточнить роль социальной системы, ее институтов и организаций в политике идентичности. Политическое значение оказывается тесно увязанным со всей историей, с широким кругом собственно человеческой активности, в том числе и с формами памятования. Такое расширенное понимание политических феноменов достигается при переходе от структуралистского к динамическому рассмотрению политического, помещающего его на почву действий и различных форм практики, содержащих в своей сущности не только поддержку, но и оспаривание установленного порядка [3, с. 7–10].

Политическая антропология учитывает историю формирования, внутренних напряжений и изменений социальной системы, роль различных подсистем и элементов, имеющих неодинаковый возраст и порождающих своей гетерогенностью частичные несоответствия и перспективу «открытости» в реализации социального целого. Подобное формирующее влияние на отношение общества и индивида оказывают специфические социально-исторические феномены, которые нельзя отделить от конкретных индивидов, конкретного времени и пространства, наконец, от констелляции социальной и культурной памяти. К числу указанных опосредующих социально-исторических сущностей можно отнести семью, этнос, живой язык, социальную группу, регион и поколения (генерации) людей. Как объекты социального познания они занимают надперсональный уровень и обладают рядом замечательных качеств — многоаспектности, конкретности, историчности, единства объективного и субъективного характера и т. д. Существование этих интегрирующих форм социальности — предпосылка многообразия человеческих практик, процессов идентичности, преемственности и культурной памяти.

Несмотря на то что все названные выше сущности так или иначе связаны с мнемическими процессами, именно поколение обнаруживает с наибольшей силой значение мнемических новаций для развития социума и изменение роли конкретных индивидов и их взаимодействий в отношении с обществом. В процессе социализации индивид вместе с поколенческим статусом приобретают возможность участия как в рецепции традиции и истории, так и в программировании общественного развития.

Память поколения — это не просто описательное понятие, дающее представление о некоторых обстоятельствах, конкретизирующих информированность той или иной генерации людей с точки зрения ее объективной возможности и субъективных предпосылок. Понятие памяти поколений имеет решающее значение для самого понятия поколения, которое преодолевает свое узко-демографическое, сугубо социологическое и неисторичное толкование. Действительно, на первый взгляд границы фактического рождения и существования социально-возрастных когорт, очерчивающие один и тот же феномен поколения на всем протяжении истории, мало что говорят о сложнейших вопросах традиции и новаций, различий и идентичностей. Однако специфика того или иного поколения не может быть сведена к демографическим показателям, которые моделирует лишь одну из сторон поколенческих процессов. И прежде всего потому, что в поколении и в группе сосуществующих поколений сообщество выражает себя целиком, в совокупности различных аспектов, объединяет каждого из живущих людей, формирует такой уровень общности, который надстраивается над другими аспектами существования.

Еще одним преимуществом поколения в качестве объекта изучения мнемических процессов является то, что с поколением тесно связана динамика социальной и культурной жизни в истории. Каждая новая генерация людей естественным образом несет в себе одновременно задачу преемственности

и перспективу обновления, переутверждения всех моментов социального целого. Говоря шире, поколение как никакой другой опосредующий социальный феномен тесно связан со временем, придающим исторический характер и динамику остальным аспектам социального бытия возрастных когорт. Время выступает условием моделирования сознания поколений, высвобождая своей протяженностью «место» для схематизма восприятия течения времени, для выстраивания особого отношения к прошлому, идентичности и социально-исторической памяти. Темпоральные феномены поколений, эстафеты поколений в границах тех или иных сообществ, ответственные за поколенческую преемственность и социализацию, открывают дополнительные возможности для исследования мировоззренческих компонентов поколенческих процессов: культурной памяти, традиции, ценностных установок, стилей жизни, социальной ответственности, политической культуры и цивилизационной идентичности.

В современном социальном знании утвердилось три базовых прочтения понятия поколений: 1) генеалогическое понимание, связанное с семейными поколениями, с социализацией, образованием и мобильностью; 2) значение синонимичное «когортам по рождению» или «возрастным группам», живущим в течение определенного периода времени; и 3) понимание с точки зрения их осмысления как социальных, культурных или исторических феноменов, в которых само понятие «поколения» зависит от существования общей поколенческой идентичности и самосознания [21, с. 298]. При всех достоинствах этого аналитического разделения становится очевидным необходимость такого признака поколений, который смог бы объединить все эти понимания. Для исследования памяти поколений одинаково важны и семейная память, и социальные феномены возрастных когорт, и социокультурные формы памятования.

Вне этого объединяющего мнемического измерения феномен поколения приобретает произвольную односторонность. Генеалогическое истолкование поколения замыкается переописанием семейных ролей или постулирует передачу по наследству «готового» потенциала как линию преемственности, не связанную с жизненным опытом [8, с. 80–81]. Социокультурный феномен поколения в романтико-исторической традиции его рассмотрения подчиняет его качественному анализу данной исторической эпохи, субъективного переживания времени.

Собственно социологический подход начиная с К. Мангейма видит в поколениях автономные социальные общности, объединенные общей исторической судьбой и схожим историческим опытом. Причем Мангейм сравнивает местоположение поколения в обществе с социальным неравенством [10, с. 25] и дополняет биологическое основание существования поколений социологическим описанием роли социальных отношений в складывании модели поведения представителей поколения. Выявляя черты поколения по контрасту с воображаемым обществом, в котором бы «всегда жило одно несменяемое поколение», социолог подчеркивает факт перехода от одного поколения к другому как постоянный процесс. Мысль Мангейма скрывает в себе пара-

докс — движение в понимании поколения от биологии к социальности приводит к противоположному тезису об определяющем характере естественного процесса появления новых участников и ухода людей из жизни, выступающего источником и условием социальной энергии. «Свежий контакт» рождающихся поколений с социальным и культурным наследием — более радикальный, чем социальный сдвиг, — носит у него биологический или витальный характер. Довод «несменяемого поколения» оборачивается утверждением неизменности не столько высших качеств жителей Утопии, как полагал Мангейм, сколько самих представлений о естественном характере социальных поколений, и исключает какую-либо исторически радикальную перемену в его сущности.

Обращение к памяти в анализе фактов поколенческого процесса у Мангейма очень специфично — он говорит лишь о связанной со сменой поколений способности осуществлять переоценку «инвентаря», т. е. способности забывать бесполезное и стремиться к новым достижениям. Память привычно выглядит как нечто спонтанное, связанное с неосознанным выбором, уступающее рациональной проблематизации и созданию для себя совокупности знаний — «целесообразной памяти». Память прошлых поколений оказывается препятствием или балластом на пути новых обретений. Обращаясь к внутренним различиям действенности памяти, Мангейм вплотную подошел к решающему противопоставлению форм работы памяти, но критерий рационализации и личностной осознанности в границах персоны искажил у него смысл такого противопоставления. «Разница (между целесообразной и персонально приобретенной памятью. — *P. C.*) проистекает из того, приобретаю я свою память в процессе развития личности или же просто беру ее откуда-то еще» [10, с. 30]. Это напоминает оппозицию в формуле геурематографической традиции «обучение (подражание) — открытие» [7, с. 22–24, 44–74], которая многие столетия определяла идеал знания. Мангейм, вместо того чтобы с ценностной точки зрения провести различие обретения памяти в ходе первооткрытия и в результате использования мнемонических практик в процессе обучения, сталкивает крайности межпоколенной оппозиции, отдавая предпочтение прагматичным усилиям более молодого поколения перед предшествующими поколениями как усилиям индивидуальности перед блокирующей инерцией общества. Рационалистические критерии социальной эффективности личной памяти, личностной идентичности и персонального опыта придают поколению преимущественно конъюнктурное значение во взаимосвязи преемственности и инноваций.

Логика несоразмерности отношений индивида и общества приводит к противопоставлению индивидуальной памяти и коллективных форм памяти. М. Хальбвакс, обосновывая существование надиндивидуальной памяти, подчеркивал значение группового поведения и социальных характеристик групп, к числу которых он отнес и поколенческие характеристики. Однако тематизация коллективной памяти в рамках социально-ролевого подхода только укрепила тезис о персональном характере собственно памяти. Получило распространение представление о непреодолимом различии между биографической и коллек-

тивной памятью, о «недостатках» памяти перед лицом стремящейся к объективности истории. С этой точки зрения индивиду нужно преодолеть «барьер» биографической памяти для обретения коллективной идентичности. Концепт памяти поколения привносит в эту упрощенную картину момент радикальной «сборки», связующего звена между индивидом и обществом. Социально сконструированная и укорененная в традиции коллективная память может обрести для себя более глубокое основание в истории, если мы рассмотрим ее как часть единого процесса социализации мнемических способностей человека, связанного с конкретными событиями обращения с памятью. Подобный подход выгодно отличает концепцию социальной памяти Аби Варбурга. Она опирается на представление о потенциальной энергии образа как средства передачи памяти и подчеркивает взаимодействие массовых эмоций и индивидуального пафоса [5, с. 255, 261].

Дальнейшее развитие социологического подхода к поколению идет по пути все большей дифференциации способов социального становления внутри поколения, опираясь на понятия «возрастной солидарности», «селективной преемственности», семьи и биографии. На первый план выходит проблематика социальных изменений, межпоколенческого конфликта или контракта, дискурсивного анализа поколений [14, с. 51–73]. Нетрудно заметить здесь снижение требований к рациональному выбору индивида, а значит, и значения социальной реализации поколений, которые ставятся в зависимость от бесконечной игры смыслов в социальном и политическом дискурсе. Социология поколений и связанные с ней социальные науки, используя когортный подход в изучении поколений, произвольно приспособливают объекты изучения к конкретным задачам исследования.

Современные поколенческие исследования справедливо рассматривают концепт поколения как наиболее подходящий для снятия противоречий между макросоциальными данностями и микросоциальными отношениями [9, с. 347–370]. «Поколения образуют комплексную систему взаимосодержащих социально-временных структур и отношений» [9, с. 364]. Но даже при таком подходе к поколению сказывается инерция предпочтения индивидуального опыта поколенческой принадлежности, ее множественности и открытости межпоколенческим влияниям, что ведет к пониманию поколения как социальной конъюнктуры, учитываемой в межпоколенческой политике для достижения соответствующего порядка и справедливости.

К схожим выводам приходят и исследователи коллективной памяти, связывая ее с групповой идентичностью и задачей продемонстрировать и усилить у членов сообщества чувство его длительного существования в истории [11, с. 41]. Джеффри Олик, модернизируя этот взгляд, подчеркивает множественный и процессуальный характер коллективной памяти. Однако на деле он оставляет в силе логику несоразмерности памяти индивида и памяти общества, когда сводит феномен коллективной памяти лишь к относительным обстоятельствам процессов воспоминания, к «фигурациям памяти», т. е. меняющимся отноше-

ниям между прошлым и настоящим, в которых увязываются образы, контексты, традиции и интересы [11, с. 46]. Память поколений, напротив, свидетельствует о социальном процессе развития мнемических способностей человека и о том, что в основании этого процесса нельзя видеть лишь изменчивое сочетание социально-групповых, узко-политических и идеологических позиций.

В анализе социальных поколений, под которыми понимается социально сконструированная коллективность, подчеркивается их связь с концепцией социального времени и хронологического сознания [19, с. 1–18]. Ряд исследователей видят в новых поколениях не только явления, инициированные изменениями общества, но и источник будущей социальной стабильности. Ценности таких поколений и общее понимание социальной реальности предоставляет ресурсы для рефлексивного выстраивания идентичности [18, с. 249–272; 20] и солидарности, оказывающие синхронизирующее и гармонизирующее влияние в течение ряда десятилетий [21, с. 300].

Для исследований собственно связи поколения и поколенческой памяти характерно то, что они берут поколения как еще одну социальную общность людей. Подчиненная интересам самоутверждения группы коллективная память в настоящем подгоняется группой под исторически обусловленные потребности и становится объектом критики и коррекции со стороны общества. Феномен поколения лишь уточняет пространственные и временные границы повторного интерпретирования прошлого как реализацию коллективного памятования [1, с. 40–67]. Говард Шуман и Жаклин Скотт в дополнение к социальному анализу групп фиксируют в своем исследовании социально конструируемую общность памятования у поколений людей, переживших в определенном возрасте события войны [16, с. 47–60]. Рон Айерман в приведенной выше статье увязывает наследование коллективной памятью нарративной и вещественной традиции и групповую идентичность с культурной травмой. Память об утере идентичности включает не только непосредственный опыт переживания, но и не пережитое, но репрезентируемое в общем восприятии прошлого несколькими поколениями. Айерман ссылается на Джеймса У. Пеннибекера, Хуана Х. Игартуа и Дарио Паэса, останавливаясь на цикличности поколенческой памяти и на понятии поколенческих сдвигов. Прошлое, в том числе и травмирующее, может быть зафиксировано в коллективной памяти, а затем в группах, появляющихся для защиты общества и его солидарности, чтобы в последующем стать публичной памятью, т. е. официально признанной. Вопрос в том, можно ли по-настоящему понять мнемические новации в поколенческом процессе и происходящее каждые 20–30 лет попытки переосмысления прошлого, ориентируясь исключительно на прагматику общественных интересов, а не на ценностную высоту конкретных человеческих свершений.

Д. Олик и Д. Роббинс в своей более ранней статье [22, с. 123], отталкиваясь от мнения Хальвакса о роли семьи в обретении персональной и социальной памяти, приводят тезис Эвиатара Зерубавеля о «мнемонической социализации» в «мнемоническом сообществе» [23, с. 283–300]. Зерубавель отмечает, что

большая часть интерпретируемых в последующем ранних «воспоминаний», полученных и закреплённых памятью в контексте семьи, не были отражением собственно индивидуальных переживаний. Переходя к поколению как к теме взаимосвязи индивидуальной и коллективной идентичности, Олик и Роббинс соотносят его с разделяемым всеми членами поколения переживанием социальных и политических событий. Однако и в семье, и в поколении человек, стремясь к целостности смысла и ценностному выбору, встречается со всем прошлым, независимо от средств и конъюнктур такой встречи.

Определяющей чертой единого поколенческого процесса в истории, с нашей точки зрения, выступает мнемическое измерение феномена поколения. Рассмотренное как мнемическое понятие, поколение предполагает целый ряд своеобразных режимов социально-исторической памяти, последовательно формирующих поколенческий процесс в целом, т. е. проясняющих его историческую перспективу. Вариативность порядков памятования, осуществляемых различными поколениями, открывает нам историческую изменчивость феномена поколения. С другой стороны, именно поколение как социально-исторический феномен, взятый с точки зрения его исторических форм, позволяет проследить динамику развития социально-исторической памяти. Посредством совершенствования функции памятования происходит изменение социальной роли поколения.

Динамика развития памяти сообщества определяется взаимодействием нескольких факторов социально-мнемических процессов, связанных со сменой поколений и с многообразием истории — ее временными и пространственными характеристиками, глобальными тенденциями, случайностью и событийностью. Это привносит в общий строй социально-мнемических процессов многоаспектность и неравномерность. Однако в конкретных вариантах обращения с памятью мы находим действие определенной социальной мнемической системы поколения. Среди ее элементов прежде всего можно выделить те, которые связаны с диахроническим и синхроническим аспектами памятования. Их нельзя свести к различию культурной и коммуникативной памяти [2, с. 52–59], так как дело не в содержании или источниках исторической информации. Синхроническими и диахроническими выступают в мнемической системе поколения способы обращения к памяти и работы с ней, выработанные в обществе социальные средства и формы памятования, которые становятся все более значимыми для индивида и социума.

Диахроническим здесь выступает не попытка удержать в едином представлении последовательность исторического развития какого-либо объекта, а инициированный необходимостью обучения и воспитания каждого нового поколения процесс первичного перенимания и актуализации традиции как констелляции актов успешного воспоминания, востребованных социумом. Первичность опыта воспоминания для ребенка, как и для его сверстников, подобна столкновению с новым местом, «куда не ступала нога человека», с чем-то совершенно никем не тронутым, подобна открытию или изобретению

нового или, по крайней мере, знакомству с новым для индивидуума знанием. Об этом оптимальном опыте памятования говорил и Мангейм, когда отмечал определяющее влияние «первых впечатлений» или «детских переживаний», которые получают в молодости, на протяжении всей жизни. В отличие от социологического мнемической подход к поколению отдает предпочтение изучению не столько результатов социализации и социальных позиций молодежи, сколько самого процесса складывания первичных констелляций актов памятования у нового поколения, которые имеют необходимо мировоззренческий и ценностный характер. При этом социализирующий опыт воспоминания изначально несет в себе опыт предшествующих поколений, рождая посредством «представления нового человека» поток итераций личностной, социальной и цивилизационной идентичности. У каждого поколения констелляции актов социализирующего воспоминания возникают в пространстве особой «*tabula rasa*», в протопространственной структуре, и поэтому обладают мнемическим потенциалом диахронического принятия мира.

Синхроническая составляющая мнемической системы — это не «срез» содержательных отчетов того, что в какой-то момент или период времени находится и удерживается в памяти различными акторами поколения, которые задействуют результаты памятования в своей деятельности. Напротив, это предельно объемлющий временные измерения, особый мнemo-археологический горизонт, присущий каждому поколению или группе поколений. Обращение к понятию археология памяти ведет нас к использованию метафоры «слоев» памяти поколений, которые в принципе доступны своему обнаружению и освоению («расшифровке») в силу потенциальности самой памяти, приобретающей в истории социальные формы. Подобно тому как историческая наука и археология заимствует метод геологической стратификации, к памяти человечества тоже может быть применен стратиграфический способ упорядочивания. Но, кроме модели естественных отложений пород, годовых колец растений или родовых «колен», мнemo-археологические горизонты отсылают нас к метафоре «ступеней» растущих вверх сооружений, указывая на значение ценностного критерия совершенствования памяти. Составляя глубинный уровень социально-мнемических процессов, существование и смена «слоев» памяти поколений задает особое мнемическое измерение истории и позволяет существенно углубить наше понимание динамики развития социально-исторической памяти. Содержание и характерные черты таких мнemo-археологических горизонтов поколений легче себе представить, отталкиваясь от понятия археологического горизонта, когда предлагается рассматривать различные доисторические культуры, их границы и миграции, если перефразировать автора, «с горизонта» ограниченного набора типов артефактов [17, с. 184]. Дэвид Энтони, разъясняя свой выбор понятия «горизонт» в этой связи, а не понятий «археологическая культура» или «культурно-историческая общность», дает нам важнейшие подсказки в попытке охарактеризовать мнemo-археологический горизонт. Во-первых, он определяет археологический

горизонт как стиль материальной культуры, традиций и обычаев, который получил широкое географическое распространение, зачастую накладываясь на локальные археологические культуры, порождая свои региональные варианты и основание для дальнейшей дифференциации [17, с. 184–185, 421]. Как стилевой горизонт он менее прочен и не обладает целостностью культуры, он никогда не выступает «абсолютно гомогенным даже в материальном отношении» [17, с. 419]. Мнемо-археологический горизонт поколения или группы поколений отличается подобными признаками: широким или всеобщим географическим распространением, отсутствием гомогенности и приоритета определенных культурных форм мировоззренческих представлений. Можно сказать, что он, формируясь на глубинном уровне мнемонической активности, отражает конкретные события, свершения и изменения разного свойства, так или иначе связывая их с обычаями, предельными ориентирами мировосприятия и ценностными установками. Мнемо-археологический горизонт поколения или группы поколений служит основанием для относящейся к конкретным культурам дифференциации горизонтности социально-исторической памяти тех или иных сообществ, в том числе и для формирования горизонта культурной памяти. Во-вторых, Д. Энтони, говоря о конкретных археологических горизонтах, подчеркивает нейтральность термина «горизонт» в отношении культурной идентичности [17, с. 424]. Мнемо-археологический горизонт обладает в этом отношении макроисторической перспективой, задавая в единстве с пафосом диахронии сначала границы поколенческой идентичности, а затем объединяя всех людей как представителей единой цивилизации.

Таким образом, с точки зрения развития памяти поколения важным предстает не столько последовательность во времени элементов исторического прошлого, сколько актуализация изначального воспоминания, замыкающего собой все прошлое. Это радикальное усилие, связанное с индивидуальным пафосом жизненно важного свершения, которое привносит в разделяемое различными поколениями людей представление об истории новый смысловой аспект. И наоборот, с точки зрения «устройства» памяти поколения решающим оказывается не универсальная модель ее функционирования, а как раз ее специфика для каждого поколения или группы поколений, которая характеризует совокупную социально-историческую память определенного поколения как предельную в темпоральном смысле панораму истории, заключающую в себе особенности представлений и ценностных ориентиров.

В первобытных сообществах охотников и собирателей, численность которых значительно уступала демографическому порогу неолитических общин, а продолжительность жизни была крайне низка, первичная социальная мнемическая система по сути совпадала с ситуацией данности общности всех живых сородичей здесь и сейчас, вовлеченных в единую с этой точки зрения жизнедеятельность (изготовление инвентаря, охота, приготовление пищи, ритуальное действие и т. д.). Поэтому можно говорить об одном — повторяющемся долгое время тем же самым составом — «поколении», включающим в себя

сосуществование старшего, среднего и младшего возрастов. Они едины как прошедшие инициацию члены общины, практически воплощая собой (своим примером) модальности прошлого, настоящего, будущего, и тем самым исчерпывающие темпоральность. Заупокойный культ, ритуальное воспроизведение мифа, а затем и устная речь выраженная в ритуальных вербальных формулах транслировали лиминальные характеристики сознания и памяти как присутствующий горизонт иного мира. Пространственность образов памяти позволяла членам общины свидетельствовать и соучаствовать в событиях начала мира и деяниях первопродка. В памяти включающего в себя всех живых сородичей «поколения» не нужно было особо выделять и передавать какую-либо информацию о прошлых поколениях. В этой мнемической системе синхроническое основание поколения было неотделимо от генеративного воображения мифа, т. е. от потенциальной диахроничности воспоминания.

Первые шаги собственно складывания мнемических диспозиций поколения были подготовлены переменами в земледельческих сообществах неолита и энеолита с видами поселения на Ближнем Востоке («живые холмы», телли) и в Европе севернее Балкан. В последнем случае такие поселения были привязаны к земледельческому циклу от 30–40 до 60–80 лет и насчитывали 2–3 поколения [12, с. 63]. Ориентирами в организации пространства и времени выступали культовые центры городского поселения с мощным культурным слоем, либо в случае мигрирующей адаптации ранних земледельцев — т. н. «ронделлы» или «ротонды» в Центральной Европе [12, с. 87–93]. Мобильность экстенсивного земледелия и последующая иерархичность оседлого образа жизни земледельцев, как и миграции для скотоводов степных пространств выступали главными факторами развития памяти поколений. Можно предположить, что двумя сосуществующими моделями развития мнемической системы поколения были статичная «селективная» (последовательная смена горизонтов многослойных памятников, линейная преемственность поколений) и динамичная «синкретическая» (освоение новых горизонтов дальних межкультурных контактов, сложный тип межпоколенной связи). Вместе с углублением исторического взгляда в прошлое и с расширением информации о предшествовавших поколениях в эпоху архаики растет осознание исторической межпоколенной связи, формирование идентичности конкретного этноса и поколения. Генеалогия, в т. ч. и легендарная, — один из первых механизмов отслеживания и представления прошлых поколений родовым и племенным сознанием. И селективная, и синкретическая модели развития памяти поколения оперируют «праисторической ситуацией», ответственной за генезис этноса и апеллирующей к сакральному опыту мифического или религиозного порядка.

«Осевая эпоха» в истории создала предпосылки для следующего шага в развитии памяти поколения. К радикальным историческим переменам можно отнести основание государства, династии, масштабное завоевание, колонизацию, культурную экспансию на континенте, культурный переворот и т. д. Порожденные указанными событиями «всплески» («волны») памяти

и особые коммеморативные усилия в рамках специальной политики памяти, направленные на переосмысление прошлого, закрепляют начало нового поколения современников и наследников произошедшего сдвига в истории. Происходит изменение мнемо-археологического горизонта поколения, который становится устойчивым для нескольких последовательных поколений. С появлением письменности дальнейшее развитие получают мнемонические средства, осмысливается искусство памяти. Это получает отражение и в изменении принципа хронологии, развитии «политических» и «историографических» хронологических систем *ex ante* и *ex post* [13, с. 180–181]. Таким образом, мы сталкиваемся с группой поколений, чье значение и реализация берут начало от произошедшего события. Внутри этой группы поколений каждое из них определяется одним и тем же мнемическим источником.

Привычное для нас представление о поколении, отличном от других поколений по своим историческим задачам и установкам, применимо лишь к определенному историческому периоду, берущему начало в эпоху «переломного времени». Двадцатый век можно назвать веком поколений, — от «великого» и молчаливого поколений до поколения протеста, «бэби-бумеров», прагматического поколения и «миллениалов». Очевидность специфических характеристик поколений, несмотря на сконструированность этого объекта социального познания, подтверждается особенностью века минувшего, в котором исторические перемены по темпу выравниваются со сменой поколений. Это отражается и в динамичных изменениях мнемо-археологического горизонта. Однако в современном мире роль поколений как мнемических субъектов вновь начинает существенно меняться — она приобретает новые цивилизационные черты.

Чтобы прояснить связь между конституцией поколения и развитием цивилизаций обратимся к еще одной стороне теоретической модели поколения. Она включает в себя схему возрастных задач, среди которых можно выделить три ключевых, задающих предельные цели для жизненной реализации поколения. К ним можно отнести, во-первых, установление границ притязаний (горизонта экспектаций) и продолжение рода, т. е. задачи экстенсивного роста и умножения как выражение производящей силы нового поколения. Эта возрастная задача определяет первые периоды жизненного цикла поколений, включая т. н. «формативный период». Во-вторых, социальную реализацию представителей поколения, преобразующую их непосредственный опыт в социально значимой деятельности. Эта возрастная задача связана с выработкой социальной идеи и обоснованием властных притязаний поколения. Ее решение приходится преимущественно на средний возраст. Социальные достижения представителей поколения на этом периоде в большей степени зависят от рефлексивного, прагматичного начала, в отличие от роли поискового и игрового основания первой возрастной задачи и значения ценностного подхода — для третьей задачи поколения. Итоговой задачей жизненного пути поколения, определяющей социальную активность и коммуникацию людей

пожилого возраста, выступает этико-воспитательная деятельность и забота о благе других, т. е. цели, выходящие за границы индивидуальных интересов и своекорыстия поколения. Это возрастная задача достижения той или иной формы соразделения сознания и солидарности как таковых. Для любого поколения эти три задачи требуют своего последовательного решения и вместе с тем образуют единство.

Предлагаемое понимание конституции поколения, составляющих ее возрастных задач, задает более корректную базовую модель для цивилизационного разнообразия истории и перспективы общечеловеческой цивилизации. Вместо одной модели цикличности с периодами подъема и упадка мы получаем множество вариантов достижений цивилизационных задач по аналогии с возрастными задачами поколений. Речь идет прежде всего о первой и второй задаче, заключающихся в первоначальном импульсе развития цивилизации и в выработке ключевой концепции социума, религиозном и философском обосновании делегированной индивидом обществу власти. Цивилизации, успешно решавшие эти первые задачи, служили центрами притяжения для других обществ. Перспектива решения последней цивилизационной задачи, объединения всех народов в единую цивилизацию и обретения подлинной цивилизационной идентичности, объясняет не только сохранение великих цивилизаций древности и Нового времени, но и их совместную работу для достижения нового уровня социального развития. Важнейшей составляющей этого процесса выступает развитие социальной мнемической системы поколений, создающей пространство для синтеза культур и реализующей единство ценностно предельного действия индивидуума и освобожденного от фобий и одиночества социального организма.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Айерман Р. Культурная травма и коллективная память // Новое литературное обозрение. 2016. № 141. С. 40–67.
2. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
3. Баландье Ж. Политическая антропология. М.: Научный мир, 2001. 204 с.
4. Васильев А. Г. Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 2. С. 141–167.
5. Дахин А. В. Коллективная социально-историческая память: предпосылки становления целостной философской теории // Уровень жизни населения регионов России. 2024. Т. 20. № 1. С. 105–118.
6. Дахин А. В., Сундуков Р. В. Объемлющий строй коллективной социальной памяти: философские основания мемо-политики в России // Социальное время. 2023. № 2. С. 28–33.
7. Жмудь Л. Я. Зарождение истории науки в античности. СПб.: РХГИ, 2002. 423 с.
8. Инголд Т. Родословная, поколение, субстанция, память, земля // Этнографическое обозрение. 2008. № 4. С. 79–85.

9. Люшер и др. Поколение, межпоколенческие отношения, межпоколенческая политика. Многоязыковой компендиум. Edition '17. 2017. С. 347–370.
10. Манхейм К. Проблема поколений // Манхейм К. Очерки по социологии знания. М.: ИНИОН, 2000. С. 8–63.
11. Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 40–74.
12. Палагута И. В. Искусство Древней Европы: эпоха ранних земледельцев (VII–III тыс. до н. э.). СПб.: Изд-во СПбГУП, 2007. 336 с.
13. Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М.: Языки русской культуры, 1997. 796 с.
14. Семенова В. В. Социальная динамика поколений: проблема и реальность. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 271 с.
15. Фольграфф М. «Динамическая поляризация посредством восстановленного воспоминания»: энергетическая психоистория Аби Варбурга // Энергия: трансформация силы, метаморфозы понятия. Сборник под ред. И. Калинина, Ю. Мурашова, С. Штретлинг. М.: Новое литературное обозрение, 2022. С. 240–262.
16. Шуман Г., Скотт Дж. Коллективная память поколений // Социологические исследования. 1992. № 2. С. 47–60.
17. Энтони Д. Лошадь, колесо и язык. Как наездники бронзового века из евразийских степей сформировали современный мир. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. 672 с.
18. Corsten M. The time of generations // Time & Society. 1999. Т. 8. № 2. P. 249–272.
19. Lovell S. Introduction // Generations in twentieth-century Europe, ed. S. Lovell. New York: Palgrave Macmillan, 2007. Pp. 1–18.
20. Misztal B. A. Theories of social remembering. Philadelphia: Open University Press, 2003.
21. Nugin R., Kalmus V. Social generations and societal changes // In: The Routledge International Handbook of European Social Transformation. Routledge, 2018. Pp. 298–311.
22. Olick J. K., Robbins J. Social memory studies: from «collective memory» to the historical sociology of mnemonic practices // Annual Review of Sociology. 1998. Т. 24. Pp. 105–140.
23. Zerubavel E. Social memories: steps to a sociology of the past // Qualitative Sociology. 1996. Т. 19. № 3. Pp. 283–300.

#### REFERENCES

1. Aierman, R. *Kul'turnaia travma i kollektivnaia pamiat'* [Cultural Trauma and Collective Memory]. In: *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2016, no. 141, pp. 40–67. (In Russian).
2. Assman, Y. *Kul'turnaia pamiat': pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaiia identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory: Writing, Memory of the Past, and Political Identity in Ancient High Cultures]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury, 2004. 368 p. (In Russian).
3. Balandie, Zh. *Politicheskaiia antropologiiia* [Political Anthropology]. Moscow, Nauchnyi mir, 2001. 204 p. (In Russian).
4. Vasil'ev, A. G. *Voploshchennaia pamiat': kommemorativnyi ritual v sotsiologii E. Dyurkgeima* [Embodied Memory: Commemorative Ritual in É. Durkheim's Sociology]. In: *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2014, vol. 13, no. 2, pp. 141–167. (In Russian).
5. Dakhin, A. V. *Kollektivnaia sotsial'no-istoricheskaiia pamiat': predposylki stanovleniia tselostnoi filosofskoi teorii* [Collective Socio-Historical Memory: Prerequisites for the Formation of an Integral Philosophical Theory]. In: *Uroven' zhizni naseleniia regionov Rossii*, 2024, vol. 20, no. 1, pp. 105–118. (In Russian).

6. Dakhin, A. V., Sundukov, R. V. *Ob'emliushchii stroi kollektivnoi sotsial'noi pamiat: filosofskie osnovaniia memo-politiki v Rossii* [Comprehensive Structure of Collective Social Memory: Philosophical Foundations of Memo-Politics in Russia]. In: *Sotsial'noe vremia*, 2023, no. 2, pp. 28–33. (In Russian).
7. Zhmud', L. Ia. *Zarozhdenie istorii nauki v antichnosti* [The Emergence of the History of Science in Antiquity]. Saint Petersburg, RCAH, 2002. 423 p. (In Russian).
8. Ingold, T. Rodoslovnaia, pokolenie, substantsiia, pamiat', zemlia [Genealogy, Generation, Substance, Memory, Land]. In: *Etnograficheskoe obozrenie*, 2008, no. 4, pp. 79–85. (In Russian).
9. Lusher, et al. *Pokolenie, mezhpokolencheskie otnosheniia, mezhpokolencheskaia politika. Mnogoiazychnyi kompendium* [Generation, Intergenerational Relations, Intergenerational Policy: Multilingual Compendium]. Edition '17, 2017, pp. 347–370. (In Russian).
10. Mannheim, K. *Problema pokolenii* [The Problem of Generations]. In: Mannheim, K. *Ocherki po sotsiologii znaniia* [Essays on the Sociology of Knowledge]. Moscow, INION, 2000, pp. 8–63. (In Russian).
11. Olik, J. *Figuratsii pamiat: protseso-reliatsionnaia metodologiya, illiustrirovaemaia na primere Germanii* [Figurations of Memory: Process-Relational Methodology Illustrated by Germany]. In: *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2012, vol. 11, no. 1, pp. 40–74. (In Russian).
12. Palaguta, I. V. *Iskusstvo Drevnei Evropy: epokha rannikh zemledeltsev (VII–III tys. do n. e.)* [Art of Ancient Europe: The Era of Early Farmers (7th–3rd Millennium BCE)]. Saint Petersburg, SPbGUP Publ., 2007. 336 p. (In Russian).
13. Savel'eva, I. M., Poletaev, A. V. *Istoriia i vremia. V poiskakh utrachennogo* [History and Time: In Search of the Lost]. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury, 1997. 796 p. (In Russian).
14. Semenova, V. V. *Sotsial'naia dinamika pokolenii: problema i real'nost'* [Social Dynamics of Generations: Problem and Reality]. Moscow, Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN), 2009. 271 p. (In Russian).
15. Folgraff, M. “*Dinamicheskaiia poliarizatsiia posredstvom vosstanovlennogo vospominaniia*”: *energeticheskaiia psikhistoriia Abi Varburga* [“Dynamic Polarization Through Recovered Memory”: Energetic Psychohistory of Aby Warburg]. In: *Energia: transformatsiia sily, metamorfozy poniatii* [Energy: Transformation of Force, Metamorphoses of the Concept], ed. I. Kalinina, Yu. Murashov, S. Shtretling. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2022, pp. 240–262. (In Russian).
16. Shuman, G., Scott, J. *Kollektivnaia pamiat' pokolenii* [Collective Memory of Generations]. In: *Sotsiologicheskie issledovaniia*, 1992, no. 2, pp. 47–60. (In Russian).
17. Anthony, D. *Loshad', koleso i iazyk. Kak naezdnyki bronzovogo veka iz evrazijskikh stepei sformirovali sovremennii mir* [The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World]. Moscow, Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki, 2023. 672 p. (In Russian).
18. Corsten, M. The Time of Generations. In: *Time & Society*, 1999, vol. 8, no. 2, pp. 249–272. (In English).
19. Lovell, S. Introduction. In: *Generations in Twentieth-Century Europe*, ed. S. Lovell. New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 1–18. (In English).
20. Misztal, B. A. *Theories of Social Remembering*. Philadelphia, Open University Press, 2003. (In English).
21. Nugin, R., Kalmus, V. Social Generations and Societal Changes. In: *The Routledge International Handbook of European Social Transformation*. Routledge, 2018, pp. 298–311. (In English).
22. Olick, J. K., Robbins, J. Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. In: *Annual Review of Sociology*, 1998, vol. 24, pp. 105–140. (In English).
23. Zerubavel, E. Social Memories: Steps to a Sociology of the Past. In: *Qualitative Sociology*, 1996, vol. 19, no. 3, pp. 283–300. (In English).

# СОЦИОЛОГИЯ УПРАВЛЕНИЯ

УДК 316.485.6

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.71.77.010

**О. И. Габа\***

## ТЕЗАУРУСНЫЙ ПОДХОД В КОНТЕКСТЕ СОЦИОУПРАВЛЕНЧЕСКОЙ МЕДИАЦИИ

***Аннотация:** Статья посвящена проблеме применения тезаурусного подхода в качестве аналитического инструментария в сфере социального управления. Автор рассматривает медиацию как способ согласования ценностей в условиях социально-политического конфликта и предлагает концептуальное объединение тезаурусного подхода, модели пентабазиса и медиативных практик. Практическое применение продемонстрировано с использованием ретропрогноза — моделирования альтернативного хода истории в момент острого социально-политического кризиса в Российской империи накануне революции. Предложенная стратегия демонстрирует возможности использования медиации для предотвращения деструктивных сценариев за счет ценностной трансформации.*

***Abstract:** The article is devoted to the application of the thesaurus approach as an analytical and practical tool in the field of social governance. The author considers mediation as a method of value alignment in the context of socio-political conflict and proposes a conceptual integration of the thesaurus approach, the pentabasis model, and mediation practices. Special attention is given to retroforecasting — modeling an*

---

\* Габа Олег Иванович — председатель экспертного совета АНО «Экспертный институт стратегического анализа и прогнозного моделирования социальных процессов», соискатель кафедры государственного и муниципального управления Института государственной службы и управления РАНХиГС; uppd@mail.ru

Gaba Oleg Ivanovich — Chairman of the Expert Council of the Autonomous Nonprofit Organization “Expert Institute for Strategic Analysis and Forecast Modeling of Social Processes”, Applicant (Degree-Seeking Researcher) at the Department of State Studies, Faculty of Public and Municipal Administration, Institute of Public Administration and Civil Service, RANEPА (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration); uppd@mail.ru

*alternative course of history using the example of the crisis in the Russian Empire. The proposed strategy demonstrates the potential of using mediation to prevent destructive scenarios through value transformation.*

**Ключевые слова:** *тезаурусный подход, пентабазис, социальное управление, социально-политическая медиация, ретропрогноз, ценностный конфликт.*

**Keywords:** *thesaurus approach, pentabasis, social governance, socio-political mediation, retroforecasting, value conflict.*

### **Введение**

Социальное управление требует учета когнитивных и ценностных составляющих общественного сознания. Ранее мы показали теоретическую значимость тезаурусного подхода для социологии управления в целом [4], а также в контексте российского цивилизационного кода, с помощью интеграции тезаурусного подхода и модели пентабазиса [3]. В данной статье мы не будем излагать детально специфику тезаурусного подхода и пентабазиса. Зафиксируем лишь значимые для нас термины:

*Пентабазис* — пятиуровневая модель мировоззрения (структура базисных ценностей) российского социального субъекта, состоящая из таких блоков, как «Человек», «Семья», «Общество», «Государство», «Страна».

*Тезаурус* — механизм усвоения динамики ценностей. В контексте пентабазиса тезаурус предполагает усвоение — неусвоение ценностей (триада «свое — чужое — чуждое»), заложенных в различные блоки пентабазиса.

*Тезаурусный щелчок* — процесс, запускающий ценностные изменения.

*Социальный субъект* — человек или организованная / неорганизованная группа людей (семья, бизнес-структура, политическая партия, группа интересов, «толпа», народ, нация и т. д., вплоть до кружковых организаций), отмеченные печатью собственной социальности, в состав которой включены из-за биосоциальной природы субъекта не только сознательные символические коды (язык, ритуалы и мн. др.), но и бессознательные процессы.

*Тезаурусный подход* — это аналитический инструмент для работы с архитектурой социальной реальности. Однако, имея на руках эмпирические данные, современный исследователь не может не думать об их практической применимости.

Для любого общества (примитивного, культурного или локально-цивилизационного) всегда будет актуален вопрос о преодолении социально-политического кризиса. В этой статье мы рассмотрим, как этот кризис можно преодолеть на практике. В частности, обратимся к опыту социально-политической медиации.

### **Социально-политическая медиация**

Важным инструментом преодоления социально-политического кризиса и согласования интересов в условиях острых противоречий является политическая стратегия медиации. В социо-гуманитарной мысли под медиацией понимается практика, позволяющая наладить эффективное взаимодействие уровней власти и общества: «опосредствование отношений ветвей и уровней власти, институтов управления» [5, с. 23].

По сути, медиативные механизмы помогают найти компромисс между группами, приверженными разным ценностям и интересам, не прибегая к судебным-административным процедурам или силовым методам. В социально-политическом контексте медиация рассматривается как «практика согласования интересов политических оппонентов в процессе политической коммуникации и политического дискурса», — отмечает доктор политических наук, профессор Луганского государственного университета им. В. Даля О. Г. Мазур [8, с. 3].

Автор подчеркивает, что в условиях глобальной поляризации идеологий и политических режимов требуются новые, неординарные подходы к разрешению возникающих споров и конфликтных ситуаций [8, с. 4]. Важно отметить, что к таким подходам относятся и неюрисдикционные формы урегулирования конфликтов: посреднические практики, базирующиеся на добровольном согласии сторон конфликта, направленные на совместную выработку взаимоприемлемых решений [9].

Развитие медиации в управленческой сфере в значительной степени связано с переходом к «новому государственному управлению» (New Public Management):

«Авторы нового подхода Д. Осборн и Т. Гэблер предположили, что качественный гражданский контроль должен перейти от бюрократии к сообществу, когда к управлению посредством децентрализации подключаются не только государственные, но и частные, негосударственные структуры общества» [12, с. 43].

В таком формате эффективность управления возрастает, поскольку учитываются реальные запросы, потребности и ценности различных социальных групп. Мы однозначно не утверждаем, что государство в управлении общественными процессами должно полностью перенимать опыт корпоративного менеджмента, однако, как нам представляется, инструменты из бизнес-среды могут эффективно применяться и на общественно-политическом уровне.

Социально-политическая медиация может выступать в форме института омбудсмена, когда уполномоченный по правам человека или иные правозащитные органы защищают граждан от проявлений ошибок государственного управления. В этом контексте небезынтересно обращение экспертов в области медиационной теории к размышлениям философа И. А. Ильина: «Выдающийся русский философ И. А. Ильин политическую медиацию рассматривал как при-

мирительно ориентированное разбирательство на почве политически значимых споров сторон с участием примирительных институтов» [5, с. 24]. Понятно, что Ильин напрямую не писал про медиацию, но его прозорливый ум иными словами описал то, что современные теоретики и практики именуют «медиацией».

Социально-психологический взгляд на медиацию предполагает, что медиация — это «структурно организованный процесс группового взаимодействия, в котором один из участников взаимодействия облегчает коммуникацию между двумя (и более) другими участниками, находящимися в эмоциональном противостоянии друг с другом и не способными самостоятельно осуществить конструктивную коммуникацию» [2, с. 152]. Главная цель медиатора — «организовать переговоры таким образом, чтобы стороны пришли к взаимовыгодному решению» [2, с. 151]. При этом меняется ментальность и поведение участников: ситуация из, казалось бы, неразрешимой или тяжелой превращается в конструктивную.

Наконец, большое значение медиация имеет и в сфере взаимодействия государства и общества.

«Медиация способствует существенному повышению эффективности системы управления, привлечению общественных организаций к активному внедрению инновационных управленческих и социальных технологий в практику деятельности государственных и муниципальных учреждений, развитию институтов гражданского общества». Она «позволяет решать сложные вопросы управления социальными процессами через взаимодействие, не дискредитируя участников диалога, создавая основу для решения новых задач. Что способствует развитию диалога власти и общества, дальнейшему совершенствованию демократических основ государства» [11, с. 192–193].

«Основной инструмент медиации — личность посредника» [10, с. 27], т. е. медиатор. Процедура медиации согласно Статье 3 Федерального закона от 27.07.2010 г. № 193-ФЗ «проводится при взаимном волеизъявлении сторон на основе принципов добровольности, конфиденциальности, сотрудничества и равноправия сторон, беспристрастности и независимости медиатора». Понятно, что в разных социальных контекстах (развод супругов или международные переговоры) будут и специфические методы, отвечающие требованиям ситуации. Так, в случае медиации международного уровня, помимо базовых знаний психологии, политики и права, медиатор должен знать и международные нормы (правовые, нормы этикета).

И тем не менее, общие инструменты в рамках медиации существуют и могут быть полезны в работе по снятию противоречий в структуре мировоззрения, выделим их, дополнив нашими рассуждениями.

Во-первых, медиация предполагает активное слушание. Медиатор демонстрирует эмпатию через «отзеркаливание» эмоций, перефразирование и активное слушание [15]. Эта техника основана на принципах клиент-центрированной

терапии Карла Роджерса\*. Во-вторых, важен рефрейминг (переформулирование). Суть его заключается в преобразовании агрессивных высказываний в нейтральные. В-третьих, важно выявить реальные интересы и потребности сторон. Медиатору необходимо искать скрытые мотивы за очевидными и явными требованиями [14]. В-четвертых, нужно генерировать варианты: создавать множество версий решения, при этом стараясь обходиться без критики. В-пятых, отсутствие критики предполагает, что медиатор отделяет проблемы от людей [13]. Сверхнегативная проблема не означает, что создавшие ее люди являются отрицательными персонажами, злодеями и т. д. В-шестых, медиатор должен вопрошать о реалистичности требований: насколько ожидания сторон соответствуют объективной действительности? В-седьмых, необходимо создать безопасную среду через подчеркнутую медиатором нейтральность и эмпатичность. В-восьмых, необходимо фиксировать прогресс ситуации, давая позитивное подкрепление: «Мы находились в точке G, но сейчас мы сдвинулись и находимся в точке В — и это успех». В-девятых — медиации присуща фокусировка на будущем. Сдвиг внимания с конфликтного прошлого на грядущее решение проблемы. В-десятых — для нее характерно использование техники BATNA/WATNA (Best Alternative to a Negotiated Agreement (Лучшая альтернатива согласованному соглашению) и Worst Alternative to a Negotiated Agreement (Худшая альтернатива согласованному соглашению)). Т. е. анализ альтернатив в рамках переговоров [13].

Результатом всех примененных техник становится письменное соглашение, т. е. фиксация договоренностей.

Таким образом, политическая медиация может быть встроена во все этапы работы над разрешением ценностных конфликтов: от диагностики (где медиаторы помогают вскрывать проблемы через разговор со сторонами) до интеграции (где медиаторы способствуют совместному формулированию решений). Включение медиативных механизмов в общую стратегию преодоления кризиса повышает шансы на достижение настоящего, а не поверхностного согласия.

### ***Моделирование ситуации***

Смоделируем стратегию разрешения социально-политического конфликта в жанре ретропрогноза. История, разумеется, не знает сослагательного наклонения. Однако в качестве мысленного эксперимента позволим себе рассуждения, которые с учетом опыта прошлого могут помочь разрешению текущих проблем. Как отмечают доктора филологических наук Н. Н. Кошкова и Н. Б. Руженцева,

---

\* Несмотря на свой гуманистический подход, Карл Роджерс добровольно сотрудничал с американскими спецслужбами и его психотерапевтические приемы использовались ЦРУ, что говорит о мощном практическом потенциале подхода (см.: Тараторин Н. Психологи на службе ЦРУ: случай Карла Роджерса // Ridus.ru. URL: <https://www.ridus.ru/psihologi-na-sluzhbe-cru> — sluchaj-karla-rodzhersa-156336.html?ysclid=matoyjvuw349367111 (дата обращения: 18.05.2025)).

«...ретропрогноз как жанр политической коммуникации вполне правомерно можно рассматривать как инструмент моделирования возможной (ирреальной, контрфактической) действительности. Ретроспективный взгляд интересен и важен с точки зрения не только исправления ошибок прошлого, но и планирования своих действий на будущее: в истории возвращается не только то, что было, но и то, чему не суждено было произойти» [7, с. 51].

Итак, моделируем: 1916 год, месяц сентябрь (по старому стилю), Российская империя в кризисе, в общественных настроениях — предчувствие революции. Доверия институтам монархии у большинства населения нет (ценность «Государство» по модели пентабазиса является тезаурусно «чуждой»), при этом сама страна, ее единство, за исключением представителей меньшинства, парадоксальным образом представленного эсерами и большевиками, никем не оспаривается (ценность «Страна» по модели пентабазиса является тезаурусно «своей» или тезаурусно «чужой»). Какую стратегию должен был применить царь Николай II и его окружение (используя в том числе медиативные практики), чтобы сохранить империю? Как переформатировать свершившиеся тезаурусные щелчки в мировоззрении самых различных социальных субъектов?

Отвечая на этот вопрос, мы должны зафиксировать, что «Государство» в 1916 г. становится «чуждым», поскольку население не доверяет монархии из-за военных неудач, социального неравенства и отсутствия реформ. При этом большинство поддерживает единство России, но видит угрозу со стороны радикальных групп (и единство, и страх перед угрозой — тезаурусное «свое» большинства). Исследования должны показать угрозы в виде: радикализации рабочих, нелояльности армии, опасности эсеров и большевиков, слабости кадетов и октябристов.

Социотехнологически Николай II и его окружение должны были организовать публичные выступления, подчеркивающие, что монархия служит интересам России (ключевой тезис: «Государство — защитник Страны»). Была необходима активизация исторической памяти, например, обращение к опыту победы в Отечественной войне 1812 года с целью повышения в обществе уровня патриотизма. Помимо этого, царской власти необходимо было создать реальный представительный орган (с жестким отсевом экстремистских элементов), а не симулякр в виде имперской Думы. Также она должна была пойти на земельную реформу, передавая часть помещичьих земель крестьянам для снижения социальной напряженности. Параллельно с помещиками должна была проводиться разъяснительная работа. Другое социотехнологическое решение — улучшение условий рабочих: сокращение рабочего дня, повышение зарплат. Такие меры способны запустить ценностные изменения.

Что касается медиационной практики, то ее необходимо было направить на работу с оппозицией, подразумевающую организацию переговоров: приглашение лидеров ключевых партий (эсеры, кадеты, меньшевики) для диалога. Власть должна была идти на сближение позиций с оппонентами, однако

к большевикам ей оставалось только применять инструменты легитимных насильственных практик.

В рамках медиации могли быть использованы техники активного слушания и рефрейминга, в частности, преобразующие требования «Долой царя!» в (например) «Реформы во имя справедливости» или «Царь — за народ». Возможно было применение и более популистских лозунгов: «Земля — крестьянам, фабрики — рабочим! Царь», «Революция — за монархию», «Царь — это революция “сверху”». Установку на то, что «царь слаб», необходимо было замещать на «монархия готова к модернизации». Необходимо было сделать акцент на общих ценностях: «Единство России важнее политических разногласий», «Радикалы ведут Россию к гибели».

Демонстрация альтернатив предполагает следующую оппозицию: сотрудничество с властью — реформы, постепенные изменения versus революция — хаос, разорение и гражданская война.

Немаловажно и личное участие политического лидера во всех перечисленных процессах, даже если речь идет о российском императоре. Сегодня для этих целей можно пройти тренинги по ассертивности и ораторскому искусству. Последнее в те времена было даже лучше развито. Необходимо было прямое взаимодействие с народом: посещение фронта, заводов, деревень для демонстрации участия и заботы. Плюс ко всему, в сложившейся ситуации обязательно было создание неких «Царских комиссий» для расследования жалоб на коррупцию среди чиновников.

Доктор экономических наук, профессор А. И. Агеев пишет:

«Стратегии представляют собой процесс поиска траектории переходов от одной структуры коалиций (состояний системы) к другой. При этом стратегии могут соответствовать цивилизационным архетипам либо противоречить им. Успеха достигают, как правило, стратегии первого типа. Но нужно принимать в расчет и наличие множества архетипов в системе, их многоуровневость, антропогенность, неоптимальность структурирования и несоординированность флуктуаций, периодически приводящих к фазовым переходам. Поэтому сложные системы допускают достаточно широкий коридор траекторий движения в будущее» [14, с. 127].

Поскольку сложные системы плюралистичны, ими трудно управлять, полагаясь только на силу, без работы с тем, что называется тонкими настройками.

Для создания безопасной среды, способствующей диалогу, в 1916 г. требовались гарантии защиты участникам переговоров, включая такие меры, как амнистия за антимонархические выступления и пропаганду, исключая осужденных за террористическую деятельность.

В момент, когда за счет массовости охвата и силы эмоционального воздействия на население кино выдвинулось на первый план, по сравнению с театром, живописью, литературой, Ленин сказал: «Из всех искусств важнейшим для нас

является кино» (цит. по [6, с. 258]). В условиях крушения империи власти были обязаны задействовать все инструменты массового воздействия на сознание: не только прессу, но и позитивные слухи о царе и политике, включая массовые бесплатные театральные постановки.

### **Вывод**

Обобщая вышеизложенное, отметим, что тезаурусный подход, модель пентабазиса и медиация дополняют друг друга как в теории, так и на практике. Тезаурусный подход позволяет анализировать то, как у людей формируется и перестраивается система знаний и ценностей, а пентабазис дает системное представление о пяти основных блоках мировоззрения. В свою очередь, медиация демонстрирует, что через привлечение заинтересованных сторон к диалогу возможно восстановление общественного консенсуса: в процессе медиации каждый участник конфликта занимается поиском решения, что увеличивает доверие сторон и способно привести к сотрудничеству. Иными словами, теоретическая важность доверия находит конкретизацию в прикладной практике переговоров и общественных коммуникаций.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Агеев А. И. Будущее России: в тисках истории, хаоса и сценариев // Мир России. Социология. Этнология. 2010. № 1. С. 126–162.
2. Аллахвердова О. В. Медиация как социально-психологический феномен // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. 2007. № 1–2. С. 151–159.
3. Габа О. И. Тезаурусный подход как инструмент анализа цивилизационного и культурного кода // Личность. Культура. Общество. 2025. № 4. С. 64–75.
4. Габа О. И. Тезаурусный подход как методология социологии управления // Личность. Культура. Общество. 2025. № 3. С. 171–180.
5. Колесников В. А., Подуреева-Милоевич В. Ю. Роль политической медиации в опосредовании системы властных отношений современной России // Вестник Поволжского института управления. 2021. Т. 21. № 6. С. 21–29.
6. Косинова М. И. Кинорепертуар и зрительские предпочтения в эпоху «Застоя» // Вестник университета. 2016. № 6. С. 255–259.
7. Кошкарлова Н. Н., Руженцева Н. Б. Ретропрогнозирование как инструмент проектирования прошлого? // Политическая лингвистика. 2016. № 4 (58). С. 48–52.
8. Мазур О. Г. Медиативные практики в политической сфере: институциональный аспект // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2023. № 3. С. 3–15.
9. Островский А. Н. Общественные, правовые основы и технологии социальной медиации // Мониторинг правоприменения. 2024. № 4. С. 85–96.
10. Романова Н. А. Основы медиации. Саратов: Издательский центр «Наука», 2017. 90 с.
11. Рюшин С. А. Институты медиации в управлении социальными процессами // Коммуникология. 2013. Т. 2. № 2. С. 191–195.

12. Федорченко С. Н., Алексеев Р. А., Федорченко Л. В. Медиационная основа технологий политического менеджмента // Вестник НГТУ им. Р. Е. Алексеева. Серия «Управление в социальных системах. Коммуникативные технологии». 2014. № 3. С. 42–54.
13. Fisher R., Ury W., Patton B. *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In*. New York: Penguin Books, 2011. 204 p.
14. Moore Ch. W. *The Mediation Process. Practical Strategies for Resolving Conflict*. San Francisco: Jossey-Bass, 2014. 707 p.
15. Rogers C. R., Farson R. E. *Active Listening*. Mansfield Center, Connecticut: Martino Publishing, 2015. 34 p.

#### REFERENCES

1. Ageev, A. *Budushchee Rossii: v tiskakh istorii, khaosa i stsensariiev* [The Future of Russia: in the Grip of History, Chaos, and Scenarios]. In: *Mir Rossii. Sotsiologiya. Etnologiya*, 2010, no. 1, pp. 126–162. (In Russian).
2. Allakhverdova, O. V. *Mediatsiia kak sotsial'no-psikhologicheskii fenomen* [Mediation as a Socio-Psychological Phenomenon]. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Mezhdunarodnye otnosheniia*, 2007, no. 1–2, pp. 151–159. (In Russian).
3. Gaba, O. I. *Tezaurusnyi podkhod kak instrument analiza tsivilizatsionnogo i kul'turnogo koda* [Thesaurus Approach as a Tool for Analyzing Civilizational and Cultural Code]. In: *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*, 2025, no. 4, pp. 64–75. (In Russian).
4. Gaba, O. I. *Tezaurusnyi podkhod kak metodologiya sotsiologii upravleniia* [Thesaurus Approach as a Methodology of Sociology of Management]. In: *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*, 2025, no. 3, pp. 171–180. (In Russian).
5. Kolesnikov, V. A., Podurueva-Miloevich, V. Yu. *Rol' politicheskoi mediatsii v oposredovanii sistemy vlastnykh otnoshenii sovremennoi Rossii* [The Role of Political Mediation in Mediating the System of Power Relations in Contemporary Russia]. In: *Vestnik Povolzhskogo instituta upravleniia*, 2021, vol. 21, no. 6, pp. 21–29. (In Russian).
6. Kosinova, M. I. *Kinorepertuar i zritel'skie predpochteniia v epokhu "Zastoia"* [Film Repertoire and Audience Preferences in the Era of "Stagnation"]. In: *Vestnik universiteta*, 2016, no. 6, pp. 255–259. (In Russian).
7. Koshkarova, N. N., Ruzhentseva, N. B. *Retroprognozirovaniie kak instrument proektirovaniia proshlogo?* [Retroforecasting as a Tool for Designing the Past?]. In: *Politicheskaiia lingvistika*, 2016, no. 4 (58), pp. 48–52. (In Russian).
8. Mazur, O. G. *Mediativnye praktiki v politicheskoi sfere: institutsional'nyi aspekt* [Mediative Practices in the Political Sphere: Institutional Aspect]. In: *Izvestiia Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki*, 2023, no. 3, pp. 3–15. (In Russian).
9. Ostrovskii, A. N. *Obshchestvennye, pravovye osnovy i tekhnologii sotsial'noi mediatsii* [Social and Legal Foundations and Technologies of Social Mediation]. In: *Monitoring pravoprimeneniia*, 2024, no. 4, pp. 85–96. (In Russian).
10. Romanova, N. A. *Osnovy mediatsii* [Fundamentals of Mediation]. Saratov, Nauka Publ., 2017. 90 p. (In Russian).
11. Riumshin, S. A. *Instituty mediatsii v upravlenii sotsial'nymi protsessami* [Institutions of Mediation in the Management of Social Processes]. In: *Kommunikologiya*, 2013, vol. 2, no. 2, pp. 191–195. (In Russian).
12. Fedorchenko, S. N., Alekseev, R. A., Fedorchenko, L. V. *Mediatsionnaia osnova tekhnologii politicheskogo menedzhmenta* [Mediation Basis of Political Management Technologies]. In: *Vestnik NGTU im. R. E. Alekseeva. Seriya "Upravlenie v sotsial'nykh sistemakh. Kommunikativnye tekhnologii"*, 2014, no. 3, pp. 42–54. (In Russian).

13. Fisher, R., Ury, W., Patton, B. *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In*. New York, Penguin Books, 2011. 204 p. (In English).
14. Moore, Ch. W. *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving Conflict*. San Francisco, Jossey-Bass, 2014. 707 p. (In English).
15. Rogers, C. R., Farson, R. E. *Active Listening*. Mansfield Center, Connecticut, Martino Publishing, 2015. 34 p. (In English).

УДК 304; 394

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.34.24.011

**И. С. Богданов\***

## **ТИПОЛОГИЯ МОДЕЛЕЙ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ**

***Аннотация:** Целью работы стал научно обоснованный выбор модели этнокультурной политики, наиболее подходящей для реализации в современной России, определение путей ее дальнейшего эволюционирования. Для достижения поставленной цели предполагается решение следующих задач: 1) определение семантики понятия «этнокультурная политика», выражающейся в соотношении его семантического поля с содержательным наполнением смежных концептов, используемых в научной литературе («этнополитика», «национальная политика» и др.); 2) систематизация зарубежного и отечественного опыта типологизации моделей этнокультурной политики. Актуальность и научная новизна исследования определяются его методологией: использование системного подхода, выражающегося в синтезе сравнительно-сопоставительных и историко-компаративных методов, позволило проследить хронологию становления культурологических терминов, а также проанализировать условия их бытования в современной отечественной и западной науке. В заключении работы делается вывод, что Россия не должна отказываться от реализации своей национальной политики в духе мультикультурализма, должна продолжать стремиться к построению общества—«культурной мозаики». При этом, однако, этнокультурная политика в отношении наиболее уязвимых этнических групп (в первую очередь коренных малочисленных народов Севера) не должна полностью отказываться от опыта советского патернализма в этой сфере. Синтезирование патерналистских механизмов в социально-экономической сфере с либерализацией государственного*

---

\* Богданов Иван Сергеевич — аспирант кафедры теории и истории культуры, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; ассистент кафедры культурологии, педагогики и искусств, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; ivan-bogdanov-97@mail.ru

Bogdanov Ivan Sergeevich — Postgraduate student of the Department of Theory and History of Culture, Herzen State Pedagogical University of Russia; assistant of the Department of Cultural Studies, Pedagogy and Arts, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; ivan-bogdanov-97@mail.ru

регулирования в сфере функционирования родных языков и традиционной культуры этнических меньшинств должно привести к достижению в нашей стране устойчивого развития сферы межэтнических отношений, характеризующейся реализацией идеалов «этнокультурного неотрадиционализма».

**Abstract:** *The aim of the work was to scientifically substantiate the choice of the model of ethnocultural policy that is most suitable for implementation in modern Russia, to identify ways of its further evolution. To achieve this goal, the following tasks must be solved: 1) providing a definition of the semantics of the concept of “ethnocultural politics”, expressed in the ratio of its semantic field with the content of related concepts used in scientific literature (“ethnopolitics”, “national politics”, etc.); 2) systematization of foreign and domestic experience in the field of constructing typologies of models of ethno-cultural policy. The relevance and scientific novelty of the research are determined by its methodology — the use of a strict systematic approach, expressed in the synthesis of comparative and historical methods, made it possible to trace the chronology of the formation of cultural terms, as well as to analyze the conditions of their existence in modern Russian and Western scientific discourse. The work concludes that Russia should not abandon the implementation of its national policy in the spirit of multiculturalism, should continue to strive to build a society in the form of the “cultural mosaic”. At the same time, however, the ethno-cultural policy towards the most vulnerable ethnic groups (primarily the indigenous small-numbered peoples of the North) should not completely abandon the experience of Soviet paternalism in this area. The synthesis of paternalistic mechanisms in the socio-economic sphere with the liberalization of state regulation in the sphere of the functioning of native languages and traditional culture of ethnic minorities should lead to the achievement of sustainable development of interethnic relations in our country, characterized by the realization of the ideals of “ethnocultural neotraditionalism”.*

Ключевые слова: *Этнокультурная политика; этнополитика; национальная политика; типология моделей этнокультурной политики; «плавильный котел»; «культурная мозаика»; этнокультурный неотрадиционализм.*

**Keywords:** *ethnocultural policy; ethnopolitics; national policy; typology of models of ethnocultural policy; “melting pot”; “cultural mosaic”; ethnocultural neotraditionalism.*

### **Введение. Постановка проблемы**

В отечественной литературе культурологической направленности отсутствует единое и устоявшееся определение понятия «этнокультурная политика». Более того, в качестве синонимов этого понятия зачастую используется целый ряд заимствованных из иных областей научного знания терминов, обладающих смежной, но отличной семантической нагрузкой: «этнополитика», «национальная политика», «политика в сфере межнациональных (межэтнических) отношений», «межнациональная политика».

Классическим определением «этнополитики» можно считать определение, предложенное В. А. Тишковым и Ю. П. Шабаевым:

«...этнополитика — это проявление этнического фактора в политике, участие этнических групп в делах государства и в свою очередь роль политики и государства в делах этнических сообществ, управление многоэтничными государствами, обеспечение межэтнического согласия и преодоление этнополитических конфликтов» [18, с. 13].

Однако, учитывая политологическую направленность источника, подготовленного Тишковым и Шабаевым, на наш взгляд, в их определении мало затронут аспект культуры. В связи с этим представляют интерес определения понятия «этнокультурной политики», смежного по смыслу, но отличающегося в части позиционирования. Весьма удачным следует признать определение этнокультурной политики, предложенное М. М. Бадыгры:

«...комплекс управленческих действий, направленных на решение проблем диалектического противоречия между единством и многообразием, взаимодействия этнокультурных идентичностей с обеспечением консолидации общегражданских ценностей» [4, с. 15].

Такая оценка связана с тем, что в определении сделан акцент на взаимодействии этнокультурных идентичностей с обеспечением общегражданской консолидации, а не исключительно на межэтническом согласии и преодолении этнополитических конфликтов.

В том же ключе понятие «национальная политика» раскрывается и в российском нормативно-правовом регулировании. К такому выводу можно прийти, если обратиться к содержанию «Стратегии государственной национальной политики РФ на период до 2036 г.» [15] (далее Стратегия) и государственной программы «Реализация государственной национальной политики» [8] (далее Программа). Так, в легальном определении государственной национальной политики, представленном в подпункте «а» п. 5 Стратегии, при перечислении целей ее реализации отражен как вектор на консолидацию, так и вектор на сохранение самобытности и разнообразия. Вектор на консолидацию передан оборотами «укрепление российской нации, гражданского самосознания, гражданского единства, патриотизма, <...> согласия», «профилактика экстремизма», «предупреждение конфликтов». Обратный вектор развития, в свою очередь, находит свое выражение в оборотах «обеспечение поддержки <...> многообразия», «недопущение дискриминации». Двухвекторный подход подтверждается и сформулированными в Стратегии и Программе приоритетными направлениями государственной национальной политики. Центростремительные тенденции содержатся в п. 38, в подпункте «б» п. 39, в п. 40 Стратегии, продублированы в абзацах 7, 9, 10, 11 раздела II Программы. Центробежные тенденции, в свою очередь, представлены в подпунктах «а» (этнокультурное и духовное развитие народов России) и «в» (сохранение самобытной культуры коренных малочисленных народов России) п. 39 Стратегии, продублированы

в абзацах 8 и 12 раздела II Программы. Все вышеперечисленное указывает на то, что смысловая нагрузка культурологического понятия «этнокультурная политика» и семантика легального термина «национальная политика» (в российском праве) являются тождественными. С таким выводом могут не согласиться некоторые исследователи, указывающие на необходимость разграничения этих понятий [17] и / или призывающие к отказу от юридического конструкта «национальная политика» в пользу словосочетания «этнокультурная политика» как в научном дискурсе, так и в российском нормативно-правовом регулировании [11, с. 46]. В контексте чистоты терминологического аппарата с представленной позицией сложно не согласиться, тем не менее российские нормотворцы так и не прислушались к советам научного сообщества, а потому сохраняется status quo — при анализе российских нормативно-правовых актов синонимия «национальная политика» = «этнокультурная политика» сохраняется, а потому, несмотря на то что мы признаем примат концепта «этнокультурная политика» над концептом «национальная политика», при анализе нормативно-правовых актов отказываться от последнего представляется нецелесообразным.

В отличие от рассмотренного выше понятия «национальная политика», словосочетания «межнациональная политика» и «политика в сфере межнациональных (межэтнических) отношений» общепринятых легальных дефиниций в российском законодательстве не имеют. Подпункт «г» п. 5 Стратегии содержит определение понятия «межнациональные (межэтнические) отношения», но не политики в этой сфере:

«межнациональные (межэтнические) отношения — взаимодействие представителей разных народов (разных этнических общностей), взаимодействие национальных (этнических) групп в различных сферах общественно-политической, культурной и экономической жизни Российской Федерации, оказывающее влияние на этнокультурное и языковое многообразие Российской Федерации и гражданское единство» [Стратегия... 2025].

В научных исследованиях они, как правило, используются для обозначения направления в рамках государственной национальной политики, включающего механизмы регулирования межэтнических отношений, которые при этом непосредственно не затрагивают регулирование межконфессиональных отношений.

### *Типологии моделей этнокультурной политики*

Классическими подходами к регулированию межнациональных отношений в полиэтнических государствах являются политика, направленная на культурную ассимиляцию, и политика мультикультурализма. В первом случае направ-

ленность государственной политики может варьироваться от аккультурации (умеренная форма) до культурного геноцида (наиболее радикальная форма). Оба подхода были осмыслены североамериканскими исследователями, получив свое выражение в американской теории «плавильного котла» (результат политики ассимиляции) и канадской теории «культурной мозаики» или «салатницы» (политика мультикультурализма).

Разработкой теории «плавильного котла» занимались американские социологи Р. Парк, Э. Берджесс, М. Гордон, Б. Берри, Р. Биршtedт, В. Занден, М. Харрис и др. В общем виде идеи теории могут быть сформулированы так:

«Все культуры, представленные в американском обществе, постепенно перемешиваются, “переплавляются”, народы, представляющие эти культуры, ассимилируются, включаются в доминирующую культуру белого населения, в результате возникает новая, самобытная, единая для всех американская культура» [20, с. 61].

Таким образом, заключительным этапом проведения политики «плавильного котла» является образование единообразной гражданской нации, сопровождающееся ассимиляцией представителей всех культур, кроме доминантной. В концепции М. Гордона такая ассимиляция является последней, седьмой стадией ассимиляции в широком смысле, которой предшествуют еще шесть этапов — аккультурация (заимствование языка, одежды, бытовых норм поведения, обычаев и ценностей, характерных для доминантной культуры), структурная ассимиляция (появление сообществ с межэтническим составом), брачная ассимиляция (широкое распространение межэтнических браков), ассимиляция идентичности (подмена идентичности меньшинства идентичностью большинства), отношенческая ассимиляция (исчезновение этнических предрассудков), ассимиляция поведения (исчезновение фактов дискриминации) [23].

В связи с типологией Гордона особый интерес представляет соотношение понятий «ассимиляция» и «аккультурация». В настоящее время ассимиляция воспринимается большинством зарубежных и отечественных ученых как нечто негативное, поскольку ведет к исчезновению уникальных культур и обеднению многообразия общечеловеческой культуры. При этом аналогичное отношение к аккультурации в научных трудах не прослеживается — чаще встречается либо нейтральное, либо позитивное отношение. Такая ситуация связана с тем, что сегодня целью аккультурации, как правило, считается интеграция культур, а не их ассимиляция, как изначально предполагалось Гордоном. Интеграция отличается от ассимиляции тем, что приводит к взаимопроникновению культур, которые при этом сохраняют свою относительную самобытность. В результате политики, направленной на интеграцию общества, формируется толерантная личность, обладающая многоуровневой идентичностью — гражданской, этнической, религиозной и т. д.

Политика, направленная на интеграцию, иначе именуется политикой мультикультурализма. Ее результатом является построение «культурной мозаики» или общества-«салатницы», где этнические меньшинства сохраняют самобытность своей культуры, при этом будучи объединенными в границах одного государства. Теория «культурной мозаики» была разработана канадским культурным антропологом Джоном Гиббоном [22]. В отечественной науке осмыслением теории мультикультурализма занимались Г. Д. Дмитриев, В. А. Тишков, Н. С. Кирабаев и др. Теория не раз подвергалась критике (например, в монографии А. В. Веретевской «Мультикультурализм, которого не было. Анализ европейских практик политической интеграции этнокультурных меньшинств» [6]), однако, на наш взгляд, более приемлемых механизмов сохранения этнокультурной идентичности национальных меньшинств предложено не было. Построение государства—«культурной мозаики» представляется наиболее эффективным способом сохранения этнокультурного многообразия России. Политику мультикультурализма можно критиковать за перегибы в части ее реализации или методике ее внедрения в общество, тем не менее сама теоретическая модель мультикультурализма, ценности, которые составляют ее ядро, являются абсолютным благом и должны рассматриваться российским обществом как нечто, к чему следует стремиться. Как именно такое стремление должно воплощаться на практике — вопрос спорный, но в любом случае он требует дальнейших научных исследований.

В нашей стране пик теоретических разработок моделей этнокультурной политики пришелся на 1920-е — первую половину 1930-х гг. В эти годы молодая советская власть пыталась выбрать для себя наиболее эффективный способ регулирования межнациональных отношений. Здесь отдельного внимания заслуживает т. н. спор «традиционалистов» / «консерваторов» и «модернизаторов» / «радикалов», сущностью которого была разработка политики в отношении коренных народов Севера, тогда именовавшихся «туземцами».

Позиция «традиционалистов», характерным представителем которых был В. Богораз, сводилась к созданию закрытых для переселенцев «заказных территорий» (по аналогии с американскими резервациями), на которых представители коренных народов Севера могли самостоятельно осуществлять свое общественно-политическое развитие (см.: [5, с. 21]). Роль госполитики сводилась к охранительным функциям — ограждению их среды обитания и культуры от внешних воздействий. Взаимодействие государства с представителями северных народов должно было строиться на принципах односторонней помощи и содействия, инициатива при этом должна была исходить от самих народов [12, с. 48–49].

Позиция «модернизаторов» строилась на представлении о народах, ведущих общинно-племенной образ жизни, как отсталых и не способных к самоуправлению и самостоятельному развитию [5, с. 22–23]. В связи с этим освоение северных территорий и адаптацию проживающего на этих территориях населения к реалиям индустриального общества предполагалось доверить

государству, которое не было ограничено в механизмах воздействия — могло «изменять социокультурные институты и структуры малочисленных народов и весь их образ жизни» [12, с. 48–49]. Отметим, что «модернизаторы» напрямую не призывали к ассимиляции северных народов, — напротив, в работах представителей данного направления (напр., В. Д. Виленский-Сибиряков) нередко встречается констатация необходимости их поддержки. Другое дело, что эта поддержка не предполагала предварительного запроса от представителей коренного населения и должна была оказываться на взаимовыгодных условиях — «туземцы» были обязаны сотрудничать с переселенцами в части промышленного освоения территорий их традиционного проживания (работать проводниками, снабжать группы промышленников провизией, предоставлять им скот, транспортные средства и т. п. [5, с. 22–23]).

В итоге в споре победила позиция «модернизаторов». Так оформилась политика государственного патернализма:

«...малочисленным народам была оказана экономическая помощь, предоставлены льготы, началось создание органов самоуправления, обучение в школах, отменены налоги, воинская и трудовая повинности, была запрещена торговля спиртным» [14, с. 83].

Последовавшее за этим экономическое благополучие, однако, вскоре стало сопровождаться рядом репрессивных мер. Во второй половине XX в. советское государство постепенно сменило курс национальной политики с «коренизации» на «русификацию» (формирование единой советской общности на основе русской культуры и языка). Механизмами реализации этой политики, оказавшими наибольший ущерб этнокультурной идентичности коренных народов Севера, стало укрупнение поселков в оседлых районах и борьба с кочевым и полукочевым образом жизни; прекращение обучения на родных языках и сокращение часов на их изучение [14, с. 44–45]; принятие новых законов о браконьерстве, что приводило к запрету охоты и рыболовства на месте расселения народов (за исключением государственных промыслов [14, с. 54]). В период русификации фиксировались и случаи отказа в регистрации нерусских имен, запрет говорить на родных языках в школе [14, с. 43, 45], склонение к указанию русской национальности в официальных документах. В целях объективности отметим, что описанные случаи могли быть перегибами отдельных представителей местной власти, поскольку доказательств существования соответствующих директив в общем доступе нет [5, с. 45]. «Темной» страницей послевоенной национальной политики СССР следует признать депортации представителей «преступных» народов и запрет на их возвращение в родные места [5, с. 42].

В период перестройки началась ревитализация национальных культур, в т. ч. коренных народов Севера. Уже на российском этапе истории, в середине 1990-х, А. И. Пика была предложена новая модель этнокультурной политики по отношению к коренным народам Севера, названная им «неотрадицио-

нализмом» [12, с. 47–53] и претендующая на срединное положение в споре «традиционалистов» и «модернизаторов», которая пользуется популярностью до сих пор. В последние десятилетия написан ряд монографий по осмыслению феномена этнокультурного неотрадиционализма, среди которых можно выделить труды «абаканской» (Л. В. Анжиганова, Ю. М. Аксютин, А. П. Никитин и др.) [2, 3], «новосибирской» (С. А. Мадюкова, Ю. В. Попков, Е. А. Тюгашев и др.) [10; 13] и «петербургской» (Е. В. Аброськина, В. В. Бочаров, В. А. Попов, Т. Д. Скрынникова и др.) [1] школ.

Этнокультурный неотрадиционализм в классической интерпретации, обращенной к проблемам коренных народов Севера, заимствует у «традиционалистов» представления о необходимости укрепления самостоятельности этнических сообществ посредством перехода к национально-территориальному (общинному) самоуправлению и оказанию экономической помощи не через бюрократический аппарат, а напрямую их общественным объединениям (в т. ч. в форме предоставления средств производства [14, с. 94]). При этом, в отличие от «традиционалистов», «неотрадиционалисты» выступают против создания закрытых резерваций, они призывают к формированию такого вида межэтнического взаимодействия, как содействие, — таких отношений между этносами, при которых они «обладают едиными целями, равными правами и возможностями для их реализации, оказывая друг другу поддержку и помощь в их достижении» [10, с. 67]. «Неотрадиционалисты» призывают к построению мозаичного социокультурного пространства, в основе которого лежит этнокультурный обмен, не сводящийся к проведению мероприятий «шаблонного» характера, они не призывают полностью отказываться от государственного патернализма [14, с. 96] — вместо этого предлагается заимствовать его лучшие стороны (в первую очередь систему экономических дотаций, предоставление налоговых льгот, целевое обучение, помощь в трудоустройстве), при этом отказавшись от тотального контроля в сфере сохранения языка и культуры. Не стоит забывать и об охранительных функциях политики государства в отношении коренных народов Севера — несмотря на то что «неотрадиционалисты» не требуют полного прекращения промышленного освоения территорий традиционного проживания автохтонного населения, такое освоение должно быть ограниченным и поставленным под их контроль, который может осуществляться как механизм государственно-частного партнерства, предполагающего обязательность заключения соглашений между промышленными компаниями и объединениями коренных народов, земли которых эксплуатируют. Такие соглашения должны включать обязательства субъектов хозяйственной деятельности по оказанию точечной помощи местному населению (благоустройство территорий, льготное трудоустройство местных жителей на предприятии и т. п.), а также предусматривать внесудебные механизмы возмещения ущерба, причиненного окружающей среде, традиционному образу жизни и хозяйствования северных народов в результате деятельности компаний.

### **Заключение**

Подводя итог сравнительному анализу моделей этнокультурной политики, можно констатировать, что российская государственная политика в сфере межнациональных отношений должна строиться в духе мультикультурализма — государство должно стремиться к построению «мозаичного», толерантного общества. Нашей стране не следует отказываться от положительных аспектов патерналистской политики в отношении наиболее уязвимых этнических групп. При этом, однако, государство не должно концентрировать все усилия в этой сфере на сохранении традиций как самоценности — необходимо дать народам в составе России автономию в сфере развития родных языков и культуры, не препятствовать новациям и этнокультурному обмену. В целом, несмотря на ряд значительных откатов (напр., введение обязательности графической основы кириллицы для государственных языков республик в составе РФ (2002) [19], присоединение автономных округов к близлежащим «ненациональным» субъектам РФ (2004–2007) [21], отмена национально-регионального компонента в образовании, сопровождавшаяся массовым переводом изучения языков коренных народов на факультативную основу (2007) [16], внесение изменений в федеральный закон об образовании, запретивших изучение государственных языков республик в составе РФ как обязательных школьных предметов (2018) [9], запрет на зачисление в школу детей мигрантов без прохождения тестирования на знание русского языка (2024) [7] и др.), Россия движется по описанному пути, что, однако, не означает, что имеющийся комплекс механизмов этнокультурной политики не нуждается в дополнении и дальнейшем реформировании.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. *Аброськина Е. В., Аль Джереф М. С., Бочаров В. В. [и др.]*. Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой социальности в контексте процессов глобализации. СПб.: КИО, 2019. 320 с.
2. *Анжиганова Л. В., Аксютин Ю. М., Никитин А. П.* Неотрадиционализм в условиях глобализации. Абакан: Сервисный пункт, 2013. 103 с.
3. *Анжиганова Л. В., Ачитаева Е. А.* Этноконфессиональный неотрадиционализм в условиях социальных трансформаций: региональный аспект. Абакан: ХакГУ им. Н. Ф. Катанова, 2012. 122 с.
4. *Бадырғы М. М.* Тувинское горловое пение хоомей как объект культурной политики: автореф. дис. ... канд. культурологии. Красноярск, 2022. 28 с.
5. *Вахтин Н. Б.* Коренное население Крайнего Севера Российской Федерации. СПб.; Париж: Европейский Дом, 1993. 96 с.
6. *Веретевская А. В.* Мультикультурализм, которого не было: анализ европейских практик политической интеграции этнокультурных меньшинств. М.: МГИМО, 2018. 182 с.
7. Госдума одобрила запрет брать в школы не знающих русский язык мигрантов (2024). [Электронный ресурс] URL: <https://www.rbc.ru/society/10/12/2024/6756de059a794709f109a29b> (дата обращения: 08.01.2026).

8. Государственная программа РФ «Реализация государственной национальной политики» (2016). [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/420388022?section=text> (дата обращения: 08.01.2026).
9. Лотфуллин М. В. Преподавание учебных предметов «Родной язык» и «Государственный язык республики» в системе общего образования РФ // Этнодиалоги. 2020. № 2(60). С. 111–116.
10. Мадюкова С. А., Попков Ю. В. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб.: Алетейя, 2011. 132 с.
11. Мусин Д. А., Василенко Ю. В. Региональные модели этнокультурной политики как предмет сравнительного анализа // Ars Administrandi. 2010. № 1. С. 44–57.
12. Пика А. И. Неотрадиционализм на российском Севере: идти в будущее, не забывая прошлого // Социологические исследования. 1996. № 11. С. 47–53.
13. Попков Ю. В., Тюгашев Е. А. Этнокультурный неотрадиционализм и идентичность в современных социокультурных трансформациях. Новосибирск: СО РАН, 2020. 256 с.
14. Сорокина С. А. Надзор или беспризорность? К проблеме государственного патернализма в отношении коренных народов Севера // ЖИСП. 2011. № 1. С. 79–96.
15. Стратегия государственной национальной политики РФ на период до 2036 г. (2025). [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/> (дата обращения: 08.01.2026).
16. Трогальщикова З. И. Языки коренных народов малочисленных народов России в системе образования: предложения по совершенствованию правовой базы // Языки в полиэтничном государстве: развитие, планирование, прогнозирование. Улан-Удэ-Горячинск: СО РАН, 2019. С. 123–128.
17. Тишков В. А. Как обновить концепцию национальной политики? // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2003. № 48. С. 36–41.
18. Тишков В. А., Шаббаев Ю. П. Этнополитология: политические функции этничности. М.: МГУ, 2011. 376 с.
19. Федеральный закон от 11.12.2002 № 165-ФЗ «О внесении дополнения в ст. 3 Закона РФ “О языках народов РФ”» (2002). [Электронный ресурс] URL: <https://duma.consultant.ru/documents/> (дата обращения: 08.01.2026).
20. Фрэнк Г. Развитие культурно-образовательной политики Канады в отношении коренных народов: дис. ... канд. культурологии. М., 2022. 169 с.
21. Чуднов Д. М. Правовое положение автономных округов, утративших статусы субъектов РФ // Проблемы экономики и юридической практики. 2010. № 1. С. 121–126.
22. Gibbon J. Canadian Mosaic: The Making of a Northern Nation. Toronto, 1938. 455 p.
23. Gordon M. Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins. NY: Oxford University Press, 1964. 276 p.

REFERENCES

1. Abroskina, E. V., Al Jeref M. S., Bocharov, V. V. [et al.]. *Neotradicionalizm: arhaicheskiy sindrom i konstruirovaniye novoj social'nosti v kontekste processov globalizacii* [Neotraditionalism: Archaic Syndrome and the Construction of New Sociality in the Context of Globalization Processes]. Saint Petersburg, KIO Pbl., 2019. 320 p. (In Russian).
2. Anzhiganova, L. V., Aksutin, Yu. M., Nikitin, A. P. *Neotradicionalizm v usloviyah globalizacii* [Neotraditionalism in the Context of Globalization]. Abakan, Service Point, 2013. 103 p. (In Russian).
3. Anzhiganova, L. V., Achitaeva, E. A. *Etnokonfessional'nyj neotradicionalizm v usloviyah socialnyh transformacij: regional'nyj aspekt* [Ethno-Confessional Neotraditionalism in the Context

of Social Transformations: A Regional Aspect]. Abakan, N. F. Katanov KhaksU, 2012. 122 p. (In Russian).

4. Badyrgy, M. M. *Tuvinskoe gorlovoe penie xoomej kak ob'ekt kul'turnoj politiki* [Tuvan throat singing khoomey as an object of cultural policy]: abstract of the dissertation. ... PhD in Cultural studies. Krasnoyarsk, 2022. 28 p. (In Russian).

5. Vakhtin, N. B. *Korennoe naselenie Krajnego Severa Rossijskoj Federacii* [The Indigenous Population of the Far North of the Russian Federation]. Saint Petersburg; Paris, European House Publ., 1993. 96 p. (In Russian).

6. Veretevskaya, A. V. *Mul'tikul'turalizm, kotorogo ne bylo: analiz evropejskih praktik politicheskoj integracii etnokul'turnyh men'shinstv* [Multiculturalism That Never Was: An Analysis of European Practices of Political Integration of Ethnocultural Minorities]. Moscow, MGIMO University, 2018. 182 p. (In Russian).

7. *Gosduma odobrila zapret brat' v shkoly ne znayushhix russkij yazyk migrantov* [The State Duma approved a ban on taking migrants who do not know Russian to schools] (2024). [Electronic resource] URL: <https://www.rbc.ru/society/10/12/2024/6756de059a794709f109a29b> (accessed: 08.01.2026). (In Russian).

8. *Gosudarstvennaya programma RF "Realizaciya gosudarstvennoj nacional'noj politiki"* [The State Program of the RF "Implementation of the State National Policy"] (2016). [Electronic resource] URL: <https://docs.cntd.ru/document/420388022?section=text> (accessed: 08.01.2026). (In Russian).

9. Lotfullin, M. V. *Prepodavanie uchebnyx predmetov "Rodnoj yazyk" i "Gosudarstvennyj yazyk respubliki" v sisteme obshhego obrazovaniya RF* [Teaching the Subjects "Mother Tongue" and "State Language of the Republic" in the General Education System of the Russian Federation]. In: *Ethnodialogues*, 2020, no. 2(60), pp. 111–116. (In Russian).

10. Madyukova, S. A., Popkov Yu. V. *Fenomen sociokul'turnogo neotradicionalizma* [The Phenomenon of Sociocultural Neotraditionalism]. Saint Petersburg, Aleteiya, 2011. 132 p. (In Russian).

11. Musin, D. A., Vasilenko, Yu. V. *Regional'ny'e modeli e'tnokul'turnoj politiki kak predmet sravnitel'nogo analiza* [Regional models of ethnocultural policy as a subject of comparative analysis]. In: *Ars Administrandi*, 2010, no. 1, pp. 44–57. (In Russian).

12. Pika, A. I. *Neotradicionalizm na rossijskom Severe: idti v budushhee, ne zabyvaya proshlogo* [Neotraditionalism in the Russian North: Moving into the Future without Forgetting the Past]. In: *Sociological Research*, 1996, no. 11, pp. 47–53. (In Russian).

13. Popkov, Yu. V. Tyugashev, E. A. *Etnokul'turnyj neotradicionalizm i identichnost' v sovremennyh sociokul'turnyh transformacijah* [Ethnocultural Neotraditionalism and Identity in Modern Sociocultural Transformations]. Novosibirsk, SO RAS, 2020. 256 p. (In Russian).

14. Sorokina, S. A. *Nadzor ili besprizornost'? K probleme gosudarstvennogo paternalizma v otnoshenii korenyh narodov Severa* [Supervision or Homelessness? On the Problem of State Paternalism Towards the Indigenous Peoples of the North]. In: *ZhISP*, 2011, no. 1, pp. 79–96. (In Russian).

15. *Strategiya gosudarstvennoj nacional'noj politiki Rossijskoj Federacii na period do 2036 goda* [The Strategy of the State National Policy of the Russian Federation for the period up to 2036] (2025). [Electronic resource] URL: <https://docs.cntd.ru/document/> (accessed: 08.01.2026). (In Russian).

16. Strogalshchikova, Z. I. *Yazyki korenyh narodov malochislennyh narodov Rossii v sisteme obrazovaniya: predlozheniya po sovershenstvovaniyu pravovoj bazy* [Indigenous Languages of Russia's Minority Peoples in the Education System: Proposals for Improving the Legal Framework]. In: *Languages in a Multi-Ethnic State: Development, Planning, and Forecasting*. Ulan-Ude-Goryachinsk, 2019, pp. 123–128. (In Russian).

17. Tishkov, V. A. *Kak obnovit' koncepciyu nacional'noj politiki?* [How to update the concept of national policy?]. In: *Bulletin of the Network of Ethnological Monitoring and Early Conflict Prevention*, 2003, no. 48, pp. 36–41. (In Russian).

18. Tishkov, V. A., Shabaev, Yu. P. *E'tnopolitologiya: politicheskie funktsii etnichnosti* [Ethnopolitology: political functions of ethnicity]. Moscow, MSU, 2011. 376 p. (In Russian).

19. *Federal'nyj zakon ot 11.12.2002 № 165-FZ "O vnesenii dopolneniya v st. 3 Zakona RF O yazykax narodov RF"* [Federal Law № 165-FZ of 11.12.2002 "On Amendments to Article 3 of the Law of the RF "On the Languages of the Peoples of the RF"] (2002). [Electronic resource] URL: <https://duma.consultant.ru/documents> (accessed: 08.01.2026). (In Russian).

20. Frank, G. *Razvitie kul'turno-obrazovatel'noj politiki Kanady v otnoshenii korennykh narodov* [Development of Canada's Cultural and Educational Policy towards Indigenous Peoples]: Diss. ... Cand. Culturology. Moscow, 2022. 169 p. (In Russian).

21. Chudnov, D. M. *Pravovoe polozhenie avtonomnykh okrugov, utrativshikh statusy sub'ektov RF* [The Legal Status of Autonomous Districts that Have Lost Their Status as Subjects of the RF]. In: *Problems of Economics and Legal Practice*, 2010, no. 1, pp. 121–126. (In Russian).

22. *Gibbon, J. Canadian Mosaic: The Making of a Northern Nation*. Toronto, 1938. 455 p. (In English).

23. *Gordon M. Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. NY, Oxford University Press, 1964. 276 p. (In English).

# ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

УДК 82.09

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.18.47.012

**Е. В. Панкратова\***

## «ЗА-СОЦИАЛЬНЫЙ» ГЕРОЙ В ПРОЗЕ Б. ИВАНОВА

***Аннотация:** В статье рассматриваются рассказы Бориса Ивановича Иванова, главного редактора самиздатского журнала «Часы» (1976–1990), с целью выявления в них признаков идеологии неофициального культурного движения, выраженной в философских статьях автора. Методом сопоставления теоретические идеи Б. Иванова, обосновывающие онтологическую необходимость существования неофициальной культуры, сравниваются с системой образов в художественных произведениях. Концепция Б. Иванова об обязательном делении общества на «социальную» и «за-социальную» ориентации, где представители первого типа служат для поддержания нормального существования общества, а второго — для исследования мира за пределами уже известного, иллюстрируется в рассказах автора. Героями становятся персонажи, получающие черты «за-социального» типа, а столкновение с ранее неосвоенным опытом, то есть еще не нашедшим отражение в языке, передается через указание на вытесненное содержание, употребление слов в несвойственном значении, изобретении новых слов или через описание ситуации, эмоционально вскрывающей ужас бытия. Таким образом, статья раскрывает аспекты идеологии неофициального культурного и показывает практику утверждения этой идеологии.*

***Abstract:** The article examines the stories of Boris Ivanovich Ivanov, the editor-in-chief of the Samizdat magazine “Chasy” (1976–1990), in order to identify in them the signs of the ideology of the unofficial cultural movement expressed in the philosophical articles of the author. By the method of comparison, the theoretical ideas of B. Ivanov,*

---

\* Панкратова Елена Владимировна — кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и журналистики Смоленского государственного университета; pashamechic@mail.ru

Pankratova Elena Vladimirovna — Cand. Sci. in Philological; Associate Professor of Literature and Journalism Department at Smolensk State University; pashamechic@mail.ru.

*substantiating the ontological necessity of the existence of informal culture, are compared with the system of images in works of art. Concept B. Ivanov's idea of the obligatory division of society into "social" and "non-social" orientations, where representatives of the first type serve to maintain the normal existence of society, and the second — to explore the world beyond the already known, is illustrated in the author's stories. Characters who acquire the features of a "non-social" type become heroes, and a collision with previously undeveloped experience, that is, not yet reflected in language, is transmitted through an indication of repressed content, the use of words in an unusual meaning, the invention of new words, or through a description of a situation that emotionally reveals the horror of being. Thus, the article reveals aspects of the ideology of informal cultural and shows the practice of affirming this ideology.*

**Ключевые слова:** неофициальное движение, неофициальная культура, самиздат, журнал «Часы», социальная ориентация общества, «за-социальная» ориентация общества.

**Keywords:** unofficial movement, unofficial culture, samizdat, magazine "Chasy", social orientation of society, "non-social" orientation of society.

Борис Иванович Иванов в философских статьях, опубликованных в его самиздатском журнале «Часы», выступает как идеолог неофициального культурного движения. «За-социальный» — это термин, который принадлежит Б. Иванову. Уже в № 1 журнала «Часы» (1976) публикуется работа Б. Иванова «Две ориентации. Общество» [3], в которой появляется противопоставление двух типов людей: имеющих «социальную» направленность и принадлежащих к «за-социальной» (или духовной) ориентации. Б. Иванов считает деление людей на эти два типа объективным законом, который нужен для выживаемости общества:

«Структуру общества небезынтересно рассмотреть с точки зрения двух различных ориентаций, из которых первая — ориентация на авторитет, вторая — ориентация на мир, лежащий за пределами социальных значений» [3, с. 306].

Представители «за-социальной» ориентации направляют «внимание к за-предельному миру». Синонимами за-предельного у Б. Иванова выступают «хаос» и «тайна» [3, с. 307]. Про «за-социально» ориентированных людей Б. Иванов пишет: «Их внутренний мир насыщен несанкционированными стремлениями: "подсознательное", "иррациональное", "греховное", с трудом удерживается "крышкой социальных долженствований"» [3, с. 321]. Также «за-социальные» люди названы индивидами «чрезвычайно богатого опыта переживаний» [3, с. 321]. Духовно ориентированный человек направлен на вытесненное содержание, то есть на то, что пока еще обществом не осмыслено или игнорируется как опасное, непонятное, неизведанное. Б. Иванов называет это «другой реальностью», «незнаковым континуумом мира» [3, с. 322]. То есть за-социальные

люди видят «кишение хаоса, признаки сдвигов, подобных горным оползням, нерегулируемую игру сил, присутствие необозначаемых пружин действия» [3, с. 327], область «бесчувственного, неразумного и бездуховного» [3, с. 335].

«Социально» ориентированные люди живут по установленным правилам, тем самым поддерживая нормальное существование общества, а представители «за-социальной» ориентации стремятся исследовать мир за пределами уже известного, названного, признанного. В стабильной ситуации «за-социальным» людям может быть тяжело, они могут не вписываться в нормальное устройство общества. Но их исследовательский порыв, смелость, умение преодолеть рамки оказывается нужным в моменты кризиса.

Культура трактуется Б. Ивановым как постижение этой другой реальности, на которую бояться смотреть «социально» ориентированные люди.

Неофициальное движение оказывается, согласно этой теории, проявлением всегда существующей «за-социальной» части общества. И в какой-то степени по признаку неумения жить конформистской жизнью авторы неофициальной литературы причислялись к «за-социальной» части общества. Так как неподцензурные поэты, писатели, художники составляют «за-социальную» часть общества, то именно они создают настоящую культуру. Таким образом, концепция Б. Иванова давала неофициальному искусству онтологический статус.

Неофициальные авторы, как считал Б. Иванов, могут и должны писать, о чем считают нужным. Установка на свободное творчество — один из важных принципов как журнала «Часы», так и неофициального культурного движения.

Люди, выбивающиеся из своего окружения, то есть, по сути, «за-социальные» личности, часто становятся персонажами произведений неофициальных авторов. В журнале «Часы» регулярно публикуются произведения на эту тему.

Б. Иванов как редактор стремился сотрудничать с авторами, в чьем творчестве проявлялись черты, обозначенные в теоретических работах Б. Иванова, или черты, которые можно было так интерпретировать.

Таким образом, теоретические труды Б. Иванова обосновывали необходимость «за-социальных» людей как действительных создателей культуры, а в художественных произведениях, публиковавшихся в журнале, образ «за-социальных» людей достаточно часто становился предметом изображения.

Теоретические положения Б. Иванова нашли отражение в его прозаических произведениях: «за-социальные» личности становились персонажами прозаических произведений Б. Иванова, опубликованных в журнале «Часы».

Притом что Б. Иванов на страницах созданного им самиздатского журнала «Часы» достаточно часто публикуется в разделах «Философия», «Критика», «Время и проблемы», «Проблемы культуры», «Хроника», «Полемика» со статьями философского, публицистического характера, с отзывами на чужое творчество, собственное художественное творчество он печатает редко: в одном номере подборка стихотворений, в трех номерах — рассказы (всего четыре рассказа): «Верните аисту перья» (Часы. 1976. № 2.) [1], «Ночь длинна и тиха

/ Пастырь режет овец» (Часы. 1979. № 20) [5], «Похороны во вторник» (Часы. 1985. № 57) [8], «Высоко под облаками» (Часы. 1985. № 57) [2].

Заметим, что публикации рассказов в журнале «Часы» отличаются от публикаций в собрании сочинений Б. Иванова [9], а рассказ «Похороны во вторник» в собрание сочинений не был включен.

Выделим признаки «за-социальности» по Б. Иванову и посмотрим, насколько они применимы к героям его рассказов.

*1. Люди «за-социальной» ориентации противопоставлены большинству.*

Как пишет Б. Иванов, представители духовной ориентации знают, что «они суть отклонения; и это дают им понять другие» [3, с. 322], «за-социальный» человек «социально» ориентированными людьми воспринимается как «чужой среди них» [3, с. 328]. То есть одним из признаков «за-социально» ориентированной личности будет конфликт с обществом, или какое-то непонимание большинством, или осознание человеком, что он не может больше функционировать в коллективе.

Самый показательный в этом отношении рассказ — «Похороны во вторник». Он был напечатан в № 57 журнала «Часы» (1985), но датирован 1962 г., то есть по времени написания он был создан раньше, чем начал выходить журнал «Часы», и, вероятно, раньше, чем была сформулирована идеология неофициального движения.

Рассказ проще, чем другие рассказы, в нем осознание героем невозможности жить обычной жизнью в коллективе показано наиболее наглядно.

В статье «Две ориентации. Общество» Б. Иванов пишет: «Непонимание индивидом и другими типа духовности осознается со временем как фактическая ошибка» [3, с. 308]. В рассказе «Похороны во вторник» представлен как раз случай, когда герой осознает свою инаковость по сравнению с людьми, окружающими его. Персонаж переживает это как кризис и в итоге, не справившись, кончает жизнь самоубийством, выбросившись в окно. Для окружающих, то есть для людей, которые в терминах Б. Иванова мы можем назвать людьми «социальной» ориентации, такое поведение трактуется как «сбился с дороги», «просчет» [3, с. 308].

Рассказ «Похороны во вторник» начинается с того, что показан герой, с которым что-то не так. Приводится его внутренний монолог, где он вспоминает, что коллега говорит, что у него «просто нервный срыв», и далее герой думает про себя: «Не выдержал. Давно знал: сорвусь... Как же это я. Плохо» [5, с. 45].

До самоубийства он ощущает, что между ним и людьми прошла черта, что «никто не мог теперь переправиться к нему» [5, с. 50].

Кризис героя во многом связан с разочарованием в авторитетах. А как пишет Б. Иванов в статье «Две ориентации. Общество», преклонение перед авторитетами — это основная черта социальной ориентации. «К авторитетам относится все то, что служит внеличным фактором оценки» [3, с. 306], в качестве одного из примеров приводится учитель, «непосредственный ру-

ководитель», «более опытный товарищ» [3, с. 306–307]. У героя происходит «ревизия авторитетов» [3, с. 321] — то, что должно произойти с каждой духовно ориентированной личностью. Начинается все с фразы, обращенной к старшему коллеге: «Вы были моим кумиром, но позвольте вас пе-ре-из-брать!» [5, с. 45].

Перед самоубийством герой пишет письма этому старшему коллеге, своей школьной учительнице, женщине, с которой намечался роман на работе, насколько он в них разочаровался.

То, что человек какое-то время нормально функционировал в обществе, действовал как социально ориентированный человек, Б. Ивановым допускается: «ориентация может изменяться, сосуществовать с неоднородной, но не может исчезнуть» [3, с. 308], но в какой-то момент проявляется.

Но в концепции Б. Иванова духовная ориентация — это изначальная настройка человека. Осознание своей духовной ориентации — не временный кризис, а глобальное понимание невозможности дальнейшего существования по принципам «социально» ориентированных людей. Поэтому самоубийство в данном случае закономерно.

В рассказе «Ночь длинна и тиха / Пастырь режет овец» герой-художник представлен как абсолютно обособленный от других людей, он отличается от других художников, от людей, увлекающихся искусством, от так называемой «богемы», от собственных почитателей. Попадая в психиатрическую лечебницу, герой, не делая ничего, вызывает коллективную агрессию у других больных: его пытаются побить. Доктор объясняет это тем, что в поведении Кожинова (героя произведения) «больные подсознательно усматривают некий вызов» [4, с. 38].

О герое сказано:

«Он был глух и одинок. И уже тогда, когда живописцы, казалось, не знали другой цели, как перещеголять друг друга, кто лучше слижет обложку очередного номера журнала “Огонек”, он начал писать КАРТИНЫ» [4, с. 26].

В данном рассказе противопоставление героя среде не носит характера агрессивного неприятия со стороны героя, как в рассказе «Похороны во вторник», а показано действительным непониманием Кожиновым принципов существования обычных людей:

«...если верить рассказам, Кожинов отличался крайней тупостью и упрямством. Например, когда его по возрасту хотели принять в комсомол, ему никак не могли объяснить, что настоящий комсомолец газету выписывает и читает каждый день, он же стоял на том, что газету он уже однажды прочел» [4, с. 27].

В этом рассказе отрешенность героя от мира выражена в наибольшей степени, его ученик дает художнику такие характеристики, в которых его

отчужденность от социума одновременно показана и как странность, и как принадлежность к сакральному: «идол? кретин? гений? схимник? боббль? жрец один и одинокий? нужный ли?...» [4, с. 32].

В рассказе неоднократно подчеркивается, что герой находится вне общества (причем общества, которое им восхищается). Ученик художника говорит о нем:

«И не ждите от него ответа. Ему нет дела до того, как станут его принимать. Он сам находится в иллюзии, что живет по ту сторону. Без этой иллюзии он пуст. А мы сейчас обсуждаем свои дела. Только свои дела... Он там, мы здесь» [3, с. 33].

Кроме того, в рассказе «Ночь длинна и тиха / Пастырь режет овец» есть описание естественного падения человека духовной ориентации по социальной лестнице, по сути повторяющее то, что Б. Иванов говорит в теоретических работах:

«Художник затерялся здесь среди неудачников, неустроенных, безалаберных, непризнанных людей — каждый со странностями, — и, по-видимому, со странностями был их начальник, бывший военный прокурор, тоже, наверное, непризнанный. И верным чутьем мастер угадывал среди своих интеллектуальных визитеров тех, кто объявлялся у него в гостях случайно и получал урок опасности, которая угрожает каждому в случае социальной неудачи, и тех, кому было дано почувствовать ошибочность успеха и обитать там, где все возможно и простительно и где человек по-настоящему одинок, потому что он тут ничего за других не решает» [4, с. 36].

В рассказе «Высоко под облаками» конфликт героя со средой выражен не очень ярко, но тоже есть. Рассказ начинается со ссоры героя с женой, и она выговаривает ему, что с ним невозможно жить, что он «чужой», что никто бы не смог с ним жить, что ей кажется, что он способен убить. То есть это вроде и простое описание семейного дефолта, но проговариваются все равно характеристики «за-социальной» личности. Даже указание на способность к убийству можно отнести к нарушению за-социальными личностями обычных норм поведения, по крайней мере, трактовка «социальными» людьми странностей «за-социальных» людей.

Невозможность героя вписаться в любую социальную среду, то есть в целом чуждость большинству людей показывает рассказ «Верните аисту перья».

Герой рассказа «Верните аисту перья» находится в плену на работах в Германии. И он чувствует свою инородность и с немцами, что естественно, и с другими пленными.

Причем от немцев герой рассказа Пнин отличается не потому, что он пленный, они враги, а по восприятию культуры. Охранники разговаривают о поэзии, то есть намеренно показано, что немцы образованны, но при этом

«его [Пнина] вечерний мир был более точен, чем у разговаривающих о поэзии надзирателей» [1]. Среди пленных Пнин оказывается звеном, которое вызывает у охранников наибольшее опасение [1].

*2. Люди за-социальной ориентации связаны с культурой.*

Следующий признак за-социального человека — связь с культурой. Б. Иванов пишет: «Консолидация внутри культуры основана не на авторитетах, а на трансцендентальных усилиях» [3, с. 334].

Самым ярким в плане отображения творческого начала из четырех рассказов, напечатанных в журнале «Часы», можно назвать рассказ «Ночь длинна и тиха. Пастырь режет овец», где герой — художник, вызывающий восхищение.

В рассказе «Верните аисту перья» герой Пнин — поэт. Пережитое им в плену, все увиденное трансформируется им в гениальную поэму (поэма в тексте не приводится, просто называется гениальной).

В рассказе «Похороны во вторник» в герое тоже обнаруживается творческое начало, он талантливый инженер, при этом он говорит о себе: «В целесообразности конструкций я видел целесообразность мира, во взаимодействии деталей и узлов — гармонию» [5, с. 55], и в школе он писал стихи.

В рассказе «Высоко под облаками» герой тоже пишет стихи.

*3. Люди «за-социальной» ориентации видят «другую реальность».*

В статье «Две ориентации. Общество» Б. Иванов пишет, что людьми духовной ориентации «иррациональность улавливается в умопостигаемые структуры» [3, с. 351].

Признаком «за-социального» человека будет опыт столкновения с иррациональной стороной бытия, которая не выражена словами.

В рассказах, изображающих «за-социально» ориентированных людей, Б. Иванов находит способ изобразить эту реальность, которая, по его же словам, не может быть до конца познана, описана.

Либо он просто указывает на что-то, не имеющее устоявшегося словесное выражение, либо показывает ситуацию, эмоционально дающую почувствовать ужас бытия. Причем Б. Иванов часто в пределах одного рассказа использует оба способа.

Во-первых, другая реальность может быть представлена как указание на вытесненное содержание.

В рассказе «Верните аисту перья» учитель героя Олег Михайлович говорит, что «поэт не сочинитель, а постигающий то, что находится между вещами» [1]. Это «то» не называется, но указывается, где его надо искать.

В рассказе «Похороны во вторник» Б. Иванов эту другую реальность называет просто «оно»: «И он стал думать ночами о том, что потеряно, или о том, чего нет. И понял, что оно довольно протяженное, двойное — это ощущение» [5, с. 46] — и далее просто пишет, что «оно» не имеет названия — «он не знал его имени» [5, с. 46].

И в финале рассказа Б. Иванов опять возвращается к этому «оно» и опять не называет его, но уже другим способом: герой, выбросившись из окна, уже лежит на асфальте, а его мозг продолжает работать. Последние слова рассказа: «Имя тому протяжному, двойному, похожему... было...» [5, с. 61]. То есть эта другая реальность не выразима словами, и автор буквально ее не называет.

Во-вторых, для обозначения другой реальности персонажи произведений подбирают точные слова или изобретают новые.

То есть представители за-социальной ориентации, сталкиваясь с другой реальностью, пытаются ее описать. Они ищут слова для ее описания.

В рассказах Б. Иванова этот мотив присутствует. Герои чувствуют или находят какое-то новое в мире, что-то познают сначала на эмоциональном уровне и подбирают слова для обозначения этого.

Например, в рассказе «Верните аисту перья»: «Пнин искал слово, которое бы называло бы то, что пахло бы академизмом и смертью, и остановился на слове — “финалисты”» [1].

В рассказе «Похороны во вторник» герой случайно произносит слово «медвефеди», а потом во время кризиса начинает придавать ему значение чего-то не относящегося к привычному миру: «Медвефеди — это, как вам сказать, некие звери из двух половинок. Этакие сфинксы возлежащие, понимаете! Их очень интересует, есть ли люди на Марсе. Стоит ли раздражаться на подобный абсурд?» [5, с. 49]. И одновременно это слово обозначает понимание героем шаблонности и бездарности своего окружения, которые скрывают это за мнимой вежливостью и пр. То есть своего рода тоже открытие настоящего взгляда на явления.

В-третьих, способом изображения другой реальности становится описание ситуаций, показывающих ужас бытия.

Б. Иванов приводит эпизоды, которые призваны на эмоциональном уровне вызвать ужас, передать его. То есть автор показывает ситуацию, которая иллюстрирует ужас.

Например:

«Мастер увидел и почувствовал удушливость ночи, близость неба над горным пастбищем; если посмотреть ближе — чуткое вздрагивание овец, и — рука пастыря, покойно погружающаяся в белую шерсть. Лезвие ножа — и клекот крови в горле, как нежное признание» [4, с. 38].

Или в рассказе «Верните аисту перья»: «взрыв патронного завода был так силен, что у аиста, гнездившегося довольно далеко, воздушной волной вырвало все перья. Пнин никак не мог забыть этот случай» [1].

В рассказе «Высоко под облаками» тоже есть описание «другой реальности», она дается через образ «черной дыры»:

«Эта черная дыра целый день зияла над ним, похожая на черное небо планетария: там техник по команде лектора включает и выключает созвездия»

дия и поворачивает зодиак. Он сам придумал эту дырку и раскрыл ее над собой, как зонтик в бледном небе осени» [2, с. 62].

Но в данном рассказе появляется и положительная трактовка умения видеть другую реальность. Дыра находится сверху, туда тянет, хотя вытягивает и хорошее: «жест вверх, — эта дырка, это пустота. Туда, в эту пустоту, как в вытяжную трубу, уносило всю доброту, молитвы, признания...» [2, с. 64]. Это стремление вверх воспринимается как желание полета, притом что он и может быть опасным. Вертикаль, в противоположность горизонтали, тяжелому основанию, интерпретируется как нечто ценное для человека: «Мы радуемся ее победе, линии, осилившей плоскость, ее игре, беспечной и непонимающей, что такое опасность. Линия скользит все выше и выше» [2, с. 66].

Про низ, горизонталь герой говорит: «в какой-то миг нужно опору возненавидеть» [2, с. 66], а про вертикальную линию, что она «непобедима» [2, с. 65].

Вертикаль противопоставляется опоре: «Вы возненавидели опору. Ненависть лишь начинает вертикальную линию. Потом ее ведет музыка, простота, возможно, любовь...» [2, с. 67].

Во всех трех рассказах Б. Иванов выносит ядро этих ситуаций в название: «Ночь длинна и тиха. Пастырь режет овец», «Верните аисту перья», «Высоко под облаками».

В рассказе «Похороны во вторник» тоже присутствует такой способ описания другой реальности. В какой-то момент герой включает приемник, из него раздается вой, и герой говорит: «Вот это правда!» [5, с. 49].

То есть Б. Иванов опять передает невыразимое через эмоциональное выражение, но в данном случае проще — через эмоцию, которая может сопровождаться воем, через указание на отсутствие вербальности и при этом через вой, то есть то, что связано с ужасом. И через этот вой передает состояние героя: «вой продолжался в нем» [5, с. 49].

Таким образом, в собственных прозаических произведениях Б. Иванов затрагивает темы, поднятые в теоретических статьях, а точнее — иллюстрирует свои теоретические статьи.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Иванов Б. И.* Верните аисту перья // Часы. 1976. № 2. Без нумерации.
2. *Иванов Б. И.* Высоко под облаками // Часы. 1985. № 57. С. 61–68.
3. *Иванов Б. И.* Две ориентации. Общество // Часы. 1976. № 1. С. 305–361.
4. *Иванов Б. И.* Ночь длинна и тиха / Пастырь режет овец // Часы. 1979. № 20. С. 26–56.
5. *Иванов Б. И.* Похороны во вторник // Часы. 1985. № 57. С. 44–61.
6. *Иванов Б. И.* Возвращение парадигмы: из книги «Часы культуры» // Часы. 1977. № 6. Без нумерации.
7. *Иванов Б. И.* По ту сторону официальности: из книги «Часы культуры» // Часы. 1977. № 8. Без нумерации.

8. Иванов Б. И. Повторение пройденного: глава из книги «Часы культуры» // Часы. 1978. № 12. С. 235–265.
9. Иванов Б. И. Сочинения в 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2009.
10. Иванов Б. И. Экзистенциализм?.. Мимо // Часы. 1978. № 10. С. 144–173.

REFERENCES

1. Ivanov, B. I. *Vernite aistu per'ia* [Return the Stork's Feathers]. In: *Chasy*, 1976, no. 2. (In Russian).
2. Ivanov, B. I. *Vysoko pod oblakami* [High Above the Clouds]. In: *Chasy*, 1985, no. 57, pp. 61–68. (In Russian).
3. Ivanov, B. I. *Dve orientatsii. Obshchestvo* [Two Orientations. Society]. In: *Chasy*, 1976, no. 1, pp. 305–361. (In Russian).
4. Ivanov, B. I. *Noch' dlinna i tikha / Pastyr' rezhet ovets* [The Night Is Long and Quiet / The Shepherd Slits the Sheep]. In: *Chasy*, 1979, no. 20, pp. 26–56. (In Russian).
5. Ivanov, B. I. *Pokhorony vo vtornik* [Funeral on Tuesday]. In: *Chasy*, 1985, no. 57, pp. 44–61. (In Russian).
6. Ivanov, B. I. *Vozvrashchenie paradigm: iz knigi "Chasy kul'tury"* [Return of the Paradigm: From the Book Chasy kul'tury]. In: *Chasy*, 1977, no. 6. (In Russian).
7. Ivanov, B. I. *Po tu storonu ofitsial'nosti: iz knigi "Chasy kul'tury"* [Beyond Officialdom: From the Book Chasy kul'tury]. In: *Chasy*, 1977, no. 8. (In Russian).
8. Ivanov, B. I. *Povtorenie proidennogo: glava iz knigi "Chasy kul'tury"* [Repetition of the Passed: Chapter from the Book Chasy kul'tury]. In: *Chasy*, 1978, no. 12, pp. 235–265. (In Russian).
9. Ivanov, B. I. *Sochineniia: v 2 tomach* [Collected Works in 2 Vols.]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2009. (In Russian).
10. Ivanov, B. I. *Ekzistentsializm?.. Mimo* [Existentialism?.. Passes By]. In: *Chasy*, 1978, no. 10, pp. 144–173. (In Russian).

# МУЗЕЕВЕДЕНИЕ, КОНСЕРВАЦИЯ И РЕСТАВРАЦИЯ ИСТОРИКО- КУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕКТОВ

УДК 351.852

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.71.21.013

**А. В. Молодин\***

## ЭКОМУЗЕЙ КАК УПРАВЛЕНЧЕСКАЯ РАМКА РАБОТЫ С РАСПРЕДЕЛЕН- НЫМ НАСЛЕДИЕМ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

*Аннотация:* В статье предлагается концептуальный пересмотр экомuzeя как формы работы с наследием русской эмиграции. Экомuzeй рассматривается не как разновидность музейной институции и не как нормативный проект «гармонизации» прошлого, а как управленческая и репрезентативная рамка, адекватная условиям распределенного, транснационального и интерпретационно неоднородного наследия. Показано, что наследие русской эмиграции структурно не поддается централизованной музейной модели: оно одновременно функционирует в музейных, архивных, мемориальных, архитектурных и цифровых форматах, включенных в различные режимы публичной легитимации. Интерпретационная нестабильность в этом контексте носит системный характер и не может быть устранена за счет нарративной стабилизации без утраты доверия и репрезентативной ответственности. В работе обосновано, что экомuzeйная логика принципиально процессуальна и ориентирована на институциональное оформление управляемой негомogeneity. Особое внимание уделено процедурной стороне экомuzeя: статусам объектов, разграничению уровней высказывания, механизмам экспертной верификации и роли цифровой инфраструктуры как пространства,

---

\* Молодин Александр Владимирович — кандидат архитектуры, доцент, доцент кафедры архитектуры и реконструкции городской среды Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета; amolodin@gmail.com

Molodin Alexander Vladimirovich — Candidate of Architecture, Associate Professor, Department of Architecture and Urban Environment Reconstruction, Novosibirsk State University of Architecture and Civil Engineering; amolodin@gmail.com

в котором экомузейная модель становится эмпирически наблюдаемой. Сделан вывод о том, что экомузей представляет собой воспроизводимую форму институционального управления прошлым в условиях отсутствия единого суверенного центра, обладающую значительным культурно-дипломатическим потенциалом, но требующую строгой процедурной дисциплины.

**Abstract:** *This article proposes a conceptual rethinking of the ecomuseum as a mode of engaging with the heritage of the Russian emigration. The ecomuseum is examined not as a variant of the museum institution and not as a normative project aimed at the “harmonization” of the past, but as a governance and representational framework appropriate to conditions of distributed, transnational, and interpretatively heterogeneous heritage. It is demonstrated that the heritage of the Russian emigration is structurally resistant to centralized museum models, as it simultaneously operates within museum, archival, memorial, architectural, and digital formats embedded in different regimes of public legitimation. Interpretive instability in this context is systemic in nature and cannot be eliminated through narrative stabilization without a loss of trust and representational responsibility. The article argues that the logic of the ecomuseum is fundamentally processual and oriented toward the institutional organization of managed heterogeneity. Particular attention is paid to the procedural dimension of the ecomuseum, including object statuses, the differentiation of levels of articulation, mechanisms of expert verification, and the role of digital infrastructure as a space in which the ecomuseum model becomes empirically observable. It is concluded that the ecomuseum constitutes a reproducible form of institutional governance of the past under conditions of the absence of a single sovereign center, possessing significant cultural-diplomatic potential while requiring strict procedural discipline.*

**Ключевые слова:** *экомузей, наследие русской эмиграции, распределенное наследие, управляемая негомогенность, интерпретационная неоднородность, heritage studies, цифровая инфраструктура, музейная репрезентация.*

**Keywords:** *ecomuseum, heritage of the Russian emigration, distributed heritage, managed heterogeneity, interpretive heterogeneity, heritage studies, digital infrastructure, museum representation.*

### **Введение**

В культуре XXI в. музей все меньше совпадает с образом здания, коллекции и «единого» голоса. В современной музеологии он описывается как открытая система, которая производит публичные режимы памяти и поддерживает коммуникацию между сообществами, институтами и медиасредами, нередко конфликтными по своим ожиданиям и ценностям. Этот сдвиг фиксируется и в отечественных обобщениях о миссии музея в социокультурной системе, где музейная деятельность понимается как часть более широких процессов идентификации и смыслопроизводства, а не как автономное хранение вещей [2, с. 151]. В логике культурологической теории музейности музейность перестает быть привилегией институции и проявляется как способ культур-

ного «закрепления» смыслов в самых разных формах — от архивных практик до цифровых платформ [11, с. 222]. Это важно именно для наследия, которое по определению не собирается в одном месте.

Наследие русской эмиграции существует как совокупность материальных объектов, архивов, мемориальных пространств и нематериальных практик, рассредоточенных по разным юрисдикциям и включенных в разные режимы публичной памяти. Его структура изначально не центрирована: музеи и архивы русского зарубежья складывались как формы самоорганизации, а не как части единой государственной системы, поэтому их «целостность» не может быть достигнута простым институциональным объединением [7, с. 205]. Если добавить сюда типологическое разнообразие эмигрантских музеев и неравномерность доступа к архивным комплексам, становится видно, что классическая централизованная модель музея здесь неизбежно редуцирует материал: она вынуждена выбирать один центр и один нарратив, тогда как наследие воспроизводится как многоцентровая сеть [8, с. 50; 9, с. 162]. В качестве корпусного поля наблюдения в статье используется каталогизированное описание объектов и инициатив, собранное автором ранее: оно задает не «доказательство», а контур наблюдаемой распределенности, на основании которого возможно построение типологии и проектной рамки [5; 6].

Научная проблема формулируется как противоречие между распределенным характером этого наследия и ограниченностью доминирующих музейных моделей, плохо приспособленных к управлению множественностью интерпретаций и к работе с наследием в условиях повышенной конфликтности публичной памяти. В смежном поле исследований «трудного» и диссонантного наследия показано, что конфликт вокруг прошлого является не исключением, а нормальным состоянием публичной культуры, требующим институционального посредничества и дисциплины репрезентации [10, с. 3]. Автором предложена аналитическая категория «двойной уязвимости», позволяющая описывать ситуацию, когда объект наследия одновременно испытывает давление разных нормативных систем принимающего общества и исходного контекста; здесь этот ход используется как теоретическое основание для проектирования репрезентации, а не как эмпирически завершённый результат.

В этом контексте экомузей вводится не как «еще один тип музея», а как управленческая и репрезентативная рамка для наследия вне национального суверенитета. Экомузейная логика принципиально процессуальна. Она допускает множественность центров, опирается на участие и совместное производство смыслов, удерживая локальные контексты без их подчинения одному «главному» голосу [3, с. 226]. При этом речь не идет о романтизации «общества» и отказе от профессиональной ответственности, напротив, экомузей требует ясного разведения уровней высказывания, источниковой дисциплины и процедур согласования, иначе многоголосие быстро превращается в шум, а конфликтность — в управленческий тупик. Экспериментальная цифровая инфраструктура «Жар-птица» в статье рассматривается как площадка, на ко-

торой можно проектировать и тестировать такие процедуры в распределенной среде, не подменяя теоретическую модель декларациями об успехе.

Понятие культурной дипломатии используется здесь в операциональном смысле. Оно обозначает не государственную внешнеполитическую практику и не «презентацию страны», а изменение конфигурации коммуникаций вокруг наследия. Снижение конфликтности, появление устойчивых горизонтальных каналов взаимодействия, совместные выставочные и исследовательские форматы, а также смещение публичного дискурса от упрощения к признанию сложности. Переход к сетевым и цифровым режимам музейного взаимодействия, включая «культурную дипломатию 2.0», описан в отечественной музеологии достаточно последовательно [1, с. 176]. В зарубежной перспективе близкий поворот фиксируется в понятии «дипломатии наследия», где наследие понимается как ресурс посредничества и доверия в транснациональном пространстве [26, с. 1000]. Для наследия русской эмиграции это принципиально: здесь устойчивость репрезентации достигается не централизацией, а институционально оформленным взаимодействием между локальными сообществами, профессиональными посредниками и принимающими аудиториями.

Методологически статья носит концептуально-проектный характер. Ее задача — предъявить воспроизводимую рамку понятий, критериев и процедур, на основе которых в дальнейшем возможны эмпирические исследования и прикладная апробация типологии на конкретных кейсах. В этом смысле исследование сознательно удерживает границу между теоретическим конструированием и эмпирической проверкой.

### ***Интерпретационная нестабильность распределенного наследия и экомузей как рамка управления множественностью***

Распределенное наследие русской эмиграции характеризуется не только пространственной рассредоточенностью, но и принципиальной неоднородностью режимов его публичного прочтения. Речь идет о наследии, которое одновременно функционирует в музейных, архивных, мемориальных, архитектурно-градостроительных, топографических и цифровых форматах, не образующих иерархически упорядоченной системы. Каждый из этих форматов задает собственный режим видимости, интерпретации и публичной легитимации, что делает невозможным их редукцию к единой музейной модели без методологического и управленческого упрощения. Такая структура не является следствием институциональной незрелости или временного дефицита координации; напротив, она отражает исторические условия формирования эмигрантских инициатив и их включенность в разные культурные и нормативные контексты [8, с. 49].

Классическая музейная модель предполагает, что множественность смыслов может быть приведена к устойчивому экспозиционному нарративу за счет экспертного отбора, иерархии интерпретаций и институциональной легити-

мации знания. Однако в случае наследия, существующего вне национального суверенитета и за пределами единой культурной политики, эта логика сталкивается с пределами применимости. Интерпретация перестает быть вопросом корректности или полноты и становится вопросом соотношения разных систем ценностей, каждая из которых обладает собственной публичной легитимностью [25, с. 27].

Интерпретационная нестабильность в данном случае носит структурный характер. Она воспроизводится за счет того, что объекты наследия одновременно включены в разные режимы памяти: диаспоральные, академические, музейные, активистские и медиадискурсивные. Добавление контекста или уточнение экспозиционного текста не приводит к стабилизации, поскольку сама процедура «уточнения» воспринимается как выбор интерпретационной позиции [19, с. 4]. В цифровой среде этот эффект усиливается: музейный нарратив теряет привязку к институциональному пространству и начинает функционировать как один из множества равноправных источников смыслов [21, с. 265].

Именно в этой точке проявляется ограниченность классической музейной логики, ориентированной на итоговую версию прошлого. Для распределенного наследия проблема заключается не в отсутствии «правильного» рассказа, а в невозможности его институционального закрепления без утраты доверия со стороны части сообществ. Исследования музеев памяти показывают, что стремление к нарративной стабилизации в подобных условиях приводит к смещению напряжения за пределы музея — в публичные дебаты, медиа и цифровые платформы, где оно воспроизводится в менее управляемых формах [23, с. 11].

В этой ситуации экомузейная логика приобретает не нормативное, а функциональное значение. Экомузей рассматривается здесь как управленческая и репрезентативная рамка, изначально рассчитанная на множественность центров интерпретации и на отсутствие единого нарративного ядра. В отличие от классического музея, экомузей не стремится к финализации смысла; его задача состоит в институциональном оформлении сосуществования разных версий прошлого и в создании процедур их соотношения [20, с. 369].

Экомузей в данном подходе не отказывается от профессиональной ответственности. Напротив, он требует более жесткой дисциплины различения уровней высказывания: документального, интерпретационного, коммеморативного и аффективного. Такая дисциплина позволяет удерживать множественность смыслов без их слияния и без подмены анализа публицистикой, что неоднократно отмечалось в работах по музеологии участия [13, с. 84]. Именно процедурная, а не ценностная сторона экомузея делает его применимым к наследию, существующему в условиях нормативной неоднородности.

Категория двойной уязвимости позволяет описывать ситуации, в которых интерпретационная нестабильность поддерживается одновременно принимающим культурным контекстом и конкурирующими режимами памяти исходного общества. В таких случаях экомузей выступает не как форма «примирения»,

а как инфраструктура удержания сложности, в которой отсутствие окончательного согласия признается рабочим состоянием.

Таким образом, необходимость экомузейной модели выводится не из абстрактных установок новой музеологии, а из анализа пределов классической музейной формы применительно к распределенному наследию. Экомузей оказывается не альтернативой музею, а ответом на ситуацию, где музей в привычном смысле теряет способность быть единственным посредником между прошлым и публичной культурой. Именно в этом качестве он может рассматриваться как базовая рамка для дальнейшего проектирования репрезентации наследия русской эмиграции и для последующей эмпирической апробации.

В этой логике экомузей принципиально не ориентирован на достижение интерпретационной гармонии или консенсуса. Напротив, он исходит из признания негомогенности наследия как его устойчивого состояния и предлагает инструменты управления этой негомогенностью, а не ее снятия. Экомузейная рамка фиксирует множественность режимов памяти и репрезентации, задавая процедурные границы их сосуществования: разграничение уровней высказывания, прозрачность источников, институциональную атрибуцию позиций и воспроизводимые правила включения спорных материалов. Именно такая управляемая негомогенность позволяет удерживать сложность распределенного наследия без редукции к единому нарративу и без утраты публичной ответственности, что делает экомузей не пространством согласия, а формой институционального управления длительно сохраняющейся интерпретационной неоднородностью.

### ***Распределенное наследие русской эмиграции и пределы классической музейной модели***

Наследие русской эмиграции формируется как совокупность разнородных культурных форм, возникавших вне территории исходного государства и развивавшихся в различных национальных, правовых и институциональных контекстах. В отличие от национально центрированных моделей наследия, данный корпус изначально лишен единого координационного центра и не подчинен общей системе культурного управления. Его структура складывается как распределенная сеть музеев, архивов, мемориальных пространств, архитектурных и градостроительных объектов, а также цифровых и медийных форм фиксации памяти, функционирующих автономно и в разных режимах публичной легитимации [7, с. 205].

Важно, что перечисленные форматы не образуют иерархически упорядоченной системы. Музей, архив, мемориал или архитектурный объект задают различные логики репрезентации и ответственности, которые не могут быть приведены к единому экспозиционному или интерпретационному стандарту без методологического упрощения. Попытки свести данное наследие к классической музейной модели, ориентированной на стабильную коллекцию

и фиксированный нарратив, приводят не к интеграции, а к выпадению значимых пластов культурного опыта, прежде всего тех, которые существуют вне институциональных рамок [11].

Исследования эмигрантских музеев и архивов показывают, что значительная часть наследия русской диаспоры формировалась как результат самоорганизации сообществ и частных инициатив, а не как элемент государственной культурной политики [9, с. 162]. Это обусловило институциональную фрагментарность и множественность режимов интерпретации, которые сохраняются и в настоящее время. Типология эмигрантских музеев, предложенная Людмилой Петровной Муромцевой, фиксирует данную разнородность, но одновременно демонстрирует невозможность ее редукции к универсальной музейной форме [8, с. 52].

В условиях транснационального существования наследия русской эмиграции музей перестает быть привилегированным центром репрезентации прошлого. Он оказывается включен в более широкое поле культурной коммуникации, где наряду с профессиональными институциями действуют диаспорные объединения, исследовательские сети, цифровые платформы и локальные инициативы памяти. Как показывают исследования в области *heritage studies*, целостность такого наследия формируется не через физическую концентрацию объектов, а через согласование интерпретаций и процедур признания [18, с. 149].

В этой ситуации проблема заключается не в отсутствии единого нарратива, а в отсутствии адекватной управленческой рамки, способной удерживать множественность форм и режимов репрезентации без их подчинения друг другу. Классический музей, ориентированный на итоговую версию прошлого, демонстрирует здесь структурные ограничения. Он предполагает завершенность интерпретации, тогда как наследие эмиграции существует в логике незавершенного процесса, постоянно соотносимого с меняющимися социальными и культурными контекстами [14, с. 201].

Именно в этом аналитическом поле возникает необходимость обращения к экомузейной модели. Экомузей предлагается не как «еще одна форма музея», а как управленческая и репрезентативная рамка, изначально рассчитанная на негомогенность наследия и множественность центров памяти. В отличие от институционального музея, экомузей не стремится к финализации смысла, а фиксирует процедуры сосуществования различных форм наследия — музейных, архивных, мемориальных, архитектурных и цифровых — в рамках единого культурного процесса [3, с. 266].

В данном контексте экомузейная логика оказывается адекватной распределенному характеру наследия русской эмиграции. Она допускает автономию локальных инициатив, признает различие режимов интерпретации и одновременно задает минимальные правила их соотношения. Это позволяет рассматривать экомузей не как пространство гармонии или согласия, а как инфраструктуру управляемой негомогенности, в которой множественность смыслов признается рабочим состоянием, а не отклонением от нормы [20, с. 372].

Обращение к экомузее в исследовании наследия русской эмиграции обусловлено не идеологическими установками новой музеологии, а логикой самого объекта исследования. Распределенность, транснациональность и институциональная разнородность данного наследия требуют музейной формы, способной работать с процессуальностью и множественностью без их редукции. Экомузей в данном случае выступает не альтернативой классическому музею, а ответом на пределы его применимости в условиях культуры XXI в.

*Экспериментальная инфраструктура  
как переход от концепта экомuzeя к эмпирике*

Если экомузей в данном исследовании понимается как форма управляемой негомогенности распределенного наследия, то следующий шаг должен носить не декларативный, а операциональный характер. В этом случае требуется зафиксировать, каким образом данная рамка может быть реализована на уровне инфраструктуры и какие наблюдаемые эффекты она производит. Речь идет о цифровой среде «Жар-птица», ориентированной на выявление и каталогизацию объектов наследия, их первичную атрибуцию, проверку и уточнение данных, а также публичную репрезентацию в условиях отсутствия единого территориального центра. Музейность здесь проявляется не как институциональный статус, а как совокупность процедур, обеспечивающих воспроизводимость знания и устойчивость коммуникации между участниками. Функционально такая инфраструктура проекта «Жар-птица» реализуется в форме электронного реестра с научно верифицируемыми сведениями, доступного через мобильные и веб-интерфейсы и дополненного механизмами поиска, фильтрации, пользовательского взаимодействия и распределенной координации, что позволяет рассматривать ее как прототип экомузейной рамки в цифровой среде [4].

Важная методологическая точка здесь одна: инфраструктура задает не только витрину, но и правила производства знания об объекте. Проект прямо описывает базу данных как облачное программное обеспечение администрирования, где возможны изменение статусов, обсуждение объектов администраторами и, принципиально, «независимое академическое рецензирование объектов перед их публикацией» [4]. Это снимает типичную доказательную слабость «цифровых каталогов», в которых непонятен режим верификации и ответственность за атрибуции. Здесь режим верификации проговорен как часть архитектуры системы, а значит может быть предметом научного описания, сопоставления и критики, а не рекламной формулы.

Мобильное и веб-приложение «Жар-птица» добавляет к реестру слой публичной коммуникации и поведенческих данных. Оно не ограничивается просмотром карточек, а предлагает чекины, комментарии и оценку состояния объектов, а также игровые механики и личный логбук. В терминах экомuzeя это означает, что репрезентация наследия связывается с практиками присутствия и повторяемого взаимодействия, а не только с описанием и иллюстрацией.

Здесь возникает переход к эмпирике: инфраструктура фиксирует, как формируются устойчивые каналы коммуникации вокруг объектов, как меняется интенсивность внимания к ним и какие объяснительные схемы начинают доминировать в пользовательских комментариях. Такие данные могут быть интерпретированы уже не как «популяризация», а как наблюдаемый материал культурной динамики, соотнесенный с тезисом о музее как открытой системе коммуникации [2, с. 312].

Ключевое достоинство этой связки «реестр — приложение — сеть координаторов» в том, что она делает экомузейную рамку проверяемой. Экомузей здесь не обещает согласия и не стремится к единому нарративу; он строит управляемую негомогенность через процедуру отбора, прозрачность источников и распределенную модерацию, причем эта модерация не скрыта, а институционально обозначена. Такой тип инфраструктуры позволяет исследовать культурно-дипломатический эффект не как лозунг, а как измеряемую конфигурацию коммуникаций: появление устойчивых связей между локальными группами, совместные инициативы, изменения в публичном дискурсе вокруг объектов и, в пределе, переход от разрозненных описаний к совместно поддерживаемым режимам признания [26, с. 1005; 12, с. 155]. При этом цифровой слой снимает зависимость от физической мобильности и расширяет дипломатический ресурс музея в условиях ограничений и асимметричного доступа, что уже описано в исследованиях музейной дипломатии цифрового периода [1, с. 9]. Здесь экомузейная логика совпадает с базовым положением *heritage studies*: целостность наследия создается не концентрацией вещей, а режимами отбора, легитимации и совместной интерпретации [18, с. 149].

### ***Процедурная организация распределенного экомузея***

Переход от концептуального понимания экомузея как рамки управления множественностью к эмпирическому анализу требует фиксации процедур, через которые эта рамка реализуется на уровне конкретной инфраструктуры. В данном случае принципиально важно рассматривать не отдельные цифровые инструменты, а совокупность формальных операций, задающих режим обращения с объектами распределенного наследия.

Каждый объект в системе проходит последовательность статусов, отражающих его движение от первичного выявления к публичной репрезентации. Статусы носят процессуальный характер и допускают возврат на предыдущие этапы в случае уточнения данных или пересмотра интерпретации. Таким образом, объект не мыслится как окончательно «закрепленный», а сохраняет потенциал для повторной экспертизы и корректировки, что соответствует пониманию наследия как динамического процесса [24].

Карточка объекта строится по унифицированной модели и включает обязательные поля, фиксирующие наименование, локализацию, тип объекта, краткую аннотацию и расширенное описание, допускающее вариативные нар-

ративы, а также источники, визуальные материалы и атрибутивные признаки. Принципиальным является разграничение описательных и интерпретационных элементов, равно как и обязательное указание источников, что сближает данную модель с практиками архивного и музейного учета, но при этом не исключает их адаптацию и расширение за счет цифровых форм репрезентации и многослойности описания [17, с. 19].

Экспертная оценка объекта осуществляется академическими специалистами в области истории, архивоведения, музеологии и культурологии, участвующими в системе на волонтерских основаниях. Формальные критерии допуска эксперта воспроизводят практики научных журналов: наличие профильного образования, исследовательского опыта, публикаций и рекомендаций. Сам факт рецензирования фиксируется автоматически через создание связанной сущности «рецензия», направляемой рецензенту в электронном виде. Как правило, объект рассматривается двумя независимыми экспертами, чьи заключения могут содержать рекомендации о принятии, доработке или отклонении материала.

Экспертное заключение является ключевой стадией публикации объекта, хотя и не единственной. В случае совпадения оценок решение принимается в соответствии с рекомендацией рецензентов; при расхождении назначается третий эксперт. Окончательное решение остается за редакционной комиссией, что обеспечивает баланс между экспертным суждением и институциональной ответственностью, характерный для академического знания.

Система тегирования и типологии объектов регулируется редакционно и основывается на фиксированной нормативной документации. Решения о закреплении или изменении тегов принимаются ответственным редактором, что позволяет избежать произвольного расширения категорий и сохранить сопоставимость данных внутри корпуса. Такая модель делает возможным анализ наследия как сети связанных, но не иерархически упорядоченных объектов.

Указанные процедуры позволяют рассматривать данную цифровую среду не как вспомогательный инструмент, а как экспериментальную экомузейную инфраструктуру, в которой управляемая негомогенность наследия реализуется через формализованные, воспроизводимые и поддающиеся анализу операции. Именно этот уровень процедурной организации задает основу для последующего эмпирического исследования и сравнительного анализа экомузейных практик вне национального суверенитета.

### ***Потенциал и пределы экомузейной модели в условиях распределенного наследия***

Проведенный анализ позволяет рассматривать экомузей не как альтернативную институциональную форму по отношению к классическому музею, а как управленческую и репрезентативную рамку, адекватную условиям распределенного и транснационального наследия. Его ключевой потенциал связан с возможностью работать с множественностью локальных контекстов,

разнородных форм памяти и конкурирующих интерпретаций без их редукции к единому нарративу [24, с. 3; 16, с. 24].

В отличие от централизованных музейных моделей, экомузей допускает децентрализованную структуру, множественность центров и отсутствие доминирующего экспозиционного ядра. Это делает его особенно продуктивным в работе с наследием русской эмиграции, которое изначально формировалось как совокупность разрозненных архивов, мемориальных инициатив и культурных практик, встроенных в различные национальные и институциональные режимы [7, с. 205]. Экомузейная логика позволяет связать эти элементы в единую систему музейности, не нарушая их локальной автономии.

Существенным преимуществом экомузейной модели является ее процессуальный характер. Наследие в данном случае понимается не как завершенный корпус объектов, а как постоянно пересобираемая совокупность смыслов, поддерживаемая через процедуры выявления, атрибуции, экспертизы и публичной репрезентации [17, с. 19]. Такая установка обеспечивает гибкость интерпретации и устойчивость к изменению политических и культурных контекстов, что принципиально важно для транснациональных форм памяти [14, с. 6].

Одновременно экомузей демонстрирует значительный культурно-дипломатический потенциал. Он формирует горизонтальные каналы коммуникации между локальными сообществами, диаспорами и принимающими обществами, не прибегая к трансляции единого канонического образа прошлого. В этом качестве экомузей действует в логике «мягкой силы», основанной не на символическом доминировании, а на вовлечении, совместной интерпретации и доверии к процедурам [26, с. 1001; 15, с. 9]. Такой формат взаимодействия способствует снижению интерпретационной напряженности и формированию устойчивых коммуникационных связей.

Вместе с тем экомузейная модель обладает и принципиальными ограничениями. Во-первых, ее эффективность напрямую зависит от устойчивости процедур верификации и экспертного контроля. Ослабление этих механизмов ведет к размыванию границ между профессиональным знанием и произвольной интерпретацией, что снижает доверие к экомузейной инфраструктуре как к научно значимому полю. Во-вторых, экомузей плохо поддается жесткой институционализации: его распределенный характер затрудняет формирование единых стандартов ответственности и долгосрочного финансирования.

Дополнительным пределом является зависимость экомузея от уровня вовлеченности сообществ. В условиях ослабления диаспорных структур или утраты межпоколенческой преемственности экомузейные проекты рискуют утратить динамику и превратиться в фрагментарные архивные инициативы [22, с. 1117]. Кроме того, экомузей не снимает конфликтность интерпретаций, а институционализирует ее, что требует постоянной модерации и может создавать управленческую нагрузку.

Экомузей в этом контексте следует рассматривать не как универсальное решение, а как рамку, эффективную в условиях распределенного наследия

и множественной идентичности. Его сила заключается в способности удерживать негомогенность и превращать ее в ресурс диалога, тогда как его уязвимости связаны с необходимостью поддержания процедурной дисциплины и институциональной устойчивости. Именно это сочетание потенциала и пределов делает экомузей продуктивным объектом дальнейшего эмпирического исследования и сравнительного анализа в контексте современной музеологии и heritage studies.

### *Заключение*

Проведенное исследование позволяет уточнить статус экомузея в современной музеологии и heritage studies, сместив его понимание от институциональной формы к управленческой и репрезентативной рамке, адекватной условиям распределенного наследия. На материале наследия русской эмиграции показано, что ключевая проблема заключается не в отсутствии координации или дефиците ресурсов, а в структурном несоответствии классической музейной модели объекту, который изначально существует как многоцентровая и нормативно неоднородная система [16, с. 16].

В работе обосновано, что интерпретационная нестабильность распределенного наследия носит не ситуативный, а системный характер. Она воспроизводится за счет одновременного включения объектов в различные режимы памяти — музейные, архивные, мемориальные, архитектурные и цифровые — каждый из которых задает собственные критерии значимости и легитимности [14, с. 6]. В этих условиях попытки нарративной стабилизации неизбежно приводят к редукции материала или к выносу конфликтности за пределы институционального поля, в медиасреду и публичные дебаты [25, с. 27].

Экомузейная логика предложена как ответ именно на этот структурный вызов. Экомузей в данном подходе не стремится к достижению интерпретационного консенсуса и не подменяет множественность «диалогом ради диалога». Его функция состоит в институциональном оформлении управляемой негомогенности через процедуры выявления, атрибуции, экспертной верификации и публичной репрезентации, позволяющие удерживать конкурирующие интерпретации в рамках воспроизводимого и прозрачного режима [17, с. 19].

Особое внимание в статье уделено процедурной стороне экомузея. Показано, что именно формализация статусов объектов, разграничение уровней высказывания и внедрение механизмов академического рецензирования делают экомузейную рамку не декларативной, а операциональной. В этом смысле цифровая инфраструктура рассматривается не как вспомогательный инструмент, а как пространство, в котором экомузейная логика может быть эмпирически наблюдаема и поддается систематическому осмыслению.

Анализ потенциала и пределов экомузейной модели показывает, что ее эффективность напрямую связана с устойчивостью процедур верификации и уровнем институциональной ответственности. Экомузей не является уни-

версальным решением и не заменяет классический музей; его применимость ограничена объектами, для которых характерны транснациональность, распределенность и множественность режимов памяти [26, с. 1001]. В то же время именно в этих условиях экомузей демонстрирует значительный культурно-дипломатический потенциал, проявляющийся в формировании устойчивых каналов коммуникации и снижении интерпретационной напряженности без редукции сложности [15, с. 9].

Экомузей в рамках данного исследования рассматривается не как нормативный идеал и не как форма «гармонизации» прошлого, а как инструмент управления длительно сохраняющейся неоднородностью наследия. В конечном счете экомузей в условиях распределенного наследия предстает не как пространство согласия и не как расширение музейной институции, а как единственная воспроизводимая форма институционального управления прошлым, способная удерживать длительно сохраняющуюся интерпретационную неоднородность без ее редукции, вытеснения или политизации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Гринчева Н.* Культурная дипломатия 2.0.: перспективы использования в международной музейной практике // Вопросы музеологии. 2013. № 1 (7). С. 171–185.
2. *Именнова Л. С.* Музей в социокультурной системе общества: миссия, тенденции, перспективы. М., 2011.
3. *Куклинова И. А.* Экомузей — музей времени и пространства: западноевропейский образец и восточная модель // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 190. С. 263–269.
4. *Майер М.* Ассоциация сохранения русского культурно-исторического наследия за рубежом «Жар-птица». 2024. [Электронный ресурс] URL: <https://jar-ptiza.org> (дата обращения: 20.03.2025).
5. *Молодин А. В.* Православные купола Америки. Washington, D. C.: Russian Cultural Center, Nasledie Publishing, 2020.
6. *Молодин А. В.* «Там русский дух... там Русью пахнет!»: сто особенных мест в США. Наследие Паблишинг, 2024.
7. *Муромцева Л. П.* Музеи Российской эмиграции // Россия и современный мир. 2011. № 3 (72). С. 199–213.
8. *Муромцева Л. П.* Типология российских эмигрантских музеев // Вопросы музеологии. 2013. № 1 (7). С. 49–59.
9. *Попов А. В.* Русское зарубежье и архивы: история российской эмиграции в отечественных и зарубежных хранилищах // Вестник РГГУ. Серия: Документоведение и архивоведение. Информатика. Защита информации и информационная безопасность. 2008. № 8. С. 151–183.
10. *Самовер Н. В.* «Трудное» наследие как Всемирное: Россия в контексте международного опыта // Журнал Института наследия. 2018. № 3 (14). С. 1–14.
11. *Сапанжа О. С.* Культурологическая теория музейности. СПб., 2011. [Электронный ресурс] URL: <https://dissercat.com/content/kulturologicheskaya-teoriya-muzeinosti> (дата обращения: 20.03.2025).

12. Чебыкин Д. Д. «Дипломатия наследия» как инструмент «мягкой силы» в кросс-культурных взаимодействиях // Вестник гуманитарного образования. 2024. № 1 (33). С. 152–161.
13. Crooke E. *Museums and community: Ideas, issues and challenges*. London; New York: Routledge, 2008.
14. Erll A. *Travelling Memory* // Parallax. 2011. Vol. 17. № 4. Pp. 4–18.
15. Grincheva N. Cultural diplomacy under the “digital lockdown”: pandemic challenges and opportunities in museum diplomacy // *Place Branding and Public Diplomacy*. 2021. Vol. 18. № 1. Pp. 8–11.
16. Harrison R. *Heritage: critical approaches*. London; New York: Routledge, 2013.
17. Kalay Y., Kvan T., Affleck J. (ред.). *New Heritage: New Media and Cultural Heritage*. London; New York: Routledge, 2008.
18. Kirshenblatt-Gimblett B. *From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum*. SIEF Keynote, Marseilles, April 28, 2004. To appear in the conference proceedings. Pp. 1–8.
19. Macdonald S. J. *Difficult heritage: negotiating the Nazi past in Nuremberg and beyond*. London; New York: Routledge, 2009.
20. Montanari E. *Ecomuseums and contemporary multi-cultural communities: assessing problems and potentialities through the experience of the Écomusée du Val de Bièvre, Fresnes, France* // *Museum & Society*. 2016. Vol. 13. № 3. Pp. 369–384.
21. Morgan C., Pallascio P. M. *Digital media, participatory culture, and difficult heritage: online remediation and the trans-Atlantic slave trade* // *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*. 2015. Vol. 4. № 3. Pp. 260–278.
22. Nikielska-Sekula K. *Migrating heritage? Recreating ancestral and new homeland heritage in the practices of immigrant minorities* // *International Journal of Heritage Studies*. 2019. Vol. 25. № 11. Pp. 1113–1127.
23. Reeves K., Logan W. S. *Places of pain and shame: dealing with «difficult heritage»*. London; New York: Routledge, 2009.
24. Smith L. *Uses of Heritage*. London; New York: Routledge, 2006.
25. Tunbridge J. E., Ashworth G. J. *Dissonant heritage: the management of the past as a resource in conflict*. Chichester; New York: J. Wiley, 1996.
26. Winter T. *Heritage diplomacy* // *International Journal of Heritage Studies*. 2015. Vol. 21. № 10. Pp. 997–1015.

#### REFERENCES

1. Grincheva, N. K. *Kul'turnaia diplomatiia 2.0.: perspektivy ispol'zovaniia v mezhdunarodnoi muzeinoi praktike* [Cultural Diplomacy 2.0: Prospects for Use in International Museum Practice]. In: *Voprosy muzeologii*, 2013, no. 1 (7), pp. 171–185. (In Russian).
2. Imennova, L. S. *Muzei v sotsiokul'turnoi sisteme obshchestva: missiia, tendentsii, perspektivy* [The Museum in the Socio-Cultural System of Society: Mission, Trends, Prospects]. Moscow, 2011. (In Russian).
3. Kuklinova, I. A. *Ekomuzei — muzei vremeni i prostranstva: zapadnoevropeiskii obrazets i vostochnaia model'* [Ecomuseum — Museum of Time and Space: Western European Model and Eastern Model]. In: *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*, 2010, no. 190, pp. 263–269. (In Russian).
4. Maier, M. *Assotsiatsiia sokhraneniia russkogo kul'turno-istoricheskogo naslediia za rubezhom “Zhar-ptitsa”* [Association for the Preservation of Russian Cultural-Historical Heritage Abroad “Firebird”]. 2024. [Electronic resource] URL: <https://jar-ptiza.org> (accessed: 20.03.2026). (In Russian).

5. Molodin, A. V. *Pravoslavnye kupola Ameriki* [Orthodox Domes of America]. Washington, D. C., Russian Cultural Center, Nasledie Publishing, 2020. (In Russian).
6. Molodin, A. V. “*Tam russkii dukh... tam Rus’iu pakhnet!*”: *sto osobennykh mest v SShA* [“There Is the Russian Spirit... There It Smells of Rus’!”: One Hundred Special Places in the USA]. Nasledie Publishing, 2024. (In Russian).
7. Muromtseva, L. P. *Muzei Rossiiskoi emigratsii* [Museums of Russian Emigration]. In: *Rossia i sovremennyi mir*, 2011, no. 3 (72), pp. 199–213. (In Russian).
8. Muromtseva, L. P. *Tipologiya russkikh emigrantskikh muzeev* [Typology of Russian Emigrant Museums]. In: *Voprosy muzeologii*, 2013, no. 1 (7), pp. 49–59. (In Russian).
9. Popov, A. V. *Russkoe zarubezh’e i arkhivy: istoriia rossiiskoi emigratsii v otechestvennykh i zarubezhnykh khranilishchakh* [The Russian Abroad and Archives: History of Russian Emigration in Domestic and Foreign Repositories]. In: *Vestnik RGGU. Seriya: Dokumentovedenie i arkhivovedenie. Informatika. Zashchita informatsii i informatsionnaia bezopasnost’*, 2008, no. 8, pp. 151–183. (In Russian).
10. Samover, N. V. “*Trudnoe*” *nasledie kak Vsemirnoe: Rossiia v kontekste mezhdunarodnogo opyta* [“Difficult” Heritage as Global: Russia in the Context of International Experience]. In: *Zhurnal Instituta nasledia*, 2018, no. 3 (14), pp. 1–14. (In Russian).
11. Sapanja, O. S. *Kul’turologicheskaja teoriia muzeinosti* [Cultural-Theoretical Concept of Museality]. *Saint Petersburg, 2011*. [Electronic resource] URL: <https://dissercat.com/content/kulturologicheskaya-teoriya-muzeinosti> (accessed: 20.03.2026). (In Russian).
12. Chebykin, D. D. “*Diplomatiia nasledia*” *kak instrument “myagkoi sily” v kross-kul’turnykh vzaimodeistviiakh* [“Heritage Diplomacy” as a Tool of Soft Power in Cross-Cultural Interactions]. In: *Vestnik gumanitarnogo obrazovaniia*, 2024, no. 1 (33), pp. 152–161. (In Russian).
13. Crooke, E. *Museums and Community: Ideas, Issues and Challenges*. London; New York, Routledge, 2008. (In English).
14. Erll, A. Travelling Memory. In: *Parallax*, 2011, vol. 17, no. 4, pp. 4–18. (In English).
15. Grincheva, N. Cultural Diplomacy under the “Digital Lockdown”: Pandemic Challenges and Opportunities in Museum Diplomacy. In: *Place Branding and Public Diplomacy*, 2021, vol. 18, no. 1, pp. 8–11. (In English).
16. Harrison, R. *Heritage: Critical Approaches*. London; New York, Routledge, 2013. (In English).
17. Kalay, Y., Kvan, T., Affleck, J. (eds.). *New Heritage: New Media and Cultural Heritage*. London; New York, Routledge, 2008. (In English).
18. Kirshenblatt-Gimblett, B. *From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum*. SIEF Keynote, Marseilles, April 28, 2004. To appear in the conference proceedings, pp. 1–8. (In English).
19. Macdonald, S. J. *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*. London; New York, Routledge, 2009. (In English).
20. Montanari, E. Ecomuseums and Contemporary Multi-Cultural Communities: Assessing Problems and Potentialities through the Experience of the Écomusée du Val de Bièvre, Fresnes, France. In: *Museum & Society*, 2016, vol. 13, no. 3, pp. 369–384. (In English).
21. Morgan, C., Pallascio, P. M. Digital Media, Participatory Culture, and Difficult Heritage: Online Remediation and the Trans-Atlantic Slave Trade. In: *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 2015, vol. 4, no. 3, pp. 260–278. (In English).
22. Nikielska-Sekula, K. Migrating Heritage? Recreating Ancestral and New Homeland Heritage in the Practices of Immigrant Minorities. In: *International Journal of Heritage Studies*, 2019, vol. 25, no. 11, pp. 1113–1127. (In English).
23. Reeves, K., Logan, W. S. *Places of Pain and Shame: Dealing with “Difficult Heritage”*. London; New York, Routledge, 2009. (In English).
24. Smith, L. *Uses of Heritage*. London; New York, Routledge, 2006. (In English).

25. Tunbridge, J. E., Ashworth, G. J. *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester; New York, J. Wiley, 1996. (In English).

26. Winter, T. Heritage Diplomacy. In: *International Journal of Heritage Studies*, 2015, vol. 21, no. 10, pp. 997–1015. (In English).

# В ПОРЯДКЕ ДИАЛОГА

УДК 101.9

DOI: 10.25991/3033-604X.2026.83.86.014

**Д. К. Богатырёв, Ю. М. Резник\***

## ВРЕМЯ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В ЗЕРКАЛЕ ФИЛОСОФИИ (В ПОРЯДКЕ ДИАЛОГА)

***Аннотация:** В диалоге Ю. М. Резника и Д. К. Богатырёва речь идет о времени жизни как философской категории, содержащей глубокие экзистенциальные и трансцендентные смыслы. В нем затрагиваются сложные проблемы существования современного человека: «быть» или «иметь», служение и потребление, жизнь и смерть. При этом участники диалога высказывают собственное понимание этих и других проблем, иллюстрируя это на примерах своей жизни. Вместе с тем их объединяет стремление изменить ситуацию в обществе к лучшему, прежде всего в направлении дальнейшего развития профессионального образования, преодоления бюрократических барьеров и формирования нового поколения лидеров в стране.*

***Abstract:** The dialogue between Y. M. Reznik and D. K. Bogatyrev deals with the time of life as a philosophical category containing deep existential and transcendental meanings. It touches upon the complex problems of modern human existence: “to be” or “to have”, service and worship, life and death. At the same time, the participants in the dialogue express their own understanding of these and other problems, illustrating this with examples from their lives. At the same time, they are united by their desire to change the situation in society for the better, primarily in the direction of further developing vocational education, overcoming bureaucratic barriers and forming a new generation of leaders in the country.*

---

\* Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; rector@rhga.ru

Bogatyrev Dmitry Kirillovich — Doctor of Philosophy, Professor, Rector of the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, St. Petersburg; rector@rhga.ru

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, первый вице-президент Российского философского общества, Москва; reznik-um@mail.ru

Reznik Yuri Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, and First Vice-President of the Russian Philosophical Society, Moscow; reznik-um@mail.ru

**Ключевые слова:** человек, время, время жизни, Бог, богочеловечество, модусы «быть» и «иметь», трансценденция, имманенция, служение, потребление, свобода, экзистенция, образование, лидерство, пассионарные личности.

**Keywords:** man, time, time of life, God, God-manhood, modes of “being” and “having”, transcendence, immanence, service, consumption, freedom, existence, education, leadership, passionate personalities.

### ***Время для жизни или жизнь во времени (предисловие к диалогу)***

Ю. М. Резник. Дорогой Дмитрий Кириллович! Я рад нашей встрече и хочу обсудить с Вами одну важную тему — время нашей жизни и то, чем оно измеряется и наполняется.

Как известно, время жизни — категория философская. У него, как и у времени вообще, есть две стороны: объективная (текучесть, протекание чего-либо, в т. ч. человеческой жизни) и субъективная (то, как оно познаётся и осознаётся человеком, личное переживание временного потока). Мы с Вами остановимся подробнее на второй, субъективной стороне времени жизни. В отличие от дискретного (физического, биологического, социального и психологического) времени, оно синтетично по своей природе и включает в себя сплав индивидуальных и социальных, экзистенциальных и трансцендентных, локальных и глобальных смыслов. О некоторых из них на примере нашей собственной жизни я бы и хотел с Вами побеседовать. Ведь для философа его жизнь есть наиглавнейшая лаборатория мысли.

Каждый человек живет то время, которое отведено ему судьбой или Богом. Но можно сказать о нем и словами Н. А. Островского из романа «Как закалялась сталь»: «Самое дорогое у человека — это жизнь. Она дается ему один раз, и прожить ее надо так, чтобы не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы, чтобы не жег позор за подленькое и мелочное прошлое, чтобы, умирая, смог сказать: вся жизнь и все силы были отданы самому главному в мире — борьбе за освобождение человечества».

Когда-то, в 1970-е гг., мне эти слова были очень близки, а с высоты сегодняшнего дня могу сказать, что жить надо не для чего-то, не во имя абстрактной идеи освобождения человечества, а ради себя и близких тебе по духу людей. А значит, и время, отданное им, обладает особой ценностью. И время, потраченное на себя, на свое духовное развитие, также бесценно для человека. Так оно становится его временем.

Следовательно, время жизни человека имеет обыкновение «уплотняться», «спрессовываться», если оно относится к его смысложизненному центру или ядру, и, напротив, рассеиваться, когда речь идет о его принуждении кем-то к определенному образу или порядку жизни, одним словом, когда его заставляют жить не своей, а чужой жизнью. Полагаю, что жить по центру своей личности — это и значит находиться в своем времени, быть собой с другими

и каждый раз другим с самим собой, а также жить в согласии с собой, в соответствии со своим смыслом жизни.

У меня есть один старый друг, который считает, что он в свои 78 лет живет не в свое время. Он даже ушел с академического института на пенсию, чтобы не быть участником тех «безобразий», которые происходят, с его точки зрения, в отечественной науке и образовании. При этом он полагает, что его время ушло безвозвратно и смысла жить дальше больше нет. Осталось дожить последние месяцы или в лучшем случае годы. Я же его убеждаю словами петербургского поэта Александра Кушнера, что «времена не выбирает, в них живут и умирают». Каждое время драматично по-своему. И как сказал тот же поэт: «Время — это испытанье. Не завидуй никому». Другим или себе, пребывавшем когда-то в состоянии молодости. Время нельзя снять, как одежду, и надеть другой наряд. Оно подобно коже, которую невозможно оторвать от плоти, не причиняя чудовищной боли. Его черты и складки впитались глубоко в наш организм.

Наверное, мы заслуживаем то время, в котором живем. Оно может стать тяжким бременем для нас, как, например, время, проведенное в неволе, а может радовать и вдохновлять, направляя нашу энергию на созидание. Можно также предположить, что истинное время — это время бытия человека в свободе или в качестве свободного существа. Его время жизни замедляется или деформируется, если кем-то (например, тираном) или чем-то (например, государством, политическим режимом) налагаются ограничения на свободу существования. Не случайно французский философ Ж. П. Сартр полагал, что свободное бытие человека — это смысл его существования во времени.

Но и свобода — не самоцель человеческой жизни. Она ничтожна и беспомощна без веры человека. И не столько веры в себя, сколько веры в трансцендентные смыслы, в т. ч. в божественное в себе. Эту идею развивали, как известно, русские философы В. С. Соловьёв и Н. А. Бердяев. С их точки зрения, в богочеловеке (и богочеловечестве) осуществляется единство Бога и человека, а также раскрываются ценности блага, истины и красоты.

В богочеловечестве соединяются понятия свободы и веры. По Соловьёву, в нем происходит становление «свободно-разумной личности». Не это ли является жизненной целью человека? Да, время жизни человек конечно и ограничено телесностью, но его дух бесплотен и бесконечен.

В свою очередь Бердяев полагал, что богочеловечество устанавливает предел времени жизни человека и насыщает его истинным смыслом свободного бытия. Быть же по-настоящему свободным — это воплотить в своей жизни божественный свет, очиститься в духовном плане.

Дорогой Дмитрий Кириллович! А что Вы думаете по этому поводу? Какое содержание Вы вкладываете в понятие «время жизни»? И что значит для Вас жить в своем времени? Считаете ли Вы нынешнее время своим или оно для Вас чуждо и обременительно, так же как и для моего старшего друга?

*Д. К. Богатырёв.* Дорогой Юрий Михайлович! Прежде всего разрешите поблагодарить Вас за приглашение к диалогу. По первому вопросу я во мно-

гом согласен с Вами. Время действительно обладает объективно-внешним и субъективно-внутренним измерениями. Только к предложенной Вами классификации я бы добавил введенное Н. А. Бердяевым измерение «экзистенциального» времени. Оно не тождественно психологическому, которое, на мой взгляд, присуще и высшим животным, особенно одомашненным. Его даже лучше было бы назвать «персонологическим» или «духовным». В нем происходят осмысления и прорывы за пределы обыденности, что вовсе не обязательно для времени психологического. Именно в духовном времени мы соприкасаемся с вечным в его разных гранях — от ничто до Бога.

Слова А. Кушнера мне тоже очень близки, но я бы добавил также, что мы не только живем в своей эпохе, но и участвуем в ее создании. Тот же Кушнер, или Ахматова, или Н. Островский, который нам известен по образу Павла Корчагина. Служение, как Вы выразились, «абстрактным идеям» ведь наполнило смыслом жизнь нескольких поколений наших соотечественников, и это было далеко не самое плохое время в истории нашей страны.

А что, «общество потребления», идеал которого нам навязывается, причем небезуспешно, лучше советского идеализма? И так, «будем есть и пить, ибо завтра умрем» — ответ апостола Павла известен. Русский коммунизм, ярким символом которого был Корчагин («святой Советского Союза», как афористически выразил его мифологическое место в советской культуре наш известный коллега, профессор И. В. Кондаков), превратил вертикальную трансценденцию христианства (к царству Божию) в горизонтальную — к идеальному обществу, в котором будут жить идеальные люди. Ведь слова Островского — это, в сущности, христианский посыл: нужно прожить единственную жизнь так, чтобы не было мучительно больно (адские муки) за бесцельно прожитые годы; только отсутствует Судия этой бесцельности.

Освобождение человечества — тоже великая идея, которую в разных версиях мы можем найти в даосизме, буддизме, христианстве. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Новоевропейский гуманизм в целом и марксизм в частности редуцировали и даже извратили идею свободы, сведя ее к индивидуальной самореализации и социальным правам. Жан-Поль Сартр, которого Вы процитировали, как раз и является ярчайшим образцом того, как духовно-конкретная идея превращается в человекобожескую абстракцию. Но в своем духовном ядре это великая идея, и я в определенном смысле — тоже служитель этой «абстракции». В том смысле, как об этом писал в своей замечательной статье «Ф. Ницше и этика любви к дальнему» С. Л. Франк.

Когда-то такие проекты, как РХГА и серия «Русский путь: pro et contra», казались не более чем далекими от жизни фантазиями и абстракциями, а многие наши с Вами современники и коллеги посмеивались над ними. Но сейчас это уже вполне конкретные феномены культуры. Но без служения трансцендентным смыслам, которые сохраняли во мне надежду во времена, когда крах проектов казался близким или даже неминуемым, т. е. без вертикальной трансценденции, эта горизонтальная трансценденция не состоялась

бы. В этом русские философы, продвигавшие идею богочеловечества в новых социально-культурных условиях, были правы: «Я есть путь, истина и жизнь. Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6).

Считаю, что я живу в свое время, и человек вовсе не заброшен в сущее, как полагал Хайдеггер вслед за своим великим современником К. Бартом, в концепции которого онтологическая травма примордиального грехопадения приняла гипертрофированный характер. Промысел Божий действует в нашем мире, но это отдельная тема. А так во все времена хватало и хватает безобразий, во многих из них мы лично участвуем. Нам не дано построить рай на земле, как думали утописты и идеологи. Важно препятствовать воцарению в истории ада. Времена всегда были в чем-то обременительные для всех. Но разве мы можем сказать, что Сенека или Достоевский жили не в свое время?

### ***Время «быть» или время «иметь»***

*Ю. М. Резник.* Дмитрий Кириллович! Вы наверняка знаете, что различие между «иметь» и «быть» в человеческом существовании ввел Э. Фромм. В этом заключается, на мой взгляд, экзистенциальный выбор человека: либо он выбирает имманенцию как присвоение места своего бытия, либо становится на путь самоосуществления и просветления бытия, последовательно занимая позицию «быть».

Как известно, в 1990-е вместе со сменой парадигмы развития страны мы все оказались перед этим выбором. Точнее, за нас его попытались сделать другие, навязав нам чуждое мировоззрение. И большинство российских людей сделало это в пользу «иметь». Это оказалось проще, чем создавать солидарную ответственность и строить справедливый социальный порядок. Им (инициаторам перемен, условно названных «рыночными реформами») нужно было иметь все и сразу, присваивая себе объекты общенародной собственности и разбазаривая богатство страны.

А каждый из нас — Вы и я — попытался сохранить себя в профессии философа и остаться в позиции «быть». Я прошел путь от младшего научного сотрудника до профессора, заведующего кафедрой и декана факультета. Вы же, помимо прочего, стали одним из основателей Русского христианского гуманитарного института (1993), который в 2004 г. был переименован в Русскую христианскую гуманитарную академию. С 1994 г. — ректор РХГИ (затем — РХГА), вот уже 31 год. Пожалуй, Вы — самый «старый» ректор вуза в стране.

Следовательно, мы начинали свою «карьеру» в конце 1980-х — начале 1990-х гг. на рядовых должностях преподавателей философии и социально-гуманитарных дисциплин и жили в очень стесненных, если не сказать трудных, материальных условиях. Но мы оба, несмотря на пережитые трудности, выстояли и остались в профессии.

Мы выбрали путь жить, чтобы быть, а не иметь. А если иметь, то только ради того, чтобы опять же быть. И все, что мы имели или построили, стало теперь общим достоянием причастных к нашему делу людей (академия, ин-

ститут, журнал и пр.). Наше время жизни воплотилось в том, что мы сделали и оставили после себя. Кому-то достались заводы и паровозы, а нам с Вами — память о содеянном и, хочется верить, малая толика благодарности потомков, которые прикоснутся к созданным нами артефактам.

Нас объединяет также то, что мы оба внесли свою лепту в негосударственное гуманитарное образование. Правда, мои успехи оказались гораздо скромнее, чем Ваши. Я смог создать небольшой Институт социальной инженерии на базе Московской государственной академии легкой промышленности, который просуществовал совсем недолго, с 1998 г. по 2001 г. Но мне не удалось отстоять институт, его преобразовали в факультет государственной академии, и у меня отобрали лицензию и право вести учебный процесс.

У Вас же получилось не только сохранить академию, но и расширить ее материальную базу и спектр образовательных услуг. Сегодня Ваш вуз носит имя Ф. М. Достоевского и заслуженно считается одним из престижных и уважаемых учебных заведений гуманитарного профиля в стране. Так что Вы подтвердили свое «право быть» вопреки обстоятельствам, посвятив себя служению большому делу. А я смог состояться в позиции «быть» в других проектах, в т. ч. в издании журнала «Личность. Культура. Общество», прослужив на посту главного редактора 25 лет. Теперь этот журнал перешел в Ваши руки и благодаря Вам он продолжил свою жизнь.

А значит парадигма «быть» закрепилась за нами окончательно. Мы сделали правильный экзистенциальный выбор и наши детища (Ваша Академия, мой журнал и многое другое) продолжают жить с нами и будут бытийствовать после нас. И это главное. Но все-таки, кажется, что не все еще сделано. Скажите, пожалуйста, всё ли у Вас получилось и какие иллюзии Вы утратили? Какие штрихи Вам как опытному мастеру в сфере организации высшего образования и науки хотелось бы внести в свой проект Академии? А может быть, Вы задумали новый проект или проекты, о которых мы еще не знаем?

*Д. К. Богатырёв.* Однозначно — «быть», а если и «иметь», то опять-таки для того, чтобы «быть». Средства не должны становиться целью. Э. Фромм, насколько я понимаю, популяризировал эту концептуально-терминологическую оппозицию, которая осмысливалась участниками творческого семинара под руководством Г. Марсея, молодым участником которого был и Фромм. Сейчас, правда, аксиологическая девальвация пошла еще дальше: вместо «быть» — «казаться», а вместо «иметь» — «пользоваться».

Еще одна уточняющая поправка — наш образовательный проект начался в 1989 г. с такой организации, как Высшие гуманитарные курсы — ВГК. Из ВГК вышло несколько образовательных организаций: Институт иностранных языков, Восточный университет, Эдуко-центр, ну и, разумеется, РХГИ-РХГА, который, подобно Российской Федерации после СССР, унаследовал и главные достижения, и основные проблемы (долги и т. д.).

Сейчас выжил только проект РХГА, причем когда-то раскол внутри ВГК произошел именно по водоразделу «быть или иметь». Мы выбрали «быть» и на-

учились «иметь» (зарабатывать), а те, кто выбрал образование как бизнес, ушли с исторической сцены. Про ректорство внутри России я не в курсе, но в Совете ректоров вузов Санкт-Петербурга и Ленинградской области я сейчас главный должитель — с 1999 г., когда РХГИ получил государственную аккредитацию.

Нельзя не сказать про «утраченные иллюзии», тем более что аналогии со знаменитым романом О. де Бальзака вполне просматриваются: побеждает тот, кто выбирает быть, а время переоценки пройденного пути приходит к юбилею. В свое время, как я сейчас понимаю, этот посыл Бальзака запал мне в душу. Тем более, тогда еще и вышел французский фильм по мотивам романа. Я, как и Вы, да и многие другие, думали после распада СССР, что страна двинется несколько в другом направлении.

Магистральным вектором реализации свободы оказалось все-таки «иметь». Советский материализм был в большей степени теоретическим, на практике неся в себе мощный идеалистический заряд. Современный материализм (ориентированный и смыкающийся с позитивизмом) более последовательный и прагматически заземленный. Если в СССР речь все-таки шла об обретении человеком подлинного бытия, пусть и на внерелигиозных путях, то постсоветская культура прекрасно олицетворяет тот смысл «забвения бытия», о котором писал Хайдеггер. Есть только суэта сущего, человек как мера всех вещей — не более чем субъективная видимость. Если же вести речь об объективной мере, то это деньги, а мерой денег выступает доллар США. Доллар — мера мер и форма форм (вспомним Аристотеля), «идол», культ которого скрепляет цивилизацию денег.

Эта иллюзия, так сказать, историософская. От советского идеализма с его аксиологически отструктурированной системой образования, казалось бы, легко было двинуться в сторону христианского теизма, но — не срослось. Религии уже не преследуются, у них свое маленькое, но охраняемое законом место в обществе.

Другая иллюзия, более частная, — образование может поменять общество. Это сократовский посыл, высмеянный Ницше: добродетели можно научить. Христианство во многом солидарно с Сократом. Мои проекты во многом удались, но существенного влияния на российское общество они не оказали. На частный сектор в образовании с некоторого времени стали вообще смотреть с подозрением, но и государственный зарегулирован дальше некуда. Об иллюзиях, связанных с развитием отечественного образования, я подробно написал в нашей совместной с И. И. Докучаевым книге «Провинциализация империи».

Повторю еще раз: чтобы убедить народ изнутри, нужно дать ему соответствующих учителей. Проведенные либеральные реформы в области образования подобны эвтаназии, которая убивает нацию медленно, безболезненно, с комфортом и незаметно. Еще иллюзия: информационное общество станет возрождением Логоса. Но потоки информации и манипуляции с ней затеяют Логос.

Штрихи, которые мне бы хотелось внести в проект Академии Достоевского, я отобразил в концепции развития вуза на ближайшее пятилетие, которая размещена на сайте по ссылке (см. прим. 1). Самое главное — мы отказались

от вектора развития «от академии к университету», который предполагает тематическое расширение направлений подготовки, но сохранили вектор «от академии к холдингу». Он предполагает движение вниз по уровням: средняя школа, начальная школа, система дополнительного образования. Как пел В. Высоцкий, «из тех коридоров им казалось подручнее — вниз». А также, по возможности, — масштабирование проекта в регионах. Но для этого нужны ресурсы, которых у нас пока нет. Самым очевидным ходом было бы создание средней школы под обновленным брендом «ШКИД». Пока же я все-таки радуюсь, что РХГА остается уникальным местом в Петербурге, местом встречи личностей и интересов, конфессий и проектов. Живи сам и дай жить другим. Соборность есть не столько братство по вере, сколько (и скорее всего) единство по ценностям и даже контрапункт креативов.

*«Время жить и время умирать»*

*Ю. М. Резник.* Дмитрий Кириллович! Мы вступили с вами в пору зрелости и мудрости, но до конца не осознали этот факт. Наше поколение еще находится в хорошей физической и социальной форме, но рядом растет и укрепляется новое поколение.

И возможно, что, во-первых, текущее время дано нам, чтобы подготовить себе смену, найти достойных преемников и продолжателей своего дела, а самим уйти в сторону. Как Вы относитесь к тому, чтобы в перспективе передать дела ректора молодому и энергичному человеку? Есть ли у Вас кандидатуры? И готовы ли Вы к этому морально?

*Д. К. Богатырёв.* Я очень был бы рад и думаю об этом уже более десятка лет. Даже предпринимал попытки обновления состава учредителей, потому что учредители принимают решения об исполнительном органе и стратегии развития. Поменяли, но не радикально. Две радикальные попытки обновления не свершились, как я сейчас понимаю — промыслительно. О кандидатурах думаю, но считаю, что это должны быть руководители нового поколения. Морально я вполне готов, хотя стагнацию, радикальное переформирование или крах своего детища я бы переживал очень тяжело. Сейчас команда профессионалов, которую удалось собрать, обеспечивает нормальное функционирование и даже некоторое развитие. С возрастом я стал больше полагаться на волю Божию.

*Ю. М. Резник.* А во-вторых, это время предоставляет нам шанс, чтобы освободиться от тяжести грехов и подготовиться к встрече с Господом? И оно знаменует собой начало перехода в мир иной. Увы, мы смертны и ничто умирающее нам не чуждо. Но умирает наше тело, а душа, как считают верующие люди, бессмертна. По крайней мере, мне тоже хочется так думать. И душа, как и дух человека, сопротивляется уходу из жизни.

А еще путь длиною в жизнь вмещает в себя огромный мир или множество сотканых из значимых событий миров, которые человек создает (и воссоздает в своей памяти). И это в-третьих. Из жизненного опыта наших коллег-

долгожителей известно, что от мыслей о неизбежной кончине их спасало творчество, «умеренный» образ жизни, интеллектуальная и физическая активность. Я же считаю, что человек жив до тех пор, пока он способен вспоминать знакомые запахи из своего детства и юности, а также воспроизводить в своей памяти мотивы любимых стихов, песен и музыкальных произведений. Это замечательно показал Марсель Пруст в цикле романов «В поисках утраченного времени». Не случайно восстановление ткани событий с помощью запахов называют «феноменом Пруста». Но я не знаю писателей, которые создали бы феномен восстановления событий прошлого по знакомым мелодиям или стихотворным ритмам. Наверное, многие музыканты и поэты именно так воспринимают свое время, как прошлое, так и настоящее.

Так что человек жив, пока сохраняет память и воображение. Если же он теряет их и превращается в «растение», то он уже и не живет вовсе. На мой взгляд, жить долго — это значит научиться мысленно путешествовать не только в прошлое, что свойственно многим старикам, но и совершать экспедиции в будущее посредством воображения, что характерно для молодых людей. Увы, последнее дано не каждому человеку нашего с Вами возраста.

Дело не только в физическом здоровье, но и психическом настрое. Если мы погружаемся в прошлое и путешествуем в будущее, то продолжаем жить. Время умирать наступит тогда, когда мы потеряем эти способности. И чем ближе мы находимся к этому моменту, тем быстрее осуществляется переход от экзистенциального времени, фиксирующего эволюцию позиции «быть самим собой здесь-и-сейчас», к трансцендентному времени, которое опосредует и сопровождает позицию «быть иным за-пределами-самого-себя». Главное — не пропустить момент перехода от одной позиции к другой.

Как известно, единых рецептов долголетия не существует. Каждый долгожитель изобретает свой особенный способ продления жизни. Тот же Пруст, проживший не так много по тогдашним меркам (всего 51 год), запечатлел, тем не менее, один из таких способов. Его семитомный роман он писал, если считать подготовительные новеллы, 32 года (1890-е — 1922 г.), т. е. большую часть своей жизни. Последние тома были опубликованы уже посмертно.

Может быть, и нам с Вами, Дмитрий Кириллович, чтобы продлить свою жизнь, стоит задумать и попытаться реализовать долгосрочный проект, рассчитанный на 25–30 лет? Но для этого нужны физические и духовные силы. Остались ли они у нас? Не хочется признавать, что лучшее в жизни у нас осталось позади, а мы совсем разучились путешествовать в будущем. Что Вы сами думаете обо всем этом?

*Д. К. Богатырёв.* Кант писал, что человек умирает, когда жизнь превращается в привычку. Наверное, он был прав. Физических и эмоциональных сил все меньше, поэтому каждый день вспоминаю Пушкина: «Пора, мой друг, пора! покоя сердце просит — Летят за днями дни, и каждый час уносит частичку бытия, а мы с тобой вдвоем предполагаем жить, и глядь — как раз — умрем. На свете счастья нет, но есть покой и воля».

Но дух и интеллект еще готовы продолжить земное странствие. Администрирование все-таки отнимает очень много времени и сил, так что «Мышление и Откровение» так и осталось без анонсированного продолжения с названием «Бытие и Откровение». Оно во многом уже было написано, но двадцать лет спустя и содержание, и архитектоника уже представляются по-другому. Может быть, получится опубликовать хоть какие-то фрагменты. Не опубликована и «Логика Чуда», которую я начал писать по мотивам своих лекций «Новый Завет и культура» еще в 2005 г. Что-то совсем новое начинать я не готов. О встрече с Создателем думаю постоянно.

*Локальное (страновое) и глобальное (всемирное) время. Люди «длинной воли»*

*Ю. М. Резник.* Дмитрий Кириллович! Мы живем в сложную эпоху, хотя когда она была простой. По моим ощущениям — предгрозовую эпоху. Атмосфера в мире наэлектризованная и напряженная до предела. С моей же точки зрения, мы находимся накануне всемирных катаклизмов. Будет ли это третья мировая война с новым переделом мира, глобальная экологическая катастрофа или то и другое, вместе взятое, пока не совсем понятно. Но что-то грядет масштабное и разрушительное по своим последствиям. И это что-то настораживает, если не пугает. Я всего лишь передаю свои ощущения и предчувствия. Возможно, у Вас с нынешним глобальным (всемирным) порядком связаны совсем другие ассоциации.

По моему мнению, предгрозовая ситуация объясняет во многом как нежелание стариков, имеющих опыт выживания в экстремальных (или полужестких) условиях, снова погрузиться в мировой хаос, так и отрешенность от нынешней реальности некоторых молодых людей, реальности, которую они стремятся заместить виртуальными мирами. К этому последних подталкивают новые информационные и цифровые технологии.

Мне кажется, что мы, российские люди, и прежде всего гуманитарии, благодаря социальной спячке и относительно потребительскому комфорту последних двадцати-тридцати лет оказались не готовы к глобальным переменам. Я могу заблуждаться и Вы вправе меня поправить по каждому тезису. Но я убежден, что в предгрозовую, как и в предреволюционную, ситуацию нужны другие люди, способные не только сопротивляться разворачиванию неблагоприятного сценария, но и бороться за наступление нового (прежде всего, гуманистичного и экологичного) миропорядка. Это банально звучит, но революции без революционеров не бывает. Также невозможны в полном масштабе глобальные (антропогенные или природные) катастрофы, если существуют силы, способные их предотвратить или хотя бы ослабить их последствия.

Возможно, причина нынешней ситуации заключается в отсутствии лидеров. Как пел В. Высоцкий: «Настоящих буйных мало — вот и нету вожаков». В этой связи вспоминается диалог Платона с Сократом «Республика», в котором приводятся следующие слова: «Трудные времена рождают сильных людей.

Сильные люди создают хорошие времена. Хорошие времена рожают слабых людей. Слабые люди создают трудные времена». Мне кажется, что сегодняшнее поколение лидеров большинства современных государств относится к категории слабых людей. Поэтому они не могут договориться о долгосрочном мире и толкают планету в бездну. Возможно, потому, что они родились в хорошие времена — эпоху социальной и экономической стабильности, которая сформировалась в большинстве стран мира после Второй мировой войны.

А еще сильных людей можно назвать словами Л. Н. Гумилева «людьми длинной воли» (пассионарными личностями), которые отличаются от слабых как «людей короткой воли». Благодаря первым выигрывались сражения и даже войны, делались революции, совершались трудовые подвиги и научные открытия.

Но как же быть с теми, кого Лев Гумилев называл «гармониками» (гармоническими личностями), т. е. людьми со средним уровнем пассионарности? Неужели им тоже не нашлось места в сложившейся социальной иерархии? Полагаю, что таких людей в каждом обществе немного. В идеальной ситуации сверху их неизбежно теснили бы пассионарии («настоящие буйные»), а снизу их ряды размывали бы субпассионарии. Но при отсутствии пассионариев они занимают сегодня ведущие позиции в обществе. Это — люди «средней воли», которые в принципе не готовы к жертвенности, хотя и способны довести начатое дело до конца. Именно о них когда-то писал Н. А. Некрасов как о людях, кому на Руси жить хорошо. Причем им хорошо жить при любой власти.

Смею предположить, что большинство философов также относится в терминологии Гумилева к группе гармонических личностей. Среди них редко встречаются пассионарии, склонные к подвижничеству и самопожертвованию ради высоких идеалов.

Казалось бы, наступили трудные времена и пора, наконец, появиться на авансцене сильным людям («пассионариям»). Но что-то я их не вижу среди наших коллег, да и среди политических деятелей тоже. В лучшем случае мы встречаемся с «гармониками», которые соблюдают равновесие между инстинктом самосохранения и пассионарностью. Возможно, я страдаю политической близорукостью. Слабые и серые люди (субпассионарии по Гумилеву), идущие за людьми «средней воли» («гармониками») и склонные к авторитарности как защитной реакции на неизбежные перемены, имеются в изобилии, в т. ч. в правительственных кругах. Они исполнительны и лояльны, но чаще всего неэффективны. И именно поэтому они толкают страну и мир в пропасть. А по-настоящему сильных лидеров (пассионариев или «настоящих буйных»), способных бросить вызов сложившейся системе, достойно пройти демократические процедуры (выборы, конкурс и пр.), взять на себя ответственность за происходящее и выработать долговременную стратегию развития страны, практически не видно.

Следовательно, авторитарность, закрытость и неэффективность — это удел слабых людей (субпассионариев) и отчасти гармонических личностей,

защищающих любой ценой свои властные позиции и контролируемые ими ресурсы, тогда как сильные люди (пассионарии) характеризуются в большей мере демократичностью, открытостью и эффективностью. Им в отличие от слабых (субпассионарных) и «средних» («гармонических») людей нечего терять, кроме своих цепей. Сильный, если он хорошо воспитан, всегда благосклонен к слабым. Но последний никогда не пощадит сильного, если ему предоставится хотя бы малейшая возможность получить доступ к власти.

Но речь, разумеется, идет о «чистых» типах. Примеры пассионариев в России известны: Александр Невский, Петр I, А. Суворов, В. И. Ленин (Ульянов), Л. Д. Троцкий и др. А вот феномен И. В. Сталина лишь подтверждает, на мой взгляд, то, что слабость и уязвимость маниакально подозрительного человека, болезненно держащегося за свою власть, может травмировать окружающих. Его же сила (назначение «врагов народа», использование репрессий как метода расправы с инакомыслящими и пр.) является скорее продолжением и маскировкой этой слабости. Конечно, Сталина трудно назвать субпассионарием, его боготворили при жизни, наделяя сверхчеловеческими чертами. Но и гармонической личностью он также не был, представляя собой скорее промежуточный вариант (правитель деспотического типа) с выраженными признаками психического расстройства.

Слабые люди («субпассионарии») и гармонические личности («гармоники») чаще прибегают к возможностям индустрии насилия или принуждения, избегая прямой конкуренции с сильными (пассионариями). Поэтому и складывается впечатление, что мы живем во время безальтернативных жизненных программ, навязанных нам сверху власть имущими (транснациональными компаниями, национальными правительствами, корпорациями и т. д.), которые исключают само понятие борьбы или конкуренции, заменяя его понятием доминирования одной из сторон. Примером тому служит ситуация с «ковидом», которая была разыграна по чьему-то сценарию в большинстве стран мира. Толпы людей (в большинстве своем — субпассионариев) послушно прививались и лечились от неизвестного вируса. И мало у кого из них возникал вопрос: А был ли мальчик?

Точно так же слабые безропотно идут на избирательные площадки, не имея возможности оценить безликие и типичные политические программы претендентов на депутатские и иные места. За них уже давно все решили другие (чаще всего пассионарии, а в их отсутствие — гармоничные люди). Последние по причине своей склонности к благополучию, обостренном чувстве безопасности и неразборчивости в средствах манипулирования избегают прямых контактов с избирателями. Ведь им нечего нам предложить, да и разговаривать с обычными людьми (пусть даже и субпассионариями) они не умеют или давно разучились. А будучи, «избранными», они теряют чувство реальности, живя в своем искусственном мирке и блокируя любые каналы обратной связи с населением, в т. ч. с избирателями. В целом гармонические личности, находящиеся во власти, не способны предложить эффективную стратегию развития страны, что приводит ее к феноменам «застоя», «консервации» и пр.

Поэтому изменились и сами формы коммуникаций власти и народа (населения). Они создаются для (и под) «средних», чаще всего формальных (назначаемых сверху) лидеров, которые, чтобы избежать прямых контактов с обычными людьми, окружили себя помощниками и посредниками из числа субпассионариев. Теперь мы общаемся в лучшем случае с сотрудниками МФЦ, а чаще всего по телефону с роботами, а не с живыми носителями власти, которые прячутся за частоколом инструкций и используют цифровых и прочих посредников. «Прием населения» как бюрократическая процедура практически исключен из административной практики. А может быть, власти в виде живых и, по всей видимости, «средних» людей («гармоников») уже нет и нами давно управляют от их имени роботы или информационные центры? Похоже, что и населения, состоящего в большинстве своем из субпассионариев, при таком течении времени скоро также не станет. Его заменят толпами молчаливых мигрантов и анонимных посредников («мертвых душ»). Наступит благодатная пора для промежуточной касты беспринципных управленцев, новых «Чичиковых», которые, чтобы увеличить свой виртуальный капитал и создать видимость управления, начнут охоту за мертвыми душами по всем городам и весям России. Ведь ими гораздо проще управлять. Они не просят хлеба и не требуют справедливости.

Но если все-таки признать наличие предгрозовой ситуации и наступление трудных времен в глобальном (всемирном) и локальном (страновом) контекстах, то кто же сегодня сможет для начала «распознать», а потом начать «выращивать» сильных лидеров? Ведь сильного может оценить по достоинству только другой сильный человек. Есть ли такие образовательные центры и сетевые структуры, которые способны взять на себя такую ответственность, минуя барьеры и ограничения, налагаемые государством слабым и неэффективным чиновникам на предоставление образовательных услуг населению?

Думаю, что лучше всего для подготовки лидеров нового типа подходят те негосударственные образовательные учреждения (НОУ), которые располагают соответствующими программами и командой сильных и профессиональных преподавателей или тренеров. Проблема заключается лишь в том, что в каждом государственном вузе «средние» или слабые руководители обычно отодвигают таких профессионалов на второй план, опасаясь вступить в прямую конкуренцию с ними. К тому же собирание их «под одной крышей» не всегда соответствует возможностям и руководителей НОУ.

Дмитрий Кириллович! Как бы Вы прокомментировали мои слова? А может, трудные времена в глобальном плане еще не наступили и это всего лишь плод моего воображения, а все по-прежнему идет своим чередом: власть делает вид, что нами управляет, а мы — что выполняем ее распоряжения? Но если все-таки признать драматический и даже трагический характер предгрозовой ситуации, то есть ли у нас шанс для появления и продвижения сильных лидеров во всех областях народного хозяйства? Кто и где, с Вашей точки зрения, должен их готовить сегодня к исполнению миссии по предотвращению глобальных ка-

тастроф и установлению нового миропорядка? Готовы ли Вы взять на себя такую масштабную задачу?

*Д. К. Богатырёв.* Дорогой Юрий Михайлович, слишком много подвопросов в Вашем последнем спиче! Поэтому ответу коротко, иначе пришлось бы делать еще одно интервью, а многие экзистенциально значимые вещи, которые уже сказаны выше, были бы заслонены социальной тематикой. Какие-то глобальные потрясения я предчувствую. Может быть, и Третья мировая война, прелюдией которой окажется Украинский кризис, инспирированный расширением НАТО на восток. Страх за себя нет, физически жить и так осталось не очень долго. Есть страх за детей и молодежь.

То, что современная демократия находится в глубоком кризисе, превратившись в «общество спектакля», сомнений нет. Об этом провидчески писал еще А. де Токвиль, а из наших современников — А. Зиновьев. Впрочем, еще Платон и Аристотель трактовали демократию как наихудшую из всех возможных форм правления, поскольку она вырождается в охлократию, а та ведет к тирании. Больше века назад сбросили Николая II («Кровавого»), а получили то, что предсказывал Константин Леонтьев. По поводу оценок Сталина замечу, что и Петр Великий, и А. В. Суворов не чужды были психических отклонений, как и многие всемирно исторические личности. Это я понял, участвуя в подготовке соответствующих томов серии «Русский Путь: pro et contra». Смогли бы мы выиграть такую страшную войну без такого хитрого, умного и волевого лидера, как Сталин? Большой вопрос. Знает ли история сослагательное наклонение?

Задачу подготовки управленческой элиты государство возложило на Высшую школу экономики и Президентскую академию. Это объяснимо, но в патриотизме выпускников сомневаюсь. Ни одного по-настоящему элитарного частного вуза в России (аналогичного «Гарварду») пока нет. Я бы скорее был готов взять на себя формирование новой генерации учителей, но мне такой возможности не давали и вряд ли дадут. Бюрократия становится только крепче.

*Ю. М. Резник.* В заключение беседы хочу сказать, что, несмотря на возрастные ограничения, наше с Вами время, как ни странно, еще не наступило и, возможно, наступит не скоро. Мы долго шли к тому, чтобы изменить ситуацию в сфере образования и науки к лучшему, но натолкнулись на труднопреодолимую бюрократическую стену, за которой успели консолидироваться и объединиться в корпорации «средние» и слабые люди. И, как и Великая китайская стена, она была создана для защиты слабых людей от сильных. Несмотря ни на что, я себя и Вас отношу к категории сильных людей («пассионарных личностей»), которые вынуждены сегодня маскироваться под гармонических личностей, но будут востребованы и смогут проявить себя в трудные времена. И, похоже, такие времена наступают. Вместе с ними открываются и новые возможности для сильных профессионалов. Так что нам еще рано уходить на заслуженный отдых. Мы еще послужим Отечеству.

Желаю Вам терпения, сил и мужества в Вашем благородном деле!

*Д. К. Богатырёв.* Как пели во фронтовой песне: «А умирать нам рановато, есть у нас еще дома дела».

Сердечно благодарю Вас, уважаемый Юрий Михайлович, за высокую оценку моего вклада в культуру и просвещение. И постараюсь оправдать Ваши надежды на достойное модерирование созданного Вами и переданного РХГА журнала «Личность. Культура. Общество».

#### **ПРИМЕЧАНИЯ**

1. См.: *URL*: <https://rhga.ru/ob-akademii/koncepciya-razvitiya/> (дата обращения: 27.11.25).

# CONTENTS

## ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

- Krestinenko N. V.*  
Reliability and Unreliability of Neural Networks:  
Verification of Truth and Falsehood in the Humanities 7

## HISTORY OF PHILOSOPHY

- Metlev D. E.*  
The Strategy of Indirect Action in the Legalist Chapters of the Guanzi:  
A Psychoanalytic Interpretation 16

## PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

- Bilchenko E. V., Panin K. S.*  
Modernity as a Precondition for the Myth of Ethnos and Nation:  
A Philosophical-Historical View on the Origins of Nationalism in Europe 26
- Mazhinisky S. V.*  
On the Question of the Genesis of National Character 47
- Ivlev Ya. S.*  
Cultural Paradigms of Contemporary Society 62

## SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

- Lvov A. A., Dimitry (Samoylov D. E.)*  
Strategies and Prospects of Spiritual Media in the Condition of Post-Secularity 75
- Rogalenko N. A.*  
Care of the Self and the Dialogue of Cultures  
as the Basis of Subjectivity in the Digital Society 85

## **SOCIAL STRUCTURE, SOCIAL INSTITUTIONS AND PROCESSES**

- Khoroshilov A. A.*  
The Concept of Cultural Practice 95

## **SOCIOLOGY OF CULTURE**

- Sundukov R. V.*  
Generational Memory: Mnemonic Aspects of Generational and Civilizational Identity 107

## **SOCIOLOGY OF MANAGEMENT**

- Gaba O. I.*  
The Thesaurus Approach in the Context of Socio-Managerial Mediation 123
- Bogdanov I. S.*  
Typology of Ethnocultural Policy Models 133

## **THEORY AND HISTORY OF CULTURE AND ART**

- Pankratova E. V.*  
The “Trans-Social” Hero in the Prose of B. Ivanov 145

## **MUSEOLOGY, CONSERVATION AND RESTORATION OF HISTORICAL AND CULTURAL OBJECTS**

- Molodin A. V.*  
The Ecomuseum as a Managerial Framework for Working with the Distributed Heritage of the Russian Emigration 155

## **IN THE ORDER OF DIALOGUE**

- Bogatyrev D. K., Reznik Yu. M.*  
The Time of Human Life in the Mirror of Philosophy 171

ISSN 1606-951X (Print)  
ISSN 3033-604X (Online)

**ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО.**

**2026. Том XXVIII. Вып. 1 (№ 129). — 188 с.**

**Журнал зарегистрирован в Государственном комитете РФ по печати**  
Свидетельство о регистрации № 018755 от 29 апреля 1999 г.  
Лицензия АНО НИГО ИД № 02739 от 4 сентября 2000 г.

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77 - 89023 от 03.02.2025 г.

Издатель: АНО ВО «Русская христианская гуманитарная академия  
имени Ф. М. Достоевского»

**Контакты редакции журнала:**

Адрес: Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023  
Телефон редакции: +7-812-570-02-36  
Веб-сайт редакции: lko.ru.  
E-mail редакции: lko@rhga.ru.

**Выпуск журнала готовили:**

Тихомиров М. Г. (ответственный секретарь)  
Данилевская М. Ю. (редактор)  
Смолянинов В. А. (вёрстка)

Сдано в набор 11.01.2026. Подписано в печать 20.03.2026.  
Формат 70 × 100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 15,2. Тираж – 500 экз.  
Заказ № 0348

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)  
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134