

ВЕСТНИК МГПУ.

СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ».

**MCU JOURNAL
OF PHILOSOPHICAL SCIENCES**

№ 3 (59)

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ / PHILOSOPHICAL JOURNAL

**Издается с 2009 года
Выходит 4 раза в год**

**Published since 2009
Quarterly**

**Москва
2026**

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Геворкян Е. Н. председатель	и. о. ректора ГАОУ ВО МГПУ, первый проректор ГАОУ ВО МГПУ, доктор экономических наук, профессор, академик РАО
Агранат Д. Л. заместитель председателя	проректор по учебной работе ГАОУ ВО МГПУ, доктор социологических наук, доцент
Комаров Р. В. заместитель председателя	проректор ГАОУ ВО МГПУ, кандидат психологических наук, доцент

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Жукоцкая А. В. главный редактор	начальник, профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, профессор
Черненькая С. В. зам. главного редактора	заместитель начальника, профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, кандидат философских наук, доцент
Осмоловская С. М. ответственный секретарь	доцент департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, кандидат социологических наук, доцент
Кузьменко Г. Н.	профессор кафедры философии РГСУ, доктор философских наук, доцент
Кожевников С. Б.	профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, профессор
Бирич И. А.	профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, доцент
Мамедова Н. М.	профессор кафедры истории и философии Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова, доктор философских наук, профессор
Мапельман В. М.	профессор дирекции образовательных программ МГПУ, доктор философских наук, профессор
Саенко Н. Р.	профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, профессор
Федулов И. Н.	профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, профессор
Хилханов Д. Л.	профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор социологических наук, доцент
Оганисян А. О.	профессор кафедры философии и логики им. академика Георга Брутяна Армянского государственного педагогического университета им. Хачатура Абовяна, доктор философских наук
Чжан Байчунь	профессор Института философии Пекинского педагогического университета, член-корреспондент РАН, кандидат философских наук

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук.

ISSN 2078-9238

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора

Задачи номера	7
---------------------	---

Социальная и политическая философия

<i>Понизовкина И. Ф.</i> Глобальная историческая картина мира как основа формирования мирового порядка в современной международной политике	8
<i>Новикова Д. Э.</i> Идеология в цифровую эпоху: влияние на виртуальные сообщества и идентичность.....	21

История идей и современность

<i>Калинина А. С.</i> Лицо Другого и абсолютная детерриторизация: опыт переосмысления делезианской критики	38
<i>Осмоловская С. М.</i> Трансформация медиапространства: философский анализ современных форм и моделей новых медиа	53

Философия культуры

<i>Шишков Д. Х., Волкова Е. Ю., Колесников В. А.</i> Мифологема судьбы в картине мира Востока и Запада.....	63
<i>Ковалева С. В., Волкова П. С.</i> Культура, цивилизация, техника: подходы и альтернативы	75
<i>Гаврикова Д. С.</i> Эстетика женственности в японской культуре и ее проявление в современном японском искусстве	85

Наши юбиляры

Слово о Борисе Николаевиче Бессонове (И. А. Бирич)..... 92

Исследования молодых ученых

Татаренко М. А. Исторические истоки культуры участия:
массовое празднование от Древнего Египта до Средневековья 94

Бурлаченко Ю. А. Микрофизика авторитарной легитимности:
от Фуко к современной российской политической философии 108

Гилев Я. Ю. Российская идеология в XXI в.:
русский коммунизм и православие как идеологемы..... 121

Спирина А. П. Наставничество как практика трансляции
социокультурного опыта: феноменологический подход 129

Информация для авторов..... 139

CONTENTS

Word of Editor in Chief

Objectives of the issue.....	7
------------------------------	---

Social and Political Philosophy

<i>Ponizovkina I. F.</i> The global historical picture of the world as a basis for the formation of the world order in modern international politics	8
<i>Novikova D. E.</i> Ideology in the digital era: impact on virtual communities and identity	21

History of Ideas and Modernity

<i>Kalinina A. S.</i> The Other's face and absolute deterritorialisation: an experiment in reinterpreting Deleuze's critique	38
<i>Osmolovskaya S. M.</i> Transformation of media space: philosophical analysis of modern forms and models of new media	53

Philosophy of Culture

<i>Shishkov D. Kh., Volkova E. Yu., Kolesnikov V. A.</i> Mythologem of fate in the picture of the world of the East and the West.....	63
<i>Kovaleva S. V., Volkova P. S.</i> Culture, civilization, technic: approaches and alternatives.....	75
<i>Gavrikova D. S.</i> The aesthetics of femininity in Japanese culture / and its manifestation in contemporary Japanese art.....	85

Our Anniversaries

A word about Boris Nikolaevich Bessonov (I. A. Birich).....	92
---	----

Research by Young Scientists'

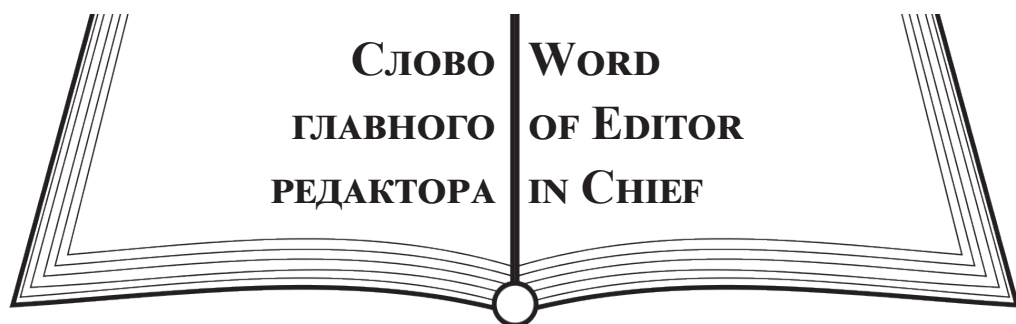
<i>Tatarenko M. A.</i> Historical origins of participatory culture: mass festivals from Ancient Egypt to the Middle Ages.....	94
--	----

<i>Burlachenko Yu. A.</i> Microphysics of authoritarian legitimacy: from Foucault to modern Russian political philosophy.....	108
--	-----

<i>Gilev Ya. Yu.</i> Russian ideology in the 21 st century: Russian communism and orthodoxy as ideologems.....	121
--	-----

<i>Spirina A. P.</i> Mentorship as a practice of transmitting sociocultural experience: a phenomenological approach	129
--	-----

Information for authors	139
-------------------------------	-----



Задачи номера

Философия истории, история философии, социальная и политическая философия — это блок исследовательских проблем, которые никогда не теряют актуальности. Ревизия всемирной и российской истории, происходящая в последние десятилетия, заставляет задуматься о приоритетах в рассмотрении единичного, уникального и общего. Возможен ли некий планетарный взгляд на развитие общества, его всемирную историю, так называемая глобальная историческая картина, или это лишь модель, причем весьма утопическая?

А возможно ли единое информационно-идеологическое пространство на этапе цифрового общества?

Бессмысленно отрицать роль идеологий в цифровую эпоху, ее влияние на виртуальные сообщества и формирование личной идентичности. Тем важнее понять, как происходит превращение сообществ в инструменты идеологии, каковы механизмы контроля и сопротивления давлению навязываемых нарративов в мире, где алгоритмы непрерывно анализируют наши поведенческие паттерны и фактически

участвуют в «производстве» индивидуального и массового сознания.

Авторы статей, вошедших в этот номер, фиксируют, анализируют трансформации социума, предлагают нестандартные подходы и концептуальные рамки для решения философских и этических проблем цифрового взаимодействия, приватности, ответственности, справедливости, человеческого достоинства в условиях тотальной медиатизации.

Культура, цивилизация, техника, картина мира, историческая картина, коммеморация, человек и его идентичность, сознание и судьба, общее и уникальное, мифологемы и идеологемы — все переплетено и в подлинной, и в виртуальной реальности. В этом клубке проблем важно не упустить подлинное, уметь отличить существенное от несущественного, возможное от невозможного. Для решения этих вопросов философы все чаще обращаются к неклассической и постнеклассической методологии, способной обеспечить корректность выводов при анализе широкого спектра современных философских проблем.



Научно-исследовательская статья

УДК 304

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-8-20

ГЛОБАЛЬНАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ МИРОВОГО ПОРЯДКА В СОВРЕМЕННОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКЕ

Ирина Федоровна Понизовкина

Российский экономический университет имени Г. В. Плеханова,

Москва, Россия,

ponizovkina.if@rea.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3392-9521>

Аннотация. Проблема формирования современной общезначимой исторической картины мира находится в центре внимания не только ученых, но и политиков. В статье рассматриваются значение и актуальные проблемы функционирования глобальной исторической картины мира в информационно-идеологическом пространстве мировой политики. Автор анализирует различные концепции представления и изложения всемирной истории, сформировавшиеся в зависимости от интересов и характера отношений различных государств и сообществ, а также их роль в создании современной глобальной исторической картины мира. Обосновывается необходимость, актуальность и значимость планетарного взгляда на прошлое, влияющего на настоящее и будущее. Особое внимание уделяется раскрытию сущности, структуры и функциональных возможностей глобальной исторической картины мира, которые имеют неоднозначный характер. Автор анализирует причины и последствия наблюдающейся в последние десятилетия активной ревизии всемирной и российской истории, коренным образом влияющей на содержание глобальной исторической картины мира.

Ключевые слова: глобальная картина мира, историческая картина мира, всемирная история, российская история, европоцентризм, коммеморация, социальное мифотворчество, философия истории, историческая символика

Для цитирования: Понизовкина И. Ф. Глобальная историческая картина мира как основа формирования мирового порядка в современной международной политике // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 8–20. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-8-20>

Scientific research article

UDC 304

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-8-20

THE GLOBAL HISTORICAL PICTURE OF THE WORLD AS A BASIS FOR THE FORMATION OF THE WORLD ORDER IN MODERN INTERNATIONAL POLITICS

Irina F. Ponizovkina

Plekhanov Russian University of Economics,

Moscow, Russia,

ponizovkina.if@rea.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3392-9521>

Abstract. The problem of forming a modern, universally accepted historical picture of the world is currently the focus of attention not only of scientists, but also of politicians. The article examines the significance and current issues of the functioning of the global historical picture of the world in the information and ideological space of global politics. The author analyzes various concepts of presenting and narrating world history, which have been formed depending on the interests and nature of relations between different states and communities, as well as their role in creating a modern global historical picture of the world. The article substantiates the necessity, relevance, and significance of a planetary perspective on the past, which influences the present and the future. Special attention is paid to revealing the essence, structure, and functionality of the global historical picture of the world, which have ambiguous consequences. The author analyzes the causes and consequences of the active revision of the global and Russian historical picture that has been observed in recent decades.

Keywords: global picture of the world, historical picture of the world, world history, Russian history, Eurocentrism, commemoration, social myth-making, philosophy of history, historical symbolism

For citation: Ponizovkina, I. F. (2026). The global historical picture of the world as a basis for the formation of the world order in modern international politics. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 8–20. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-8-20>

Введение

Создание универсальной исторической картины мира является не только методологической и эпистемологической проблемой, но и практической, политико-идеологической задачей. Это определяло в прошлом и определяет сегодня спецификацию всеобщей исторической картины мира и трудности на пути ее формирования, что не дает возможности

ответить на главный вопрос: возможна ли такая универсальная историческая картина мира в принципе?

Всемирная история как изложение поэтапного процесса последовательных изменений в жизни человеческих сообществ от первобытности к современности, сформировавшаяся на основе генезиса национальных историй в XVIII–XIX вв., имеет разные концепции представления сути этого процесса. Один концепт, называемый исследователями эволюционным подходом (к нему мы относим и марксистскую формационную теорию), представляет историю человечества как единый закономерный преемственный процесс поступательного развития взаимосвязанных сообществ, в котором каждой культуре уготовано свое собственное место и роль. Такой подход был утвержден в философии истории во многом благодаря Г. В. Ф. Гегелю, позаимствовавшему у Просвещения идею прогресса: «Принципы духов народов в необходимом преемстве сами являются лишь моментами единого всеобщего духа, который через них возвышается и завершается в истории, постигая себя и становясь всеобъемлющим» [Гегель, 1993, с. 125].

Другая версия, берущая начало от философских романтиков Просвещения, которую часто называют цивилизационным подходом, отрицает единый общеисторический процесс и представляет всемирную историю как мозаику из отдельных замкнутых историй зарождения, развития и гибели (упадка) тех или иных сообществ, которые столь уникальны, что не поддаются иерархии и четкому определению их значимости в общеисторическом процессе. Этот подход к цивилизации как к отдельному культурно-историческому типу в той или иной мере представляли А. Тойнби, Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, Л. Н. Гумилев, С. Хантингтон и др. Долгое время эти во многом противоположные концепции сосуществовали и использовались государствами в изложении своей и мировой истории в той мере, в какой соответствовали интересам общества и государства.

Сегодня философия истории значительно расширила свою методологическую базу, все чаще обращаясь к неклассической и постнеклассической методологии, опираясь на такие подходы, как герменевтический, кибернетический, синергетический, цивилизационно-ноосферный и т. д. [Данилова, Кожевников, 2010, с. 150–155]. Наблюдаемый методологический плюрализм отнюдь не облегчает поставленную задачу формирования универсального планетарного взгляда на наше общее прошлое, а, наоборот, создает множество подводных камней на пути формирования глобальной исторической картины мира.

Сущность и функциональные возможности глобальной исторической картины мира

Глобальная историческая картина мира — целостная система представлений об общих закономерностях развития и существования общечеловеческой социальной действительности во времени и пространстве, построенная

как результат обобщения и структурирования всемирных исторических фактов и явлений в разных сообществах.

В исторической картине мира можно выделить два аспекта (уровня):

- теоретико-концептуальный, представленный системой историко-философских категорий, знаний и методологических принципов, описывающих историческое прошлое и настоящее в виде определенной модели;
- чувственно-образный, находящий отражение в наглядных образах (видении) мира и включающий эмоционально-ценностную окраску, оценочную интерпретацию характера и взаимосвязей событий прошлого.

Оба аспекта тесно связаны между собой и имеют одинаковую значимость для эффективного функционирования в социальном пространстве.

Глобальная историческая картина мира обладает важными функциональными возможностями, прежде всего *парадигмальными*: она задает систему установок и принципов в освоении социально-исторического универсума, определяет ракурс восприятия и смыслового истолкования событий и мировых детерминант, тем самым обуславливая характер поведения субъектов истории, направленность их международной политической деятельности и расстановку сил на мировой арене. Среди других функций глобальной исторической картины мира следует назвать *интегративную*, которая подразумевает не только *интегративно-эвристическую функцию* — обеспечение взаимосогласования и синтеза разнообразных знаний и фактов в определенную целостность, но и *социально-интегративную* — объединение определенных социальных и политических сил на основе общего видения исторических событий и их взаимосвязей. Эта функция определенным образом связана с *идеологической* функцией исторической картины мира. Она заключается в том, что активно формирует и отражает определенные идеалы, ценности и представления о прошлом тех или иных социальных групп, которые могут быть использованы для оправдания и легитимации различных политических, общественных и культурных практик в современном обществе, например способствовать формированию или разрушению национально-культурной идентичности, легитимизации различных политических режимов и процессов, построению идеологически выгодных мифологем и т. п. Очевидной после вышесказанного является мировоззренческая функция глобальной исторической картины мира. Она становится важным источником формирования убеждений и взглядов человека на прошлое и свое место в нем. Ведь жизнь индивида является субъективно социально-исторически осмысленной. Для этого индивид должен иметь исторически ценностно значимую для него биографию предков, легитимацию (или наоборот) их исторического опыта и собственной идентификации, чтобы приобрести «некоторую уверенность в том, что он действительно является тем, кем он себя считает, когда играет свои привычные социальные роли, при свете дня и на глазах значимых других» [Berger, Luckmann, 1966; Бергер, Лукманн, 1995, с. 165].

Глобальная историческая картина мира имеет постоянно изменяющийся, исторически детерминированный характер. «Мы не получаем готовую

ментальную модель реальности, мы вынуждены постоянно формировать ее и переформировывать», — метко подметил в своей книге «Третья волна» футуролог-мыслитель Элвин Тоффлер [Тоффлер, 2004, с. 279]. Немецкий философ Освальд Шпенглер в известной работе «Закат Европы» сделал вывод, что историческая картина мира — «это образ, при помощи которого воображение человека стремится почерпнуть понимание живого бытия мира...», в котором «становление владевает над ставшим» [Шпенглер, 2023, с. 10]. Зачастую историческая картина мира субъективно и специально формируется путем целенаправленного отбора фактологического материала, перетасовки и трансформации информационных потоков в нужном направлении и используется субъектами истории в актуальных политических целях. Этот процесс с развитием новейших медиатехнологий получил новый импульс, хотя наблюдался на протяжении многих веков.

На пути к созданию всеобщей исторической картины мира

Несмотря на чрезвычайно длительную и богатую на события и имена историю Востока (Тамерлан, Аттила, Сулейман Великолепный, Чингисхан и т. д.), первые обобщающие труды XIX в. по всемирной истории немецких историков А. Л. Шлецера, Ф. К. Шлоссера и Г. Г. Гервинуса, английского исследователя Г. Т. Бокля и американца Дж. У. Дрейпера, оценивающие все народы по их отношению к великим переменам рода человеческого, связывали развитие цивилизации преимущественно с Европой. Целостность формирующейся в те годы исторической картины мира проявлялась в том, что она давала основания из всеобщей истории, представленной в виде единого организма, для любой частной истории. А все системные основания уходили корнями во всеобщую европейскую историю. Формирующееся общее видение мировой истории подталкивало к философскому рассмотрению и осмыслению следующих проблем: как произошла Европа, каким образом она достигла высокой степени развития, как отдельные страны возвысились на основе просвещения, продвижения нравов и роста могущества перед другими [Шлецер, 2026]. Уже тогда тенденция использования общей картины исторического процесса в собственных интересах и собственном толковании была подмечена самими теоретиками истории, например Ф. К. Шлоссером [Шлоссер, 1868]. Его единомышленник, немецкий историк, профессор Геттингенского и Гейдельбергского университетов Г. Г. Гервинус в автобиографии, которая была включена в I том «Всемирной истории» Шлоссера, а затем опубликована отдельной книгой, так передал позицию учителя: у многих немецких последователей Вольтера дух эпохи затмевался национальным духом автора [Гервинус, 1895, с. 156–157]. Другой немецкий теоретик истории XIX в. — И. Г. Б. Дройзен называл историю областью нравственных наук, поскольку история европейских народов приукрашивалась, приобретая в глазах читателя особую ценность в мировом процессе [Дройзен,

2004, с. 445–446]. Европоцентристская историографическая тенденция со временем только укрепилась, подпитывая дух колониализма западных стран.

Данная тенденция была философски всесторонне и ярко обоснована Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем в его «Лекциях по истории философии»: только в европейской культуре и истории абсолютная идея возвращается к себе, достигнув тождества мирового духа и общественного сознания [Гегель, 1993].

Европоцентристский образ мира не мог не привести к завуалированным разрывам, субъективным оценочным суждениям и пробелам в логической цепи изложения всемирной истории, а в дальнейшем к неравноценному противопоставлению Запада и Востока. Например, такой подход явно выражен в труде бельгийского историка Ж. Пиррена первой половины XX в. «Главные тенденции всеобщей истории» [Pirenne, 1944–1955].

Проблемы глобальной исторической картины мира в XXI в.

В ходе развернувшейся в конце XX в. новой мощной волны глобализации, направляемой Западом, затронувшей разные сферы жизнедеятельности: экономическую, политическую, духовную, — у западных политиков назрела идеологическая необходимость в создании единой всеобщей исторической картины мира и пересмотре глобальной всемирной истории, призванной направлять процессы глобализации в нужное русло однополярного мира. В развернувшейся международной информационно-идеологической борьбе такая обновленная и изрядно откорректированная историческая картина мира призвана исполнить миссию латентной ценностно-метатеоретической предпосылки нового мирового порядка, глобального мышления и мировоззрения современного человека. Ведь историческая картина мира, основанная на отборе тех или иных фактов глобальной истории, играет важную роль в формировании современного человечества, международных отношений и расстановки геополитических сил на мировой арене.

Объективно необходимость, актуальность и значимость планетарного взгляда на прошлое, результатом которого должна стать глобальная современная историческая картина мира, трудно переоценить для общества и человека. Выделим лишь некоторые положения.

Во-первых, такая картина мира помогает нам понять, как различные культуры, цивилизации, страны, политические системы и религии, имея различные существенные черты, взаимодействовали между собой, каким образом это повлияло и еще может повлиять на современный мир.

Во-вторых, изучение глобальной истории помогает нам извлекать уроки из прошлого и избегать повторения ошибок, чтобы строить более благоприятное и прогрессивное будущее.

В-третьих, системное изложение всемирной истории помогает нам понять корни современных глобальных проблем, таких как изменение климата и природной окружающей среды, направленность процессов миграции, источники

конфликтов и неравенства, что, в свою очередь, способствует поиску решений этих проблем. Таким образом, глобальная картина истории объективно призвана играть важную роль в развитии современного человечества, помогая нам понять, кто мы есть, откуда мы пришли, куда мы идем и каким путем.

Кроме того, общезначимое изложение всемирной истории во всем ее многообразии должно способствовать формированию общего культурного понимания других, несхожих между собой этносов, их традиций, закладывая основы взаимоуважения и толерантности, что особенно важно в мире, в котором люди различных культур и национальностей живут бок о бок. Этот мир не даром, с легкой руки канадского социолога Г. М. Маклюэна («Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего» (1962); «Понимание средств коммуникации: внешние продолжения человека» (1964)), стали называть глобальной деревней. Вышеизложенные положения актуализируют задачу формирования общечеловеческой картины прошлого, помогающей найти ключ к пониманию многих социальных процессов настоящего и решению насущных проблем.

Как упоминалось выше, современная историческая картина мира — это целостная система представлений об общих характеристиках и закономерностях исторической действительности, которая имеет два взаимосвязанных аспекта. С одной стороны, она включает в себя систему научно-исторических понятий и научных принципов, обобщение исторических фактов и процессов, которые составляют фундаментальное теоретическое ядро, обладающее относительной устойчивостью, и вокруг этого ядра надстраиваются частные теоретические модели и интерпретации. Это концептуальный уровень научной картины мира. С другой стороны, не менее важным представляется чувственно-образный уровень, находящий отражение в наглядных образах и делающий историческую картину мира понятной, доступной и эмоционально переживаемой. Часто в такой картине мира история предстает наглядно «как совокупность ныне существующих “исторических следов”, которые являются потенциальными знаками потенциального исторического дискурса» [Суховерхов, 2005, с. 575]. Ведь глобальная историческая картина мира — это прежде всего образ мира, который дает определенную трактовку историческим следам, формируя целостное видение социального бытия, его становления и проблем, ключевых фигур и доминантных точек в определенном ракурсе и масштабе. Даже привычная нам карта мира (проекция Меркатора) визуально увеличивает размеры Европы и Северной Америки, делая их доминирующими над огромной Африкой и Южной Америкой. Названия регионов вроде Ближний Восток или Дальний Восток даны относительно положения Лондона или Парижа. Исходя из этого исторического видения мира строится современная глобальная политика и определяются геополитические перспективы. Однако роль исторической картины мира имеет амбивалентный характер по своим последствиям и зависит от интерпретатора, формирующего концепты и образы прошлого.

Поэтому политические международные силы, старающиеся повести процессы глобализации по пути укрепления однополюсного западного мира,

заинтересованы в создании и насаждении с помощью *memory studies* (исследования памяти) [Лотман, 1992–1993] такой универсальной исторической картины мира, которая, перетасовав различные смысловые ряды, факты и подходы к изучению и изложению всемирной истории, определила бы нужные для формирования нового мирового порядка аспекты и взаимосвязи, расставила актуальные акценты и выделила соответствующие доминанты.

Успешное утверждение в массовом сознании выгодной для Запада исторической картины мира и насаждение своей модели глобальной истории невозможно без эмоционально-образной интеграции их в социокультурное пространство. Не случайно последние десятилетия человечество захлестнул так называемый мемориальный бум, а в научную и даже повседневную жизнь нынешних поколений прочно вошло понятие «коммеморация», эру которой провозгласил представитель третьего поколения французской историографической школы «Анналов» исследователь Пьер Нора [Нора, 1999], а также понятие «мемориальный менеджмент» (по А. Ассман [Ассман, 2014; Ассман, 2016]), которые призваны помочь произвести переоценку содержания прошлого.

Коммеморация подразумевает процесс и разнообразные способы закрепления, сохранения (увековечения) и передачи памяти об историческом прошлом, которая является частью национально-культурной матрицы поколений. Процесс коммеморации актуализирует события, образы, места памяти и персоналии прошлого, давая им оценку (переоценку) через призму современных воззрений, предпочтений и потребностей, что было подчеркнуто британским политологом и социологом Бенедиктом Андерсоном в его известной книге «Воображаемые сообщества» [Андерсон, 2001; Anderson, 1991]. Сегодня приходится с горечью констатировать, что под влиянием политической конъюнктуры, современных социальных и культурных императивов, прикрываясь «демократизацией» мемориальной эпохи, происходит превращение всемирной истории, общего прошлого в предмет политического, экономического и даже нравственного торга. Полемика о прошлом выходит за пределы дискуссий академического сообщества в общественную жизнь, косвенно вовлекается в глобальные процессы и конфликты.

Неудивительно, что современное переформатирование глобальной исторической картины мира началось с коренного пересмотра содержания и результатов Второй мировой войны как важнейшего события всеобщей истории, влияющего концептуально и образно-эмоционально на восприятие мировым сообществом прошлого в целом. В частности, именно эта наиболее чувствительная тема в перестроечное и постперестроечное для России время позволила Западу перейти в наступление на наши духовные крепости, демифологизировав героическое прошлое СССР. Особым нападкам подвергся подвиг советского народа в годы последней мировой войны, а также его символы, занимающие важное место в историко-аксиологической сфере не только России, но и других стран, поскольку победа СССР над фашистской Германией коренным образом повлияла на расстановку политических сил в послевоенном мире. Для современного

пересмотра расстановки геополитических сил и ее эмоциональной легитимации были предприняты беспрецедентные по широте способов применения пропагандистские меры. Массовое сознание подверглось латентным информационным атакам не только со стороны привычных каналов (СМИ, образование, конкурсы, гранты и др.), но также были задействованы все технологические возможности цифровизации (социальные сети, Wikipedia, YouTube и т. п.). Ведь масштабы и скорость тиражирования той или иной информации многократно превышают скорость качественной обработки фактологического материала.

«В условиях современной неустойчивой постмодернистской духовной атмосферы, политических катаклизмов и информационных битв свою эффективность для ценностной деконструкции и смысловой трансформации Великой Победы показали технологии мифотворчества... И то, что не удалось сделать в годы войны фашизму — сломить советский народ — попытались сделать идеологическим путем вторичного мифотворчества и его проверенных механизмов» [Понизовкина, 2018, с. 237–239], перекроив историческую картину мира. В благоприятных условиях динамичных перемен и современных социальных метаморфоз вторичное мифотворчество (суть которого подробно раскрыл Р. Барт [Барт, 1980]), эксплуатируя символическую синкретическую сущность мифа и используя известные способы бриколажа, подмены тезиса, деконструкции, эмоционально-образной акцентуации на определенных второстепенных деталях или единичных случаях, перетасовки фактов, замены смыслового содержания привычных понятий иными концептами, перехода с одних ассоциативно-смысловых рядов на другие и т. д., легко приводит к незаметному для массового сознания искажению фактов мировой истории.

Таким образом, были сделаны попытки подвергнуть последовательному пересмотру важнейшее звено в структуре всемирной исторической картины мира — события и итоги Второй мировой войны. Это переформатирование сложившейся всеобщей концепции отличалось многовекторностью деятельности ревизионистов и разнообразием целей: скрыть решающую роль СССР в победе над фашизмом (например, отказ международных организаторов пригласить РФ на мероприятия по случаю 80-й годовщины освобождения концлагеря Освенцим¹); дискредитировать саму суть и название «Великая Отечественная война», героев Великой Отечественной войны (А. Матросова, З. Космодемьянской, молодогвардейцев и др.), ее военачальников (И. В. Сталина, Г. К. Жукова и др.), образ советского Солдата-освободителя (представить его как жертву или агрессора и насильника², поставить в один ряд с немецкими фашистами); обелить преступников — пособников фашизма и предателей Родины (бандеровцев,

¹ Вулин раскритиковал отказ приглашать Россию на мероприятия по Аушвицу // РИА Новости. 2025. 27 января. URL: <https://ria.ru/20250127/vulin-1995785928.html> (дата обращения: 29.03.2026).

² На праздновании Дня освобождения Запорожья показали, как «советские солдаты насильовали украинок» // ИА Регнум. 2014. 15 октября. URL: <http://www.regnum.ru/news/polit/1857039.html> (дата обращения: 29.01.2026).

прибалтийских эсэсовцев³ и т. п.); избегать упоминания роли стран Азии (Китай, Монголия) в ходе военных действий⁴; разрушить культурно-историческое пространство героической военной символики (выступления в СМИ против «бюрократизма» Парада Победы, «Бессмертного полка» и даже Вечного огня, георгиевской ленточки и памятников Победы⁵ и т. д.). Последние десятилетия идеологическая работа в этом направлении ведется Западом системно, разнопланово и непрерывно.

Такой преднамеренный подход западных идеологов к искажению российской истории как составной части всемирного исторического процесса, ее роли в этом процессе — стремление представить русскую историю как череду кровавых событий, беспросветной отсталости, агрессивных исторических деятелей и безмолвной толпы⁶ — призван не только разрушить внутрироссийскую традиционную аксиологическую систему отношения к прошлому и настоящему, но и легитимировать русофобские выпады Запада.

Заключение

Создавая современную историческую картину мира с новыми трактовками важнейших событий всемирной истории, западное сообщество стремится повлиять на формирование мирового общественного мнения и сознания, подготовить почву для новой расстановки политических сил и детерминант в глобализирующемся мире, завершить создание нового однополярного мирового порядка с определенными ценностями.

Таким образом, всемирная история и коммеморация находятся в центре информационно-политического противоборства. Ревизия глобальной истории пересмотр роли России в ней западными идеологами, в чьих руках находится информационное пространство, происходят сегодня по нескольким причинам: в соответствии с определенными политическими интересами, связанными с сохранением и укреплением однополюсного мира; из-за идеологических убеждений и предубеждений, когда исследователи и историки интерпретируют события так, чтобы они соответствовали созданию определенной идеологизированной исторической картины мира; с целью манипуляций общественным мнением в своих политических интересах в условиях небывалой конкуренции,

³ *Строкань С.* Старый эсэсовец стал героем скандала // Коммерсантъ. 2023. 27 сентября. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6239107> (дата обращения: 08.07.2026).

⁴ *Горбачев Б. Н.* Третий фронт — азиатская часть Второй мировой войны // Независимое газетное обозрение. 2010. 27 августа. URL: https://nvo.ng.ru/history/2010-08-27/1_war.html (дата обращения: 29.01.2026).

⁵ *Ленин А.* CNN включила монумент Брестской крепости в список самых уродливых // Российская газета. 2014. 6 февраля. URL: <https://rg.ru/2014/02/06/pamyatnik-site.html> (дата обращения: 29.01.2026).

⁶ *Мединский В.* Серия «Мифы о России». 2007–2012 // <https://chitat-online.org/author/vladimir-medinskiy> (дата обращения: 29.01.2026).

в которой Россия становится все более сильным игроком; в результате преднамеренно распространяемых концепций, подчеркивающих величие и превосходство западной цивилизации и ее ценностей, дающих индульгенцию на весьма сомнительные для человечества политические решения.

Такой подход в отношении философии истории приводит к потере подлинных духовных смыслов социального бытия и нравственных опор цивилизационного развития, без которых у человечества нет будущего, и требует пересмотра в сторону смещения акцента на всеобщую взаимозависимость, равноценность и дополнительность развития различных цивилизаций, а не их изоляцию.

Список источников

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
2. Данилова В. С., Кожевников Н. Н. Философия истории на пути к формированию исторической картины мира // Вестник Якутского государственного университета. 2010. Т. 7. № 2. С. 150–155.
3. Berger P. L., Luckmann T. The social construction of reality. A treatise on sociology of knowledge. London: Penguin book, 1966. 249 p.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М.: Медум, 1995. 323 с.
5. Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ.; науч. ред. П. С. Гуревич. М.: АСТ, 2004. 784 с.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. Н. Ф. Гарелина. М.: Поппури, 2023. Т. 1: Образ и действительность. 656 с.
7. Шлецер А. Л. Представление всеобщей истории / пер. с нем. А. Басова. М.: ARCHIVE PUBLICA. 2026. 278 с.
8. Шлоссер Ф. К. Всемирная история: в 8 т. / пер. с нем. СПб.: Изд. М. О. Вольфа. 1868. Т. 1: История Древнего мира. 722 с.
9. Гервинус Г. Г. Автобиография Гервинуса / пер. с нем. Э. Циммермана. М.: Изд. К. Т. Солдатенкова, 1895. XVI. 357 с.
10. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории // Дройзен И. Г. Историка: лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. Г. И. Федоровой; под ред. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль; Фонд «Университет», 2004. С. 41–287.
11. Pirenne J. Les grands courants de l'histoire universelle. Vol. 1–6. Paris: Éditions de la Baconnière, 1944–1955.
12. Суховерхов А. В. Гносеологическое и семиотическое понимание истории // Наука глазами гуманитария / отв. ред. В. А. Лекторский. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 551–578.
13. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Таллинн: Александра, 1992–1993. Т. 2. С. 200–202.
14. Нора П. Эра коммемораций // Франция-Память. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. С. 95–150.
15. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой / пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 232 с.

16. Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. / пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
17. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле. 2001. 288 с.
18. Anderson B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso. 1991. 240 p.
19. Понизовкина И. Ф. Технологии мифотворчества и тема Великой Отечественной войны в дискурсе информационно-идеологической борьбы // Право и практика. 2018. № 2. С. 236–241.
20. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / пер с фр.; общ. ред, Г. К. Косикова. М.: Прогресс. 1980. 616 с.

References

1. Hegel, G. V. F. (1993). *Lectures on the philosophy of history* (A. M. Voden, Trans.). Nauka. (In Russian).
2. Danilova, V. S., & Kozhevnikov, N. N. (2010). Philosophy of history on the way to forming a historical picture of the world. *Bulletin of Yakutsk State University*, 7, (2), 150–155. (In Russian).
3. Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality*. A treatise on sociology of knowledge. Penguin book.
4. Berger, P., & Luckmann, T. (1995). *Social construction of reality. A treatise on the sociology of knowledge* (E. D. Rutkevich, Trans.). Medum. (In Russian).
5. Toffler, E. (2004). *The third wave* (Trans.; P. S. Gurevich, Ed.). AST. (In Russian).
6. Spengler, O. (2021). *The decline of Europe. Essays on the morphology of world history* (N. F. Garelin, Trans.; vol. 1: Image and reality). Poppury. (In Russian).
7. Shletzer, A. L. (2026) *Presentation of universal history*. (A. Barsov, Trans.) ARCHIVE PUBLICA. (In Russian).
8. Schlosser, F. K. (1868). *World history in 8 volumes* (Trans.; vol. 1: History of the Ancient world). Publishing House of M. O. Wolf. (In Russian).
9. Gervinus, G. G. (1895). *Autobiography of Gervinus* (E. Zimmerman, Trans.). Publishing house K. T. Soldatenkov. (In Russian).
10. Droisen, I. G. (2004). Encyclopedia and methodology of history. In Droizen, I G. *The historian: lectures on the encyclopedia and methodology of history* (G. I. Fedorova, Trans.; D. V. Sklyadnev, Ed.; pp. 445–446). Vladimir Dahl; University Foundation. (In Russian).
11. Pirenne, J. (1944–1955). *Les grands courants de l'histoire universelle* (vols. 1–6). Éditions de la Baconnière.
12. Sukhoverkhov, A. V. (2005). Gnoseological and semiotic understanding of history. In *Science through the eyes of a humanitarian* (pp. 551–578). Progress-Tradition. (In Russian).
13. Lotman, Yu. M. (1992–1993). Memory in cultural coverage. In Lotman, Yu. M. *Selected articles in 3 volumes* (vol. 2; pp. 200–202). Alexandra. (In Russian).
14. Nora, P. (1999). The era of memorials. In *France-Memory* (pp. 95–150). Publishing House of St. Petersburg University. (In Russian).
15. Assman, A. (2016). New discontent with memorial culture (B. Khlebnikov, Trans.). New Literary Review. (In Russian).

16. Assman, A. (2014). The long shadow of the past. Memorial culture and historical politics (B. Khlebnikov, Trans.). New Literary Review. (In Russian).
17. Anderson, B. (2001). Imaginary communities. Reflections on the origins and spread of nationalism (V. G. Nikolaev, Trans.). Canon-Press-C, Kuchkovo field. (In Russian).
18. Anderson, B. (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.
19. Ponizovkina, I. F. (2018). Myth-making technologies and the theme of the Great Patriotic War in the discourse of information and ideological struggle. *Law and Practice*, (2), 236–241. (In Russian).
20. Barth, R. (1980). *Selected works. Semiotics. Poetics* (Trans.; G. K. Kosikov, Ed.). Progress. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Ирина Федоровна Понизовкина — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Российский экономический университет имени Г. В. Плеханова, Москва, Россия.

Irina F. Ponizovkina — PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of History and Philosophy, Plekhanov Russian University of Economics, Moscow, Russia.
ponizovkina.if@rea.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3392-9521>

Аналитическая статья

УДК 316.75; 32.019.5

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-21-37

ИДЕОЛОГИЯ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ: ВЛИЯНИЕ НА ВИРТУАЛЬНЫЕ СООБЩЕСТВА И ИДЕНТИЧНОСТЬ

Диана Эдуардовна Новикова

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

novikovade@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6434-7359>

Аннотация. Статья представляет собой всесторонний теоретический анализ роли идеологии в цифровую эпоху, фокусируясь на ее влиянии на виртуальные сообщества и личную идентичность, где классические концепции адаптируются к работе алгоритмов в социальных сетях, эхо-камер и персонализированных новостей, раскрывая механизмы контроля, производства смыслов, замены реальности и заполнения внутренней пустоты, с подробным разбором превращения сообществ в инструменты идеологии, распада идентичности под воздействием выбора тем, рамок интерпретации и эмоционального воздействия, а также критики от массовой культуры до эпохи фальшивых новостей, завершаясь этическими принципами самостоятельности мышления и открытого обсуждения для борьбы с искусственными образами, что дает глубокое понимание изменений в эпоху полной информатизации.

Ключевые слова: цифровая идеология, виртуальные сообщества, идентичность субъекта, культурная гегемония, дискурсивная власть

Для цитирования: Новикова Д. Э. Идеология в цифровую эпоху: влияние на виртуальные сообщества и идентичность // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 21–37. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-21-37>

Analytical article

UDC 316.75; 32.019.5

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-21-37

IDEOLOGY IN THE DIGITAL ERA: IMPACT ON VIRTUAL COMMUNITIES AND IDENTITY

Diana E. Novikova

Moscow City University,

Moscow, Russia,

novikovade@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6434-7359>

Abstract. The article presents a comprehensive theoretical analysis of the role of ideology in the digital era, focusing on its influence on virtual communities and personal identity, where classical concepts are adapted to the workings of algorithms in social networks, echo chambers, and personalized news feeds. It reveals mechanisms of control, meaning production, reality substitution, and filling internal voids, with a detailed examination of the transformation of communities into tools of ideology, the disintegration of identity under the impact of topic selection, interpretive frames, and emotional influence, as well as a critique ranging from mass culture to the era of fake news. The analysis concludes with ethical principles of independent thinking and open discussion to counter artificial images, providing a profound understanding of changes in the era of complete informatization.

Keywords: digital ideology, virtual communities, subject identity, cultural hegemony, discursive power

For citation: Novikova, D. E. (2026). Ideology in the digital era: impact on virtual communities and identity. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 21–37. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-21-37>

Введение

Идеологии возникают исключительно в антропогенной среде, где они служат феноменом духовной жизни. Техногенный характер современного общества трансформирует прежде всего механизмы идеологического воздействия, которые становятся все более сложными по мере развития социальных и коммуникационных структур [Жукоцкая, 2022].

Цифровая эпоха связана с глубокой перестройкой общественных отношений, в рамках которой идеология, традиционно рассматриваемая как система идей, легитимирующая существующие формы социального устройства, приобретает новые способы репрезентации и распространения.

Роль медиа в формировании идеологии претерпела значительную эволюцию, тесно связанную с технологическим прогрессом, социальными изменениями и политическими трансформациями [Новикова, 2026].

Сетевые сообщества и цифровые платформы сегодня функционируют не только как пространства коммуникации, но и как инструменты формирования

коллективных представлений, ценностных установок и моделей восприятия социальной реальности. Одновременно они оказывают существенное влияние на процессы конструирования индивидуальной идентичности.

В условиях тотальной цифровизации и алгоритмизированной селекции информации меняется сама логика социального взаимодействия и восприятия мира человеком. Идеологическое воздействие все чаще реализуется не через традиционные медиа и прямую коммуникацию, а посредством технологических механизмов: алгоритмов, рекомендательных систем и цифровых платформ, формирующих особую сетевую идеологию, функционирующую без непосредственного участия человека. Прозрачность общества рискует стать идеологическим инструментом, где данные о поведении предопределяют лояльность режиму или корпорациям [Жукоцкая, 2021].

Постановка проблемы

Теоретический анализ указанной проблемы проводится с опорой на классические и современные философские традиции: от либерального понимания идеологии у Карла Маркса и Фридриха Энгельса как искаженного сознания, порожденного материальными условиями производства, где идеи господствующего класса выдаются за общечеловеческие, чтобы оправдать эксплуатацию и сохранить власть [Маркс, Энгельс, 1988], до гиперреалистических конструкций Жана Бодрийера [Бодрийер, 2015].

Анализ идеологических процессов в цифровой среде позволяет описать пути проникновения идеологии в виртуальные сообщества и выявить фундаментальные онтологические, эпистемологические эффекты для идентичности личности.

В этом мире стираются границы между реальностью и симуляцией, автономия человека подвергается беспрецедентному давлению алгоритмов, маскирующих навязанные персонализированные нарративы под иллюзию свободного выбора и самовыражения.

Философское осмысление идеологии как ложного сознания, маскирующего классовые антагонизмы и эксплуатацию [Маркс, Энгельс, 1988], в контексте цифровой эпохи эволюционирует в понимание ее как динамического процесса производства смыслов через данные и сети, где виртуальные сообщества функционируют подобно идеологическим аппаратам государства, а идентичность превращается в фрагментированный продукт алгоритмической персонализации, что особенно ярко проявляется в механизмах эхо-камер, вирусного распространения контента и эмоциональной инженерии, разрушающих хабермасовскую публичную сферу рационального дискурса [Хабермас, 2022] и заменяющих ее симуляцией коллективного согласия.

Онтология цифровой идеологии эволюционирует от материалистических основ Маркса, где она отражает экономический базис и классовые интересы,

к постмодернистским симуляциям Бодрийяра, где знаки и алгоритмы замещают реальность.

В классической марксистской традиции идеология рассматривается как искаженное отражение социальной действительности, обусловленное материальными отношениями производства и ориентированное на поддержание интересов доминирующего класса. В условиях цифровой эпохи данная концепция приобретает новое звучание, поскольку крупнейшие цифровые платформы и технологические корпорации во многом начинают выполнять сходную функцию.

Подобно тому как в классической марксистской модели идеология скрывает реальные отношения эксплуатации, так и цифровые платформы формируют представление о нейтральности технологий, маскируя экономические механизмы извлечения прибыли из пользовательских данных [Маркс, Энгельс, 1988].

Если в индустриальном обществе экономический базис был связан с фабричным производством, то в современной цифровой среде его основу составляют платформенные технологии, информационные потоки и массивы данных. Соответственно, механизмы формирования общественного сознания все чаще определяются не производственными институтами классического типа, а алгоритмическими системами управления контентом и коммуникацией.

Цифровая идеология формирует представление о платформенной занятости как о пространстве свободы, независимости и гибкости, одновременно скрывая реальные формы эксплуатации труда. Отсутствие социальных гарантий, размытые границы рабочего времени и зависимость дохода от непрозрачных алгоритмических рейтингов подаются как проявление индивидуальной автономии и предпринимательской свободы. Аналогичным образом процессы сбора и обработки пользовательских данных интерпретируются как средство повышения удобства и персонализации сервисов, хотя фактически становятся инструментом контроля и экономической монетизации поведения пользователей. Тем самым цифровые платформы способствуют воспроизводству неоллиберальной модели власти в глобальном информационном пространстве.

В рамках концепции гиперреальности Жана Бодрийяра цифровая среда окончательно размывает различие между реальным и сконструированным [Бодрийяр, 2015]. Виртуальные нарративы, медийные образы и алгоритмически сформированные информационные потоки начинают восприниматься как самостоятельная реальность, существующая независимо от непосредственного человеческого опыта. В этом контексте идеология функционирует уже не только как система идей, но и как автономный технологический механизм, встроенный в саму структуру цифровой коммуникации.

Антонио Грамши в «Тюремных тетрадах» развивает понимание идеологии через концепцию культурной гегемонии, основанной не столько на прямом принуждении, сколько на добровольном согласии общества с доминирующими нормами и ценностями [Грамши, 1991]. В цифровой среде данная модель проявляется особенно отчетливо: механизмы модерации, системы рекомендаций и репутационные алгоритмы формируют допустимые рамки публичного

поведения и коммуникации, представляя их как результат естественного общественного консенсуса.

Следствием этого становится возникновение относительно замкнутых информационных пространств, внутри которых поддерживаются преимущественно однородные идеологические установки, тогда как альтернативные позиции постепенно вытесняются и маргинализируются под предлогом противодействия дезинформации, радикализму или токсичному контенту.

Карл Маннгейм в работе «Идеология и утопия» предлагает более универсальное понимание идеологии, трактуя ее как форму мировоззрения, присущую любой социальной группе, и противопоставляя ее утопии как образу желаемого будущего [Маннгейм, 1999].

Дихотомия в цифровых сообществах проявляется как жесткое противопоставление двух мировоззренческих полюсов, где консервативные группы выступают носителями партикулярной (локально-специфической) идеологии стабильности и традиции.

В онлайн-среде это реализуется через систему бинарных оппозиций: *традиция/новация* — апология устоявшихся норм против разрушительного прогресса; *свое/чужое* — культивация локальной идентичности в противовес глобализму; *порядок/хаос* — акцент на институциональной стабильности против анархических тенденций; *коллектив/индивид* — приоритет общности над персональной свободой.

Мишель Фуко в «Археологии знания» [Фуко, 2004] и «Надзирать и наказывать» [Фуко, 2015] вводит понятие дискурса как совокупности правил, определяющих, что может быть сказано и воспринято как истина в данном историческом контексте.

В цифровую эпоху этот дискурс воплощается в алгоритмах поисковиков и соцсетей, которые не просто показывают реальность, а создают ее через ранжирование контента, хэштеги и тренды. В подобной системе алгоритмы выполняют функцию дисциплинарного механизма, регулирующего видимость информации и допустимые формы цифрового поведения пользователей [Фуко, 2004].

Так идеология проникает в виртуальные сообщества, определяя, что можно обсуждать, и формируя коллективную идентичность участников через алгоритмическое управление.

Жан Бодрийяр в «Симулякрах и симуляции» описывает переход от знаков, отсылающих к реальности, к чистым симулякрам, порождающим гиперреальность, где различие между истинным и ложным стирается [Бодрийяр, 2015]. Социальные сети представляют собой парадигматический пример такой гиперреальности, где метрики вовлеченности (лайки, репосты, просмотры) замещают эмпирические социальные взаимодействия, а идеология циркулирует в формате мемов и вирусного контента, деконтекстуализированного от верифицируемых фактов, что наиболее выражено в политизированных виртуальных сообществах.

Славой Жижек трактует идеологию не как ложное сознание, а как внутреннюю фантазию, которая помогает человеку принять свою эксплуатацию, наслаждаясь ею [Жижек, 1999].

В социальных сетях и цифровых пространствах это работает через готовые образы — от борца за экологию до криптоинвестора, — которые дают иллюзию смысла жизни и братства, пряча реальные конфликты общества. Виртуальные сообщества стабилизируют базис данных-монополий, где лайки и тренды воспроизводят классовые отношения через персонализированный контроль поведения.

Эволюцию идеологии в цифровую эпоху можно проследить через преемственность ключевых конструкций, где традиционные модели трансформируются под влиянием алгоритмов и виртуальных сообществ.

Механизм, описанный Марксом как ложное сознание (искажение классовой реальности через идеологию в XIX в.), в цифровую эпоху реализуется посредством алгоритмов: они конструируют видимость персонализации, скрывая за ней эксплуатацию данных.

Гегемонистская модель начала XX в. (Грамши) подчеркивала добровольное согласие через культуру — в цифре это рекомендации и модерация, формирующие поведенческие нормы сообществ.

Дискурсивный подход, сложившийся в философии второй половины XX в. и связанный прежде всего с работами Мишеля Фуко, рассматривал производство истины как результат действия определенных дискурсивных правил и механизмов власти. В условиях цифровой среды аналогичную функцию выполняют тренды, алгоритмические рекомендации и хэштеги, задающие границы видимости и значимости тех или иных нарративов в информационном пространстве.

На следующем этапе, в концепции Жана Бодрийяра, центральное место занимает идея гиперреальности, в которой симулякры утрачивают связь с исходной реальностью и начинают существовать автономно. В цифровой культуре данная логика проявляется особенно отчетливо: мемы, визуальные образы, реакции и показатели популярности нередко оказываются значимее самих событий, постепенно подменяя непосредственный социальный опыт его медийными репрезентациями.

Современные интерпретации идеологии, связанные с работами Славоя Жижека и психоаналитической традицией Жака Лакана [Лакан, 1997], акцентируют внимание на фантазматическом измерении власти и идеологического воздействия. В этой перспективе идеология функционирует через механизмы эмоционального вовлечения и символического удовлетворения субъекта. В цифровой среде подобная модель реализуется посредством персонализированных интерфейсов, алгоритмически адаптированного контента и систем постоянной обратной связи, поддерживающих устойчивую включенность пользователя в информационное пространство.

Последовательное развитие данных концепций демонстрирует переход от понимания идеологии как внешнего механизма доминирования к ее современным формам, основанным на субъективном и алгоритмически опосредованном

контроле. Тем самым прослеживается теоретическая преемственность между классическими моделями идеологического воздействия и современными цифровыми практиками управления вниманием, поведением и восприятием.

В условиях цифровой эпохи механизмы идеологического влияния не только усиливаются, но и качественно изменяются, приобретая новые способы функционирования и каналы распространения. Одним из ключевых проявлений этого процесса становится трансформация виртуальных сообществ в своеобразные пространства производства смыслов, деятельность которых во многом определяется логикой платформенных корпораций и экономикой цифрового внимания. Данная тенденция требует углубленного анализа их внутренней структуры и динамики, поскольку затрагивает фундаментальные аспекты социального взаимодействия, формирования мировоззрения и распределения власти в информационном обществе.

Виртуальные сообщества выступают в качестве идеологических аппаратов — устойчивых комплексов институтов, практик и технологий, выполняющих определенные функции по поддержанию порядка, воспроизводству норм и распределению власти.

В цифровую эпоху к классическим аппаратам (государство, школа, церковь) добавляются новые: платформенные, сетевые, алгоритмические, — которые также участвуют в производстве и трансляции идеологии. В этом смысле цифровые платформы могут рассматриваться как современные идеологические аппараты, действующие преимущественно через коммуникацию, повседневные практики и алгоритмическое регулирование поведения пользователей.

А. В. Жукоцкая рассматривает общество в качестве элемента антропогенной среды, где идеология выступает одним из механизмов сохранения устойчивости социальных связей и институциональных структур независимо от конкретных технологических форм их организации. По мнению исследователя, цифровая среда не только расширяет пространство идеологического воздействия, но и создает новые способы его распространения через информационно-коммуникативные системы. Это проявляется в усилении фрагментации идентичностей, а также в возрастающей конкуренции за доминирование различных нарративов внутри виртуальных сообществ [Жукоцкая, 2022].

К проблеме виртуальных сообществ одним из первых обратился Говард Рейнгольд в работе «Виртуальное сообщество: заселение электронных рубежей» [Рейнгольд, 1993]. Он определял их как социальные объединения, формирующиеся в киберпространстве на основе продолжительной публичной коммуникации и возникающих между участниками межличностных связей. Вместе с тем современная цифровая среда заметно трансформировала первоначальные принципы функционирования подобных сообществ. Если ранние интернет-коммуникации в большей степени основывались на пользовательской самоорганизации, то в настоящее время характер взаимодействия все чаще определяется платформенной инфраструктурой, алгоритмами рекомендаций и механизмами фильтрации контента. Г. Рейнгольд подчеркивал, что виртуальные сообщества

возникают тогда, когда значительное число людей длительное время участвует в публичной онлайн-коммуникации, сопровождаемой эмоциональной вовлеченностью и формированием устойчивых межличностных связей в цифровой среде.

Данная модель во многом соотносится с теорией коммуникативной деятельности Юргена Хабермаса, согласно которой основой общественной интеграции выступает рациональный диалог, ориентированный на достижение взаимопонимания. Хабермас рассматривал коммуникацию как фундаментальный механизм координации социальных действий, основанный на признании общих норм, аргументированности и готовности участников к открытому обсуждению [Хабермас, 2022]. Однако в условиях цифровой среды эта нормативная модель существенно трансформируется под воздействием коммерческой логики платформ и алгоритмического управления вниманием пользователей. Современные цифровые платформы ориентированы прежде всего не на поддержание рационального дискурса, а на удержание аудитории и максимизацию вовлеченности. В результате алгоритмы в первую очередь распространяют эмоционально насыщенный и конфликтный контент, способствующий длительному пребыванию пользователей в системе.

Подобная организация цифровой коммуникации ведет к формированию так называемых эхо-камер — относительно замкнутых информационных пространств, внутри которых пользователи преимущественно взаимодействуют с мнениями, совпадающими с их существующими убеждениями. В подобных условиях альтернативные точки зрения нередко оказываются вытесненными за пределы коммуникационного пространства сообщества либо практически не получают в нем распространения. Это способствует усилению идеологической поляризации и закреплению устойчивых представлений, разделяемых участниками цифрового взаимодействия.

Касс Санстейн обращал внимание на то, что интернет-среда предоставляет пользователям возможность выстраивать индивидуализированное информационное пространство, исключая из него нежелательные или противоречащие их взглядам мнения [Санстейн, 2003]. Вместе с тем подобная модель селективного потребления информации вступает в противоречие с представлением о публичной сфере как пространстве открытой дискуссии и столкновения различных позиций. Исследователи цифровой коммуникации отмечают, что в онлайн-среде пользователи чаще взаимодействуют с группами, разделяющими близкие политические, культурные или ценностные установки. В результате формируются относительно замкнутые идеологические сообщества, между которыми сохраняется ограниченный уровень коммуникации.

Таким образом, коммерциализация цифровых платформ и развитие персонализированных алгоритмов существенно изменяют первоначальную идею виртуальных сообществ как пространств свободного обмена мнениями и рационального обсуждения. Вместо этого цифровая среда все чаще способствует формированию изолированных коммуникационных пространств, внутри которых поддерживается идеологическая однородность и усиливается эффект

взаимного подтверждения убеждений. Тем самым цифровая коммуникация все дальше отходит от хабермасовской модели рациональной публичной сферы, основанной на открытом и аргументированном обсуждении общественно значимых вопросов [Хабермас, 2022].

В подобном контексте концепция культурной гегемонии Антонио Грамши приобретает новое измерение. Если в индустриальном обществе механизмы гегемонии были преимущественно связаны с государственными институтами и традиционными средствами массовой коммуникации, то в цифровой среде идеологическое влияние все чаще реализуется горизонтально — через самоорганизацию онлайн-сообществ, деятельность лидеров мнений, модераторов и активных участников цифровых платформ [Грамши, 1999]. Нормы поведения и допустимые интерпретации событий закрепляются здесь как результат якобы свободного коллективного выбора, хотя фактически формируются в рамках уже заданной платформенной архитектуры.

Фукоанский подход к анализу дискурсивных формаций позволяет рассматривать виртуальные сообщества как пространства, в которых доступ к публичному высказыванию регулируется системой правил, алгоритмов и локальных конвенций [Фуко, 2004, с. 78–100]. Внутри подобных пространств формируется специфический режим истины, определяющий, какие высказывания получают легитимность и распространение, а какие исключаются как недопустимые, недостоверные или токсичные.

Жан Бодрийяр развивает данную проблематику через концепцию симулякров и гиперреальности. Виртуальные сообщества в этой перспективе начинают функционировать как системы знаков, имитирующих социальные связи посредством цифровых индикаторов: подписчиков, лайков, реакций и иных символов вовлеченности [Бодрийяр, 2015]. Идеология в таких условиях все больше утрачивает связь с непосредственной социальной реальностью и начинает циркулировать как автономный медиальный конструкт. Это приводит к состоянию гиперреальной поляризации, при котором объектом конфликта становятся уже не сами события, а их цифровые интерпретации и вирусные репрезентации.

В условиях современной цифровой коммуникации онлайн-сообщества все чаще превращаются в пространство интенсивного идеологического противостояния. Анализ данного процесса через концепции культурной гегемонии Антонио Грамши и дискурсивной власти Мишеля Фуко позволяет увидеть, что цифровые платформы не ограничиваются функцией нейтрального посредника между пользователями, а активно участвуют в формировании социальных представлений, нормативных моделей поведения и механизмов производства истины.

Грамши существенно переосмыслил природу власти, показав, что устойчивое доминирование достигается не только посредством принуждения, но и через добровольное принятие обществом определенной картины мира как естественной и самоочевидной. Центральным элементом данного процесса становится культурная гегемония, формирующаяся постепенно через образование, медиа, интеллектуальные практики и повседневную коммуникацию.

Особое значение в этой системе Грамши придавал роли интеллектуалов и институтов культуры, поскольку именно они обеспечивают производство новых ценностей, норм и интерпретаций социальной реальности. В цифровую эпоху данную функцию все чаще выполняют медиаплатформы, алгоритмические системы отбора контента и сетевые лидеры мнений, участвующие в конструировании символического порядка современного общества.

Фуко расширил понимание природы власти, продемонстрировав, что ее действие не сводится к запретам и принуждению — она активно конструирует реальность. Согласно его концепции, дискурс представляет собой систему речевых практик, выполняющую три ключевые функции:

- 1) установление границ допустимого высказывания;
- 2) обеспечение неявного исключения инакомыслия — не через прямую цензуру, а посредством самих правил и форм говорения;
- 3) формирование типов субъектов — создание устойчивых образов «правильного» агента (например, успешного профессионала, ответственного гражданина, заботливой матери), которые воспринимаются как естественные и самоочевидные.

Фуко писал: «Надо раз и навсегда перестать описывать проявления власти в отрицательных терминах: она, мол, “исключает”, “подавляет”, “цензурирует”, “извлекает”, “маскирует”, “скрывает”. На самом деле власть производит. Она производит реальность; она производит области объектов и ритуалы истины. Не существует отношений власти без сопутствующего формирования поля знания, и нет такого знания, которое не предполагало бы и одновременно не формировало бы отношения власти» [Фуко, 2015, с. 195].

Следовательно, рассматривая виртуальные сообщества через призму концепций Грамши и Фуко, мы не только выявляем механизмы идеологического контроля, но и находим пути к более открытой цифровой среде.

Трансформация идентичности под влиянием цифровой идеологии: от целостности к фрагментированной симуляции

Идентичность в концепции Энтони Гидденса понимается как рефлексивный проект субъекта, постоянно поддерживаемый через социальные практики и биографическое самоописание [Гидденс, 2005].

Эрик Эриксон, в свою очередь, связывал формирование идентичности с достижением внутренней целостности личности и устойчивости жизненного опыта [Эриксон, 1996]. Однако в цифровую эпоху она подвергается радикальной фрагментации под воздействием идеологических механизмов виртуальных сообществ, где профиль пользователя, аватар и цифровой след становятся множественными масками, навязываемыми алгоритмами и групповыми нормами, что приводит к потере «я» и замене его суммой ролей, каждая из которых служит идеологическим целям платформы или сообщества.

В работе «Анализ фреймов» Ирвинг Гофман рассматривает представление себя как своеобразную драматургию, в которой поведение человека определяется разграничением «сцены» и «кулисы» [Гофман, 2003]. В пространстве социальных сетей эта драматургическая модель приобретает гипертрофированные формы: публичный профиль превращается в площадку для перформанса, где пользователь вынужден конструировать идеологически приемлемую версию собственной идентичности. Например, феминистки размещают посты на активистскую тематику, а патриоты распространяют соответствующие мемы. В логике Гофмана подобная самопрезентация выступает формой социального перформанса, ориентированного на получение символического признания со стороны аудитории.

При этом приватная коммуникация не остается вне контроля — она находится под наблюдением алгоритмов. Это размывает границу между подлинным самовыражением и симуляцией. Подобная ситуация резонирует с идеями Славы Жижека: идентичность начинает восприниматься как источник наслаждения, которое возникает благодаря признанию со стороны Другого — в цифровой среде оно материализуется в форме лайков и числа подписчиков [Жижек, 1999].

В современном цифровом пространстве механизмы идеологического формирования идентичности действуют комплексно, объединяя технологические и социокультурные инструменты.

Ключевым элементом выступает персонализация контента с помощью искусственного интеллекта. Алгоритмы непрерывно анализируют поведенческие паттерны пользователя: клики, время взаимодействия с материалами, эмоциональные реакции и иные цифровые следы.

Таким образом, цифровая среда не просто отражает существующие идеологические конструкции, но активно участвует в их производстве. Взаимодействие алгоритмической персонализации, виральных символических форм и дисциплинарных механизмов формирует сложную систему цифровой идентичности, в которой технологическая инфраструктура тесно связана с социальными практиками. В результате закрепляются устойчивые модели самоидентификации и поведения, поддерживаемые как цифровыми платформами, так и нормами сетевого взаимодействия.

Бодрийяр рассматривал современное медиaprостранство как систему знаков, постепенно подменяющих непосредственный опыт человека. В условиях цифровой коммуникации личность все чаще репрезентируется через фотографии, публикации, реакции и иные символические элементы онлайн-присутствия. Подобная форма самопрезентации приобретает черты симулякра — знаковой конструкции, существующей автономно по отношению к реальному опыту субъекта [Бодрийяр, 2015].

В этой связи цифровая идентичность характеризуется как подвижная и фрагментарная структура, постоянно изменяющаяся под влиянием информационных потоков и сетевых коммуникаций. Она существует преимущественно в пространстве символических репрезентаций, не обладая устойчивой и завершенной формой.

Подобная трансформация затрагивает и способность личности к критической рефлексии. Постоянное включение в цифровые механизмы потребления контента усиливает зависимость субъекта от внешних информационных и идеологических конструкций. Это во многом противоречит кантовскому пониманию автономии, согласно которому человек должен самостоятельно определять основания собственных действий, руководствуясь разумом [Кант, 2005].

Сравнительная таблица трансформации идентичности позволяет наглядно проследить указанные изменения.

Таблица

Трансформация идентичности

Аспект идентичности	Традиционный тип	Цифровой тип под идеологическим влиянием	Механизм / цифровой маркер
Структура	Целостная, институциональная, закрепленная устойчивыми социальными ролями	Фрагментированная, множественная, собираемая из ситуативных цифровых профилей и масок	Профиль, аватар, цифровой след
Формирование	Социализация через институты (семья, школа, церковь)	Персонализация через искусственный интеллект и сообщества	Рекомендательные системы, лента, таргетинг
Стабильность	Локальная, историческая, опирающаяся на традицию и память	Глобальная, виральная, зависящая от трендов и охватов	Метрики: лайки, репосты, просмотры
Автономия	Рефлексивная воля, основанная на разумном самоопределении (Кант)	Фантазматическое наслаждение, поддерживаемое внешним признанием	Обратная связь: уведомления, счетчики подписчиков
Границы «я»	Четкое разделение публичного и приватного	Размывание границ: приватное под наблюдением алгоритмов	Публичный профиль как площадка перформанса
Темпоральность	Биографическая непрерывность и связность опыта	Дискретность: жизнь как поток разрозненных публикаций	Сторис, посты, эфемерный контент
Признание	Признание в первичных группах и сообществах	Символическое признание, измеряемое количественно	Число лайков, комментариев, подписчиков
Критическая рефлексия	Автономное суждение на основе разума	Ослабление рефлексии, зависимость от информационных потоков	Эхо-камеры, алгоритмическая фильтрация
Уязвимость к идеологии	Опосредованная институтами и прямой коммуникацией	Высокая: воздействие через аффекты и персонализацию	Эмоциональная инженерия, вирусный контент

Фрагментация идентичности в цифровой среде усиливает восприимчивость человека к различным формам идеологического воздействия. Влияние цифровых платформ проявляется не только на уровне осознанного восприятия информации, но и через повседневные практики взаимодействия с контентом, алгоритмические рекомендации и повторяющиеся модели медиапотребления. В связи с этим возрастает значение философского анализа механизмов цифрового воздействия и возможных способов критического сопротивления им.

В современных виртуальных пространствах можно выделить несколько ключевых механизмов идеологического влияния: agenda-setting (формирование повестки), фрейминг (смысловое конструирование интерпретаций) и эмоциональное воздействие, связанное с управлением пользовательскими аффектами и реакциями.

Концепция agenda-setting, предложенная Максвеллом Маккомбсом и Дональдом Шоу, основывается на предположении о том, что медиа воздействуют на общественное сознание прежде всего через выделение определенных тем и событий в качестве социально значимых [McCombs, Shaw, 1972]. Таким образом, средства коммуникации влияют не столько на содержание убеждений аудитории, сколько на структуру общественного внимания. Совокупность указанных механизмов позволяет цифровым платформам не просто распространять отдельные идеи, а формировать устойчивые способы интерпретации социальной реальности и модели восприятия происходящих событий. В условиях цифровой среды механизм agenda-setting приобретает алгоритмический характер: платформы определяют общественную повестку посредством систем рекомендаций, трендов и ранжирования контента, тем самым управляя видимостью социальных проблем и интенсивностью общественного внимания.

Фрейминг (в трактовке И. Гофмана) — это техника интерпретации событий через заданные смысловые рамки. Один и тот же факт может быть представлен как угроза традициям или прогресс в зависимости от выбранного нарратива [Гофман, 2003].

Эмоциональная инженерия — это систематическое применение технологических инструментов (включая искусственный интеллект) для целенаправленного формирования и управления эмоциональными реакциями пользователей. В основе подхода лежит идея, сформулированная Жаком Эллюлем в теории технической пропаганды [Эллюль, 2008]: идеологические сообщения эффективнее усваиваются, когда они маскируются под развлекательный или повседневный контент, не вызывая сопротивления у аудитории. Эллюль подчеркивал, что современная пропаганда наиболее эффективна именно тогда, когда воспринимается человеком как естественный элемент повседневной информационной среды.

Коммуникационные механизмы цифровой идеологии могут быть рассмотрены через классическую модель Гарольда Лассуэлла, согласно которой эффективность воздействия определяется взаимосвязью источника сообщения, канала коммуникации, особенностей аудитории и достигаемого эффекта [Лассуэль, 1929].

Модель Лассуэлла (*кто говорит* → *что говорит* → *кому говорит* → *через какой канал* → *с каким эффектом*) в контексте эмоциональной инженерии приобретает следующие очертания:

кто (источник): корпорации, медиакомпании, политические акторы, использующие автоматизированные системы распространения контента;

что (сообщение): контент, содержащий скрытые идеологические установки, упакованные в эмоционально привлекательную форму (видео, инфографика, игры);

кому (аудитория): сегментированные группы пользователей, отобранные на основе цифровых следов (история поиска, социальные связи, геолокация);

через какой канал (среда): социальные сети, рекомендательные сервисы, мессенджеры, стриминговые платформы, где алгоритмы контролируют видимость контента;

с каким эффектом (результат): формирование идеологической лояльности через эмоциональное закрепление установок (привыкание к определенным реакциям); снижение критической оценки информации; создание «эмоциональных сообществ» с общими паттернами поведения.

В цифровой среде данная модель существенно усложняется за счет алгоритмической селекции контента: сообщение адаптируется под конкретного пользователя практически в режиме реального времени, а эмоциональная реакция аудитории становится основным критерием дальнейшего распространения информации.

Подобная стандартизация эмоциональных реакций соотносится с критикой индустрии культуры Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера, рассматривавших массовую коммуникацию как механизм производства унифицированного сознания и воспроизводства социального конформизма [Адорно, Хоркхаймер, 1997].

Заключение

Современная цифровая реальность радикально изменила природу идеологического воздействия. Если в XX в. идеология транслировалась через централизованные медиа, образовательные институты и государственные механизмы, то сегодня ее носители и каналы принципиально иные.

В центре процесса — алгоритмические системы, виртуальные сообщества и технологии эмоционального манипулирования, которые действуют не через прямое внушение, а через тонкую настройку восприятия, внимания и аффектов.

В результате идеология перестает быть набором доктрин — она растворяется в повседневности, становясь частью пользовательского опыта.

В цифровую эпоху идеология перестала быть внешней силой — она встроена в сами технологии, через которые мы познаем мир.

Виртуальные сообщества и идентичность стали полями этой невидимой борьбы, с одной стороны, за контроль над сознанием, с другой — за право на автономное самоопределение.

Ответ на этот вызов не отказ от технологий, а осознанное пользование ими: понимание того, как алгоритмы формируют нашу реальность, и сознательный выбор — кем мы хотим быть не только в сети, но и за ее пределами.

Список литературы

1. Жукоцкая А. В. Идеология: фобии и ожидания // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2022. № 3 (43). С. 17–28. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2022.43.3.2>
2. Новикова, Д. Э. Роль медиа в распространении идеологий: пропаганда, манипуляция и оправдание реальности. Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2. С.
3. Жукоцкая А. В. Цифровизация и некоторые риски «прозрачного» общества // Цифровая гуманитаристика: человек в «прозрачном» обществе: коллективная монография / Е. Ю. Алексейчева [и др.] М.: Книгодел, 2021. С. 5–13.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / пер. с нем. М.: Политиздат, 1988. 574 с.
5. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. М.: Постум, 2015. 240 с.
6. Хабермас Ю. Теория коммуникативной деятельности: в 2 т. / пер. с нем. А. К. Судакова. М.: Весь Мир, 2022.
7. Грамши А. Тюремные тетради: в 3 ч. / пер. с итал. Г. П. Смирнова [и др.], под общ. ред. М. Н. Грецкого, Л. А. Никитич. М.: Политиздат, 1999. Ч. 1. 456 с.
8. Маннгейм К. Идеология и утопия / пер. с нем. М. И. Левиной. М.: [б. и.], 1992. Ч. 1. 155 с.
9. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. М. Б. Раковой и А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитарная академия; Университетская книга, 2004. 416 с.
10. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 508 с.
11. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронова; науч. ред. С. Зимовец. М.: Художественный журнал, 1999. 236 с.
12. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. 183 с.
13. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция / Г. Рейнгольд; пер. с англ. А. Гарькавого. М.: Фаир пресс, 2006. 416 с.
14. Sunstein C. R. Republic.com. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001. 236 p.
15. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации / пер. с англ. И. Тюриной. М.: Академический проект, 2005. 528 с.
16. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. А. Д. Андреева, А. М. Прихожан, В. И. Ривош, Н. Н. Толстых; общ. ред. А. В. Толстых. М.: Прогресс, 1996. 344 с.
17. Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта / пер. с англ. Р. Е. Бумагина, Ю. А. Данилова, А. Д. Ковалева, О. А. Оберемко; науч. ред. Г. С. Батыгин, Л. А. Козлова. М.: Институт Фонда «Общественное мнение»; Институт социологии РАН, 2003. 746 с.

18. Кант И. Критика практического разума / пер. с нем. Н. М. Соколова. СПб.: Наука, 2005. 528 с.
19. McCombs M., Shaw D. The agenda-setting function of mass media // *Public Opinion Quarterly*. 1972. Vol. 36. № 2. P. 176–187.
20. Эллюль Ж. Феномен пропаганды / пер. с фр. Г. Шариковой. СПб.: Алетеия, 2023. 406 с.
21. Ласвель Г. Техника пропаганды в мировой войне / сокр. пер. с англ. в обработке Н. М. Потапова, предисл. М. Гуса. М.; Л.: Гос. изд-во, Отдел военной лит., 1929. 199 с.
22. Адорно Т. В., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. 296 с.

References

1. Zhukotskaya, A. V. (2022). Ideology: phobias and expectations. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (43)), 17–28. (In Russian).
2. Novikova, D. E. (2026). The role of media in the dissemination of ideologies: propaganda, manipulation, and justification of reality. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 85–96. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-85-96> (In Russian)
3. Zhukotskaya, A. V. (2021) Digitalization and some risks of a “transparent” society. In Alekseycheva, E. Yu., Ananishnev, V. M., Ermolenko, G. A., Zhukotskaya, A. V., Kazenina, A. A., Kozhevnikov, S. B., Nekhorosheva, E. V., Osmolovskaya, S. M., Sakharova, M. V., Skorodumova, O. V., Khasyanov A. Zh., Khilkhanov, D. L., Khilkhanova, E. V., & Chernenkaya, S. V. *Digital humanities: human in a “transparent” society: collective monograph* (pp. 5–13). Knigodel. (In Russian).
4. Marx, K., & Engels, F. (1988). *The German ideology* (Trans.). Politizdat. (In Russian).
5. Baudrillard, J. (2015). *Simulacra and simulation* (A. Kachalov, Trans.). Postum. (In Russian).
6. Habermas, J. (2002). *Theory of communicative action in 2 vols* (A. K. Sudakov, Trans.;). Ves' Mir. (In Russian).
7. Gramsci, A. (1999). *Prison notebooks in 3 parts* (G. P. Smirnov, V. A. Dmitrenko, P. A. Kozlov, E. G. Molochkovskaya, A. K. Orel, L. B. Popov, & Yu. A. Suvorov, Trans.; M. N. Gretskey, & L. A. Nikitch, Ed.; part 1). Politizdat. (In Russian).
8. Mannheim, K. (1992). *Ideology and utopia* (M. I. Levina, Trans.; part 1). S. n. (In Russian).
9. Foucault, M. (2004). *Archaeology of knowledge* (M. B. Rakova, & A. Yu. Serebryannikov, Trans.). Humanitarian Academy; University Book. (In Russian).
10. Foucault, M. (2015). *Surveiller et punir: naissance de la prison* (V. Naumov, Trans.). Ad Marginem Press. (In Russian). (In Russian).
11. Žižek, S. (1999). *The Sublime Object of Ideology* (V. Sofronov, Trans.; S. Zimovets, Ed.). Art Magazine. (In Russian).
12. Lacan, J. (1997). *The instance of the letter in the unconscious, or the Fate of reason after Freud* (A. Chernoglazov, Trans.). Russkoe Fenomenologicheskoe Obshchestvo; Logos. (In Russian).
13. Rheingold, H. (2006). *Smart mobs: the next social revolution* (A. Garkavy, Trans.). Fair Press, 2006 (In Russian).
14. Sunstein, C. R. (2021). *Republic.com*. Princeton University Press.

15. Giddens, A. (2005). *The constitution of society: outline of the theory of structuration* (I. Turina, Trans). Academic Project. (In Russian).
16. Erikson, E. (1996). *Identity: youth and crisis* (A. D. Andreev, A. M. Prikhodzhan, V. I. Rivosch, & N. N. Tolstykh; A. V. Tolstykh, Ed.). Progress. (In Russian).
17. Goffman, E. (2003). *Frame analysis: an essay on the organization of experience* (R. E. Bumagin, Yu. A. Danilov, A. D. Kovalev, & O. A. Oberemko, Trans.; G. S. Batygin, & L. A. Kozlova, Ed.). Institute of the Public Opinion Foundation; Institute of Sociology RAS. (In Russian).
18. Kant, I. (2005). *Critique of Practical Reason* (N. M. Sokolov, Trans.). Nauka. (In Russian).
19. McCombs, M., & Shaw, D. (1972). The agenda-setting function of mass media. *Public Opinion Quarterly*, 36, (2). 176–187.
20. Ellul, J. (2023). The phenomenon of propaganda (G. V. Sharikova, Trans.). Aleteyya (In Russian).
21. Lasswell, H. (1929). *Propaganda technique in world war* (N. M. Potapov, Trans.; M. Gus, Preface). State Publishing House, Department of Military Literature. (In Russian).
22. Adorno, T., & Horkheimer, M. (1997). *Dialectic of enlightenment. Philosophical fragments* (M. M. Kuznetsov, Trans.). Medium. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Диана Эдуардовна Новикова — старший преподаватель департамента социально-психологических технологий и коррекционно-развивающих методик Института психологии и комплексной реабилитации, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Diana E. Novikova — Senior Lecturer of the Department of Social and Psychological Technologies and Correctional and Developmental Methods of the Institute of Psychology and Comprehensive Rehabilitation, Moscow City University, Moscow, Russia.

novikovade@mgpu.ru, [https:// orcid.org/0000-0002-6434-7359](https://orcid.org/0000-0002-6434-7359)



Научно-исследовательская статья

УДК 1(091)

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-38-52

ЛИЦО ДРУГОГО И АБСОЛЮТНАЯ ДЕТЕРРИТОРИЗАЦИЯ: ОПЫТ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ ДЕЛЕЗИАНСКОЙ КРИТИКИ

Анастасия Сергеевна Калинина

Санкт-Петербургский государственный экономический университет,

Санкт-Петербург, Россия,

idanthyrsus@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0007-6917-7049>

Аннотация. В статье предпринимается попытка переосмысления критического потенциала философии Ж. Делеза через экспериментальную конфронтацию с этической концепцией Э. Левинаса. Центральным предметом исследования выступает понятие абсолютной детерриторизации, которое у Делеза и Гваттари связано с разрушением устойчивых идентификаций и движением по линиям ускользания. Автор обращается к делезовской концепции абстрактной машины лицевости, рассматривая ее как неявную критику левинасовского привилегированного положения этики Другого. В работе анализируется принципиальное расхождение философских стратегий, корнящееся в вопросе о природе первоначала: имманентность у Делеза против абсолютной трансцендентности у Левинаса. Несмотря на противоположность подходов, удается выявить точки пересечения: общее стремление к децентрализации субъекта, критике языка и политического измерения. Особое внимание уделяется статусу лица, которое у Левинаса является следом Иного и источником этической ответственности, а у Делеза — продуктом абстрактной машины лицевости, определяющей политические режимы сигнификации. В ходе исследования делается вывод о том, что подлинная абсолютная детерриторизация, открываемая трансценденцией, возможна не как ускоренное ускользание знаков, а как вневременная приостановка режима означивания и свободное рождение этического субъекта в акте ответа на зов Другого. При этом ни один реально существующий политический режим не может ни служить подлинным основанием этики, ни выступать следствием этики как первой философии, однако и полный уход от политического измерения невозможен.

Ключевые слова: абсолютная детерриторизация, ретерриторизация, абстрактная машина, лицевость, Другой

Для цитирования: Калинина А. С. Лицо Другого и абсолютная детерриторизация: опыт переосмысления делезианской критики // Вестник МПГУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 38–52. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-38-52>

Scientific research article

UDC 1(091)

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-38-52

THE OTHER'S FACE AND ABSOLUTE DETERRITORIALISATION: AN EXPERIMENT IN REINTERPRETING DELEUZE'S CRITIQUE

Anastasia S. Kalinina

Saint-Petersburg State Economic University,

Saint Petersburg, Russia,

idanthyrsus@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0007-6917-7049>

Abstract. This article attempts to rethink the critical potential of G. Deleuze's philosophy through an experimental confrontation with E. Levinas' ethical concept. The central subject of the study is the concept of 'absolute deterritorialisation,' which, for Deleuze and Guattari, is associated with the destruction of stable identifications and movement along lines of flight. The author refers to Deleuze's concept of the abstract machine of faciality, considering it as an implicit critique of Levinas's privileged position of the ethics of the Other. The work analyses the fundamental divergence of philosophical strategies rooted in the question of the nature of the first principle: immanence in Deleuze versus absolute transcendence in Levinas. Despite the opposition of approaches, it is possible to identify points of intersection: a common desire for decentralisation of the subject, criticism of language and politics. Particular attention is paid to the status of the face, which for Levinas is the trace of the Other and the source of ethical responsibility, and for Deleuze is the product of an abstract machine of faciality that determines political regimes of signification. The study concludes that genuine absolute deterritorialisation, opened up by transcendence, is possible not as an accelerated slippage of signs, but as a timeless suspension of the regime of signification and the free birth of the ethical subject in the act of responding to the call of the Other. At the same time, no real political regime can serve as a genuine basis for ethics or act as a consequence of ethics as the first philosophy, but a complete departure from the political dimension is also believed to be impossible.

Keywords: absolute deterritorialisation, abstract machine, faciality, Other, reterritorialisation

For citation: Kalinina, A. S. (2026) The Other's face and absolute deterritorialisation: an experiment in reinterpreting Deleuze's critique. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 38–52. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-38-52>

Введение

Центральным местом и путеводной линией данного исследования служит концепт абсолютной детерриторизации, занимающий ключевое место в философском проекте Жюль Делеза и Феликса Гваттари и раскрывающийся как процесс безостаточного разрушения территориальных и идентификационных фиксаций, как ускоренное движение множества по «линии ускользания» [Делез, Гваттари, 2010, с. 15], стремящееся к растворению всех устойчивых форм и постоянному преодолению границ и порогов, но всегда неизбежно сбалансированное процессами ретерриторизации. Тесная связь абсолютной детерриторизации с абстрактной машиной лицезности (*visagéité*) заставляет предполагать, что, несмотря на отсутствие в тексте «Тысячи плато» прямых упоминаний и цитирований Э. Левинаса, размышления Делеза о политических режимах сигнификации, определяющих функцию лица в конкретном культурном сообществе, представляют собой критику привилегированного положения этики как первой философии и вторжения плана трансценденции в порядок имманентного сущего. По утверждению Г. Рэя, в целом Делез ориентирован радикально отлично, если не вовсе диаметрально противоположно французскому феноменологу, вплоть до предположительно-го сведения им левинасовской мысли к результату неосознанного (и потому не признаваемого в качестве действующего) предварительного «политического решения», которое и обуславливает предпочтение и фиксацию «особого способа мышления, исключаящего альтернативы», так что утверждение эпифании Другого в качестве истока этики и субъективности становится репрессивным ходом [Rae, 2016, с. 281, 289].

Содержание и результаты исследования

На наш взгляд, хотя прикладная этика и совершаемые субъектом (при всей условности и специфичности этого термина внутри затрагиваемого здесь номадического проекта) поступки действительно должны быть рассматриваемы в качестве зависимых от режима знаков, все же делезианская критика не ставит окончательную точку и едва ли нацелена на это, учитывая тягу Делеза к неограниченным открытым системам и местам резонанса [Делез, 2004, с. 43, 50]) в вопросе о возможности этики Другого как того, что должно если не предшествовать онтологии, то выступать по ту сторону от нее, в ее разрывах, и служить условием возможности человеческой субъективности.

Продуктивная конфронтация ризоматики-стратоанализа и Зова Другого, как нам представляется, могла бы позволить переосмыслить критический потенциал делезианской мысли, поместив ее в напряженное поле противостояния абстрактных машин и анархической ответственности, где, как в тигле, переплавляется идея абсолютной детерриторизации.

Необходимо отметить, что наша попытка осмысления неминуемо сталкивается с фундаментальной трудностью, коренящейся в самой природе философского выражения. Как для Делеза, так и для Левинаса язык оказывается проблематичной средой для передачи их радикальных интуиций, пусть они и по-разному описывают свои тяжбы с языком.

Левинас в своем философствовании сознательно вступает в сферу того, о чем нельзя говорить, о чем следует молчать на том непротиворечивом, идеальном языке, проект которого пытался разработать молодой Л. Витгенштейн. Как отмечает З. Сокулер, обилие не всегда сохраняющих постоянство и согласованность метафор и непрерывные поиски выразительных средств указывают на то, как остро феноменолог чувствует препятствия, создаваемые языком, и одновременно на его тонкое понимание динамики значений [Сокулер, 2016, с. 20–23]. В одном из своих поздних текстов Левинас указывает на неотъемлемую для человеческого языка проблему субстантивации высказывания (*la nominalisation de l'énoncé*), то есть поглощение говорения (*le Dire*) застывшим, омертвевшим сказанным (*le Dit*) [Levinas, 1974, с. 78]. Любое философствование, как только оно случается, уже происходит в сфере сказанного, и у нас технически нет иного доступа к мышлению, нежели чем через уже установленную синхронную структуру [Levinas, 1974, с. 85–86]. В то же время, поскольку поглощение не тождественного полному растворению, диахрония говорения все еще сохраняется внутри синхронии сказанного, и потому как бы позади бытия и его явления (*monstration*) можно услышать отзвуки еще не скованных значений [Levinas, 1974, с. 49]. Левинасовский текст не скрывает движения языка в усилиях и попытках нащупать след диахронии говорения в тех словах, которые могут представлять перед читателем уже в качестве омертвевших формулировок, и это обязывает интерпретатора следовать не только букве, но и духу философской интенции, иначе даже самые внимательные последователи автора могут ненароком оказать ему медвежью услугу [Сокулер, 2016, с. 19–20].

В случае Делеза его методологическое недоверие ко всему фиксированному и стремление мыслить за пределами порядка репрезентации делают вербализацию его концептов не менее сложной задачей. Сама историко-философская логика возникновения философии различия как вызова структурализму 1960-х гг. и феноменологии [Декомб, 2000, с. 72] предполагает внимание к языку и механизму работы знака.

Ф. де Соссюр понимает язык как то, что складывается из фонетических и концептуальных различий, которые проистекают из самой системы языка; он не обладает никакими позитивными терминами или сущностями, напротив, «в языке имеются только различия», и «нет ничего, кроме различий» [Соссюр, 2004, с. 152]. Делез внедряет в философию различия математическую модель структуры и принимает некоторые термины лингвистического анализа, однако, по замечанию Р. Боуга, через введение сингулярных точек и номадических распределений проблематизирует все, что лежало в основе подхода

Соссюра [Bogue, 2008, с. 3]. Означающее и означаемое переопределяются им, соответственно, как «любой знак, несущий в себе какой-либо аспект смысла» и как «коррелят этого аспекта смысла, дуально противопоставляемый ему», а жесткая соссюровская схема, благодаря психоаналитическому вкладу Гваттари, подвергается детерриторизации по направлению к «лакановской схеме скольжения означающих» [Дьяков, 2012, с. 131]. Делез действует радикальнее структуралистов и на смену универсальной формализации референтной игры знаков предлагает пассионарный режим знака, в котором остается возможным ускользание по линиям детерриторизации от деспотического режима означающего [Дьяков, 2012, с. 195].

В результате даже в рамках собственной философской работы постструктуралисту приходится постоянно переизобретать язык, скользить вдоль полей и привязывать новые значения, со всем сознанием ненадежности любого результата сборки — поскольку знаки пытаются ускользнуть по линиям де- и рекодирования. А. В. Дьяков, комментируя делезовскую «Логiku смысла», пишет: «Язык одновременно и устанавливает пределы, и переступает их. В языке присутствуют термины; постоянно смещающие область собственного значения и обеспечивающие возможность взаимного обращения связей в сериях» [Дьяков, 2012, с. 129]. С одной стороны, такое понимание языка позволяет Делезу достичь гибкости и интенсивности мысли при работе со сложными, гетерогенными феноменами в становлении; с другой стороны, оно же противится формализующему переводу его концептов на язык более конвенционального историко-философского исследования и неосторожному сопряжению с терминами, существующими на совсем иной территории и при другом смещении режимов знака.

В одном из интервью Делез говорит о фундаментально неточных понятиях, которым философ в процессе собственно философской работы, то есть творчества и разработки концептов, необходимо придает строгость, отличая их от изначально точных, конвенционально согласованных понятий, которыми вне узкой сферы их применения можно пользоваться лишь как метафорами [Делез, 2004, с. 46]. По словам французского философа, критика констант в языке и разоблачение метафоры относятся к необходимым темам его с Гваттари проекта, пусть и не занимают самую важную роль в иерархии текста. При чтении интервью возникает подозрение, что и здесь критика хотя бы отчасти направлена в сторону левинасовского подхода. Точные внутри талмудического дискурса или фундаментальной онтологии М. Хайдеггера термины приобретают в употреблении Левинаса статус метафорических выражений. На наш взгляд, впрочем, метафора в ее предельном движении смещения и способности к образованию мест пересечения и резонанса с другими областями культуры как раз позволяет преобразовать точный термин в то фундаментально неточное понятие, которому и может быть придана философская строгость, и, таким образом, расхождение делезианского и левинасовского стилей соотносится скорее как различие (именно в том позитивном смысле, который Делез придает различию), чем как не допускающее диалога противоречие.

Чувствительность позднего Левинаса к проблеме диахронии говорения (*le Dire*) в синхронии сказанного (*le Dit*), вероятно не без влияния Ж. Деррида с его концептом различия (*différance*) на старшего коллегу, так же как и устремленность к борьбе с онтологическим тоталитаризмом старой метафизики и попытки децентрализовать субъективность [Campbell, 1994, с. 458, 461], значительно сближают его с Делезом, который не только критикует язык, но и отвергает «субстанциональное идентичное Я, тотальность вещей и первопричины этой тотальности» [Декомб, 2000, с. 147].

Камнем преткновения, задающим разные стратегии де- и ретерриторизации внутри философского проекта, становится вопрос о трансцендентности либо имманентности того, что структурирует место первоначала. Через осмысление игры дуальностей, повторений, разграничения и расползания границ Делез предпринимает попытку выработки имманентной онтологии [Дьяков, 2012, с. 359]. Все, что производится абстрактными машинами, возникает, разрушается и пересобирается в новые сборки при скольжении знаков вдоль оси, в конечном счете принадлежит плану имманенции. Поскольку различие не только обнаруживается задним числом за произведенными им различенными как их причина, но и внутри них как само движение различения, оно не может трансцендировать наподобие древнегреческого первоначала. Как формулирует Д. Гаспарян, «пространство распределения значений имманентно самому себе, равно как и механизм, его организующий, вовсе не управляет процессом извне, но с самого начала принадлежит ему на основаниях некой структурирующей пустоты» [Гаспарян, 2014, с. 81].

Радикальная этика Левинаса, выступающая альтернативой онтологии тотального и имманентного бытия, напротив, может считаться философией абсолютной трансцендентности. Лицо как след Иного — «след самого себя, след, изгнанный в след(е)» [Levinas, 1974, с. 119] — как не артикулируемый в синхронии сказанного (*le Dit*) отпечаток трансценденции становится источником смысла в мире: тем, что позволяет субъективности возникнуть и избежать растворения в толще анонимного бытия. Трансцендентное не просто выходит за пределы сущего как историко-философская трансценденталия, но и описывается Левинасом выражением «иначе, чем быть» как нечто третье по ту сторону онтологической дифференции: третье, не данное в представлении, недоступное порядку репрезентации, несхватываемое в логических категориях, которые, ввиду коэкстенсивности мышления бытию, сами принадлежат тотальности. Здесь не предполагается даже знака, отсылающего к трансцендентному, что могло бы правомерно вызвать критику с точки зрения имманентности знаковой системы самой себе. Другой Левинаса — это тот, с которым мы сталкиваемся, он не функционирует как знак; это сама трансцендентность, которая в усилии феноменологической редукции дается как уже оставленный след, причем всегда анархически и незапамятно (*immémorial*) [Levinas, 1974, с. 13].

След, отпечатанный в плане имманенции, оказывается отсутствием того, что след оставило, пусть это прежде нельзя отследить ни к какому сроку,

поскольку речь для Левинаса идет о событии до времени, до мира, до субъективности, способной оперировать понятиями времени и пространства. Вероятно, такой философский ход Делез мог бы считать особой формой возрождения платонизма, поскольку именно в философии Платона учреждается такой «тип трансцендентности, которая осуществляется и обретается в поле имманентности» [Дьяков, 2012, с. 249]. Однако трансцендентность Левинаса не осуществляется, и если обретается, то лишь как трансцендентальное условие человеческого существования [Rae, 2016, с. 284], как условие возможности этического субъекта, который первичен по отношению к автономному субъекту, озабоченному своим бытием. Трудность заключается в том, что лица реальных эмпирических людей, так называемых ближних, не стираются в следе. Лицо оказывается как бы на перекрестье нескольких планов, в месте, которое одновременно может быть представлено в качестве точки в системе координат и, уже вне порядка репрезентации, как то, без чего утратился бы смысл любой координатной сетки. Лицевая часть головы оказывается объектом в мире; особенности черт лица работают внутри режима сигнификации, задавая политическое отношение и определяя моральное поведение в сторону обладателя этих черт; в эстетическом опыте, как и в опыте взаимодействия, оно проходит через бестелесные трансформации, перетекая в «личики», «хари», «лица любимых» и «лица врагов»; и в то же время лицо само выступает инструментом перекодирования тела. Этот круговорот, стремящийся вокруг провала Лица, захватывает философский фокус и Делеза (с Гваттари), и Левинаса, но если постструктуралисты обнаруживают в его центре угрожающий свободе репрессивный механизм, против которого должна вестись концептуальная борьба — демонтаж (dismantling) лица, прореживание режима знаков [Rae, 2016, с. 299], то Левинас, наоборот, видит в нем анархическое основание свободы.

Оба подхода, несмотря на различие в определении функции и потенциала Лица, рассматривают проблему в схожих плоскостях лица/тела, выражения/содержания и этики/политики.

Для Левинаса тело принципиально двусмысленно: и как «мое» тело, и как чужое. Через тело, его особое позиционирование в мире, между субъектом и тем, что его окружает, возникает расстояние, позволяющее сделать мир объектом и подчинить его себе. Уязвимое, страдающее от голода и жажды, тело именно в своей нарастающей необходимости удовлетворять потребности за счет внешнего мира формирует того, кто стремится обладать, трудиться, преодолевать инаковость, кто говорит «я могу», то есть «создает “меня” в качестве Самотождественного» [Левинас, 2000, с. 138–139]. Через тело представляющая субъективность не просто разграничивает и определяет мир из некой точки-в-мире, но живет; и само телесное про-живание «оспаривает приписываемую сознанию привилегию “создавать смысл” всему на свете», меняет ход конституирования смысла мира. «Нагое и испытывающее голод тело — вот изменение смысла», — пишет Левинас, отмечая, что такое прерывание объективирующей работы сознания Самотождественного — процесс децентрализации [Левинас, 2000, с. 149].

Тело Другого тоже неоднозначно. Чужое тело может становиться объектом под взглядом ученого-физиолога или художника, который перерабатывает натуру-референс в произведение, «застывшее в мгновении или в его бесконечном повторении» [Левинас, 2000, с. 255]. В «ласке» оно открывается в «эротической наготы», не сводясь к объекту, но и не будучи воспринятым как тело Другого. Часто тело как бы «олицевляется» (если воспользоваться удобным выражением Делеза), являя инаковость Другого: «тело-выражение, помощь в собственном проявлении, <и> есть лицо» [Левинас, 2000, с. 251]. Речь не только о том, что, помимо глаз и мимики, чужая внутренняя жизнь может проявляться, пусть и менее ярко, в жестах, наклонах головы, характерной походке и т. д. Связь Лица с телом превращает последнее, во всех его действиях, в сопротивление представлению субъекта, в онтологический статус воли. В той мере, в какой в теле «светится выражение», чужая телесность становится «способом существования бытия, чье присутствие отсрочено даже в момент присутствия», того, кто, будучи физически здесь-передо-мной-в-мире, уже отстранился от предуготованного моим расчетом места и в то же время «еще должен прийти». Встреча с такой телесностью вызывает тревогу, децентрализует субъекта, и наиболее простой стратегией ретерриторизации для Самотождественного выступает попытка насильственного обращения тела-лица в тело-объект — от тактики рационализации до намерения изувечить тело, обратить его в труп. Желание нарушить заповедь вызывает не тело вообще, но олицевленное тело, тело-выражение, так как насилие «может быть нацелено только на лицо» [Левинас, 2000, с. 226]. Абсолютное выражение Лица, олицевляющее и тело Другого, полагает предел усвоению встречного в мире сущего Самотождественным «я», делает прореху в содержании познаваемого и обрабатываемого телесным субъектом мира.

Делез и Гваттари, предлагая тетравалентную схему сборки, располагают выражение и содержание как сегменты в горизонтальной плоскости; в вертикальном плане сборка «также имеет две стороны: сторону, стабилизирующую благодаря территоризации и ретерриторизации, и сторону, разрушающую всякую стабильность детерриторизацией» [Голенков, 2017, с. 176]. Содержание связывается с технологией и характеризуется отношением «рука – инструмент», которое отсылает к социальной Машине, занимающейся состояниями сил, формациями и сборкой тел; выражение характеризуется отношением «лицо – язык» и отсылает к семиотической коллективной Машине, конституирующей режимы знаков [Делез, Гваттари, 2010, с. 106]. Форма содержания конституируется тканью перемешиваемых тел, тогда как форма выражения — сцеплением выражаемых, бестелесными трансформациями события [Делез, Гваттари, 2010, с. 143–144], которые фиксируются и распадаются в вертикальном движении де- и ретерриторизации. Центром процесса означивания Делез назначает чистую абстракцию Означающего, чья «формальная избыточность... не могла бы быть помыслена без особой субстанции выражения», имя которой — лицевость. Лицо выступает чем-то вроде тела центра означивания, «на котором сцепляются

все детерриторизованные знаки»; оно кристаллизует все чрезмерности, освобождает и вновь захватывает знаки, отмечает предел их детерриторизации. В означающем режиме, также называемом деспотическим, лицо выступает как Икона, как «ретерриторизация, внутренняя по отношению к системе», задающая ограниченные стратегии интерпретации [Делез, Гваттари, 2010, с. 192]. На другом полюсе от Лица-иконы конституируется «что-то вроде контр-тела» жертвы, пытаемого, козла отпущения [Делез, Гваттари, 2010, с. 193]. Пытаемый «теряет свое лицо», исключается из режима и тем самым «воплощает те линии ускользания, какие означающий режим не может вынести, другими словами, он воплощает абсолютную детерриторизацию, которую этот режим должен блокировать или которую он может определить только негативно именно потому, что она превышает степень детерриторизации — как бы высока та ни была — означающего знака» [Делез, Гваттари, 2010, с. 194].

В данном режиме голос исходит именно от лица и козел отпущения будто бы лишается его, проходя в безмолвии или рыке «становление-животным». Однако такой голос пока мало соответствует тому, что Левинас называл Зовом.

Согласно Делезу, помимо означающего режима, абстрактная машина может конституировать и пост-означающий режим, более свойственный иудео-христианской традиции. В пост-означающем режиме знаков, который называется также авторитарным, страстным и субъективным, лицевость подвергается глубокой трансформации. И авраамический Бог, и охваченный страхом Божиим субъект отворачивают лица: профиль замещает «сияющий лик, видимый анфас», и в этом двойном отворачивании «прочерчивается позитивная линия ускользания», то есть детерриторизация, предусмотренная и защищенная знаком [Делез, Гваттари, 2010, с. 206]. В козле отпущения более нет нужды, поскольку новая сборка лицевости держится на идее предательства. Когда «Бог забирает свое лицо», на месте тела центра означивания остается точка субъективации, которой предстоит служить источником детерриторизации [Делез, Гваттари, 2010, с. 214].

И связка означивания-интерпретации в деспотическом режиме, и субъективация страстного режима — это, по мнению Делеза и Гваттари, закабаляющие человека страты. Задачей философа становится не возвращение к более примитивному режиму знаков, где абстрактная машина лицевости еще не осуществилась в соответствующей сборке, а сознательное стремление к «плану консистенции... где нет более никакого режима знаков, но где линия ускользания осуществляет свою собственную потенциальную позитивность, а детерриторизация — свою абсолютную власть» [Делез, Гваттари, 2010, с. 224]. Для этого требуется «стать-подпольщиком», вырваться «по ту сторону лица», к бесчеловечности «головок самонаведения», которые проредили бы систему «белая стена означивания / черная дыра субъективации», производимую машиной лицевости, и тем самым создали бы ризоматические сети, в которые организуются «странные новые становления, новые многозначности» [Делез, Гваттари, 2010, с. 315]. Как утверждает Г. Рэй, Делез осознает, что непрекращаемое движение детерриторизации-ретерриторизации означает, что лицевость

не может быть преодолена полностью и абстрактная машина продолжит производить машинную сборку (отдельных лиц, идентичностей и т. д.); однако это не означает, что субъекту остается лишь застыть под единой идентичностью внутри одного политического режима знаков. Задача состоит в неустанном проталкивании границы актуальности (то есть субстанциональной идентичности, конституированной лицевостью), чтобы выражать все больше возможностей виртуального (то есть различия), не распадаясь, однако, до полной утраты иллюзии человечности в хаосе ускорений [Rae, 2016, с. 300]. Таким образом, предложение Делеза — гносео-политическая игра на онтологическом поле. Такое решение представляется нам интересным и вполне удовлетворительным в рамках той парадигмы, в которой работает Делез, то есть внутри имманентной онтологии различия, которая предшествует политике, поскольку та дает значение различию сущего, и, уже через политическое опосредование, этике, которая связана с функционированием отдельного произведенного машинной сборкой множества [Rae, 2016, с. 291].

Мысль Левинаса не вписывается очевидным образом ни в означающий, ни в пост-означающий режим знака, ни даже в их смешение (по замечанию Делеза, как правило, мы и не имеем дело с чистыми режимами, это почти всегда смешения — «“чистых” семиотик не существует, каждая из них представляет собой смешение с другими» [Дьяков, 2012, с. 195]). Нет Лица Бога-деспота в анфас, которому противостоит безликий козел отпущения. Нет двойного отворачивания лиц в предательстве. Лик Бога действительно исчезает, разрушая заодно всякую возможность теодицеи, но след его незапамятного, незастанного иначе-чем-присутствия в лице страдающего ближнего и есть начало этического. Сопротивление насилию того, что не оказывает сопротивления, сопротивление, читающееся «в совершенной открытости его беззащитного взора, в обнаженности», в неоправданной боли и голоде, открывает сферу нравственности; «богоявленность лица порождает возможность мерить бесконечное искушением совершить убийство» [Левинас, 2000, с. 204]. Именно здесь зарождаются подлинная ответственность и свобода, как и бегство от них. Левинас задается вопросом: «человечество, вдохнувшее дым из печей крематориев “окончательного решения”, бросит ли оно равнодушно мир на произвол политической неизбежности, брожения слепых сил, причиняющих беды слабым и побежденным, но обходящих победителей, к которым проницательные люди не медлят примкнуть? Или же, не в силах придерживаться порядка — на деле, дьявольского беспорядка, — не должно ли оно сейчас, через веру, более сложную чем когда-либо, веру без теодицеи, продолжать жить той священной историей, что требует» радикальной ответственности каждого перед лицом бессмысленного страдания? [Levinas, 1998, с. 99–100]

В этой радикальной ответственности, конституированной как ответ на абсолютную открытость Трансцендентного в лице нуждающегося ближнего, субъект теряет себя, его фиксированное «я» ускользает по линии абсолютной позитивной детерриторизации. Отвечающий на Зов возникает в своей уникальности

и незаменимости, но при этом перестает сводиться сам к себе, лишается идентичности, формы [Levinas, 1974, с. 63]. Субъект ставит себя и свою принадлежность некоему сообществу под вопрос, и в этом разобранном, децентрализованном состоянии становится уже неясно, к кому Зов был обращен: ко «мне» ли, который уже утрачен, или к кому-то еще? Ясно лишь, что тот, кто оказался в этом лиминальном пространстве, очерченном Зовом, призван к ответу. По замечанию Бернард-Дональса, то высердцевание (*denucleation*), выворачивание из себя, которое происходит в момент встречи с Другим, — это «единственный способ, каким субъект способен уловить проблеск того, что находится за пределами закономерностей рассудка, ограничивающих человеческое действие и исключающих возможность реального контакта между людьми при ответе на зов» [Bernard-Donals, 2011, с. 404–405]; то есть рассудочное, по выражению самого Левинаса, закрывает доступ в сферу межчеловеческого (*interhuman*).

Этика Левинаса, таким образом, противостоит новоевропейскому морально-философскому дискурсу, вводящему в игру автономных субъектов (будь то индивиды или государства), следующих моральным кодексам и требованиям рациональности [Campbell, 1994, с. 458]. Она служит условием возможности политики, но при этом ни один политический режим не может ни выступать в качестве необходимого следствия этики как первой философии, ни, в перевернутом отношении, служить достаточным основанием для деятельного установления этой этики [Levinas, 1998, с. 100–101]. Тем не менее полный уход от политического измерения не представляется французскому философу возможным. Как он объясняет в интервью «Философия, Справедливость и Любовь», помимо Другого и отвечающего ему в мире всегда есть кто-то третий, кто тоже будет для меня Другим. Отсюда возникает вопрос: кто же из этих двоих имеет приоритет; вдруг один из них — мучитель второго? Как (и должно ли) сравнивать несравнимых человеческих существ? Место безусловной ответственности как бы заставляется телом справедливости, и вот уже приходится судить, кто заслуживает помощи [Levinas, 1998, с. 104].

В этой ситуации обнаруживается, что лицо стоит на пересечении с планом, где его черты через политические режимы сигнификации определяют идентичность Другого и рекомендуемые для отягощенного собственной идентичностью субъекта действия в отношении этого лица. На это обращали внимание Делез и Гваттари: «Ребенок, женщина, мать, мужчина, отец, начальник, учитель, полицейский говорят... на языке, чьи выражающие черты индексируются в особых чертах лицевости... лица... определяют зоны частоты или вероятности, ограничивают некое поле, которое заранее нейтрализует выражения или соединения, невосприимчивые к соответствующим сигнификациям» [Делез, Гваттари, 2010, с. 277]. Лицо представляет собой карту, по которой приходится ориентироваться, чтобы оставаться субъектом, действующим корректно в моральной и политической сфере: женщине стоит помочь подняться с заледневшего тротуара, а мужчина справится сам, только если он не старик; впрочем, если этот старик маркирован красным носом алкоголика, за бездействие

никто не осудит, и можно спокойно пройти мимо. Сам Левинас говорит об искажении лица в первую очередь под действием похоти или в эстетической объективации искусства. Как он выражается, при «искажении лица, то, что незначимо, обретается в значимости лица» [Левинас, 2000, с. 255]. Разумеется, искажение может происходить и под влиянием расовых, национальных, половых и возрастных предрассудков, иногда вплоть до того, что «не-значимое» лицевых черт почти полностью скрывает собою лицо-выражение, абсолютную открытость Трансценденции, а следующим шагом другой лишается лица. И вот уже перед субъектом не человек, а вредитель, которого следует по справедливости изгнать или истребить ради здоровья сообщества.

Ответ Делеза и Гваттари в ситуации, где политический режим знака диктует схему морального поступка в ущерб триумфу различия, как мы видели выше, подталкивает к осуществлению подлинного «де-олицевления» через высвобождение «головок самонаведения, разрушающих на своем пути страты и пробивающих стены означивания», чтобы черты лица открепились от произведенных машинной сборкой идентичностей и вошли «в открытые ризоматические множества». Лицо, поскольку оно «произведено машиной и согласно требованиям аппарата особой власти», бесчеловечно. Собственно говоря, для Делеза и Гваттари «человек сделан исключительно из бесчеловечностей, но весьма различных, следуя весьма разным природам и скоростям» [Делез, Гваттари, 2010, с. 313–314], а лицо в своей пугающей бесчеловечности репрессивным образом создает иллюзию правильного человека, человека, «право имеющего», и потому представляется французу более опасным, чем свободно соединяющиеся бесчеловечности различий.

Левинас, напротив, держится за человечность, пусть и признает в интервью, что в его философии на деле мало оптимизма. С права Самотождественного субъекта он перемещает фокус на обязанность перед Другим субъекта этического. Главная обязанность того, к кому обращен Зов, не закрывать уши, вновь проваливаясь в сомнамбулическое довольство собою, а пробудиться. Пробуждение — это обязанность (*awakening is obligation*). При этом для Левинаса очевидна возможность того, что некоторые люди так и не проснутся к Другому. Это то простое и чистое зло, которому противостоит тревожная и уязвимая пронизанность выражением Другого. «Иначе, чем быть» означает предпочтение Другого «закону существования», который, в опосредовании политическим режимом, этосом, обычаями, нетерпимостью к чуждому, часто принимается за справедливость [Levinas, 1998, с. 101, 114]. Подлинная справедливость, по Левинасу, должна проявляться не как деградация этического отношения для-Другого, не как его искажение или ограничение анархической ответственности, но как «современность многих, обернувшаяся вокруг диахронии двух». Справедливость остается справедливостью, а не пародией на нее, только «в обществе, где нет различия между близким и далеким, но где также невозможно игнорировать самое близкое», то есть в обществе различия, где инаковость каждого для каждого не сокрыта, но при этом не устраняет

братство / сестринство (*la fraternité*). У действующего справедливо обязанности преобладают над правами — это не механический избыток, но прямое действие Трансцендентного на того, кто отвечает его Зову. Выход из себя, децентрализация, «самозабвение» и есть то, что движет справедливостью [Levinas, 1974, с. 202–203].

В ответе на Зов, принятии Другого, осуществлении справедливости человек действует как подлинно свободный. Свобода необходимо связана с Трансцендентностью. Попытка мыслить свободу внутри тотальности, в плане имманенции, по Левинасу, сводит ее «на уровень неопределенности в бытии и тотчас же интегрирует в тотальность» [Левинас, 2000, с. 227], тем самым отрицая реальную возможность свободы. Таким образом, решение не дает освобождения. Оно ведет в мир сверхскоростей множасьихся виртуальностей, к распаду человечности в ризомы бесчеловечных элементов, но не ретерриторирует никак иначе, чем через возвращение к старым смещениям режимов знака.

Заключение

Абсолютная детерриторизация, возможность которой обещает Трансценденция, характеризуется не ускоренным ускользанием знаков и сменой идентичностей, а вневременной приостановкой режима означивания, исчезновением «ветхого Адама» в режиме предельной темпоральности и не обусловленной полностью старым режимом ретерриторизацией в нового этического субъекта в свободном, ответственном акте вступления в ответственность. Этический субъект не ядро, не тело центра означивания, вокруг которого наслаиваются идентичности эго в зависимости от политических режимов и переплетений элементов сети в определенной репрессивной конфигурации; это сама возможность образования и дальнейшего переключения любых идентичностей, пусть и не всегда выбор субъекта оказывается действительно для-Другого.

Список источников

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Я. И. Свирского; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург; М.: У-Фактория; Астрель, 2010. 895 с.
2. Rae G. The political significance of the face: Deleuze's critique of Levinas // *Critical Horizons*. 2016. Vol. 17. Iss. 3–4. P. 279–303.
3. Делез Ж. Переговоры. 1972–1990 / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. 235 с.
4. Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. 240 с.
5. Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 239 p.

6. Декомб В. Современная французская философия / пер. с фр. М. М. Федоровой. М.: Весь Мир, 2000. 344 с.
7. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / пер. с фр. А. М. Сухотина. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
8. Bogue R. Deleuze and Guattari. London; New York: Routledge, 2008. 224 p.
9. Дьяков А. В. Жиль Делез. Философия различия. СПб.: Алетейя, 2012. 504 с.
10. Campbell D. The deterritorialization of responsibility: Levinas, Derrida, and ethics after the end of philosophy // *Alternatives: Global, Local, Political*. 1994. Vol. 19. Iss. 4. P. 455–484.
11. Гаспарян Д. Э. Есть ли в философии различия своя метафизика: Ж. Делез и Ж. Деррида // *Философские науки*. 2014. № 9. С. 71–85.
12. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / пер. с фр. И. С. Вдовиной, Б. В. Дубина, Н. Б. Маньковской, А. В. Ямпольской; отв. ред. Г. М. Тавризян. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
13. Голенков С. И. Концепт «сборка» в психоанализе Ж. Делеза и Ф. Гваттари // *История. Семиотика. Культура: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием*. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017. С. 171–182.
14. Levinas E. *Entre nous: Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press, 1998. 256 p.
15. Bernard-Donals M. The call of the sacred and the language of deterritorialization // *Rhetoric Society Quarterly*. 2011. Vol. 41. Iss. 5. P. 397–415.

References

1. Deleuze, J., & Guattari, F. (2010). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia* (Ya. I. Svirsky, Trans.; V. Yu. Kuznetsov, Ed.). U-Faktoriya; Astrel. (In Russian).
2. Rae, G. (2016). The political significance of the face: Deleuze's critique of Levinas. *Critical Horizons*, 17, (3–4), 279–303.
3. Deleuze, J. (2004). *Negotiations. 1972–1990* (V. Yu. Bystrov, Trans.). Nauka. (In Russian).
4. Sokuler, Z. A. (2016). *Subjectivity, language, and the Other: new paths and temptations in the teachings of Emmanuel Levinas*. Moscow: University Book. (In Russian).
5. Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
6. Descombes, V. (2000). *Modern french philosophy* (M. M. Fedorova, Trans.). Ves' Mir (In Russian).
7. Saussure, F. de. (2004). *Course in general linguistics* (A. M. Sukhotin, Trans.). URSS Editorial. (In Russian).
8. Bogue, R. (2008). *Deleuze and Guattari*. Routledge.
9. D'yakov, A. B. (2012). *Gilles Deleuze: philosophy of difference*. Aletheia. (In Russian).
10. Campbell, D. (1994). The deterritorialization of responsibility: Levinas, Derrida, and ethics after the end of philosophy. *Alternatives: Global, Local, Political*, 19, (4), 455–484.
11. Gasparyan, D. E. (2014). Does the philosophy of difference have its own metaphysics? J. Deleuze and J. Derrida. *Philosophical Sciences*, (9), 71–85. (In Russian).
12. Levinas, E. (2000). Totality and Infinity. In Levinas, E. *Selected works: Totality and Infinity* (I. S. Vdovina, B. V. Dubin, N. B. Mankovskaya, & A. V. Yampolskaya, Trans.; G. M. Tavrizyan, Ed.; pp. 66–291). Universitetskaya kniga. (In Russian).

13. Golenkov, S. I. (2017). The concept of “assemblage” in the schizoanalysis of Deleuze and Guattari. In *History, semiotics, culture: proceedings of the All-Russian scientific conference with international participation* (pp. 171–182). Samara Humanitarian Academy. (In Russian).
14. Levinas, E. (1998). *Entre nous: Thinking-of-the-Other*. Columbia University Press.
15. Bernard-Donals, M. (2011). The call of the sacred and the language of deterritorialization. *Rhetoric Society Quarterly*, 41 (5), 397–415.

Информация об авторе / Information about the author:

Анастасия Сергеевна Калинина — ассистент кафедры общественных наук, Санкт-Петербургский экономический университет, Санкт-Петербург, Россия.

Anastasia S. Kalinina — Assistant of the Department of Social Sciences, Saint-Petersburg State Economic University, Saint Petersburg, Russia.

idanthysus@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0007-6917-7049>

Научно-исследовательская статья

УДК 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-53-62

ТРАНСФОРМАЦИЯ МЕДИАПРОСТРАНСТВА: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ФОРМ И МОДЕЛЕЙ НОВЫХ МЕДИА

Светлана Михайловна Осмоловская

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

sakovichsm@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4841-1330>

Аннотация. Статья посвящена изучению изменений медиа, вызванных развитием цифровых технологий и новых медийных форматов. Автор анализирует влияние новых медиа на общество, культуру и философию, рассматривая такие аспекты, как взаимодействие пользователей, формирование идентичности и изменение способов получения информации. Основное внимание уделяется критическому осмыслению роли новых медиа в контексте современного мира, а также этическим и эстетическим вопросам, возникающим в результате этих трансформаций. Статья подчеркивает важность понимания новых медийных форм для адекватного реагирования на вызовы, стоящие перед обществом в эпоху цифровизации.

Ключевые слова: медиа, медиaproстранство, медийные формы, цифровизация, информация, этика

Для цитирования: Осмоловская С. М. Трансформация медиaproстранства: философский анализ современных форм и моделей новых медиа // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 53–62. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-53-62>

Scientific research article

UDC 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-53-62

TRANSFORMATION OF MEDIA SPACE: PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF MODERN FORMS AND MODELS OF NEW MEDIA

Svetlana M. Osmolovskaya

Moscow City University,

Moscow, Russia,

sakovichsm@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4841-1330>

Abstract. The article focuses on the changes in the media caused by the development of digital technologies and new media formats. The author analyzes the impact of new media on society, culture, and philosophy, exploring aspects such as user interaction, identity formation, and the changing ways of obtaining information. The article emphasizes the critical understanding of the role of new media in the context of the modern world, as well as the ethical and aesthetic issues that arise as a result of these transformations. The article highlights the importance of comprehending new media forms in order to adequately respond to the challenges faced by society in the era of digitalization.

Keywords: media, media space, media forms, digitalization, information, ethics

For citation: Osmolovskaya, S. M. (2026). Transformation of media space: philosophical analysis of modern forms and models of new media. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 3 (59), 53–62. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-53-62>

Введение

Актуальное состояние медиaprостранства характеризуется не просто технологическими сдвигами, но фундаментальными преобразованиями, затрагивающими онтологические основания человеческого бытия, эпистемологические стратегии и коммуникативные практики. Данные изменения требуют философской рефлексии, направленной на экспликацию их глубинных импликаций и вызовов, генерируемых новыми медиа. Исторически предшествующая модель медиа, в которой печатные издания, радио и телевидение реализовывали однонаправленную трансляцию информации от центра к массовой аудитории, предполагала пассивное усвоение контента, продуцируемого крупными корпорациями. Для критического анализа этой парадигмы релевантными являются концепции общества спектакля Ги Дебора [Дебор, 2000], а также идеи Герберта Маркузе об одномерном человеке, эксплицирующие потенциал манипуляции и усиления отчуждения в рамках данной модели [Маркузе, 2003]. Власть, оставаясь латентной, трансформирует индивидов в безвольных потребителей, утрачивающих способность к самостоятельному и критическому мышлению; их существование подменяется симуляцией подлинной реальности.

Цифровые технологии и интернет индуцировали радикальную трансформацию устоявшейся медиамодели. Взамен единого централизованного источника информации сформировалась децентрализованная сетевая структура. Индивид более не является исключительно реципиентом контента, но выступает в качестве его потенциального продуцента. Данная метаморфоза породила ряд новых феноменов, среди которых можно выделить:

- просьюмера — субъекта, интегрирующего функции потребителя и производителя контента;
- гражданскую журналистику — практику информирования о событиях обычными людьми, минуя традиционные медиаканалы и их фильтры;
- коллективный интеллект — способность сетевых сообществ генерировать знания и находить решения, превосходящие по эффективности индивидуальные.

С философской перспективы данная трансформация инициирует переосмотр фундаментальных категорий субъекта и объекта, автора и читателя, истины и ее репрезентации.

Измерения сущности и познания в контексте новых медиа

1. Природа цифрового существования

Современные новые медиа конституируют пространства, которые, несмотря на свою виртуальность, оказывают имманентное воздействие на человеческое бытие. Платформы социальных сетей, онлайн-игр и метавселенных формируют инновационные паттерны социального взаимодействия, конструируют идентичности и модифицируют само существование. Ключевым становится вопрос о том, представляет ли виртуальная реальность лишь имитацию действительности или является новой формой реальности. Жан Бодрийяр предвосхитил эпоху, в которой симулякры — копии, лишенные референта, — начинают играть детерминирующую роль [Бодрийяр, 2015]. Современные цифровые платформы, насыщенные мультимедийным контентом, порождают феномен гиперреальности, в контексте которого нивелируются четкие границы между объективной действительностью и ее искусственными симуляциями. Это ставит под сомнение аутентичность человеческого опыта и способность дифференцировать реальность от ее медийных интерпретаций.

В цифровой среде наблюдается тенденция к экспансии и одновременной фрагментации идентичности. Пользователи получают возможность конструировать множественные цифровые аватары, экспериментируя с различными аспектами личности и представляя себя в многообразных формах. Подобная свобода самопрезентации, хотя и фасилитирует самовыражение, но имплицитно несет риск дезинтеграции личности, утраты ее целостности и аутентичности.

2. Познание в эпоху размытой истины

Необходимо отметить фрагментацию источников знания и делегитимацию авторитетов: в условиях, когда каждый индивид может выступать в роли распространителя информации, прежние институциональные столпы доверия: ученые, журналисты, эксперты — утрачивают статус единственных гарантов истины. Рассматриваемый феномен обнаруживает парадоксальную двойственность: стимулируя плюрализм суждений и обеспечивая многоголосие в трактовке событий, он одновременно формирует предпосылки для циркуляции недостоверных сведений, фиктивных новостных материалов и конспирологических нарративов. Создание благоприятной среды для оборота искаженных фактов, ложных сообщений и гипотез о тайных заговорах выступает неизбежным следствием такого разнообразия позиций. Таким образом, формирование множественности мнений не только способствует расширению дискуссионного поля, но и выступает катализатором распространения ошибочных данных, поддельных новостей и теорий заговора, что подчеркивает неоднозначность данного явления.

В рамках цифровых коммуникаций ключевую роль обретает влияние алгоритмов и замкнутых информационных сред. Персонализация информационного наполнения, осуществляемая алгоритмическими системами социальных платформ и поисковых сервисов, детерминирует демонстрацию пользователю тех данных, которые согласуются с его сложившимися предпочтениями. Подобная практика инициирует формирование так называемых информационных пузырей и эхо-камер, в условиях которых субъект оказывается оторванным от противоположных взглядов, сталкиваясь лишь с суждениями, верифицирующими его личную позицию. Вследствие этого существенно осложняется как критическая оценка поступающей информации, так и осуществление конструктивного диалога.

Не менее важным аспектом выступает феномен ускоренного потребления информации, сопряженный с ее неглубоким освоением. Значительные объемы данных, циркулирующие с высокой интенсивностью, способствуют формированию поверхностного восприятия. Углубленный анализ и рефлексивное осмысление вытесняются стремительным усвоением кратких, клиповых форматов контента. Данная тенденция ослабляет способность личности к критическому осмыслению сложных и многоаспектных проблем.

Философское осмысление трансформаций современной медиасреды придает особую остроту анализу связанных с ними этических и социально-политических проблем. В условиях функционирования социальных сетей и платформ обмена данными непрерывно накапливаются колоссальные массивы информации о пользователях, что формирует предпосылки для тотального надзора — как со стороны государства, так и со стороны корпораций. Подобная практика напрямую подрывает принципы приватности и анонимности. Концепция паноптикума, предложенная Мишелем Фуко, в контексте цифрового контроля обретает новую интерпретацию [Фуко, 2006].

Проблема права на забвение становится особенно актуальной ввиду почти безграничной длительности хранения цифровых данных. Любое действие в интернете оставляет так называемые цифровые следы, которые впоследствии могут быть использованы во вред самому субъекту. Манипулятивные технологии, реализуемые посредством алгоритмической фильтрации контента и направленного распространения ложной информации, оказывают деструктивное воздействие на демократические институты, усиливая социальную поляризацию. Результатом этих процессов является формирование информационных гетто, что создает серьезные барьеры для конструктивного диалога между различными социальными группами.

В настоящее время медиаплатформы предоставляют инструментарий для манипулирования общественным сознанием, который ранее не был доступен. Данные инструменты включают механизмы таргетированной рекламы, применение программ-ботов и троллей, а также систематическое распространение недостоверной информации. Подобные действия приводят к деградации базовых демократических принципов, которые опираются на возможность граждан принимать осознанные решения.

Неравномерный доступ к цифровым технологиям и дефицит необходимых компетенций порождают цифровое неравенство. Данный феномен не только воспроизводит, но и усугубляет существующие социально-экономические диспропорции.

Вопрос о распределении ответственности за контент на платформах новых медиа остается дискуссионным. Дискуссия фокусируется на определении субъектов ответственности: пользователей, платформ или обеих сторон. Ключевая этическая дилемма заключается в поиске баланса между свободой слова и необходимостью противодействия разжиганию ненависти, призывам к насилию и дезинформации. Данная проблема характеризуется высокой сложностью и не предполагает простых решений.

Ввиду глобального характера функционирования новых медиа их регулирование в рамках национальных юрисдикций затруднительно. Возникает потребность в формировании международных норм, что сопряжено с противоречиями, обусловленными вопросами суверенитета и культурными различиями.

Философские задачи и перспективы

Перед философией стоят задачи не только анализа актуальных медийных преобразований, но и выработка теоретических оснований для прогнозирования развития медиасреды. Приоритетным является формирование этической парадигмы, адаптированной к цифровому взаимодействию, охватывающей вопросы конфиденциальности, ответственности, справедливости и сохранения человеческого достоинства.

Концепции публичной сферы и коммуникативной рациональности Юргена Хабермаса обретают новую актуальность: их переосмысление позволяет

анализировать трансформации общественного диалога в цифровой среде [Хабермас, 1995]. Размышления Ханны Арендт о банальности зла побуждают к осмыслению последствий пассивного усвоения информационных потоков и дефицита критического анализа [Арендт, 2008]. Философия, опираясь на предшествующие теоретические достижения, призвана сформировать методологический инструментарий для эффективной ориентации в динамично трансформирующейся среде цифровых коммуникаций. Подобный подход направлен на культивацию рефлексивного, этически ответственного и критически мыслящего участника цифрового пространства.

Назрела необходимость переосмысления концепций истины, знания и реальности. В эпоху постправды и гиперреальности философия должна предложить новые подходы к пониманию этих категорий, способствующие критическому мышлению. Наследие Карла Поппера, в частности критерий фальсифицируемости, предлагает ценный инструмент для оценки достоверности информации [Поппер, 2002].

Требуется исследование влияния новых медиа на человеческую природу: как они изменяют сознание, восприятие, память, внимание и эмоциональную сферу? Философия должна сотрудничать с нейронауками и психологией. Необходимо осмыслить, как, согласно идеям Фридриха Ницше, постоянный информационный поток и поверхностное взаимодействие могут приводить к ослаблению воли к власти и деградации глубинных ценностей [Ницше, 1990]. Важно проанализировать, как, в духе Мартина Хайдеггера, «заброшенность» человека в мир цифровых технологий порождает новые формы экзистенциальной тревоги и отчуждения [Хайдеггер, 1997], а также как, в контексте этики Иммануила Канта, можно сохранить автономию и моральную ответственность в условиях влияния алгоритмов [Кант, 2019].

В условиях информационного перегруза и манипуляций философия может способствовать развитию навыков критического анализа, медиаграмотности и осмысленного выбора в цифровом мире.

Конкретные модели новых медиа и их философские импликации

Социальные сети изначально позиционировались как пространства свободного обмена мнениями, современные агоры. Однако алгоритмическая модерация, коммерциализация внимания и формирование эхо-камер часто подрывают этот идеал. Философски это ставит вопрос о природе публичной сферы в цифровую эпоху и о потенциале этих платформ способствовать демократическому диалогу.

Возникновение таких цифровых форматов, как блоги, видеохостинги (в частности, YouTube) и подкасты, предоставило каждому желающему возможность выступать в качестве автора. Открытый характер функционирования

социальных медиа предполагает непосредственное взаимодействие пользователей, публикующих собственный контент, что существенно расширяет их потенциальные возможности. Любой субъект оказывается способен генерировать материалы, рассчитанные на массовую аудиторию. В качестве средств репрезентации социального опыта индивидов выступают разнообразные цифровые среды: видеоблоги, специализированные платформы, персональные страницы и авторские дневники: «Подобные медиапространства создают условия для изложения личных переживаний и значимых событий, что наглядно демонстрирует трансформацию функционального назначения медиа в современном информационном пространстве» [Осмоловская, 2023, с. 63].

Децентрализованные платформы, ярким примером которых выступает «Википедия», наглядно иллюстрируют возможности, присущие коллективному разуму. Подобные системы ставят под сомнение устоявшуюся парадигму, в рамках которой продуцирование знания рассматривается исключительно как прерогатива узкого круга экспертов. В рамках философского дискурса особую актуальность приобретают проблемы, связанные с онтологией знания, его социальной детерминацией и достижением консенсуса при децентрализованном управлении. Подобные условия, в свою очередь, приводят к возникновению феномена информационного шума, который существенно осложняет выявление релевантных данных. С позиций философии данная ситуация обнаруживает корреляцию с необходимостью критического пересмотра понятия «авторитет».

Иммерсивные технологии виртуальной и дополненной реальности значительно расширяют спектр возможностей для формирования нового сенсорного и когнитивного опыта. Область их применения варьируется от образовательных практик до психотерапевтических методик, однако данные технологии также могут использоваться как инструмент создания убедительных симуляций и манипулятивных воздействий. С философской точки зрения это поднимает вопросы о границах между реальным и виртуальным, а также о природе человеческого опыта.

Прогресс, наблюдаемый в сфере искусственного интеллекта, способного продуцировать контент различных модальностей (текст, визуальные образы, музыка), порождает скепсис относительно уникальности творческого акта человека и устоявшихся представлений об авторстве: «В эпоху цифровой трансформации медиасреды особую актуальность приобретают исследования, посвященные формам взаимодействия человека и искусственного интеллекта в рамках медиатворческого процесса, а также анализу качественных сдвигов в структуре медиатекстов. Выдвигается гипотеза, что подобное партнерство способно не только повысить эффективность выполнения стандартных операций, но и фундаментально изменить понимание природы авторства» [Осмоловская, 2025, с. 59]. Философски это связано с переосмыслением понятий «сознание», «творчество» и «интеллект».

С целью ориентации в сложной медиасреде философия предлагает совокупность методологических подходов. Идейное наследие Франкфуртской

школы, трактующее медиа как средство идеологического доминирования, не утрачивает актуальности; критическая теория служит инструментом выявления латентных властных структур. В свою очередь, феноменологический подход предоставляет возможности для анализа непосредственного опыта субъекта в цифровом пространстве.

Осмысление вызовов, обусловленных фрагментацией идентичности и утратой аутентичности, может быть осуществлено через призму экзистенциальной философии, где центральное положение занимают категории свободы и ответственности.

Исследование языковых и семиотических систем позволяет эксплицировать механизмы конструирования смыслов и выявить предпосылки возникновения манипулятивных практик. Подобный анализ, в свою очередь, проясняет природу субъективности, формирующейся в цифровом пространстве.

Первостепенной задачей современности выступает разработка этических принципов цифровой эры, фундаментом которых выступает уважение человеческого достоинства. Осознание рисков, сопряженных с распространением искусственного интеллекта, требует критической рефлексии над их воздействием на социальные структуры. Для предотвращения дискриминации и манипуляций необходимо имплементировать механизмы, обеспечивающие технологическую прозрачность и подотчетность. Ключевым условием формирования ответственного цифрового будущего становится поиск равновесия между инновационным развитием и сохранением антропоцентрических ценностей.

Заключение

Преобразование медиапространства представляет собой не только технологическую трансформацию, но и масштабный социокультурный и антропологический феномен. Цифровые платформы предоставляют ресурсы для взаимодействия, самовыражения и получения знаний, но параллельно провоцируют проблемы, касающиеся конфиденциальности, достоверности информации, демократических институтов и личностной идентификации.

Философское осмысление данных изменений приобретает первостепенное значение для выявления глубинных последствий, формулирования стратегий реагирования на угрозы и конструирования будущего, где технические достижения способствуют человеческому развитию, а не ведут к отчуждению. Подобный подход позволяет не только реагировать на трудности, но и прогнозировать их, создавая этические нормы и общественные механизмы, направляющие технологический прогресс в гуманистическое русло. При этом необходимо сохранять базовые принципы свободы, человеческого достоинства и права на самоопределение в условиях динамично трансформирующейся реальности.

Список источников

1. Дебор Г.-Э. Общество спектакля / пер. с фр. С. Офертас, М. Якубович. М.: Логос, 2000. 184 с.
2. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с англ. А. А. Юдина. М.: АСТ; Ермак, 2003. 331 с.
3. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. М.: Постум, 2015. 240 с.
4. Фуко М. Око власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с фр. С. Офертаса. М.: Праксис, 2002. Ч. 1. С. 220–248.
5. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / пер. с нем. Т. Бородай, А. Михайлова, В. Кононова. М.: КАМІ, Academia, 1995. 244 с.
6. Арндт Х. Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме / пер. с англ. С. Кастальского, Н. Рудницкой. М.: Европа, 2008. 424 с.
7. Поппер К. Р. Объективное знание. Эволюционный подход / пер. с англ. Д. Г. Лахути; отв. ред. В. Н. Садовский. М., Эдиториал УРСС, 2002. 384 с.
8. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Н. Полилова // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 238–406.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
10. Кант И. Критика практического разума / пер. с нем. Н. Соколова. М.: Эксмо-Пресс, 2019. 224 с.
11. Осмоловская С. М. Массовая культура и медиа как универсалии современного общества // Коммуникология. 2023. Т. 11. № 2. С. 63–75.
12. Осмоловская С. М. Нейросети и медиатексты: соавторство человека и искусственного интеллекта // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 3 (55). С. 58–64.

References

1. Deborah, G.-E. (2000). *The society of the spectacle* (S. Ofertas, & M. Yakubovich, Trans.). Logos. (In Russian).
2. Marcuse, G. (2003). *One-dimensional man* (A. A. Yudin, Trans.). AST; Ermak. (In Russian).
3. Baudrillard, J. (2015). *Simulacra and simulation* (A. Kachalov, Trans.). Postum. (In Russian).
4. Foucault, M. (2002) The eye of power. In *Intellectuals and power: selected political articles, speeches, and interviews* (S. Ofertas, Trans.). Praxis. (In Russian).
5. Habermas, J. (1995). *Democracy. Reason. Morality. Moscow lectures and interviews*. (T. Borodai, A. Mikhailov, & V. Kononov, Trans.). Akademia. (In Russian).
6. Arendt, H. (2008). *The banality of evil: Eichmann in Jerusalem* (S. Kastalsky, & N. Rudnitskaya, Trans.). Europa. (In Russian).
7. Popper, K. R. (2002). *Objective knowledge. The evolutionary approach* (D. G. Lahuti, Trans.; V. N. Sadovsky, Ed.). URSS Editorial. (In Russian).
8. Nietzsche, F. (1990). Beyond good and evil. In Nietzsche, F. *Essays in 2 volumes* (N. Polilov, Trans.; vol 2, pp. 238–406). Mysl, 1990. (In Russian).
9. Heidegger, M. (1997). *Genesis and time* (V. V. Bibikhin, Trans.). Ad Marginem, 1997. (In Russian).

10. Kant, I (2019). *Kritika prakticheskogo razuma* (N. Sokolov, Trans.). Jeksno-Press. (In Russian).
11. Osmolovskaya, S. M. (2023). Mass culture and media as universals of modern society. *Communicology*, 11 (2), 63–75 (In Russian).
12. Osmolovskaya, S. M. (2025). Neural networks and media texts: human and artificial intelligence co-authorship. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (55)), 58–64. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Светлана Михайловна Осмоловская — кандидат социологических наук, доцент, доцент департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Svetlana M. Osmolovskaya — PhD in Sociology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Humanities, Moscow City University, Moscow, Russia.

sakovichsm@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4841-1330>



Научно-теоретическая статья

УДК 7.046.1

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-63-74

МИФОЛОГЕМА СУДЬБЫ В КАРТИНЕ МИРА ВОСТОКА И ЗАПАДА

Дмитрий Христофорович Шишков

Костромская государственная сельскохозяйственная академия,
Кострома, Россия,
schischkov2010@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2081-6253>

Елена Юрьевна Волкова

Костромской государственный университет,
Кострома, Россия,
v-0-8@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3291-6147>

Владислав Александрович Колесников

Костромская государственная сельскохозяйственная академия,
Кострома, Россия,
vladkoles95@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6928-9605>

Аннотация. Цель данной статьи — дать сравнительный анализ и показать историческую эволюцию мифологемы судьбы в философско-мифологической картине мира в Древней Месопотамии, в древнекитайской философии, в европейской и западной философии в целом в сравнении с индийской и русской религиозно-мистической и философской картиной мира. Большое внимание уделено также сравнительному анализу восточной, западной и русской философии языка и особенностям языковой картины мира.

Ключевые слова: философия, мифология, судьба, карма, мифологема судьбы, китайская философия, философия языка

Для цитирования: Шишков Д. Х., Волкова Е. Ю., Колесников В. А. Мифологема судьбы в картине мира Востока и Запада // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 63–74. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-63-74>

© Шишков Д. Х., Волкова Е. Ю., Колесников В. А., 2026

Scientific and theoretical article

UDC 7.046.1

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-63-74

MYTHOLOGEM OF FATE IN THE PICTURE OF THE WORLD OF THE EAST AND THE WEST

Dmitry Kh. Shishkov

Kostroma State Agricultural Academy,
Kostroma, Russia,
schischkov2010@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2081-6253>

Elena Yu. Volkova

Kostroma State University,
Kostroma, Russia,
v-0-8@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3291-6147>

Vladislav A. Kolesnikov

Kostroma State Agricultural Academy,
Kostroma, Russia,
vladkoles95@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6928-9605>

Abstract. The purpose of this article is to show give a comparative analysis and show the historical evolution of the mythologeme of fate in the philosophical and mythological picture of the world in Ancient Mesopotamia, in ancient Chinese philosophy, in European and Western philosophy in general in comparison with the Indian and Russian religious, mystical and philosophical picture of the world. Much attention is also paid to the comparative analysis of Eastern, Western and Russian philosophy of language and the features of the linguistic picture of the world.

Keywords: philosophy, mythology, destiny, karma, mythology of fate, Chinese philosophy, philosophy of language

For citation: Shishkov, D. Kh., Volkova, E. Yu., Kolesnikov, V. A. (2026). Mythologem of fate in the picture of the world of the East and the West. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 63–74. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-63-74>

Введение

Одним из центральных понятий практически любой религиозно-мифологической системы является представление о судьбе. Так было на протяжении всей человеческой истории. При этом в понимании и истолковании судьбы у самых разных народов и в самых различных культурах можно найти очень много близких или даже общих моментов, которые

всегда оказывали и до сих пор продолжают оказывать заметное влияние не только на современные науку, философию, религию, искусство и т. д., но и на бытовое мировоззрение и мировосприятие. Кроме того, поскольку каждый отдельный язык — это своя особенная картина мира, то различные мировоззрения и мироощущения отдельных народов находят отражение в их языках. Поэтому нам необходимо будет затронуть и данный аспект проблемы. Нужно иметь в виду, что любой, даже самый качественный перевод с одного языка на другой всегда несет в себе искажение первоначального смысла. Чем больше культурное и лингвистическое различие между народами, тем значительнее искажение смысла. Нужно понимать, что это неизбежно, особенно когда мы стремимся дать дословный перевод.

М. С. Ключков в самом общем виде дает следующее определение понятию судьбы: «неизбежная необходимость, управляющая всеми вещами; это совершенно непостижимая сила, которой подчинены все люди и которая может либо персонифицироваться, либо представляться безличной» [Ключков, 1983, с. 31]. На наш взгляд, данную дефиницию можно принять в качестве рабочего определения.

Вопрос о том, существует ли судьба, какова ее природа и что это такое вообще, является предметом рассмотрения и современных философов, в том числе и у таких как Ю. И. Сидоренко [Сидоренко, 2005] и С. В. Ковалева [Ковалева, 2024].

Судьба в Древней Месопотамии

Так называемые таблицы судеб существовали в Древней Месопотамии. Это были документы, написанные клинописью на глиняных табличках и скрепленные официальными печатями. Там же возникло и представление о предопределенности судьбы как таковой. У древних шумеров и вавилонян еще не было какого-то единого философско-теологического понятия для обозначения судьбы. Не было у них и представления о некой единой Судьбе, управляющей Космосом. Они считали, что существует множество отдельных судеб вещей, составлявших мир. Подобное понимание судьбы было характерно не только для мыслителей Древней Месопотамии, но и для самых разных народов. Представление о единой Судьбе, управляющей как всем Космосом, так и судьбами людей и богов, появилось только в развитых философских системах (начиная со школы стоиков), где одними из центральных идей становятся идеи детерминизма и фатализма.

Верховная власть у вавилонян в мире богов и людей была связана таблицами судеб, обладание которыми давало возможность контролировать судьбы людей, богов и всей Вселенной. Вавилоняне считали, что все события будущего не могут быть записаны на них как раз и навсегда данные и неотменяемые. Владеющий таблицей, таким образом, получал власть над судьбой. По крайней мере, он мог периодически заносить в нее какие-то свои поправки и приказы.

Позже вавилонская концепция судьбы *мэ* стала восприниматься в качестве отдельной силы, управляющей судьбой и не зависящей от богов. Боги не властны над сущностью вещей: они могут обладать *мэ*, но не могут изменить ее. Более того, концепция *мэ* распространяется и на самих богов: они подчинены своим *мэ* [Клочков, 1983, с. 41].

Судьба в философии Древнего Китая

Одной из характерных особенностей восточной философии в целом является понимание человека как микрокосмоса. Человек — это не просто часть природы и тем более не царь природы, а вселенная в миниатюре. Все процессы и изменения в природе и в большом Космосе неизбежно отражаются на нем, поэтому человек как часть природы и Космоса должен жить в гармонии с ними. В традиционной китайской философии, науке и медицине все основано на учении о пяти первоэлементах *у-син*: земле, металле, воде, дереве и огне. Даже в основу традиционной китайской музыки положено учение о пяти первоэлементах; в отличие от европейской музыкальной гаммы из семи нот, в китайской гамме — пять нот (пентатоника). Как отмечают Л. Игельник и Ж. Вэй, все в нашем мире построено на проявлениях пяти первоэлементов. Все органы и части тела человека связаны с ними (сердце и тонкий кишечник — с огнем, легкие и толстая кишка — с металлом и т. д.). Зимой доминирует вода, весной — дерево, летом — огонь, осенью — металл, а между сезонами — земля. На основе рассуждений о взаимодействии этих пяти энергий и построены традиционные методы определения судьбы [Игельник, Вэй, 2014, с. 6].

А. М. Карапетьянц отмечает, что в древнекитайском языке есть только один аналог понятия судьбы — иероглиф *мин*. Согласно конфуцианскому пониманию, «в жизни и смерти есть судьба, богатство и знатность — на небе». Такое понимание судьбы сохранилась в виде выражения *минфэнь* — *слушаться Неба, следовать судьбе* [Карапетьянц, 1994, с. 84].

Соотношение судьбы и дао — это соотношения *возможности* и *действительности*. *Тянь мин* — небесный мандат, — это, например, — судьба династии или правителя осуществлять власть, править. Соответственно, и «перелом» такого мандата *гэ мин* означает по сути отказ от Неба. А. М. Карапетьянц называет это «китайским аналогом концепции революции». Такое понимание судьбы подразумевает, что отношения между правителем и подданным должны определяться справедливостью (понятии о должном). По мнению А. М. Карапетьянца, в традиционной китайской системе термины *справедливое* и *должное* составляют единое понятие, а фиксирующий его иероглиф имеет еще значение смысл. Таким образом, судьба приобретает явный оттенок смысловой детерминации и имеет телеологическое значение [Карапетьянц, 1994, с. 86].

Судьба для китайца — это и его «мандат на жизнь» (*шэньмин*, *чжэньмин*), и предопределение человека, и приказ, отданный Небом человеку (*минлин* —

судьба-приказ). Правильное исполнение «мандата на жизнь» — это правильно прожитая жизнь, то есть естественное развитие и полное завершение судьбы.

Судьба в греко-римской традиции

В «Теогонии» Гесиода Рок, или Судьба, представлена в образе слепого и неумолимого божества, рожденного от Ночи и Хаоса. Небеса, море и подземный мир находятся под его властью. Никто и ничто не может изменить его решений. В мире все подчинено закону судьбы. Даже сам Зевс не в силах его изменить. Законы Судьбы написаны от вечности в месте, где боги могли с ними советоваться.

Согласно Гесиоду, три мойры: Клото, Лахесис и Атропос — плетут ткань судьбы. Мойры — дочери Зевса и Фемиды, у них один глаз на троих. Клото («прядущая») прядет нить человеческой жизни и наматывает ее на свое веретено. Лахесис («дающая жребий») назначает каждому человеку его жребий еще до рождения. Она отмеряет с помощью своего посоха, какой длины будет нить жизни каждого конкретного человека. Атропос («неотвратимая») перерезает нить, заканчивая жизнь человека. То есть человек не может избежать своей смерти, это его неумолимая и неотвратимая участь. Никто не в силах изменить или избежать судьбы, которую сплетут мойры.

Как известно, римляне переняли у греков олимпийский пантеон богов, дав им свои имена: Зевс стал Юпитером, Арес — Марсом, Посейдон — Нептуном и т. д. То же самое случилось и с мойрами, которые у римлян стали называться парками и которым римляне также дали свои имена: Нона, Децима и Морта. Нона («девятая») была так названа в честь беременной женщины, поскольку через девять месяцев после зачатия ребенок уже готов появиться на свет. Децима («десятая») получила такое имя из-за представления, что она покровительствует ребенку с десятого месяца. Морта (от *mors* — *смерть*) считалась у римлян богиней не только судьбы, но и смерти.

Следует обратить внимание на то, что в религиозно-мифологической картине мира у представителей разных народов можно найти представление о том, что прядение с помощью веретена, кройка, шитье, а также вязание на спицах или крючком и т. п. — это не просто бытовое и обыденное занятие, но также способ оказать влияние на судьбу. Н. А. Криничная, обращает внимание на то, как описываются действия Пенелопы в «Одиссее» Гомера. Супруга царя Итаки, которую сама Афина наградила острым умом, пытается если и не изменить, то хотя бы отсрочить решение своей судьбы — выбора нового мужа. Для этой цели она пытается оказать влияние на судьбу, в течение трех лет распуская каждую ночь полотно, которое она соткала за день. Казалось бы, мы имеем дело с простым описанием обычного бытового эпизода. Но смысл действий Пенелопы можно понять, только если понимать символику ее действий: подобно ткани на ее станке, время за день стремительно убегает вперед, а ночью возвращается к исходной

точке. Здесь просматривается явная связь с мифологемой. [Криничная, 1995, с. 4]. Н. А. Криничная отмечает аналогичные сюжеты в мифологии и фольклоре славян, финно-угорских народов, у турок и у народов Средней Азии. В мифологии у самых разных народов есть много персонажей и существ, которые занимались прядением, ткачеством или вышивкой. Их образы привлекали внимание многих исследователей, таких как Н. А. Афанасьев, В. В. Иванов, А. А. Потебня, Н. И. Толстой, Б. А. Успенский и многих других. Так, например, у славян в качестве прядущих духов в быличках и в бывальщинах выступают домовый, дворовой, банщик и т. д. К числу таких прядущих и шьющих духов относится и Мара [Криничная, 1995, с. 4–5].

Аналогичные проблемы связи судьбы человека с вязанием, прядением, вышивкой, различными орнаментами, кружевами и т. д. у румын и молдаван рассматривают П. Секриеру-Харбузару и М. Мелега в своей книге «Миф, ритуал, традиция в искусстве вязания крючком и вышивке в Бессарабии». Исследователи называют их священными знаками, традиции которых живы до сих пор [Секриеру-Харбузару, Мелега, 2009, с. 5]. Они также разбирают изображение и значение таких символов, как древо жизни, райские птицы, различные обереги, духи-защитники на скатертях, носовых платках, занавесках, полотенцах, покрывалах, традиционных коврах, свадебных нарядах, кружевах и т. д. Орнаменты, вышивки и т. д. отмечают самые важные этапы судьбы человека: рождение, крещение, вступление в брак, похороны.

Схожие сюжеты и мотивы можно найти и в современном искусстве. В качестве примера можно привести голливудский фильм Тимура Бекмамбетова «Wanted» (англ. «Разыскивается», 2008), в русской версии получивший название «Особо опасен». По сюжету фильма, некий современный суперкомпьютер просчитывает варианты будущего и варианты судеб отдельных людей. С целью внесения поправок в будущие события он выдает возможные варианты их «исправления».

Судьба в германо-скандинавской мифологии

В германо-скандинавской мифологии трем мойрам соответствуют три норны: Урд (Судьба), Верданди (Становление) и Скульд (Долг), — которые определяют судьбы мира, людей и богов. Урд, олицетворяющая прошлое, была старой и дряхлой, это *история жизни*, или *прошедшее, установленное*. Верданди, женщина средних лет, символизирующая настоящее, — это *то, что есть, присутствующее*. Юная Скульд олицетворяет будущее, *должное*. Долг — это то, что предстоит, но может и не произойти, если человек не сделает то, что должен сделать. Влияние норн в германо-скандинавской мифологии было очень значимым, даже сам бог Один обращался к ним за советом.

Норны живут у священного источника Урд в Мидгарде. Каждый день они поливают огромное дерево — ясень Иггдрасиль. Судьба здесь понимается как сила,

которой все подвластны. Норны вырезают на дощечках рунические письмена, определяя продолжительность жизни каждого человека. В «Прорицании вёльвы» рисуется не только генезис мира, но и его конец. Асы — это боги, живущие в городе богов на небе в Асгарде [Гуревич, 2005, с. 14].

С. Ермаков и Д. Гаврилов выделяют две традиции в истолковании судьбы, характерные для Европы, — традиции Севера (германо-скандинавскую) и Юга (греко-римскую). Сравнивая их, исследователи приходят к выводу, что германо-скандинавская традиция допускает гораздо большую, нежели греко-римская, меру свободы личности в выборе собственного пути, пусть даже в рамках предопределенности. Другими словами, германо-скандинавская традиция предполагает менее жесткую детерминированность [Ермаков, Гаврилов, 2008, с. 168].

Но если судьба *предопределена* заранее роком, фатумом, есть ли в этом случае у человека свобода воли и можно ли тогда возлагать на него ответственность за что-либо? Греки и римляне считали, что свобода воли человека ограничивается лишь его личным к ней отношением. Наиболее точно это выразили стоики: «кто повинуется своей судьбе — того судьба ведет, а кто ей не повинуется — того судьба тащит».

Одним из способов познать судьбу, чтобы можно было следовать ей, был жребий. Отсюда вытекает и одно из значений слова «жребий» в значении «судьба». Можно вспомнить миф о разделе мира по жребию между верховными богами, в результате которого между ними устанавливаются отношения не только координации, но и субординации [Горан, 1990, с. 132].

Римское понимание судьбы мало чем отличалось от греческого. Римским аналогом рока-судьбы был *fatum*. В русский язык из латинского пришли такие слова, как *фатум*, *фатализм*, *фаталист*, *фатальный* и т. п. Можно вспомнить одну из повестей М. Ю. Лермонтова — «Фаталист» (человек, который верит в судьбу), входящую в роман «Герой нашего времени» [Матаруева, Шишков, 1918, с. 11].

Судьба в современной западноевропейской традиции

Западная традиция в понимании судьбы нашла отражение в европейских языках. В английском языке есть два слова со значением «судьба» — *fate* и *destiny*. *Fate* происходит от латинского слова *fatum* и обозначает судьбу, которую человек не в силах изменить. А *destiny* происходит от слова *destination* — *предназначение, место назначения*, то есть судьба в этом случае мыслится как предназначение. Для обозначения судьбы в английском языке используется и близкое по значению слово *vocation* (*призвание*). В русском языке также используется слово «призвание» как синоним судьбы.

Во французском языке для обозначения понятия «судьба» также используются два соответствия — *destin* (*предназначение*), и *sort* (от глагола *sortir* — *выходить, вытягивать*: имеется в виду *тянуть жребий*). Здесь стоит отметить также, что одно из латинских обозначений судьбы, жребия —

sors — происходит от глагола *serere* — *связывать, сплетать, сцеплять* [Сахно, 1994, с. 240]. Ту же самую этимологию для обозначения судьбы можно отметить и в других романских языках. Так, в румынском языке для обозначения судьбы используются два слова — *destin* и *soarta* — с теми же значениями и смыслами, что и во французском. Это характерно и для румынской языковой картины мира в целом.

Нужно иметь в виду, что каждый используемый термин или синоним несет разные оттенки, имеющие различный смысл. То есть у каждого человека еще до его рождения есть своя судьба, свое *предназначение*, свое *призвание*. Очевидно, что призвать и предназначить что-либо человеку может только Бог. Сам человек не может, даже если и сильно захочет, отменить или хотя бы изменить то, что предназначено ему Богом от рождения.

Судьба в русском миропонимании

В русском языке слово *судьба* происходит от слов *суд* и *Бог* [Ермаков, Гаврилов, 2008, с. 166–168]. То есть судьба понимается, как *суд Божий над человеком*, а не как *рок, фатум* или *предназначение*, которые человек не в состоянии изменить. Судьба человека зависит от его образа жизни: если он совершает дурные поступки, то судьба его складывается по плохому варианту, если же он совершает хорошие поступки, то судьба у него складывается удачно. Каждый сам кузнец своего счастья и кузнец своего несчастья тоже. Русское миропонимание, как и индийское, предполагает личную ответственность человека, но эта ответственность проистекает из данной ему свободы воли. Свобода воли здесь выступает как необходимое условие личной ответственности.

В русских сказках и былинах есть много примеров именно такого понимания судьбы. Так, например, Иван-царевич в сказке про молодильные яблоки стоит перед камнем судьбы, надпись на котором гласит: «Направо поедешь — богату быть, коня потерять. Налево поедешь — коня спасать, быть голодну да холодну. Прямо поедешь — убиту быть». Иван-царевич должен сам сделать свой выбор, и от этого выбора зависит его судьба.

Можно отметить, что для западноевропейской традиции, в противоположность русской, всегда неизменным было одно: судьба человека определяется не им самим, ее определяют боги. Человек не в состоянии ни избежать своей судьбы, ни хотя бы ее изменить.

Понятие кармы в индийской культуре

Индийское понятие «карма» (от санскритского *дело, действие, труд*) зачастую переводят на русский язык словом «судьба». Карма — это закон причинно-следственной связи судьбы человека и его мыслей, намерений, добрых

и греховных поступков, образа жизни и т. д. В основе *сансары* — цепи перерождений, — также лежит карма человека. Цель человека состоит в том, чтобы разорвать в конечном итоге цепь сансары, завершить цикл перерождений и освободиться таким образом от действия кармы. В отличие от *судьбы, рока, фатума, предназначения, призвания* и т. п., действие кармы не ограничивается только лишь этим, нынешним воплощением: оно охватывает как прошлые, так и будущие перевоплощения человека. Если у человека плохая карма, то он будет страдать за свои грехи, совершенные им в этом или в прошлых воплощениях, и любой выбор будет для него неудачным; ему в любом случае придется понести наказание за свои грехи. Если же у человека хорошая карма, то ничего страшного с ним не случится. Принципиально важно, что человек может изменить свою карму и его судьба при этом не может быть жестко детерминированной, но это не освободит его от наказания за старые грехи. Поэтому перевод и трактовка кармы на русский и другие европейские языки как *судьбы, рока, фатума, предназначения* являются неточными и искажают смысл, изначально вложенный в это понятие.

Рассмотрим пример с Иваном-царевичем у камня судьбы с точки зрения действия закона кармы. В индийском понимании, если у Ивана-царевича была плохая карма, то в какую бы сторону он ни пошел, какой бы выбор ни сделал, ему везде пришлось бы плохо. Выбор у него есть, но абсолютно все варианты плохие. Если же у Ивана-царевича хорошая карма, то на любом из трех путей с ним ничего плохого случиться не может: все беды и несчастья обойдут его стороной, даже если кто-то и будет пытаться ему умышленно навредить.

Заключение

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы:

1. Судя по тому, что в концепции судьбы у самых разных народов и культур можно найти много параллелей и общих черт, представляется очевидным, что в их основе лежит общая мифология, уходящая своими корнями в глубокую древность. Если наличие таких параллелей и общих черт в греческой мифологии и мифологии румын и молдаван еще можно объяснить их взаимовлиянием, которое связано географическим соседством на Балканах и общей историей в составе одних и тех же империй (Римской империи, Византии, Османской империи и т. д.), то обосновать наличие общих черт в упомянутых мифологических системах также и с мифологиями славян, тюркских и финно-угорских народов можно их общим, более древним происхождением.

2. В осмыслении мифологемы судьбы можно выделить три основные линии: западноевропейскую, русскую и индийскую. Западноевропейская традиция, по сути, отрицает возможность выбора и свободу воли как таковую, представляя судьбу как жестко детерминированную неизбежность, рок, фатум и предназначение. Индийская судьба-карма предполагает возможность выбора

и свободы воли, хотя и довольно ограниченного. Русская концепция судьбы как суда Божьего занимает промежуточную позицию между западноевропейской жесткой детерминацией судьбы и индийской кармой. С индийской кармой русский суд Божий объединяет признание возможности выбора и свободы воли человека. Именно свобода воли и возможность выбора делают возможным то, что каждый человек несет личную ответственность перед судом Божиим. Но в отличие от индийской кармы, предполагающей зависимость судьбы человека от его добрых и греховных поступков и мыслей в прошлых и будущих воплощениях, русская судьба ограничена именно этой, нынешней земной жизнью. На наш взгляд, из всего этого следует, что жесткая детерминация судьбы пессимистична по своей сути, поскольку обрекает человека на безрадостное существование, лишает его свободы воли и тем самым ограничивает его активность, что находит отражение во всех сферах человеческой деятельности.

Список источников

1. Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983. 208 с.
2. Сидоренко Ю. И. Философия морали: новый подход. Кострома: КГСХА, 2005. 463 с.
3. Ковалева С. В. Концептуализация понятия «мудрость» // Гуманитарный вестник Военной академии Ракетных войск стратегического назначения. 2024. № 3 (37). С. 101–107.
4. Игельник Л., Вэй Ж. Четыре столпа судьбы: практическое руководство. СПб.: Диля, 2014. 224 с.
5. Карапетьянц А. М. Концепция судьбы у древнекитайских философов // Понятие судьбы в контексте разных культур / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, сост. Т. Б. Князевская. М.: Наука, 1994. С. 84–91.
6. Криничная Н. А. Нить жизни (реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, образах и верованиях). Петрозаводск: Издательство Петрозаводского Университета, 1995. 43 с.
7. Secieru-Harbusaru P., Melega M. Mit, ritual, tradiție în arta croșetării și broderiei din Basarabia: Suport didactic la educația tehnologică. Chișinău: Bons Offices SRL, Policadran SRL, 2009. 88 p.
8. Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / под ред. Т. А. Михайловой. М.: Индрик, 2005. С. 12–23.
9. Ермаков С., Гаврилов Д. Судьба // Русское языческое мировоззрение: опыт словаря с пояснениями / под общ. ред. С. Ермакова. М.: Ладога-100, 2008. С. 166–169.
10. Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1990. 336 с.
11. Матаруева И. А., Шишков Д. Х. Популярно о работе генов. Мауритиус: LAP Lambert Academic Publishing, 2018. 117 с.
12. Сахно С. Л. Уроки рока: опыт реконструкции «языка судьбы» // Понятие судьбы в контексте разных культур / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, сост. Т. Б. Князевская. М.: Наука, 1994. С. 238–246.

References

1. Klochkov, I. S. (1983). *The spiritual culture of Babylonia: man, destiny and time*. Nauka, The main editorial office of Oriental literature. (In Russian).
2. Sidorenko, Yu. I. (2005). *Philosophy of morals: a new approach*. KGSHA. (In Russian).
3. Kovaleva, S. V. (2024). Conceptualization of the concept of “wisdom”. *Humanitarian Bulletin of the Military Academy of Strategic Missile Forces*, (3 (37)), 101–107. (In Russian).
4. Igel'nik, L., & Wei, Zh. (2014). *The four pillars of destiny: a practical guide*. Dilya. (In Russian).
5. Karapetyants, A. M. (1994). The concept of fate among ancient Chinese philosophers. In *The concept of fate in the context of different cultures* (N. D. Arutyunova, Ed.; T. B. Knyazevskaya, Comp.; pp. 84–91). Nauka. (In Russian).
6. Krinichnaya, N. A. (1995). *The thread of life (Reminiscences of the images of fate deities in mythology and folklore, images and beliefs)*. Petrozavodsk University Press. (In Russian).
7. Secieru-Harbusaru, P., & Melega, M. (2009). *Mit, ritual, tradiție în arta croșetării și broderiei din Basarabia: Suport didactic la educația tehnologică*. Bons Offices SRL, Policadran SRL.
8. Gurevich, A. Ya. (2005). The dialectics of fate among the Germans and the Ancient Scandinavians. In *The myth of the female fate in Ancient Celtic and Germanic culture* (T. A. Mikhailova, Ed.; pp. 12–23). Indrik. (In Russian).
9. Ermakov, S., Gavrilov, D. (2008). Fate. In *Russian pagan worldview: an explanatory dictionary* (Ermakov, S., Ed., pp. 166–169). Ladoga-100. (In Russian).
10. Goran, V. P. (1990). *Ancient Greek mythologem of fate*. Nauka, Siberian Branch. (In Russian).
11. Matarueva, I. A., & Shishkov, D. Kh. (2018). *Popular information about the work of genes*. LAP Lambert Academic Publishing. (In Russian).
12. Sakhno, S. L. (1994) Lessons of Fate: An Attempt to Reconstruct the “Language of Fate”. In *The concept of fate in the context of different cultures* (N. D. Arutyunova, Ed.; T. B. Knyazevskaya, Comp.; pp. 238–246). Nauka. (In Russian).

Информация об авторах / Information about the authors:

Дмитрий Христофорович Шишков — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, истории и социально-гуманитарных дисциплин, Костромская государственная сельскохозяйственная академия, Кострома, Россия.

Dmitry Kh. Shishkov — PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, History, Social and Humanitarian Disciplines, Kostroma State Agricultural Academy, Kostroma, Russia.

schischkov2010@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2081-6253>

Елена Юрьевна Волкова — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории, Костромской государственной университет, Кострома, Россия.

Elena Yu. Volkova — Doctor of History, Associate Professor, Professor of the Department of History, Kostroma State University, Kostroma, Russia.

v-0-8@yandex.ru

Владислав Александрович Колесников — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры философии, истории и социально-гуманитарных дисциплин, Костромская государственная сельскохозяйственная академия, Кострома, Россия.

Vladislav A. Kolesnikov — PhD in History, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, History, Social and Humanitarian Disciplines, Kostroma State Agricultural Academy, Kostroma, Russia.

vladkoles95@yandex.ru

Вклад авторов: авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors have made an equivalent contribution to the preparation of the publication. The authors declare that there is no conflict of interest.

Научно-исследовательская статья

УДК 008

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-75-84

КУЛЬТУРА, ЦИВИЛИЗАЦИЯ, ТЕХНИКА: ПОДХОДЫ И АЛЬТЕРНАТИВЫ

Светлана Викторовна Ковалева

Костромская государственная сельскохозяйственная академия,
Кострома, Россия,
sweta.lana1968@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6259-3794>

Полина Станиславовна Волкова

Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена,
Санкт-Петербург, Россия,
polina7-7@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2424-7521>

Аннотация. Цель статьи — характеристика цивилизации как завершающего этапа развития культуры, который обусловлен созданием техники, необходимой для удовлетворения базовых потребностей человека. Объектом исследования являются концепции О. Шпенглера, Э. Каппа, П. К. Энгельмейера, М. Хайдеггера, Э. Фромма, Я. Э. Голосовкера относительно сущности культуры. Предметом исследования выступает цивилизация в ее техническом содержании. Компаративный анализ обозначенных учений позволил авторам выявить общее и особенное в характеристике цивилизации, созданной преобразовательными способностями и потребительски активной интенциональностью человека (Э. Капп, П. К. Энгельмейер, Б. И. Кудрин). Инструментальное, техноэволюционное понимание техники скрывает истину Dasein (М. Хайдеггер), актуальность которой возможна при условии существования человека по принципу бытия (Э. Фромм). Цивилизация в своем техническом содержании подвержена закону изменчивости в границах потребительства, в которых утрачивается смысл бытия (Я. Э. Голосовкер). Авторы приходят к выводу, что цивилизация — это устремленная к статичности, завершенности форма культуры, внутри которой происходит постоянное воспроизведение техники по однообразным схемам, обусловленным потребительским отношением человека к первой природе. В результате утрачивается смыслообразная составляющая бытия, которая характеризует состояние (совместное стояние) личности в просвете истины, духовности, как основания культуры.

Ключевые слова: культура, цивилизация, техника, бытие, изменчивость, человек

Для цитирования: Ковалева С. В., Волкова П. С. Культура, цивилизация, техника: подходы и альтернативы // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 75–84. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-75-84>

Scientific research article

UDC 008

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-75-84

CULTURE, CIVILIZATION, TECHNIC: APPROACHES AND ALTERNATIVES

Svetlana V. Kovaleva

Kostroma State Agricultural Academy,

Kostroma, Russia,

sweta.lana1968@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6259-3794>

Polina S. Volkova

The Herzen State Pedagogical University of Russia,

Saint Petersburg, Russia,

polina7-7@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2424-7521>

Abstract. The purpose of the article is to characterize civilization as the final stage of cultural development, which is driven by the creation of technology necessary to meet basic human needs. The object of the research is the concepts of O. Spengler, E. Kapp, P. K. Engelmeyer, M. Heidegger, E. Fromm, J. E. Golosovker regarding the essence of culture. The subject of the study is civilization in its technical content. A comparative analysis of these teachings allowed the authors to identify common and special features of a civilization created by human transformative abilities and consumer-driven intentionality (E. Kapp, P. K. Engelmeyer, B. I. Kudrin). The instrumental, techno-evolutionary understanding of technology hides the truth of Dasein (M. Heidegger), the relevance of which is possible under the condition of human existence according to the principle of being (E. Fromm). Civilization, in its technical content, is subject to the law of variability within the boundaries of consumerism, in which the meaning of existence is lost (Ya. E. Golosovker). The authors come to the conclusion that civilization is a form of culture aimed at static completeness, within which there is a constant reproduction of technology according to monotonous patterns determined by the consumer attitude of man to the “first nature”. As a result, the semantic component of being is lost, which characterizes the state (joint standing) of a personality in the lumen of truth, spirituality, as the foundation of culture.

Keywords: culture, civilization, technology, being, variability, man

For citation: Kovaleva, S. V., Volkova, P. S. (2026). Culture, civilization, technic: approaches and alternatives. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 75–84. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-75-84>

Введение

Проблему взаимоотношений культуры и цивилизации невозможно решить, если рассматривать эти два образования статично, как резуль- тативные продукты деятельности человеческого общества. Целесообразно проанализировать учения, которые демонстрируют динамич- ность, процессуальность формирования культуры и ее связь с цивилизацией.

Интересна концепция О. Шпенглера, который считал, что процесс развития и становления культуры осуществляется в несколько этапов, завершающий среди которых — это период цивилизации. По мнению ученого, этот период является закономерным и неизбежным, потому что «здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейших вопросов исторической морфологии». В различных формах цивилизации (технических, техно-бюрократических, цифровых) воплощаются «самые крайние и самые искусственные состояния. <...> Они — завершение, они следуют за становлением как ставшие, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение» [Шпенглер, 1998, с. 163–164].

О. Шпенглер, наблюдая процесс трансформации культуры в цивилизацию, характеризует последнюю как омертвление, оцепенение, потому что модели, создающиеся в ее формате, являются искусственно-прагматичными, утратившими ценностно-духовные смыслы. В культурно-историческом делении человечества до стадии цивилизации семиосфера [Лотман, 2000] была открытой, живой, наполненной смыслами, созданными трепетным биением сердца человека-творца, а на этапе цивилизации она деградировала до уровня знака, симулякра [Ж. Бодрийяр, 2015] и в итоге наполнилась утилитарно-потребительскими целями, реализация которых осуществляется средствами техники, технологий, цифровизации.

Содержание исследования

Цивилизация, разрастаясь в своем материально-техническом воплощении, поглощает и включает в себя культуру, по сути, приводя ее к обнулению. Нестановочно такие исследователи, как Э. Капп и П. Энгельмейер, рассматривают процесс развития цивилизации через инструментальную концепцию техники. Согласно этой концепции, техника есть совокупность *деятельности* и *искусства*, причем последнее — это не что иное, как реализация творческих способностей человека, главными из которых авторы считают рационализм и чувственную интуицию.

Э. Капп предложил рассматривать технику сквозь призму органопроекции, вследствие чего концепты «организм» и «механизм» становились тождественными. Исследователь творчества немецкого философа О. Ф. Терешкун утверждает, что в его учении «техника и человек теперь трактовались как одно целое. Если техника является проекцией человека на мир, то она имманентно присуща человеку» [Терешкун, 2013, с. 52].

П. К. Энгельмейер демонстрирует единство философии техники и теории деятельности, называя их связь активизмом. В границах обозначенного единства реализация способностей человека выражена творчеством, которое «зарождается из желания (потребности, наклонности, аппетита) и выявляется в некоторой обстановке, которую оно изменяет сообразно с желанием. Стало

быть, творчество выражается, в конце концов, в прямом воздействии на окружающую обстановку» [цит. по: Горохов, 1997, с. 67].

Исходя из представлений П. К. Энгельмейера, следует, что творческий процесс основан не на свободной воле человека, обретшего смысл как интеллигентную форму культуры и стремящегося его воплотить в жизненной деятельности, но детерминирован потребительским желанием удовлетворения базовых проявлений плотской природы человека. В силу того что на уровне этой первой материи мы связаны со всей физической реальностью, потребительская наклонность индивида нарушает целостность мироздания, дифференцирует ее на отдельные составляющие, которые эгоистически используются в качестве средства для удовлетворения базовых наклонностей. Созданные на основе потребительского отношения к действительности технические инструменты и технологии также несут на себе печать этой отвлеченной от свободной сущности человека деятельности. Потому и концепция П. Энгельмейера носит название инструментальной.

Современные последователи инструментальной концепции, в основании которой лежат гедонистические мотивы преобразования природы, исследуя законы развития техники, признают, что процесс цивилизационного совершенствования тождественен процессу естественного отбора. Например, Б. И. Кудрин вводит понятие техноценоза, которое позволяет рассматривать технику через совокупность слабо связанных между собой изделий, определяемых документами, а также такими особенностями инновационной деятельности, как диверсификация, вариофикация, ассортица. В результате любое техническое образование в своей сущности напоминает естественное сообщество, существующее в форме биологического ценоза. «Таким образом, — пишет Б. И. Кудрин, — мы можем сравнить мир машин с животным миром (с крупными животными и птицами, соотносимыми по порядку с размерами человека: антропологическая оценка). <...> Первое принципиальное отличие изделия от техноценоза заключается уже в определении технического ценоза: это сообщество, образованное практически бесконечным множеством слабо связанных и слабо взаимодействующих изделий, для целей познания выделяемых как единое целое» [Кудрин, 1998, с. 26–27]. Этот же автор указывает на совпадение естественного и информационного отборов, в результате которого техноэволюция рассматривается как творческий процесс, основанный на ряде положений: «наличие новшеств, путь проб и ошибок, специализация; онтогенез совершается по документу, а техноэволюция в целом есть непрограммированное развитие, где преэминентность, проявляющаяся в документе, есть фундаментальное свойство» [Кудрин, 1996, с. 25].

Другими словами, представители инструментальной и техноэволюционной концепций считают продуктом деятельности цивилизационного этапа развития культуры технику как вторую природу, созданную преобразовательными способностями и потребительно активной интенциональностью человека, которая является формальным повторением материально-природных процессов, составляющих первую природу или материал для реализации возможностей

человека. Однако справедливости ради необходимо отметить, что П. Энгельмейер, развивая инструментальную концепцию техники как маркер цивилизации, утверждал, что решение проблем, связанных с пониманием роли этого феномена в будущем развития человечества, будет зависеть от многих факторов. Ученый писал: «...чтобы решить проблемы, необходимо взглянуть на технику совершенно иначе — выйдя за эти границы, и “пройтись” по соседним областям науки, искусства, этики, права, политики и т. д., и везде искать воздействия техники» (цит. по: [Горохов, 1997, с. 77]).

Результаты исследования и дискуссии

Одним из критиков понимания техники как продукции цивилизации был М. Хайдеггер. Немецкий философ считал невозможным адекватно рассматривать технику как результат деятельности цивилизации, не анализируя при этом само мироощущение, мировоззрение человека. Ученый пишет: «Опасна не техника сама по себе. Нет никакого демонизма техники, но есть тайна ее существа. Существо техники как миссия раскрытия потаенности — это риск. Измененное нами значение слова “постав”, возможно, сделается нам немного ближе, если мы подумаем теперь о поставе в смысле посланности и опасности» [Хайдеггер, 1993, с. 234]. По мнению М. Хайдеггера, техническая сфера цивилизации является для современного человека пространством потаенного и зашифрованного смысла, скрытого в недрах обнуленной культуры, и если он не сможет обнаружить или, правильнее, создать этот смысл в новых условиях, то техника станет источником опасности. Поэтому отношение к ней как к поставу характеризуется философом следующим образом: это «способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим» [Хайдеггер, 1993, с. 229].

Введенное философом понятие техники как постава призвано помочь осмыслить непосредственную зависимость процесса ее творения от бытия человека, сущность которого представлена феноменом свободы. Не психофизиологическое желание индивида должно служить основанием для создания и совершенствования техники, потому что таковое тоже техническое. Только самостоятельная и ответственная мысль, за которой следует деятельность по ее воплощению, является поистине творящей. Однако М. Хайдеггер предупреждает, что таковая находится на грани риска, потому что открывает человеку потаенность его собственного сознания, в котором могут корениться как потребительски-технические желания, так и содержащиеся в глубине нравственные основания, эту мысль определяющие.

Таким образом, немецкий философ выявляет зависимость процесса развития цивилизации от определения сущности сознания человека, его *Dasein* (вот-бытия, присутствия), в котором и происходит разделение свободно ориентированной деятельности от деятельности потребительской. В результате такого внутреннего разрыва жизнь человека становится трагичной: находясь в сущем,

которое в современной действительности является цивилизованным, совпадая с ним в своем материально-телесном проявлении, человек одновременно должен выйти из него, чтобы остаться по отношению к нему свободным и независимым.

Продолжая традицию М. Хайдеггера, Э. Фромм предлагает рассмотреть способы существования человека, которые, на его взгляд, выражают деятельную природу сознания, выявляя тем самым онтологические основания процесса развития как цивилизации, так и культуры. Философ приходит к выводу, что человек может двойственным образом реализовывать способности, заложенные в форме феноменов в его субъективности. Одним из таких способов является организация чувственно-мыслящего потока сознания относительно *потребительского* центра, в результате чего человек осуществляет жизнь по принципу *обладания*. Согласно Э. Фромму, потребительская ориентация сознания определяется психофизиологическими мотивами: «1) что целью жизни является счастье, то есть максимальное наслаждение, определяемое как удовлетворение любого желания или субъективной потребностью личности (радикальный гедонизм); и 2) что эгоизм, себялюбие и алчность... не ведут к гармонии и миру» [Фромм, 1986, с. 34].

По сути, ученый онтологически обосновывает инструментальную и техноэволюционную концепции, которые рассмотрены ранее. Существование человека по принципу обладания характеризует современную реальность, и такое положение дел обусловлено исторически: возникший в XVIII столетии капитализм радикально изменил интенциональную установку сознания, ибо производственно-экономическая деятельность отделилась от нравственных ценностей, духовности. Анализируя позицию Э. Фромма, необходимо сделать ссылку на исследования, посвященные творчеству А. Бадью, который утверждал, что техническая цивилизация, основанная на капитале, разрушает человечность, дегуманизирует все сферы культуры [Ковалева, Плужникова, 2025]. Возвращаясь к Э. Фромму, необходимо сказать, что бурное развитие цивилизации началось, когда потребительские интересы каждого человека индустриального и постиндустриального общества сформировались в конкретные цели: «стать богами, высшими существами, способными создать второй мир, используя мир природы лишь в качестве строительного материала для нового творения» [Фромм, 1986, с. 32].

Несмотря на то что такие качества, как эгоизм, себялюбие, алчность, признаны индустриальным обществом врожденными, присущими человеку по его психофизиологической природе, теоретический анализ, проведенный Э. Фроммом, позволяет охарактеризовать эти качества в виде склонностей, сформированных и усиленных в своем проявлении обществом потребления, в виде продукта социальных условий. Отталкиваясь от жизни по принципу обладания как условия существования цивилизации, философ рассматривает другой способ реализации человека, который выражает саму экзистенцию личности и ее организованность по принципу *бытия*. Этот принцип выявляет волевую установку сознания субъекта не на потребление, обладание, удовлетворение своих психофизиологических

потребностей, а на личностно-свободную, нравственно-смысловую деятельность, которая направлена на любяще-понимающее отношение к другому. Именно такое отношение является фундаментом в становлении и развитии культуры, поэтому жизнь по закону бытия является фундаментальной, тогда как существование по принципу обладания — вторичным.

В этом качестве творчество Э. Фромма непосредственно связано с исследованиями основания культуры Я. Э. Голосовкера. В своей работе «Логика античного мифа» исследователь указывает, что творческий процесс создания имажинативных образов, которые в своей диалектической согласованности составляют в единстве культуру, определяется деятельностью разумной логики мышления, направленной на постижение и воплощение смысла. Смыслы-эйдосы как результат разумности никак не соотносятся с целями, которые формируются в познавательном процессе, детерминированном потребительской мотивацией [Голосовкер, 1987]. Я. Э. Голосовкер был убежден в том, что культура как надприродная деятельность человечества в своем становлении и развитии законосообразно коррелирует с текучестью и изменчивостью мира первой природы. Наблюдаемые в природе изменения, которые характеризуют процесс возникновения, становления и исчезновения всех предметов и явлений, а также замеченное человеком постоянное возвращение этого динамизма, позволяют ему на основе диалектики как согласования законов формальной логики (тождества и противоречия) вывести единый принцип развития первой природы — принцип постоянства-в-изменчивости.

Культура также находится в непрерывном воспроизведении новых смысловых образов, воплощаемых в различных объектах-текстах (художественных, прозаических, поэтических, архитектурных, кинематографических и т. п.). Творческий процесс воссоздания нового на основе уже существующего в развитии культуры, по мнению Я. Э. Голосовкера, происходит согласно закону изменчивости-в-постоянстве. Поясняя этот закон, философ пишет: «Только в культуре есть абсолютное, то есть чистое постоянство. В природе нет чистого постоянства: в природе оно относительно, дано в качестве тенденции. Высшая идея постоянства — бессмертие. Только под углом зрения бессмертия возможно культурное, то есть духовное творчество. Утрата идеи бессмертия — признак падения и смерти культуры» [Голосовкер, 1987, с. 10]. Зная о своей конечности, человек способен в творчестве преодолевать ее границы, трансцендируя к вечности в создании гармоничной формы, воплощающей нетленный смысл, всегда актуально значимый не только в настоящем, но и в будущем, для потомков.

Анализируя причины упадка культуры и вырождение ее до уровня цивилизации, Я. Э. Голосовкер пишет, что «амок¹ техники, заменяющий живую мысль

¹ Амок — это медицинский термин, использующийся при описании психического заболевания, которое выражается в приступах. Больной, испытывая кратковременное расстройство сознания, проявляющееся в резком изменении настроения, начинает быстро бежать, разрушая попадающиеся на пути предметы. В контексте своего произведения Я. Э. Голосовкер использует этот термин метафорически, образно демонстрируя разрушительную силу техники.

автоматом и циркулированием от – до» [Голосовкер, 1987, с. 8], разрушает культуру, ее творческую мощь имажинативной мыследеятельности. Это происходит тогда, когда в диалектической формулировке закона ее развития акцент делается на изменчивости механической, осуществляющейся по стандартным схемам сознания, определенным границами потребительства (от – до). При этом исчезает идея Абсолюта, бессмертия, которая, будучи причастной к бытию, является источником имажинативной, разумной логики творческой личности.

Заключение

Таким образом, в статье на основе учения О. Шпенглера о трансформации культуры до уровня цивилизации как последнего завершающего этапа в ее развитии рассмотрены различные концепции, раскрывающие механизм и функциональную закономерность такого процесса. В частности, инструментальное (П. Энгельмейер) и техноэволюционное (Б. И. Кудрин) учения характеризуют технику как опознающий маркер цивилизации, которая понимается в качестве второй природы, созданной преобразовательными способностями и потребительно активной интенциональностью человека. В этих учениях цивилизация есть формальное повторение материально-природных процессов, составляющих первую природу или материал для реализации психофизиологических возможностей человека. Отказ понимать технику как инструмент для удовлетворения базовых инстинктов индивида характеризует философию М. Хайдеггера, который указывает на необходимость изучать, прежде всего, отношение человека к этому феномену цивилизации, рассматривая его как постав. Будучи поставом, техника способствует раскрытию потаенности сознания личности в пространстве совместного стояния (состояния) бытия *Dasein*. Э. Фромм, продолжая традиции М. Хайдеггера, дает аксиологическую характеристику способов существования человека, доказывая фундаментальность жизни по принципу бытия, в лоне которого и происходит формирование культуры. Цивилизация, в частности ее технико-информационное содержание, возникает как трансформация жизни и ее осуществление по способу обладания. Наконец, в концепции Я. Э. Голосовкера обоснован закон развития культуры — закон изменчивости-в-постоянстве, который показывает онтологическое стремление человека приобщить к бытию результаты творческого процесса мыследеятельности, основанного на имажинативно-разумной логике создания смыслообразов. В своем техническом воплощении цивилизация характеризуется такой диалектической формулировкой закона ее развития, в которой акцент делается на *изменчивости* механической, осуществляющейся по стандартным схемам сознания, определенным границами потребительства, и утрачивается смысл *постоянства*.

Список источников

1. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1998. Т. 1: Образ и действительность. 668 с.
2. Лотман Ю. М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб.: Искусство-СПб, 2000. 704 с.
3. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. М.: Постум, 2015. 240 с.
4. Терешкун О. Ф. Антропологическое осмысление техники (Э. Капп и П. Флоренский) // Приволжский научный вестник. 2013. № 9 (25). С. 46–53.
5. Горохов В. Г. Петр Климентьевич Энгельмейер. Инженер-механик и философ техники. 1855–1941 гг. М.: Наука, 1997. 223 с.
6. Кудрин Б. И. Технетика: Новая парадигма философии техники (третья научная картина мира) Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998. 40 с.
7. Кудрин Б. И. Введение в науку о технической реальности: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.08. СПб.: С.-Петербургский гос. ун-т, 1996. 40 с.
8. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 221–238.
9. Фромм Э. Иметь или быть? / пер. с нем. Э. М. Телятниковой. М.: Прогресс, 1986. 238 с.
10. Ковалева С. В., Плужникова Н. Н. Техника: от бытия к событию в философии М. Хайдеггера и А. Бадью // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 22–33.
11. Голосовкер Я. Э. Избранное. Логика античного мифа // Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987. 224 с.

References

1. Spengler, O. (1993). *The decline of Europe. Essays on the morphology of world history* (K. A. Svasyan, Trans.; vol. 1: Image and reality). Mysl. (In Russian).
2. Lotman, Yu. M. (2000). *Semiosphere: culture and explosion. Inside thinking worlds. Articles. Research. Notes (1968–1992)*. Iskusstvo-SPb. (In Russian).
3. Baudrillard, J. (2015). *Simulacra and simulation* (A. Kachalov, Trans.). Postum. (In Russian).
4. Tereshkun, O. F. (2013). Anthropological understanding of technology (E. Kapp and P. Florensky). *Volga Region Scientific Bulletin*, (9 (25)), 46–53 (In Russian).
5. Goroxov, V. G. (1997). *Petr Klimentievich Engelmeyer. Mechanical engineer and philosopher of technology. 1855–1941*. Nauka (In Russian).
6. Kudrin, B. I. (1988). *Technetics: a new paradigm of the philosophy of technology* (the third scientific picture of the world). Tomsk University Press. (In Russian).
7. Kudrin, B. I. (1996). *Introduction to the science of technical reality: abstract of the Doctor of Philosophy dissertation: 09.00.08*. St. Petersburg State University. (In Russian).
8. Hajdegger, M. (1993). *The question of technology. In Heidegger, M. Time and being: articles and speeches* (V. V. Bibikhin, Trans). Republic. (In Russian).
9. Fromm, E. (1986). *To have or to be?* (E. M. Telyatnikova, Trans). Progress. (In Russian).
10. Kovaleva, S. V., & Pluzhnikova, N. N. (2025). Technology: from being to event in the philosophy of M. Heidegger and A. Badiou. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (1 (53)), 22–33. (In Russian).

11. Golosovker, Ya. E. (1987). Selected works. The logic of Ancient myth. In Golosovker, Ya. E. *The logic of myth*. Nauka. (In Russian).

Информация об авторах / Information about the authors:

Светлана Викторовна Ковалева — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, истории и социально-гуманитарных дисциплин, Костромская государственная сельскохозяйственная академия, Кострома, Россия.

Svetlana V. Kovaleva — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, History and Social and Humanitarian Disciplines, Kostroma State Agricultural Academy, Kostroma, Russia.

sweta.lana1968@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6259-3794>

Полина Станиславовна Волкова — доктор философских наук, доктор искусствоведения, кандидат филологических наук, профессор, профессор кафедры музыкального воспитания и образования Института музыки, театра и хореографии, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия.

Polina S. Volkova — Doctor of Philosophy, Doctor of Art History, PhD in Philology, Professor, Professor of the Department of Musical Education of the Institute of Music, Theater and Choreography, The Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg, Russia.

polina7-7@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2424-7521>

Вклад авторов: авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors have made an equivalent contribution to the preparation of the publication. The authors declare that there is no conflict of interest.

Научно-исследовательская статья

УДК 111.85

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-85-91

ЭСТЕТИКА ЖЕНСТВЕННОСТИ В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ И ЕЕ ПРОЯВЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ ЯПОНСКОМ ИСКУССТВЕ

Дина Сергеевна Гаврикова

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

gavrikovads@mgpu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-5250-3390>

Аннотация. В статье рассматривается специфика традиционной японской эстетики, которая стала для японцев в XXI в. выражением их национального бытия. Автор показывает, что женственность как основная черта японской эстетики принимает различные формы, раскрывая сложности и противоречия современной японской культуры. Через анализ современного японского искусства выявляются актуальные тенденции в картине мира японцев.

Ключевые слова: японская культура, женственность, эстетика ики, укие, кавайи, современное японское искусство

Для цитирования: Гаврикова Д. С. Эстетика женственности в японской культуре и ее проявление в современном японском искусстве // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 85–91. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-85-91>

Scientific research article

UDC 111.85

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-85-91

THE AESTHETICS OF FEMININITY IN JAPANESE CULTURE AND ITS MANIFESTATION IN CONTEMPORARY JAPANESE ART

Dina S. Gavrikova

Moscow City University,

Moscow, Russia,

gavrikovads@mgpu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-5250-3390>

Abstract. This article examines the specifics of traditional Japanese aesthetics, which has become an expression of national identity for the Japanese in the 21st century. The author demonstrates how femininity, a fundamental feature of Japanese aesthetics, takes various

© Гаврикова Д. С., 2026

forms, revealing the complexities and contradictions of contemporary Japanese culture. Through the analysis of contemporary Japanese art, current trends in the Japanese worldview are revealed.

Keywords: Japanese culture, femininity, iki aesthetics, ukiyo, kawaii, contemporary Japanese art

For citation: Gavrikova, D. S. (2026). The aesthetics of femininity in Japanese culture and its manifestation in contemporary Japanese art. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 85–91. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-85-91>

Введение

В японской культуре культ красоты нашел выражение в самых разных видах искусства и сферах деятельности. Начиная с эпохи Хэйан (VII–IX вв.), времени формирования национальной идентичности, японские аристократы проводили свой досуг, любуясь цветущими деревьями и полной луной, сочиняя стихи *танка* и наслаждаясь обществом прекрасных фрейлин. Ритуализированность действий только усиливала значимость этих обрядов, превращая их не в забаву, а в необходимую часть бытия. Сопричастность прекрасному стала частью религиозного мышления японца, который в природе, в окружающем его мире находил продолжение себя. Эстетическое сознание японцев сформировалось на основе анимистических представлений синтоизма и способствовало тому, что человек воспринимал себя неотъемлемой частью мира и реагировал на все, что видел, слышал и ощущал, как на равноценное.

Сформировавшиеся эстетические категории, выражающие тонкие переживания, глубинные волнения души, обусловили женскую интуитивную сущность японской культуры. Такое важное для японской культуры понятие, как *моно-но аварэ*, выявляло почитание изначальной красоты и гармонии Природы, под которой понимались не только горы, реки, цветы, но и человек и его чувства [Григорьева, 1979, с. 264]. Это породило убеждение в том, что у каждого явления, вещи есть душа, которая прекрасна, как и все в мире, рожденном божествами *ками*. Слово *аварэ* означает эмоциональный отклик, движение души человека, возникающее при соприкосновении с душой вещи. Эмоциональное восприятие вещей породило особую эстетику женственности, в которой проявилось внимание к тонким деталям, утонченное изящество, стремление уловить на уровне чувств и ощущений суть предмета или явления.

Отличительной особенностью всей хэйанской культуры было *переживание красоты*. Однако это чувство красоты как особый тип восприятия мира носило оттенок печали и было окрашено ощущением иллюзорности мира, идущим от буддийской философии. В нем не было жизнерадостности; напротив, оно заключало в себе момент быстротечности бытия: красота раскрывалась в своей высшей точке и ощущалась как мгновенная, едва уловимая, исчезающая. Поэтому понятие *моно-но аварэ* часто переводят как *грустное очарование вещей*.

Содержание и результаты исследования

Эстетика *моно-но аварэ* повлияла на традиционное японское искусство, в большей степени на литературу и живопись, а в XVII в. и на гравюру. Однако вместе с тем в гравюре появляются и новые эстетические принципы, связанные с новой эпохой и новым мироощущением.

Этот массовый, доступный почти каждому горожанину вид искусства, который сами японцы считали простым ремеслом, стал проводником новой эстетики — *укие*. Гравюра была, с одной стороны, зеркалом эпохи, а с другой стороны, преемницей тех эстетических принципов, которые сформировались еще в древности.

Эпоха Токугава (1603–1868) — период в истории Японии, когда страна после долгих междоусобных войн стала единым государством и проводила политику изоляции от внешнего мира. Это время мира и процветания и одновременно очень жестких ограничений со стороны правительства. В этих условиях, замкнувшись в своем маленьком собственном мире, японцы стремились вырваться из тесных рамок социальных ограничений и почувствовать радость бытия. И гравюра вкупе с театром Кабуки и чайными домами Есивара, где обитали гейши, стала способом получения эстетического удовольствия, целым противоречивым миром радости момента. Эмоциональная двойственность: с одной стороны, гедонизм, наслаждение жизнью, с другой — готовность к несчастьям, перипетиям жизни, ощущение бренности мира, — стала ключевой в новой эстетике японского искусства — искусства *укие*. Писатель Асаи Реи в своей «Повести о зыбком мире» («Укие-моноготари», 1665) писал: «Жить только для момента, обращать внимание на красоту луны, снега, цветущих слив и кленовых листьев, распевать песни, наслаждаться вином, развлекаться, нисколько не заботясь о нищете, смотрящей нам в лицо, отвергать уныние... вот что мы называем *укие*» [цит. по: Успенский, 2001, с. 62]. Литература, театр и гравюра стали выразителями понятия *укие* как главного мироощущения эпохи.

Самый популярный жанр гравюры *бидзин-га* соответствовал определенной тематике и определенному выбору образов — это изображение красавиц. Женский образ, уподобленный природе и одновременно создающий мир физической человеческой красоты, отвечал эстетическим запросам японского общества. Эстетика *ики* стала главным понятием японского ощущения прекрасного в эпоху Эдо. Феномену *ики* сложно найти точный эквивалент в русском языке, чаще всего его переводят как *шик*, *оригинальность*, *изысканность*, *интеллект*. С. А. Гудимова пишет: «ики — это сочетание подчас противоречивых состояний, чье “мерцание” составляет особую атмосферу, которую можно только пережить» [Гудимова, 2022, с. 187]. Так как описать это эстетическое понятие невозможно, то его передавали через образ, символ. Именно созерцание красоты было способом постичь суть японского мироощущения. Юная красавица, срывающая с дерева цветок вишни, — это момент наивысшего переживания

быстротечности красоты и в то же время выражение утонченности и изящества. Такие знаменитые японские художники эпохи Эдо, как Судзуки Харунобу и Китагава Утамаро, выразили эту эстетику в своей гравюре и сделали ее доступной для широкой публики. В повседневной жизни *ики* находило выражение в хорошем вкусе, учтивом поведении и изяществе манер. Так, эстетические категории *моно-но аварэ* и *ики* слились воедино в искусстве *укие*, выражая сложный мир переживаний.

В начале XX в. японская культура претерпела натиск западных ценностей и под их влиянием стала искать новые формы самовыражения. Японские мыслители начали обращаться к своей традиции в поисках собственной национальной идентичности, уникальности своей культуры. Одним из ответов стала работа японского философа Куки Сьундзо «Структура ики» (1930). В ней он раскрыл эстетическое понятие *ики* как главного явления традиционной японской культуры и традиционного сознания. В условиях быстро меняющегося мира он показал, что *ики* не просто явление эпохи, а суть духовной традиции Японии. Куки Сьундзо писал: «Мы только тогда чувствуем и понимаем внутренний смысл ики, когда мы постигаем его структуру как самораскрытие бытия нашей нации» (цит. по: [Скворцова, 2021, с. 160]). Куки различал как природные, так и человеческие проявления эстетического феномена *ики*. Гибкие ивовые деревья, чьи тонкие стволы гнутся под сильным ветром, но не ломаются, — главный пример проявления *ики* в природе. Среди человеческих проявлений *ики* японский философ выделял спокойный голос, легкую расслабленность в движениях, слегка согнутые руки, скромный макияж и ношение тонкой ткани. Эта эстетика женственности соотносилась с мироощущением хрупкости бытия.

В современной японской культуре эстетика женственности усложняется вызовами западного мира и рефлексией о своей собственной традиции. Она проявляется в японском стиле поведения, в японском искусстве. В массовой культуре это связано прежде всего с понятием *кавайи*, которое определяется активным распространением *милого* в японской повседневности. Быть кавайным — значит быть очаровательным, приятным человеком и соответствовать ожиданиям общества. Кавайным может быть как человек, так и предмет. Корни *кавайи* уходят в японскую культуру прошлого, но сегодня *кавайи* стало современным феноменом, особенно заметным в молодежной культуре и субкультуре аниме. Обилие милых, маленьких, почти детских предметов и образов, окружающих людей повсюду: в магазинчиках, спортивных и муниципальных учреждениях, в персонажах кино и аниме, — создает атмосферу *кавайи*, то есть чувство спокойствия и умиления. Самыми популярными кавайными героями стали котенок Hello Kitty, покемоны и персонажи некоторых анимэ, например Тоторо.

Однако за очаровательным флером кавайи скрываются внутренний кризис современного японского общества потребления и инфантильность молодого поколения перед вызовами и сложностями реальной жизни [Емота, 2019, с. 185].

Эта идея четко прослеживается в работе Инухито Емота «Теория кавайи» и в творчестве известного японского художника Такаси Мураками. Изображение ярких улыбающихся цветов на картинах Мураками на первый взгляд кажется привлекательным, но в то же время создает чувство тревоги и растерянности. Возникает двойственность восприятия: улыбка цветка одновременно искренняя и неестественная, похожая на маску. Это отражает давление современного общества, особенно в Японии, где важно всегда сохранять вежливую и счастливую внешность, скрывая настоящие эмоции.

Кавайи в современной японской культуре можно рассматривать, с одной стороны, как форму эскапизма, а с другой — как стремление продемонстрировать миру лицо современной японской культуры. Именно массовая японская кавайная культура стала популярной и привлекательной для западного мира и превратилась в некий символ Японии [Белова, 2024, с. 175].

Однако не все в Японии являются приверженцами эстетики *кавайи*. Одновременно идут поиски глубины и возрождения национальной художественной традиции. Сочетание западных трендов и собственной культуры породило новые интересные формы современного японского искусства, где женственность проявлена не в детскости и незащитности, а в изысканности и оригинальности.

Современный японский художник Итиро Цурута (род. 1954) обращается к такому традиционному жанру японского изобразительного искусства, как *бидзин га* (изображение красавиц). В его творчестве можно увидеть сочетание традиционной стилиевой манеры японской гравюры с европейским арт-деко. Как известно, в конце XIX в. японская гравюра обогатила европейское искусство, вдохнула в него новую жизнь и способствовала рождению стиля арт-деко. В своих работах Итиро Цурута использует яркие цвета, выразительную сильную линию, детализированную проработку декоративных элементов, создавая свой уникальный стиль, который объединяет традиционную красоту и модернизм. Необычные позы красавиц Цуруто, символика цвета, контрастность и плоскостность выводят эти образы за пределы обыденной жизни, превращая их в кульминацию красоты. Японские девушки на картинах художника отличаются от своих красавиц XVII в. лишь большей обобщенностью и наличием современных аксессуаров, таких как шляпка, круглые серьги, перчатки, но сама внутренняя суть этой эстетики не изменилась. Шик, чувственность, тайна — все эти описания раскрывают основные черты творчества Цуруто. Хотя женский образ занимает почти все пространство картины, фон, согласно восточной традиции, играет не меньшее значение. Нежно-розовые и мягко-зеленые тона фона, рождающие ассоциации наступающей весны, солярные и лунарные символы, замечаемые в аксессуарах, летящие лепестки цветов, связывают женское начало с природой, вечно изменчивой и вечно прекрасной. Об этом же говорят и названия картин: «Голубое лето», «Красная зима», «Вселенная».

Эстетика *ики*, основывающаяся на женственной красоте, как отмечал Куки Сюдзо, действительно стала частью бытия японцев. Причем женственность

не является только частью женского мира, она присуща и мужчинам, гендерное различие здесь отсутствует. Речь идет скорее о восприятии красоты как национального мироощущения.

Эта же тема — женские портреты — становится основным мотивом творчества Икэнаги Ясунари (род. 1965) — современного художника, который стал продолжателем древней японской традиционной живописи *нихонги*. В отличие от Итиро Цуруто, он вдохнул в каждую из своих красавиц индивидуальность. Работы Ясунари очень реалистичны и полны нежности и любви к своим героиням. Они мечтательны, задумчивы, расстроены или просто спят. Здесь нет обобщений, нет символики и декоративности, но звучит жизненность и глубина чувств. Героини Икэнаги Ясунари выглядят нашими современницами, но окруженные тканями, украшенными старинными традиционными орнаментами; они становятся проводниками в мир средневековой эстетики *ики*. Такой прием — совмещение настоящего и прошлого на одной картине — нередко использовался еще в XVII–XVIII вв. художниками, которые играли со своим зрителем, создавая аллюзии и расширяя границы восприятия. Современные японские девушки, написанные рукой Ясунари, произвели большое впечатление на общественность, так что художник быстро обрел всемирную популярность. Его работы даже участвовали в глобальном благотворительном проекте, деньги с продажи репродукций его картин перечислялись в фонды, занимающиеся помощью нуждающимся.

Иное видение женственности можно увидеть у Такато Ямамото (род. 1960), отражающего темную, хаотичную, пугающую сторону женского начала, способную низвергнуть в пучину. Особенностью его творчества является синтез гравюр, выполненных в стиле *укие* и эстетики декаданса. Жанр *кайдан* (мистика и ужасы) в японской литературе, живописи и гравюре был любим японцами, в нем отразились верования в духов и призраков, обитающих рядом с человеком, и это характерно для синтоистского мироощущения. Жизнь и смерть, прекрасное и ужасное — главные темы художника. Женский образ может быть одновременно и чарующ, и пугающ, и в этой изменчивости его суть. Такато Ямамото назвал свой стиль *поп-укие-э*. В нем соединились традиционное японское искусство и современный поп-арт. Идея, что наивысшее наслаждение красотой может быть достигнуто только перед смертью, сквозит в работах художника. Эстетика женственности здесь проявляется в чувственности, страсти, любви и смерти.

Заключение

Творчество названных художников лишено кавайности; здесь женственность проявлена не в детскости, милоте и невинности, но в утонченности, внутренней силе и оригинальности. Это говорит о сложности и амбивалентности современной японской культуры, где наряду с сильным психологическим

напряжением общества сосуществует стремление к отражению глубины чувств и поиску собственной идентичности.

В XXI в. японское искусство, активно экспериментируя с разными стилями и техниками, нашло питательный глубинный источник в средневековой эстетике, которая проявляет себя по-разному в работах современных художников, но продолжает быть частью национального японского мироощущения.

Список источников

1. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М.: Наука, 1979. 368 с.
2. Успенский М. Японская гравюра. СПб.: Аврора, 2001. 62 с.
3. Гудимова С. А. Сокровенная красота японской эстетики [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. 2022. № 4. С. 183–193.
4. Скворцова Е. Л. Японская эстетика XX века. Антология. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 592 с.
5. Емото И. Теория кавайи. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 216 с.
6. Белова Д. Н. Амбивалентность кавайи как феномен современной эстетики Японии // Культура и искусство. 2024. № 6. С. 164–178. <https://doi.org/10.7256/2454-0625.2024.6.70786>

References

1. Grigor'eva, T. P. (1979). *Japanese artistic tradition*. Nauka. (In Russian).
2. Uspenskij, M. (2001). *Japanese prints*. Avrora. (In Russian).
3. Gudimova, S. A. (2022). The secret beauty of Japanese aesthetics [Review]. *Social and Humanitarian Sciences. Domestic and Foreign Literature. Series 3: Philosophy*, (4), 183–193. (In Russian).
4. Skvorcova, E. L. (2021). *Japanese aesthetics of the 20th century. Anthology*. Center for Humanitarian Initiatives. (In Russian).
5. Yomoto, I. (2018). *Kawaii theory*. New Literary Review. (In Russian).
6. Belova, D. N. (2024). Ambivalence of kawaii as a phenomenon of contemporary Japanese aesthetics. *Culture and Art*, (6), 164–178. <https://doi.org/10.7256/2454-0625.2024.6.70786> (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Дина Сергеевна Гаврикова — кандидат философских наук, старший преподаватель департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Dina S. Gavrikova — PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Human Sciences, Moscow City University, Moscow, Russia.

gavrikovads@mgpu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-5250-3390>



DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-92-93

СЛОВО О БОРИСЕ НИКОЛАЕВИЧЕ БЕССОНОВЕ

A WORD ABOUT BORIS NIKOLAEVICH BESSONOV

Мы поздравляем с замечательным юбилеем Бориса Николаевича Бессонова — старейшину нашего вуза и департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, известного специалиста в области социальной философии, обществоведа, автора семи монографий и ряда учебников по философии, истории и философии науки для вузов.

У Бориса Николаевича интересная биография. Родился он в Перми, там же окончил технический факультет Пермского государственного университета имени М. Горького в 1959 г. С этого времени начинается его общий трудовой стаж. В 1960-е гг. поступил в аспирантуру Академии общественных наук (АОН) при ЦК КПСС, которую окончил по специальности «философия». Защитил кандидатскую диссертацию, посвященную немецкой философии XX в. (1969). В 1971 г. началась его научно-преподавательская деятельность в АОН (с середины 1994 г. — Российская академия государственной службы при Президенте РФ). Докторская диссертация на тему «Критика философских концепций неомарксизма» была защищена в 1978 г. С 1987 г. Борис Николаевич заведовал кафедрой философии АОН. Награжден орденом Дружбы народов. Основные труды того времени: «Идеология духовного подавления» (переведена на польский язык); «Антимарксизм под флагом неомарксизма» (переведена на китайский и испанский языки); «Фашизм — идеология, политика»; «Человек. Пути формирования новой личности»; «Дьердь Лукач как философ и социальный мыслитель» (в соавторстве с И. С. Нарским); «Гражданское общество: сущность, проблемы, пути формирования»; «Русская идея: мифы и реальность»; «Судьбы России: взгляды русских мыслителей».

С 2006 г. Борис Николаевич заведовал кафедрой философии МГПУ. Он обладает глубокой эрудицией и широтой интересов: это и история марксизма, и социальная философия, и история мировой и русской философии, и философия образования.

В своих трудах Б. Н. Бессонов большое внимание уделяет анализу диалектики обществ, развитию государств на рубеже XX–XXI вв. Занимается исследованием социальной философской мысли в странах Запада; его интересуют такие философские направления и течения, как неоконсерватизм, иррационализм, труды представителей Франкфуртской школы, критический рационализм, философская герменевтика. Борис Николаевич глубоко исследует идеологию фашизма. Он был инициатором проведения общеуниверситетских конференций, посвященных празднованию 70-летия и 75-летия Победы СССР в Великой Отечественной войне. Каждый год в отечественных издательствах появляются новые, подчас спорные, но очень интересные исследования Бориса Николаевича.

Б. Н. Бессонов — замечательный педагог. Его с удовольствием слушают и студенты, и аспиранты. Он наставник в исследовательской работе соискателей ученой степени кандидата и доктора философских наук. Под его руководством было защищено 80 кандидатских и докторских диссертаций. В течение многих лет Борис Николаевич руководил диссертационным советом, созданным по его инициативе на базе МГПУ; является и сегодня членом этого диссертационного совета. Научный журнал «Вестник МГПУ». Серия «Философские науки» также был создан благодаря стараниям Бориса Николаевича. Этот журнал является площадкой, на которой разворачиваются интересные философские дискуссии.

Для Б. Н. Бессонова характерна устремленность к междисциплинарным контактам кафедры. По его инициативе была опубликована специальная серия «Философия: люди и идеи», ему же принадлежит замечательная идея выпустить справочник отечественных философов XX в. в двух частях.

Борис Николаевич — талантливый ученый, мужественный мыслитель, рыцарь в отстаивании истины, человек высокого достоинства, высочайшей культуры и скромности. Он любим и уважаем коллегами.

Мы желаем Борису Николаевичу здоровья, долголетия и творческих успехов.

Инна Алексеевна Бирич

доктор философских наук, доцент,
профессор Института гуманитарных наук,
Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия

Inna A. Birich

Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Professor of the Department of Philosophy
and Social Sciences of the Institute of Humanities,
Moscow City University, Moscow, Russia



Научно-исследовательская статья

УДК 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-94-107

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ КУЛЬТУРЫ УЧАСТИЯ: МАССОВОЕ ПРАЗДНОВАНИЕ ОТ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА ДО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Мария Андреевна Татаренко

Волгоградский государственный социально-педагогический университет,

Волгоградская государственная консерватория имени П. А. Серебрякова,

Волгоград, Россия,

mardmy@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0005-9730-141X>

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена растущим интересом современной философии к феномену культуры участия как ключевому механизму взаимодействия общества и культурных институтов. В рамках этого подхода массовый праздник рассматривается не только как исторически устойчивая форма коллективных действий, но и как важное пространство для символического производства, передачи ценностей и формирования сообщества. Изучение исторических форм празднования — от архаичных ритуалов до средневековых зрелищ — позволяет выявить устойчивые принципы коллективности, соучастия и общности, что создает методологическую основу для философского анализа современных праздничных практик через призму культуры участия. Цель исследования — выявление принципов коллективности и общности массового праздника в исторической ретроспективе с момента его возникновения в архаичном обществе и дальнейшем развитии в культурах Древнего Египта, Античности и западноевропейском Средневековье как предпосылок экстраполяции культуры участия на философский анализ современного праздника. В данной статье применяется метод анализа научных источников, а также метод герменевтического анализа для интерпретации значений и функций праздничных обрядовых действий, объединяющих празднующее сообщество для провозглашения ценностей и их закрепления в коллективном сознании. В результате исследования установлено, что в празднике как в одном из древнейших феноменов культуры проявляются и сохраняются такие ключевые принципы культуры участия, как коллективность и общность

действия. В процессе празднования индивидуальное «я» каждого участника сливается в общее «мы», позволяя не только сформировать устойчивую связь с обществом, но и стать единой общностью.

Ключевые слова: культура участия, массовый праздник, символическое действо, коллективное участие, зрелище

Для цитирования: Татаренко М. А. Исторические истоки культуры участия: массовое празднование от Древнего Египта до Средневековья // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 94–107. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-94-107>

Scientific research article

UDC 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-94-107

HISTORICAL ORIGINS OF PARTICIPATORY CULTURE: MASS FESTIVALS FROM ANCIENT EGYPT TO THE MIDDLE AGES

Maria A. Tatarenko

Volgograd State Socio-Pedagogical University,
Volgograd State Serebryakov Conservatory,
Volgograd, Russia,
mardmy@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0005-9730-141X>

Abstract. The relevance of the research is due to the growing interest of modern philosophy in the phenomenon of culture of participation as a key mechanism of interaction between society and cultural institutions. Within the framework of this approach, a mass holiday is considered not only as a historically stable form of collective action, but also as an important space for symbolic production, the transfer of values and the formation of a community. The study of historical forms of celebration — from archaic rituals to medieval spectacles — makes it possible to identify stable principles of collectivity, complicity and community, which creates a methodological basis for a philosophical analysis of modern festive practices through the prism of a culture of participation. The purpose of the study is to identify the principles of collectivity and community in mass celebrations in historical retrospect, from their origins in archaic societies to their further development in the cultures of Ancient Egypt, Antiquity, and the Western European Middle Ages, as a prerequisite for extrapolating participatory culture to the philosophical analysis of contemporary celebrations. This article uses the method of scientific source analysis, as well as the method of hermeneutical analysis, to interpret the meanings and functions of festive rituals, ceremonies, and the scripted course of holidays that unite the celebrating community to proclaim and reinforce the values that have been declared in the collective consciousness. The study has shown that in a holiday, as one of the oldest cultural phenomena, the key principles of participatory culture, such as collectivity and shared action, are manifested and preserved. During a holiday, the individual “I” of each participant merges into a collective “we,”

allowing not only to form a strong connection with society, but also to become a unified community.

Keywords: participatory culture, mass celebration, symbolic action, collective participation, spectacle

For citation: Tatarenko, M. A. (2026). Historical origins of participatory culture: mass festivals from Ancient Egypt to the Middle Ages. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 94–107. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-94-107>

Введение

Современные тенденции в философии культуры проявляются в сосредоточении интереса к концепции культуры участия, которая отражает изменения в способах взаимодействия культурных институтов и социума, главным из которых становится их совместная деятельность, а также коллективная коммуникация, направленные на трансляцию идей и позиций социума, на развитие чувства единения, ответственности за сохранение культурного наследия и создание общих ценностей.

Массовый праздник, возникший в древности и сохраняющийся по настоящее время, является наиболее устойчивой формой общественной структуры, обращенной к социальной потребности общения, где празднующая общность провозглашает в праздничном действе свои высшие ценности и стремления. В праздничном пространстве обыденность, монотонность, разобщенность будничной жизни сменяются возвышенностью, эмоциональным подъемом, целостностью и единством. Такие закономерности делают возможным экстраполировать концепцию культуры участия на рассмотрение массового празднования, в чем и заключается цель нашего исследования. Для ее достижения необходимо решить следующие задачи: рассмотреть принципы и характер массовых празднований архаичного периода, Древнего Египта, Античности и западноевропейского Средневековья; с позиции философии культуры интерпретировать культурный текст массовых праздников данных периодов, а также заключенные в них обрядовые действия и ритуалы; проанализировать принципы коллективности и общности как ключевых аспектов массового празднования, позволяющих транслировать и сохранять ценности и нормы данного общества.

Для проведения исследования по выявлению принципов коллективности и общности в массовых праздниках архаичной культуры, Древнего Египта, Античности и западноевропейского Средневековья в данной статье применяются метод анализа научных источников, а также метод герменевтического анализа для интерпретации значений и функций праздничных ритуалов, обрядов, сценарного хода праздников, объединяющих празднующее сообщество для провозглашения ценностей и их закрепления в коллективном сознании.

К вопросам праздничной культуры обращались многие философы и рассматривали массовый праздник с разных точек зрения: Э. Дюркгейм — как механизм социальной интеграции; М. Бахтин и Ф. Ницше — как форму социальной

критики и освобождения; В. Тернер, основываясь на идеях А. ван Геннепа, — как структуру ритуального перехода; Ж. Бодрийяр и Г. Дебор — как объект критики в обществе потребления. Обращая внимание на исследования проблем в области культуры участия, мы обнаруживаем исследования в таких областях, как политология (Г. Алмонд и С. Верба, Ю. А. Зуляр, М. Н. Колоткин), менеджмент (И. К. Макарова, М. В. Крымчанинова, Т. Ю. Базаров, Б. Л. Еремин), музейное дело (Н. Саймон, Г. Дженкинс, А. А. Щербакова, М. В. Короткова). Работ, в которых концепция культуры участия экстраполируется на другие, неполитические сферы культуры, крайне мало. Это в основном исследование музейных практик и интерактивных приемов в музейном деле. В нашем исследовании впервые рассматривается история праздничной культуры через призму культуры участия как метода философского анализа массового праздника.

Содержание и результаты исследования

Анализ основных концепций происхождения праздника высвечивает в каждой гипотезе утверждение о том, что обязательной предпосылкой, а затем и обязательной составляющей праздника является коллективность, массовость, совместность действия [Кибалко, 2018, с. 341]. Исследователи Н. В. Малащук и Л. Р. Строй отмечают, что в празднике благодаря соучастию в массовом действе достигается гармония между личностным и общественным по цепи «я» — «праздник» — «мы» [Малащук, Строй, 2016, с. 71]. Таким массовым действием внутри праздничного пространства зачастую является «участие в обряде, ритуале, церемонии» [Малинина, 2021, с. 93], которое по своей сути — действие символическое. Посредством этих символических действий осуществляется трансляция и утверждение социальных норм и традиций, присущих культуре празднующей общности, где заново осмысливается с позиции современности культурное наследие.

Если мы обратимся к концепции культуры участия, которая предполагает «свободное, деятельное и осознанное участие людей в культурных и социальных процессах, возможность для них быть не только “потребителями” или объектами воздействия, но вносить свой собственный вклад» [Агапова, 2012, с. 8], анализируя массовый праздник как воспроизводящийся элемент культуры, то обнаружим, что такие ключевые принципы данной концепции, как коллективность, осознанность и соучастие, сопровождают праздник и празднование с древнейших времен.

Работы американского теоретика медиа Генри Дженкинса, особенно его книга «Культура конвергенции» [Jenkins, 2006], стали основополагающими для развития концепции культуры участия. Дженкинс выделяет несколько ключевых характеристик этой культуры: низкие барьеры для самовыражения и гражданской активности; поддержка создания творческих работ и обмена ими; опытные члены сообщества добровольно делятся своими знаниями

с новичками; участники верят, что их творчество или мнение имеют значение для других и сообщества в целом; участники чувствуют связь друг с другом, разделяя общие интересы и цели. Культура участия — это не просто проявление активности, это коллективный процесс, в ходе которого вклад отдельных людей дополняется общими знаниями и опытом (то, что Дженкинс называет коллективным разумом).

С точки зрения философии культуры, массовые празднования, такие как городские фестивали, карнавалы, концерты под открытым небом, новогодние мероприятия на главной площади и даже спонтанные флешмобы, — это не просто события, а довольно сложные явления, которые генерируют и передают смыслы, формируют социальные отношения и способствуют формированию уникального чувства сообщества, где в праздновании «раскрывается в своей геополитической, национальной специфике конкретная культура, создавая условия для обновления и повышения уровня собственной внутренней интеграции» [Саенко, Татаренко, 2024, с. 36]. Концепция культуры участия позволяет рассматривать эти явления на нескольких уровнях:

– трансформация роли участника из наблюдателя в соавтора (традиционный анализ рассматривал участника как пассивного получателя predetermined ритуалов и значений, но через призму культуры участия мы видим, что современные торжества стирают границы между организаторами, артистами и аудиторией, участник становится активным соавтором происходящего);

- производство смысла;
- политический потенциал.

Таким образом, массовые празднования предстают не как феномен массовости и единообразия, а как сложные, динамичные формы совместного создания культурной реальности.

Древний праздник, восходящий к эпохе неолита, противопоставлялся профанному времени, которое было наполнено повседневными заботами и тяжелым трудом, и представлял собой священное время. Такие праздники обязательно сопровождалась ритуальными действиями, носившими символический характер, и занимали главное место в жизни архаичного сообщества. Участники ритуала ощущали себя мифическими символическими существами, действия которых они воспроизводили в ритуале. Это отождествление обеспечивает возможность одновременно быть самим собой и чем-то другим. Отождествление в символе вещи и идеи в ранних культурах приводит к тому, что со священной вещью обращаются так, как будто она сама и есть то, что она символизирует, то есть в ритуале заключены «специфические действия, направленные на воплощение нового смысла в вещи или в событии. Сила ритуала заключается в том, что воплощение нового смысла изменяет свойства предмета» [Карпицкий, 2010, с. 7]. В процессе совершения ритуала у коллектива участников формировалась и укреплялась солидарность, основу которой составлял общий код ритуального символизма. М. Элиаде также отмечает священность праздничного

времени в архаическом обществе в описании ежегодно отмечаемого праздника на полинезийском острове Тикопия: «“Праздничное” Время, в котором протекает жизнь в период церемоний, характеризуется целым рядом запретов (табу): никакого шума, ни игр, ни танцев. Переход от мирского Времени к Священному обозначается ритуальным раскалыванием надвое куска дерева. Множество церемоний, составляющих периодический праздники и являющихся не чем иным, как воспроизведением примеров действий богов, внешне не отличаются от обычных действий; речь идет о ритуальной починке лодки, об обрядах, связанных с выращиванием растений (яма, таро и т. п.), употребляемых в пищу, ремонтом жертвенников. Но на самом деле все эти церемониальные акты отличаются от тех же работ, проводимых в обычное время, тем, что они направлены лишь на некоторые объекты, представляющие собой нечто вроде архетипов соответствующих классов предметов, а также тем, что они осуществляются в атмосфере, пропитанной священным» [Элиаде, 1994, с. 58]. Рассмотрев священность праздничного времени и символичность ритуалов праздников архаического общества, мы можем отметить, что праздник был неразрывно связан с коллективной жизнью племени и являлся совместным действием и совместным переживанием соплеменников, во время которого происходил процесс укрепления культурной связи друг с другом.

Массовые праздничные действия в нашем современном понимании появились во времена Древней Эллады, где велась тщательная подготовка и организация народных празднеств. Более стихийные массовые празднования мы обнаруживаем, например, в Древнем Египте, где праздник был связан с религиозными воззрениями и земледельческим циклом.

В праздничной культуре Древнего Египта особое значение придавалось заупокойному культу. Основываясь на лунном календаре, египтяне проводили ритуалы, посвященные поминовению усопших. Также стоит отметить роль египетских мифов в праздничной культуре, поскольку в большинстве празднований мы находим театрализованное действие, посвященное небесному и подземному путешествию солнечного бога, а также смерти и воскрешению Осириса. Традиции поминовения отражены в древнейших праздниках, поскольку египтяне считали, что умерший способен вмешиваться в земную жизнь своих родственников. Традиционно западный берег Нила символизировал мир мертвых, и праздничные поминальные действия проводили там. Египтяне посещали гробницы усопших, зажигали светильники и совершали подношения покойным. Также традиционным было свершение ритуала, символический смысл которого заключался в путешествии покойного к гробнице Осириса в район Абидоса. Считалось, что даже после смерти человек желает продолжать принимать участие в празднике бога, где покойный может получить оправдание на суде Осириса [Кеес, 2005, с. 381–383].

Неотъемлемой частью каждого праздника в сезон разлива Нила были церемониальные действия, посвященные правящему фараону, богам и усопшим предкам. Эти церемонии выделяли ключевую идею неразрывной связи

между мирами живых, мертвых и богов, что являлось основополагающим принципом сохранения мирового порядка. Исходя из этого, мы можем считать, что праздник представлял своего рода механизм, обеспечивающий сохранение стабильности в стране и защиту от хаоса. Также считалось, что определенные обряды, совершаемых близкими усопших, позволяют получать силу от богов и душ умерших, которые достигли состояния блаженства. Египтяне тщательно готовились к праздникам и включенным в их действия церемониям, вкладывая свои силы во славу божества. Также считалось, что в загробном мире «умерший должен был трудиться на своего господина-бога: сеять зерно и убирать урожай» [Матье, 1996, с. 206]. Праздничные действия сопровождались обильными жертвоприношениями пищи, что означало благодарность богу и служило напоминанием об изобильной жизни в ином мире. Также праздники сопровождались распитием опьяняющих напитков, что позволяло участникам праздника воплотить условный переход в иной мир, где они могли пообщаться с умершими предками. Мы можем сделать вывод, что традиционные обряды поминовения позволяли усопшим присоединиться к празднику вместе с живущими и разделить вместе с ними торжество.

Мы можем отметить, что мифологические сюжеты составляли основу ритуальных действий массовых праздников Древнего Египта. Инсценирование сюжетов божественного противостояния из египетских мифов служило конкретной цели — воодушевить жителей Египта в борьбе с неприятелем. Также подобная инсценировка представляла собой символический магический обряд, направленный на сохранение государства от возможной военной угрозы. В праздничных действиях принимали участие различные виды войск и правитель, что отражало военный уклад жизни. Организация массовых праздников и коллективное соучастие в священных действиях жителей страны утверждало поддержание порядка и стремление к праведности, поскольку они считали это единственным путем к тому, чтобы душа продолжала существовать после смерти.

Если мы обратимся к массовым праздникам Древней Греции, то увидим отточенную веками систему обрядов, ритуалов, церемоний, призванных задобрить или отблагодарить богов, расположить к себе силы природы. Традиционно на первый план выступали непосредственно культовые действия. Поводами для большинства праздников служили смена времен года, сельскохозяйственные мероприятия, сказания о богах и важных исторических событиях.

Одним из самых распространенных был культ Диониса. В период празднования вакхического праздника жатвы Осхофории двадцать юношей бежали из храма Диониса в храм Афины и несли виноградные ветви с гроздьями, где победители награждались чашей с напитком из главных продуктов года, а также почетным местом в процессии праздника. Сама процессия завершалась жертвоприношением и жертвенным пиром. Посвященные Дионису сельские Дионисии посвящались первой пробе молодого вина. В программе этого праздника были народные гуляния, торжественные процессии с фаллосом, приношение в жертву козла, одаривание вином и актерские шутки. Традиционным

на этом празднике были выступления веселых хоров, из которых впоследствии развились такие жанры, как трагедия и комедия. Для девочек в этот праздник делали качели в память о начале виноделия. Схожим по характеру с Малыми Дионисиями был праздник Линей. Его отмечали с большим размахом, гуляния проходили в Афинах и за их пределами в течение нескольких дней. В этот период по улицам города ходили ряженные, устраивались большие пиры за государственный счет.

Среди дионисийских праздников одно из главных мест занимали Великие Дионисии. Центральное место в программе праздника отводилось театрализованным представлениям, длившимся в течение двух дней. Великие Дионисии представляли собой массовый праздник, в котором принимали участие все горожане, в этот период даже узники выпускались на поруки, под запретом были аресты, не работали суды, кредиторам запрещалось требовать возврат долгов. Те, кто нарушал данные правила, подвергались наказанию. В дни праздника поэты, актеры и хореги (богатые афиняне, бравшие на себя расходы по организации театральных представлений) считались священными, поэтому их оскорбление приравнивалось к оскорблению бога. Официальный первый день празднования Великих Дионисий начинался с праздничной процессии горожан, украшенных венками из плюща, виноградной лозы и еловых ветвей, которая несла статую бога, повторяя его первый въезд в Афины. Процессия сопровождалась танцами актеров, представлявших силен и сатиров. Первой остановкой процессии была агора, где ее встречал огонь, разведенный у алтаря Двенадцати богов. Вокруг жертвенника танцевали мальчики, поющие священные песни, и здесь совершалось традиционное жертвоприношение ста быков. После этого священнодействия начинался пир. Вечером зажигали факелы и несли статую бога в театр, где водружали ее в центре оркестры. Считалось, что в этом случае Дионис присоединяется к горожанам на праздники в свою честь. В четвертый день Великих Дионисий начинались трехдневные драматические состязания. Как отмечает А. А. Рубб, это ознаменовывалось театрализованным прологом, «в котором участвовали выходившие под звуки труб судьи, герои войн и граждане, совершившие подвиги во имя Отечества. Содержание пролога всегда носило политический и общественный характер» [Рубб, 2004, с. 15].

Рассмотрев некоторые праздники в честь Диониса, мы можем отметить наличие трех основных черт, присущих им. Первую черту мы определяем как ритуальную: ее суть заключалась в жертвоприношениях, а также в процессиях в честь бога; вторую — как гражданскую, предстающую в форме общегородских состязаний в различных видах спорта, а также в области искусства; третью — как зрелищную, транслируемую участием в празднике профессиональных артистов. Ю. С. Обидина отмечает, что в праздниках, посвященных Дионису, сам бог «выступает в качестве связующего элемента, в оргиастическом или гражданском контексте соответственно. Последователи бога через контакт с ним временно становились божественными, ощущая себя единой общностью, полисом» [Обидина, 2025, с. 20].

Характер празднований в Древней Греции часто был состязательным, такая активная форма досуга была очень популярна. Священными считались такие состязательные праздники, как Олимпийские, Пифийские, Немейские и Истмийские игры; в Афинах проводились еще и Панафинейские игры, которые носили национальный характер, а победители состязаний получали не только награду (венки или амфору с вином или маслом), но и общегреческий почет и уважение.

Рассмотрев некоторые праздники Древней Греции, мы можем сделать вывод, что празднование приобрело черты досуговой деятельности, где досуг предстает как общественная ценность; зрелища и игровое наполнение празднования носили организованный характер, активно проявлялся принцип массовой совместной деятельности; также мы отмечаем проявление черт гражданственности в массовом праздновании.

Обратив внимание на празднования Древнего Рима, мы обнаруживаем сильное влияние эллинской культуры, но, несмотря на это, сам праздник по своей форме и содержанию претерпел серьезные изменения. Если в Древней Греции праздники отличались всеобщностью и в сам процесс празднования включались все граждане Афин, то в Древнем Риме с середины II в. всеобщность действия разделяется и мы видим четкую границу между участниками и зрителями. Эта трансформация праздничного пространства явилась последствием непростой политической обстановки в империи, где наблюдалась классовая борьба. Правителям было необходимо отвлечь от нее народ, а «празднества оказывались важными элементами полисной идеологии... Традиционно они были приурочены к каким-либо священным дням, которые принадлежали богам, а потому в эти дни нельзя было заниматься коммерческой или судебной деятельностью» [Конопаткин, 2024, с. 118]. Римские зрелища (в этот период понятие «зрелище» становится синонимом понятию «праздник») представляли перед зрителями в жанрах триумфальных шествий императоров, гладиаторских боев и навмахий (имитаций морских сражений), цирковых представлений. Также следует сказать, что в праздничной системе Древнего Рима расширилась классификация праздников. Праздники стали разделяться не только на государственные, городские и сельские, но также возникли понятия постоянных (посвященных богам и проводящихся в конкретный закреплённый в календаре день) и подвижных праздников (назначенных правителем на определенное время в честь какого-то важного государственного события, например в честь победы Рима в войне или знаменательного события в жизни находящегося у власти императора).

В Древнем Риме изменился характер праздников и понимание досуга, переставшего считаться общественной ценностью, как это было у древних греков. Досуг стал личной ценностью римлянина, его время воспринималось как праздное, а не активное состояние; он в большей степени предполагал отчуждение от общества, нежели слияние с ним. Однако нельзя не сказать, что характер празднования сохранял принцип массовости как в ритуальных действиях в религиозном празднике, так и в обрядовых действиях гражданских праздников.

В Средние века массовый праздник продолжал расслаиваться, что привело к его поляризации. В этот период утверждались, с одной стороны, официальные празднества церкви и феодального государства, которые славил существовавший порядок и величие власти; а с другой — неофициальные народные действия, которые стали наиболее массовыми, яркими и праздничными, будучи связанными с желанием стремиться к идеалу и будущему. М. М. Бахтин отметил, что «необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной и серьезной (по своему тону) культуре церковного и феодального Средневековья» [Бахтин, 2021, с. 11].

В Средние века досуг перестал быть свободным самопроявлением личности: он противостоял мирской суете и почти целиком находился под властью церкви, ограничиваясь у большинства людей лишь церковными праздниками. Как отмечает О. С. Кукина, «церковь в Средние века была не просто частью культуры человека, но и самой культурой, она подчинила себе мораль, науку, образование и искусство» [Кукина, 2018, с. 49]. Со времен раннего феодализма, являясь крупнейшим землевладельцем и политической силой, церковь стремилась захватить массовые празднества и превратить их в механизм воздействия на эмоции прихожан. В связи с этим изначально скромная ритуальная процессия трансформировалась в организованное пышное шествие, зрелище с костюмами, игрой с вещами как элементом театрализации, то есть церковь расширила церковный обряд до массового праздника. Основной задачей церкви в театрализованных праздничных действиях «было укрепление веры через созерцание и мысленное соучастие в событиях, разыгрывающихся на сцене. Подразумевалось, что происходящее на сцене воспринимается зрителями и разумом, и сердцем» [Фоминенко, 2022, с. 46]. В средневековой Европе сложились такие праздничные зрелищные жанры, как литургическая драма (которая еще была частью богослужения), полулитургическая драма (вышедшая за пределы богослужения, дававшаяся в дни ярмарок) и миракль (который, сохраняя религиозную морализацию, обращал внимание на пороки и страсти феодалов).

Наравне с церковными жанрами развивались и народные. Так, площадная мистерия являла собой продукт городской культуры, выросший из процессий в честь религиозных праздников и торжественных въездов королей. Она организовывалась городскими цехами и муниципалитетами, а не церковью. Авторами мистерий выступали ученые-богословы, юристы и врачи. В мистериях, объединявших религиозные и мирские начала, принимало участие множество горожан. Параллельно с мистериями развивался и другой жанр — моралите, который традиционно представлялся как драма в стихах и основным признаком которого являлась аллегория. Аллегорические персонажи олицетворяли пороки и добродетели, стихии природы и церковные понятия. В своем развитии этот жанр частично освободился от аскетической морали, в нем встречались мотивы социальной критики. Окрепший и сформированный в мистериях фарс во второй половине XV в. выделился в отдельный жанр. Фарсы проходили в виде веселых масленичных праздников и народных спектаклей, которые дали начало так называемым дурацким корпорациям (шутовским

обществам). В фарсовых представлениях при помощи соти (сатирических зарисовок) высмеивались епископы, судьи, короли. В соти проявился аллегорический опыт моралите, давая обобщенную картину действительности. В XVI в. массовый, вольнодумный и буффонный фарс стал главенствующим жанром, который высмеивал не только попа, дворянина и чиновника, но и крестьянина, а также пройдоху-горожанина. Фарс был детищем народа, он создавал жизненные типы. Постановка фарсов осуществлялась силами любительских актеров, наиболее прославленным из них был Понтале, которого Франсуа Рабле назвал самым большим мастером смеха. Критика в фарсовых зрелищах была настолько сильна, что в конце XVI – начале XVII в. монархия и церковь добились ликвидации крупнейших корпораций фарсеров.

При рассмотрении форм массового празднования в Средние века мы обнаруживаем раскол на религиозное и площадное празднование. И в первом, и во втором сохранялась традиция массового гулянья, главным компонентом которого являлось зрелище, транслирующее моральные нормы и высмеивающее пороки. Также следует отметить, что жанровое многообразие зрелищ Средневековья обеспечивало вовлечение людей не только в процесс празднования, но и в процесс создания и подготовки этого зрелища: так, коллективы профессионалов различных областей и создавали драматургическую основу будущего зрелища, и строили сценические площадки, декорации, в соответствии с замыслом будущего представления.

Заключение

Рассмотрев некоторые принципы архаичного праздника, празднований Древнего Египта, Античности и западноевропейского Средневековья, мы приходим к следующим выводам.

В празднике как в одном из древнейших феноменов культуры проявляются с древнейших времен и сохраняются в настоящем такие ключевые принципы культуры участия, как коллективность и общность действия. В процессе празднования участники становятся единой общностью, где сам праздник является достоянием этой общности, а весь коллектив участников включен в провозглашение и подтверждение своих ценностей.

Рассмотрев священность праздничного времени и символичность ритуалов праздников архаического общества, мы можем отметить, что праздник был неразрывно связан с коллективной жизнью племени и являлся совместным действием и совместным переживанием соплеменников, в котором происходил процесс укрепления культурной связи друг с другом.

В массовых праздниках Древнего Египта коллективное соучастие в священных действиях жителей страны утверждало идеи соблюдения порядка и стремление человека вести праведную жизнь, что, согласно древнеегипетским воззрениям, было условием продолжения существования души после смерти.

В дионисийских праздниках Древней Греции последователи бога ощущали себя единой общностью через совместное участие в оргиастических ритуалах, то есть через символическое соприкосновение с богом, где сами участники становились частью божественного. Праздничный досуг в этот период предстает как общественная ценность, где зрелища и игровое наполнение празднования носили организованный характер. В массовых празднованиях активно воплощался принцип совместной деятельности, а также проявлялись черты гражданственности.

В Древнем Риме массовый праздник приобрел идеологическую функцию, так как стал элементом политического регулирования в классовой борьбе Римской империи, но, несмотря на изменение содержания, форм празднований, усложнение классификации праздников, принцип коллективности и массового участия сохранялся и в религиозных праздничных ритуалах, и в обрядах гражданских праздников.

В Средние века основной чертой как религиозных, так и площадных праздников стало зрелище, где через яркие образы героев и сценическое действие транслировались моральные нормы, которые в образно-чувственной форме влияли на оценочную и поведенческую составляющие самосознания празднующей общности. Празднующая общность активно вовлекалась не только в яркий и эмоциональный процесс празднования, но и в совместную деятельность подготовки праздничного зрелища.

Рассмотрев традиции празднования, изменяющуюся форму и содержание праздника, мы обнаруживаем, что в массовом празднике, начиная с древнейших времен, индивидуальное «я» каждого участника сливается в общее «мы», позволяя сформировать устойчивую связь с обществом, где усваиваются и провозглашаются культурные ценности через совместное коллективное действие и сопереживание.

Практическая значимость исследования состоит в возможности использования его результатов для дальнейшего философского анализа экстраполяции концепции культуры участия на современные тенденции проведения, формы участия и традиции (сохранение прежних и появление новых) массовых празднований.

Список источников

1. Кибалко В. В. Анализ концепций праздника. Ретроспективная рефлексия // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2018. Т. 43. № 2. С. 340–348. [https://doi.org/ 10.18413/2075-4566-2018-43-2-340-348](https://doi.org/10.18413/2075-4566-2018-43-2-340-348)
2. Малащук Н. В., Строй Л. Р. Политический праздник: философия, функции и актуальность для современного развития России // Вестник научных конференций. 2016. № 11-4 (15). С. 68–72.
3. Малинина А. А. Инструментарий активизации зрительской аудитории в массовых театрализованных действиях // Праздничная культура России: инструментарий театрализации: материалы всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции, Орел, 18–19 марта 2021 года. Орел: Орловский государственный институт культуры, 2021. С. 90–93.

4. Агапова Д. Культура участия: миллионы диалогов // Музей как пространство образования: игра, диалог, культура участия. / отв. ред. А. Щербакова, сост. Н. Копелянская., М.: Музейные решения, 2012. С. 8–20.
5. Jenkins H. *Convergence culture: where old and new media collide*. New York: New York University Press, 2006. 308 p.
6. Саенко Н. Р., Татаренко М. А. Факторы трансформации массовых форм празднования в современной культуре // *Философская мысль*. 2024. № 9. С. 30–41. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2024.9.71953>
7. Карпицкий Н. Н. А. Ф. Лосев: феноменология мифологического сознания // *Наука о человеке: гуманитарные исследования*. 2020. № 2 (6). С. 123–132.
8. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М.: МГУ, 1994. 144 с.
9. Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян: От истоков и до исхода Среднего Царства / пер. с нем. И. А. Богданова; под науч. ред. А. С. Четверухина. СПб.: «Журнал “Нева”», 2005. 496 с.
10. Матье М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Восточная литература РАН, 1996. 326 с.
11. Рубб А. А. Размышления о нетрадиционном театре, или Нетрадиционный театр как он есть. М.: ВК, 2004. 602 с.
12. Обидина Ю. С. Дионисийские практики в структуре древнегреческой культуры: границы культурного и социального // *Человек. Культура. Образование*. 2025. № 1 (55). С. 10–24. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-10>
13. Конопаткин В. А. Власть римского императора и публичные празднества в конце IV–V вв. // *Проблемы истории, филологии, культуры*. 2024. № 4 (86). С. 115–125. <https://doi.org/10.18503/1992-0431-2024-4-86-115-125>
14. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. 640 с.
15. Кукина О. С. Театральное искусство в эпоху Средневековья: духовный и социальный аспекты // *Культурология в современной России: школы, концепции, персоналии: сборник статей молодых ученых* / под ред. Е. В. Листвиной, Н. П. Лысковой. Саратов: Саратовский источник, 2018. С. 46–50.
16. Фоминенко Ю. А. Особенности понимания мистерии в философской мысли русских символистов // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. 2022. № 1. С. 41–54. https://doi.org/10.35231/18186653_2022_1_41

References

1. Kibalko, V. V. (2018). Analysis of holiday concepts. Retrospective reflection. *Scientific Bulletin of Belgorod State University. Series: Philosophy. Sociology. Law*, (43(2)), 340–348. (In Russian).
2. Malashchuk, N. V, & Stroy, L. R. (2016). A political holiday: philosophy, functions, and relevance for Russia’s modern development. *Bulletin of scientific conferences*, (11-4(15)), 68–72. (In Russian).
3. Malinina, A. A. (2021). Tools for activating the audience in mass theatrical performances. In *Russia’s holiday culture: tools of theatricalization: proceedings of the All-Russian (with international participation) scientific and practical conference, Oryol, March 18–19, 2021* (pp. 90–93). Oryol State Institute of Culture. (In Russian).

4. Agapova, D. (2012). Culture of participation: millions of dialogues. In *Museum as an educational space: play, dialogue, and participatory culture*. (A. Shcherbakova, & N. Kopelyanskaya, Ed., pp. 8–20). Museum Solutions group. (In Russian).
5. Jenkins, H. (2006). *Convergence culture: where old and new media collide*. New York University Press.
6. Saenko, N. R., & Tatarenko, M. A. (2024). Factors of Transformation of Mass Forms of Celebration in Modern Culture. *Philosophical thought*, (9), 30–41. (In Russian).
7. Karpitsky, N. N. (2010). A. F. Losev: The Phenomenology of mythological consciousness. *Human Science: Humanitarian Studies*, (2(6)), 123–132. (In Russian).
8. Eliade, M. (1994). *Sacred and profane* (N. K. Grabowsky, Trans.). MSU. (In Russian).
9. Kees, H. (2005). *The funeral beliefs of the Ancient Egyptians: from the origins to the end of the Middle Kingdom* (I. A. Bogdanov, Trans.; A. S. Chetvertukhin, Ed.). «Journal “Neva”». (In Russian).
10. Mathieu, M. E. (1996). *Selected works on the mythology and ideology of Ancient Egypt*. Oriental literature RAS. (In Russian).
11. Rubb, A. A. (2004). *Reflections on non-traditional theater, or Non-traditional theater as it is*. VK. (In Russian).
12. Obidina, Yu. S. (2025). Dionysian practices in the structure of Ancient Greek culture: the boundaries of cultural and social. *Human. Culture. Education*, (1 (55)). 10–24. (In Russian).
13. Konopatkin, V. A. (2024). The power of the Roman emperor and public celebrations in the late 4th and 5th centuries. *Problems of history, philology, and culture*, (4(86)). 115–125. (In Russian).
14. Bakhtin, M. M. (2021). *The works of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance*. ABC, ABC-Atticus. (In Russian).
15. Kukina, O. S. (2018). Theatre in the Middle Ages: spiritual and social aspects. In *Cultural studies in contemporary Russia: schools, concepts, and personalities: a collection of articles by young scientists* (E. V. Listvina, & N. P. Lysikova, Ed., pp. 46–50). Saratov Source Publishing House. (In Russian).
16. Fominenko, Yu. A. (2022). Features of understanding mystery in the philosophical thought of Russian symbolists. *Bulletin of the Pushkin Leningrad State University*, (1), 41–54. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Мария Андреевна Татаренко — аспирантка кафедры философии и культурологии, Волгоградский государственный социально-педагогический университет; старший преподаватель кафедры режиссуры, Волгоградская государственная консерватория имени П. А. Серебрякова, Волгоград, Россия.

Maria A. Tatarenko — Postgraduate Student of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Volgograd State Socio-Pedagogical University; Senior Lecture of the Department of Directing, Volgograd State Serebryakov Conservatory, Volgograd, Russia.

mardmy@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0005-9730-141X>

Научно-исследовательская статья

УДК 321.01

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-108-120

МИКРОФИЗИКА АВТОРИТАРНОЙ ЛЕГИТИМНОСТИ: ОТ ФУКО К СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Юрий Алексеевич Бурлаченко

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

yura.burlachenko@mail.ru

Аннотация. Автор исследует механизмы конструирования легитимности в авторитарных политических режимах, предлагая синтетический анализ на основе европейской политической философии (М. Фуко, К. Шмитт) и современной российской политической школы (В. С. Авдонин, А. Ф. Филиппов, Р. Окумбеков). Обосновывается, что устойчивость авторитарных режимов обеспечивается не только репрессивным аппаратом, но и сложной конфигурацией дисциплинарных практик, монополизацией права объявлять исключение в законодательной системе и конструированием общих нарративов, создающих согласие граждан. Анализ трехуровневой структуры авторитарной легитимности (микро-, мезо-, макроуровни) позволяет объяснить как долгосрочную устойчивость таких режимов, так и их внезапный коллапс при исчезновении одной из опор. Практическое значение исследования состоит в возможности применить полученную аналитическую схему к современным гибридным политическим системам.

Ключевые слова: авторитаризм, микрофизика власти, дисциплинарные институты, биополитика, суверенитет, чрезвычайное положение, идентитарные нарративы, политическая легитимность, гибридные режимы, неопатримониализм

Для цитирования: Бурлаченко Ю. А. Микрофизика авторитарной легитимности: от Фуко к современной российской политической философии // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 108–120. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-108-120>

Scientific research article

UDC 321.01

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-108-120

MICROPHYSICS OF AUTHORITARIAN LEGITIMACY: FROM FOUCAULT TO MODERN RUSSIAN POLITICAL PHILOSOPHY

Yury A. Burlachenko

Moscow City University,
Moscow, Russia,
yura.burlachenko@mail.ru

Abstract. The author explores the mechanisms of legitimacy construction in authoritarian political regimes, offering a synthetic analysis based on European political philosophy (M. Foucault, K. Schmitt) and the modern Russian political school (V. S. Avdonin, A. F. Filippov, R. Okumbekov). It is considered that the stability of authoritarian regimes is ensured not only by the repressive apparatus, but also by the complex configuration of disciplinary practices, the monopolization of the right to declare exclusion in the legislative system and the construction of common narratives that create the consent of citizens. The analysis of the three-level structure of authoritarian legitimacy (micro, meso, and macro levels) makes it possible to explain both the long-term stability of such regimes and their sudden collapse when one of the pillars disappears. The practical significance of the research lies in the possibility of applying the obtained analytical scheme to modern hybrid political systems.

Keywords: authoritarianism, microphysics of power, disciplinary institutions, biopolitics, sovereignty, state of emergency, identitarian narratives, political legitimacy, hybrid regimes, neopatrimonialism

For citation: Burlachenko, Yu. A. (2026). Microphysics of authoritarian legitimacy: from Foucault to modern Russian political philosophy. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 108–120. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-108-120>

Введение

Проблема легитимности авторитарных политических режимов остается одной из наиболее актуальных в современной политической философии и социологии. Классические подходы, восходящие к М. Веберу, сосредоточивались на анализе типов господства (традиционное, харизматическое, рационально-легальное) и показывали, что власть в эпоху модерна нуждается в некотором оправдании, выходящем за пределы голого насилия [Вебер, 1990]. Х. Арендт дополнила этот анализ глубоким разграничением власти и насилия, показав, что истинная власть рождается из согласия и совместного действия, тогда как насилие, напротив, ее разрушает [Арендт, 2000]. При изучении авторитарных режимов исследователи обычно

обращаются к таким категориям, как легитимность, суверенитет, принуждение или политическое господство. Однако подобные подходы не всегда позволяют объяснить, почему значительная часть общества может длительное время принимать существующий порядок даже при отсутствии полноценной политической конкуренции.

В этой связи интерес представляет позиция Мишеля Фуко, который предлагает рассматривать власть не только как деятельность государства или отдельных политических институтов. Анализируя историю тюрем, школ, больниц и казарм, Фуко приходит к выводу, что власть действует через множество повседневных практик. Она проявляется в правилах поведения, способах организации пространства, процедурах наблюдения и оценки. Человек сталкивается с этими механизмами не в исключительных обстоятельствах, а в своей обычной жизни. Именно поэтому Фуко говорит о микрофизике власти, подчеркивая, что властные отношения существуют не только на уровне государства, но и внутри социальных институтов. Такой взгляд позволяет иначе посмотреть на проблему устойчивости авторитарного режима. Его существование зависит не только от работы силовых структур или политических решений руководства. Не меньшую роль играют процессы социализации, воспитания и формирования привычек. Через них закрепляются определенные представления о нормальном поведении, допустимых формах общественной активности и отношении к власти. В результате политический порядок поддерживается не исключительно за счет принуждения, а благодаря тому, что многие его элементы воспринимаются как естественные и само собой разумеющиеся.

История демонстрирует, что авторитарные и гибридные режимы способны существовать десятилетиями, не опираясь исключительно на террор и принуждение. Режим Франсиско Франко в Испании (1939–1975 гг.), режимы в современной Турции, Венесуэле, Кубе демонстрируют, что авторитарная власть функционирует через более тонкие механизмы: через производство определенного типа субъекта, через конструирование враждебного «иного», через создание идентитарных нарративов (апелляции к дополитическим чувствам общности, к истории, традиции, религии, культурному коду нации) [Авдонин, 2023], которые делают подчинение не просто вынужденным, но приемлемым, даже желаемым в глазах значительной части населения.

Для объяснения этих механизмов необходим иной аналитический аппарат. Автор предлагает синтез трех теоретических линий:

- аналитики власти М. Фуко, показывающей, как власть работает не только через запреты, но и через производство знания и субъектов;
- политической теологии К. Шмитта, вскрывающей роль суверенного решения об исключении как основания политического порядка;
- современной российской политической школы философии в лице В. С. Авдонина, А. Ф. Филиппова и Р. Окумбекова, которая предлагает функциональное и онтологическое понимание авторитарной легитимности.

Цель статьи — показать, что микрофизика авторитарной легитимности является трехуровневой системой, где взаимодействуют:

- дисциплинарные и биополитические практики, формирующие послушных и «нормальных» субъектов (микроуровень);
- идентитарные нарративы и производительность режима, генерирующие согласие через апелляцию к истории, традиции и обещание порядка (мезоуровень);
- монополизация права объявлять исключение и определять врага, удерживающая политическое единство (макроуровень).

Эта система объясняет как устойчивость авторитарных режимов, так и их хрупкость: коллапс происходит не постепенно, а мгновенно, когда одна из трех опор исчезает.

Мишель Фуко и микрофизика власти в авторитарном режиме

Мишель Фуко совершил радикальный поворот в понимании власти, отказавшись от ее описания как инструмента подавления и репрессии в руках государства. Вместо этого он предложил видеть власть как сеть отношений, циркулирующих по всей социальной ткани, производящих реальность, знание и, прежде всего, субъектов. Эта переориентация позволяет понять, почему авторитарный режим может быть устойчивым без постоянного насилия: власть работает не только через очевидное принуждение, но и через нормирование поведения, создание норм и отклонений, производство того, что считается правильным и неправильным [Фуко, 2010].

В работе «Надзирать и наказывать» М. Фуко показывает, каким образом в Новое время складываются особые механизмы дисциплинарной власти, действующие через такие институты, как школа, казарма, фабрика, больница и тюрьма. В центре его внимания находятся практики наблюдения, нормирования и оценки, благодаря которым человек постепенно становится объектом постоянного контроля. Особое значение приобретает не сам факт наказания, а формирование ситуации, в которой индивид начинает соотносить собственное поведение с установленными образцами, и как раз именно поэтому дисциплинарная власть действует не столько посредством прямого принуждения, а наоборот — через выработку устойчивых навыков самоконтроля и внутренней дисциплины. В этом контексте Фуко обращается к образу паноптикума, демонстрируя, как возможность наблюдения сама по себе становится фактором, который меняет поведение [Фуко, 2010]. Для авторитарных режимов такие механизмы имеют важное значение, так как позволяют обеспечивать устойчивость политического порядка не только через репрессивный аппарат. Например, в случае с франкистской Испанией важную роль играли школа, церковь, цензура и многочисленные общественные организации, участвовавшие

в социализации населения, где через систему образования закреплялись представления о национальном единстве, религиозных ценностях и гражданском долге; католическая церковь выступала одним из ключевых источников морального авторитета; контроль над публичным пространством определял границы допустимого высказывания. В результате речь шла не просто о подавлении инакомыслия, а о длительном формировании строгих социальных установок и моделей поведения, воспринимавшихся как естественные и само собой разумеющиеся. Школа формировала образ «правильного испанца», который основывался на принципах национал-католицизма, дисциплины и лояльности к государству. Деятельность Фаланги, профессиональных синдикатов и женских организаций способствовала распространению официальных ценностей далеко за пределами политической сферы.

Развивая свои исследования по теме власти, Фуко далее обращается к проблеме биополитики и биовласти. Если дисциплинарные механизмы были ориентированы в основном на отдельного индивида, то уже сама биовласть связана с управлением населением как особой социальной реальностью [Фуко, 1975]. В поле внимания государства оказываются разные демографические процессы, состояние здоровья населения, уровень образования, вопросы занятости и социального обеспечения. Тем самым власть начинает действовать не только через запреты и санкции, но и через регулирование условий жизни. В этом смысле политика социальных программ и модернизации экономики, повышения уровня благосостояния может рассматриваться не как противоположность контролю, а как одна из форм его проявления. Испанский опыт периода *desarrollismo*¹ 1960-х гг., связанный с ускоренным экономическим ростом, индустриализацией и расширением потребительского сектора, хорошо демонстрирует подобное сочетание механизмов управления и социальной интеграции. В этот период повышение уровня жизни и расширение социальных возможностей не означали отказа режима от контроля над обществом, а, наоборот, становились дополнительным ресурсом его стабильности. Именно поэтому концепция Фуко позволяет рассматривать авторитарный режим как сложную систему, опирающуюся не только на насилие и принуждение; тут скорее существенную роль играют производство норм, организация пространства, формирование повседневных практик и закрепление определенных представлений о допустимом и недопустимом, и именно благодаря этому подчинение властям/режиму обеспечивается не только внешним давлением, но и включением самих индивидов в процессы воспроизводства существующего порядка.

¹ *Desarrollismo* (исп. *desarrollo* — развитие) — экономическая и социальная стратегия модернизации, реализованная в Испании преимущественно в 1960-е гг. при режиме Франсиско Франко. Она была связана с ускоренной индустриализацией, привлечением иностранного капитала, развитием туризма, ростом потребления и постепенным отходом от политики экономической автаркии, характерной для раннего франкизма.

Карл Шмитт и суверенитет как решение об исключении

Если рассматривать другую сторону политической власти, то философ Карл Шмитт переключается с повседневных механизмов управления на предельные ситуации, в которых решается вопрос о существовании политического сообщества. В своей работе «Понятие политического» он утверждает, что сама специфика политической сферы определяется различием друга и врага [Шмитт, 2016], но при этом враг понимается не как личный противник или последователь другой моральной позиции, а как коллективный субъект, способный поставить под угрозу существование политического единства. Именно возможность такого конфликта, по мнению Шмитта, раскрывает собственную природу политического, так как, по его мнению, политика начинается не там, где достигается общее согласие, а там, где возникает необходимость определить границы сообщества и установить, кто принадлежит к нему, а кто воспринимается как источник угрозы и неправильной манеры мышления.

Дальнейшее развитие эта идея получает в работе «Политическая теология», где формулируется знаменитое положение: «сувереном является тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [Шмитт, 2000, с. 15]. В условиях кризиса или угрозы именно решение о приостановлении действия обычных норм показывает, где находится реальный источник политической власти, поэтому исключение представляет для Шмитта особый интерес: оно демонстрирует не разрушение политического порядка, а, наоборот, его предельное основание, обнаруживая субъекта, способного действовать от имени целого в той ситуации, где привычные механизмы контроля уже не работают. Чрезвычайное положение, будучи исключением, раскрывает сущность режима, демонстрируя, кто имеет компетенцию объявлять его, на каком основании оно вводится, кого это решение признает легитимным?

Для авторитарного режима это означает три вещи.

Во-первых, монополизация права объявлять исключение, где только суверен (в случае режима Франко) может решить, когда страна находится в состоянии угрозы, требующей чрезвычайных мер. Эта компетенция не может быть коллективной (чрезвычайные меры не вводятся парламентом), не может быть перепроверяема (судом), она остается исключительно в руках одного.

Во-вторых, постоянная артикуляция врага, который оправдывает исключение, то есть сам враг не обязательно должен быть внешним (хотя может быть и им). Враг может быть внутренним: коммунисты, сепаратисты, масоны, враги национального единства. Главное — враг должен быть узнаваем и постоянно переопределяем, чтобы оправдать необходимость чрезвычайного положения.

В-третьих, признание того или иного решения правящего политическим единством как легитимного: если никто не признает суверена, его компетенция исчезает. Именно эта опора наиболее хрупкая, потому что она зависит от того, верит ли политическое большинство в то, что суверен говорит от его имени,

что решение суверена — это «наше» решение, а не чужое наложенное, что враг — действительно враг «нам».

Режим Франсиско Франко держался на артикуляции постоянного врага: сразу после войны это были «красные» и враги единства Испании, позднее это были атеисты, материалисты, сепаратисты, коммунисты, «враги Hispanidad» (испанской цивилизации). Речь Франко от 19 апреля 1937 г. позволяет увидеть, насколько важное место в идеологии режима занимала тема внутреннего и внешнего врага; в ней призывы каудильо² к национальному единству сопровождалось постоянным указанием на силы, которые якобы угрожали Испании и препятствовали ее возрождению [García López, 2014]. В этом отношении идеи К. Шмитта помогают объяснить логику франкистского политического дискурса. Образ врага выступал не только средством политической мобилизации, но и одним из способов обоснования особого положения Франко как гаранта порядка и единства государства.

Российская политическая философия и функциональная теория авторитарной легитимности

Концепции Фуко и Шмитта рассматривают дисциплинарные механизмы власти и проблему суверенного решения, а уже современные российские исследования фокусируются на способах формирования общественного согласия. Особый интерес представляет функциональный подход к политической легитимности, разработанный В. С. Авдониным на основе идей Ф. Шарпфа. Этот подход позволяет анализировать не только институты власти, но и те представления, ценности и смыслы, благодаря которым существующий политический порядок воспринимается обществом как допустимый и оправданный. В работах В. С. Авдонина обращается внимание на то, что одной лишь способности обеспечивать экономический рост, общественный порядок или безопасность недостаточно для долгого существования политического режима. Подобные достижения могут укреплять поддержку власти, однако они зависят от множества обстоятельств и не гарантированы в долгосрочной перспективе. Экономические спады, социальные конфликты или внешнеполитические кризисы способны заметно ослабить тот ресурс доверия, который был накоплен ранее. По этой причине устойчивые авторитарные режимы, как правило, стремятся опереться не только на практические результаты своей деятельности. Важную роль играет

² Каудильо (*исп.* Caudillo — предводитель, вождь) — официальный титул Франсиско Франко, закрепленный декретом от 29 сентября 1936 г., провозгласившим его Главой правительства Испанского государства (*Jefe del Gobierno del Estado Español*), а позднее — Каудильо Испании по милости Божьей (*Caudillo de España por la Gracia de Dios*). Термин восходит к средневековой испанской традиции военных предводителей Реконкисты, но в контексте XX в. он приобрел значение харизматического лидера, стоящего над политическими партиями и институтами.

формирование представлений о принадлежности к единому историческому и культурному сообществу. В качестве источников такой легитимации могут выступать национальная история, религиозные традиции, коллективная память, представления об особом пути развития или уникальном характере нации. Благодаря этому поддержка режима связывается не только с его текущими успехами, но и с более устойчивыми символическими основаниями, выходящими за рамки конкретной политической ситуации. Режим говорит: «Мы — особый народ с уникальной цивилизацией, уникальной миссией, уникальным путем», — и эта уникальность требует особого типа управления, которое не может быть западным, не может быть либеральным, потому что такое правление не подходит нашему характеру. Применительно к франкистской Испании такая форма легитимации во многом опиралась на концепт *Hispanidad* (Испанидад), который трактовался как выражение особой историко-культурной общности, объединенной католической традицией, идеей национального единства и памятью об имперском прошлом. В рамках данного подхода политическая власть стремилась обосновать свою легитимность через обращение к представлениям об исторической миссии Испании. Важную роль в воспроизводстве таких представлений играли система образования, государственная символика, памятные даты, официальные церемонии и деятельность католической церкви. Как раз через них закреплялся образ режима как политической силы, выступающей хранителем национальной традиции и преемником исторической Испании.

С точки зрения В. С. Авдониной, идентитарная легитимация обладает важным свойством к адаптации [Авдонин, 2023], ее содержание не является стабильным и меняется в зависимости от политической ситуации. Например, в периоды напряженности на первый план выдвигаются мотивы защиты государства, национального единства и противодействия угрозам, тогда как в условиях относительной стабильности акцент переносится на темы порядка, преемственности и традиционных ценностей. Аналогичным образом могут трансформироваться и образы политического противника: в разные периоды в качестве угрозы могут рассматриваться коммунистические движения, региональный сепаратизм, радикальные политические силы или иные акторы, воспринимаемые как вызов существующему порядку. Само ядро нарратива остается неизменным, и это позволяет режиму компенсировать дефициты производительности усилением аффективной накачки идентитарного нарратива (известный эффект «сплочения вокруг флага» в условиях внешней угрозы или внутреннего кризиса). Однако уже А. Ф. Филиппов радикализирует шмиттовскую теорию суверенитета, предлагая понимать его (суверенитет) не как атрибут государства или формальный статус, а как динамическую риторику — как речевой акт, который всегда является посланием. Упоминание суверенитета — это не констатация факта, что государство обладает суверенитетом. Это всегда высказывание о должном и недолжном, о границах, о том, что находится под угрозой и что требует защиты. Филиппов указывает на то, что суверенитет — это формула политической самоидентификации, которая постоянно

воспроизводится. Режим не может просто обладать суверенитетом, как вещью. Режим должен постоянно его утверждать, постоянно напоминать, что суверенитет под угрозой, что необходимо его защищать. Именно через эту риторику угрозы и защиты режим себя воспроизводит [Филиппов, 2020].

Второе важное наблюдение Филиппова касается связи суверенитета с телесностью. Суверенитет распространяется на людей в их телесности: на живые тела, находящиеся на определенной территории. Дело именно в том, что режим может ограничивать перемещение, наказывать, казнить или, напротив, награждать и снабжать ресурсами эти тела [Филиппов, 2020]. Это позволяет понять, почему ранний франкизм (1940-е гг.) был так кровав: суверенитет утверждался через прямой контроль над телами врагов режима (казни, пытки, пропагандистские процессы). Позднее, когда режим консолидировался, суверенитет переместился в регистр биополитики: режим стал заботиться о благосостоянии лояльных граждан (социальное страхование, жилье, туризм), но сохранил исключительное право распоряжаться их судьбой. Именно эта риторическая и перформативная природа суверенитета объясняет, почему режим может быть столь гибким в институциональном плане. Франко мог менять «Фалангу» на технократов, затем на монархистов, затем опять на военных, потому что ни одна из этих групп не обладала суверенитетом. Суверенитет (как способность решать, когда наступает исключение) был полностью сосредоточен в руках каудильо. Остальные группы функционировали в режиме «нормальности», но над ними всегда нависала угроза: суверен может в любой момент отменить эту нормальность ради высших интересов нации.

Особенности неопатримониального режима по Р. Окумбекову

Р. Окумбеков рассматривает неопатримониальный режим как особую форму политической организации, в которой современные государственные институты сосуществуют с практиками персонализированного управления. Формально в подобных системах сохраняются парламент, и остальные органы власти, но их функционирование в основном определяется сетью личных связей, неформальных договоренностей и отношений лояльности, и в результате формальные и неформальные механизмы власти не противопоставляются друг другу, а, наоборот, образуют единую систему политического управления [Окумбеков, 2023]. Такое понимание неопатримониализма показывает, что подобные режимы нельзя сводить к простому сохранению традиционных способов управления. Они могут опираться на современные государственные институты, использовать парламент, партийные структуры и бюрократический аппарат, но это не отменяет высокой роли личной власти. Формальные процедуры продолжают существовать, но многие значимые решения принимаются с учетом неформальных связей и отношений лояльности.

Важное место в этой системе занимают политические и административные элиты, их положение во многом зависит от близости к правящему центру, поскольку именно через него распределяются должности, ресурсы и возможности политического влияния. Поэтому значительная часть элит оказывается заинтересована в сохранении существующего порядка. По этой причине устойчивость неопатримониального режима связана не только с деятельностью государственных институтов, но и с сетью личных обязательств, объединяющих власть и элитные группы. По итогу режим воспроизводится не только через массовую пропаганду и дисциплину (как описывает Фуко), но через интеграцию элит в систему распределения благ. Уже для самого режима Франко это означало, что различные силы (консерваторы, монархисты, фалангисты, католическая церковь, промышленники) были включены в систему управления, но каждая только в той мере, в какой не претендовала на независимость от каудильо. Формально эти группы имели голос, но реально все решал Франко. Это давало режиму большую гибкость: он мог перебалансировать влияние различных фракций, усилив одну и ослабив другую, не меняя фундамент власти.

Синтез: трехуровневая система авторитарной легитимности

Собрав вместе три аналитические линии, мы можем рассмотреть авторитарный режим как комплексную систему, работающую одновременно на трех уровнях.

На *микроуровне* (Фуко: дисциплинарные и биополитические практики) режим производит послушных субъектов через нормирование, надзор, образование, цензуру и организационный контроль. Люди не просто подчиняются приказам, они интернализируют правила, начинают сами себя дисциплинировать, сами воспроизводят норму. Эта микрофизика власти работает повседневно, незаметно, через привычку и инстинкт.

На *мезоуровне* (Авдонин и Филиппов: идентитарные нарративы и риторика суверенитета) режим создает смыслы, которые делают подчинение не только вынужденным, но осмысленным. Граждане верят в особую миссию нации, в то, что режим выражает ее историческую судьбу, в необходимость единства против врагов. Риторика суверенитета постоянно напоминает об угрозе и необходимости защиты, генерируя состояние готовности к мобилизации. Это уровень дискурса, смыслов, веры.

На *макроуровне* (Шмитт и Окумбеков: суверенное решение и кооптация элит) режим сохраняет монополию на право объявлять исключение и интегрирует элиты в систему распределения ресурсов и должностей. Ни одна группа не может бросить вызов суверену, потому что он контролирует доступ к материальным благам и политическому влиянию. Любое отступление от лояльности грозит исключением из системы. Эти три уровня не конкурируют друг с другом, они взаимно усиливают друг друга. Микрофизика дисциплины делает

людей психологически подготовленными к принятию идентитарного нарратива (уже нормированный человек легче поддается пропаганде). Идентитарный нарратив оправдывает макроуровень (монополию суверена на решение), убеждая людей, что только такой тип управления соответствует «нашему характеру». Макроуровень обеспечивает условия для работы дисциплинарных механизмов через систему образования, средства массовой информации и другие институты социализации. Благодаря этому власть получает возможность управлять обществом и закреплять представления о собственной легитимности. Правда, такая система не всегда остается устойчивой из-за экономических трудностей, политических кризисов или снижения доверия к власти — все эти факторы могут поставить под сомнение те идеи и ценности, на которые опирается режим. В результате чего привычные нормы и модели поведения начинают восприниматься менее однозначно, а общественное согласие уже не воспроизводится так же легко, как прежде. В таких условиях власть нередко делает ставку на усиление контроля и репрессивных мер.

Заключение

Анализ микрофизики авторитарной легитимности показывает, что устойчивость авторитарных и гибридных режимов обеспечивается не только голым насилием, как часто полагают, но и сложной конфигурацией трех взаимосвязанных механизмов: дисциплинарных и биополитических практик, идентитарных нарративов и производства смыслов, а также монополизацией права объявлять исключение и интеграцией элит. Каждый из этих механизмов, взятый отдельно, недостаточен; но в синтезе они создают жизнеспособную альтернативу либеральной демократии.

Практическое значение этого анализа состоит в том, что он позволяет переосмыслить проблему демократизации и смены режимов. Режим не падает, когда у него заканчиваются деньги или оружие; наоборот, режим рушится, когда он теряет способность производить смыслы, объединяющие общество, когда идентитарный нарратив становится невероятным, когда людям больше не кажется, что суверен говорит от их имени. В этот момент микродисциплины теряется власть, потому что люди уже не верят в оправдание действий суверена для подчинения тех, кто отдал голос за него.

Российская политическая философия в лице Авдониной, Филиппова и Окумбекова предложила онтологическое и функциональное углубление того, что интуитивно нащупали Фуко и Шмитт. Режим Франсиско Франко, существовавший 36 лет, был исторической лабораторией этой системы. Современные гибридные режимы используют те же самые механизмы, часто не осознавая их теоретических корней. Понимание этой структуры критично для анализа политических процессов XXI в.

Список источников

1. Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии: в 4 т. / пер. с нем. под общ. ред Л. Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 1990.
2. Арендт Х. О насилии / пер. с англ. Г. М. Дашевского. М.: Новое издательство, 2000. 148 с.
3. Авдонин В. С. Дискурс и легитимность: к функциональной трактовке дискурсивных аспектов политической легитимации // Политическая наука. 2023. № 3. С. 42–45. <https://doi.org/10.31249/poln/2023.03.02>
4. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 508 с.
5. Шмитт К. Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. 525 с.
6. Шмитт К. Политическая теология: сборник / пер. с нем., заключит. ст. и сопоставление А. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. 336 с.
7. García López D. J. La máquina teo-antropo-legal. La persona en la teoría jurídica franquista. Madrid: Dykinson, 2020. С. 43.
8. Филиппов А. Ф. С — Суверенитет // Россия в глобальной политике. 2020. Т. 18. № 1 (101). С. 145–150.
9. Окумбеков Р. Транзит политической власти в неопатримониальных режимах (на примере Республики Казахстан): автореф. дис. ... канд. полит. наук: 5.5.2. М.: Финансовый ун-т при Правительстве РФ, 2023. 24 с.

References

1. Weber, M. (1990). *Economy and society. Essays on understanding sociology in 4 volumes* (Trans.). Publishing House of the Higher School of Economics (In Russian).
2. Arendt, H. (2000). *On violence* (G. M. Dashevsky, Trans.). New Publishing House. (In Russian).
3. Avdonin, V. S. (2023). Discourse and legitimacy: Toward a functional interpretation of discursive aspects of political legitimation. *Political Science (Russia)*, (3), 42–45. <https://doi.org/10.31249/poln/2023.03.02> (In Russian).
4. Foucault, M. (2015). *Surveiller et punir: naissance de la prison* (V. Naumov, Trans.). Ad Marginem Press. (In Russian). (In Russian).
5. Schmitt, C. (2016). *The Concept of the political* (A. F. Filippov, Trans.). Nauka. (In Russian).
6. Schmitt, C. (2000). *Political theology* (A. F. Filippov, Trans.). Kanon-Press-C. (In Russian).
7. García López, D. J. (2020). *La máquina teo-antropo-legal. La persona en la teoría jurídica franquista*. Dykinson.
8. Filippov, A. F. (2020). Sovereignty. *Russia in Global Politics*, 18, (1), 145–150. (In Russian).
9. Okumbekov, R. (2023). *Transit of political power in neopatrimonial regimes (The case of the Republic of Kazakhstan): Abstract of the Candidate of Sciences in Politics dissertation: 5.5.2*. Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Юрий Алексеевич Бурлаченко — аспирант департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Yury A. Burlachenko — Postgraduate Student of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Humanities, Moscow City University, Moscow, Russia.

yura.burlachenko@mail.ru

Научно-исследовательская статья

УДК 101.1

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-121-128

РОССИЙСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ В XXI В.: РУССКИЙ КОММУНИЗМ И ПРАВОСЛАВИЕ КАК ИДЕОЛОГЕМЫ

Ян Юрьевич Гилев

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,
magic55111@yandex.ru

Аннотация. В статье раскрываются основные черты современного этапа в истории российской идеологии и классических российских идеологов. Основное внимание уделяется русскому коммунизму и православию. Автор анализирует влияние таких событий, как Крымская весна, начало специальной военной операции и ряда других, на эти классические российские идеологемы. Подчеркивает, что ряд исторических событий способствовал краху российского либерализма, занимавшего умы части населения после распада СССР. Идеи российского либерализма, ставшие популярными на закате СССР и идеологически обосновавшие его распад, со временем начали терять популярность. Автор отмечает, что идеологемы русского коммунизма и православия пришли на смену российскому либерализму и находятся во взаимосвязи, содержательная сторона которой проистекает из исторического опыта русского народа, включающего историю как дореволюционной России, так и советского государства. В исследовании используются диалектический и исторический подходы. Различные эпохи истории России представлены в качестве целостного единства, части которого, с одной стороны, отрицают друг друга, а с другой — являются важнейшими составляющими для дальнейшего историко-мировоззренческого синтеза, который представлен современной политической идеологией. В качестве метода исследования используется метод анализа философской литературы, социально-политической, социально-философской публицистики и социологических опросов. В заключение автор делает вывод о том, что синтез русского коммунизма и православия претендует на роль полноценной идеологии и занимает значительное место в общественном сознании россиян. Результаты исследования могут быть применены в формировании современного философско-теоретического подхода к осмыслению политической идеологии в России.

Ключевые слова: идеология, идеологема, русский коммунизм, социализм, православие, либерализм, западничество, Россия, СССР, евразийство

Для цитирования: Гилев Я. Ю. Российская идеология в XXI в.: русский коммунизм и православие как идеологемы // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 121–128. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-121-128>

Scientific research article

UDC 101.1

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-121-128

RUSSIAN IDEOLOGY IN THE 21ST CENTURY: RUSSIAN COMMUNISM AND ORTHODOXY AS IDEOLOGEMES

Yan Yu. Gilev

Moscow City University,
Moscow, Russia,
magic555111@yandex.ru

Abstract. This article explores the key features of the current stage in the history of Russian ideology and classical Russian ideologemes. The focus is on Russian communism and Orthodoxy. The author analyzes the impact of events such as the «Crimean Spring» the beginning of the Special Military Operation, and several others on these classical Russian ideologemes. She emphasizes that a number of historical events contributed to the collapse of Russian liberalism, which had dominated the minds of a portion of the population after the collapse of the USSR. The ideas of Russian liberalism, which became popular during the twilight of the USSR and provided an ideological justification for its dissolution, began to lose popularity over time, and after the beginning of the Special Military Operation, a «philosophical ship» of liberal thinkers fled abroad occurred. The author notes that the ideologemes of Russian communism and Orthodoxy replaced Russian liberalism and are interconnected, the substantive aspect of which stems from the historical experience of the Russian people, including the history of both pre-revolutionary Russia and the Soviet period. The study utilizes dialectical and historical approaches. Various eras of Russian history are presented as a coherent whole, the parts of which, on the one hand, negate each other, while, on the other, constitute crucial components for the subsequent historical and ideological synthesis represented by modern political ideology. The research method utilizes an analysis of philosophical literature, socio-political and socio-philosophical journalism, and sociological surveys. In conclusion, the author concludes that the synthesis of Russian communism and Orthodoxy aspires to be a fully-fledged ideology and occupies a significant place in the public consciousness of Russians. The results of the study can be applied to the development of a modern philosophical and theoretical approach to understanding political ideology in Russia.

Keywords: ideology, ideologeme, Russian communism, socialism, Orthodoxy, liberalism, Westernism, Russia, USSR, eurasianism

For citation: Gilev, Ya. Yu. (2026). Russian ideology in the 21st century: Russian communism and orthodoxy as ideologemes. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 121–128. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-121-128>

Введение

Президент Российской Федерации Владимир Владимирович Путин 8 мая 2024 г. подписал указ № 314 «Об утверждении Основ государственной политики Российской Федерации в области исторического просвещения», который вновь поднимает проблему осмысления истории

России и поиска российской идентичности¹. Как история России — это полная противоречий драма, так и российская идентичность характеризуется противоречивостью.

Указанные вопросы никогда не теряли актуальности, однако эпоха международной нестабильности заставила зазвучать громче голоса различных общественных сил, ищущих на них ответ. Идеи российского либерализма, ставшие популярными на закате СССР и идеологически обосновавшие его распад, со временем начали терять популярность, а после начала в 2022 г. специальной военной операции (СВО) случился очередной «философский пароход» — отток либеральных мыслителей, занявших проукраинскую и прозападную позиции. Находящиеся за границей либералы утратили канал связи с россиянами — и физически, находясь в других странах, и идейно, поскольку российское общество не приняло идеи пораженчества и репараций, ставшие мейнстримом в либеральной и леволиберальной среде.

Подобная позиция является специфической чертой именно российского либерализма. Русский философ Николай Александрович Бердяев еще в начале XX в. писал: «Но ведь многие десятилетия западничество было господствующим направлением русской мысли. Ни один народ не доходил до такого самоотрицания, как мы, русские. Русские почти стыдились того, что они русские. Явление — совершенно невозможное на Западе, где пышно расцвел национализм» [Бердяев, 2024, с. 67]. Современная версия русского западничества была господствующим направлением мысли у российской интеллигенции в 1990-е гг. Однако, как и в начале XX в., когда партии Февраля (кадеты, октябристы и эсеры) уступили партиям Октября (большевикам, анархистам и левым эсерам, притом первые стали создателями и двигателем переродившегося Российского государства), так и в современную эпоху российские либералы уступили свои позиции другим идеологическим направлениям, представленным необычным сочетанием различных идеологем.

Методы / Методологические основания

В исследовании используются диалектический и исторический подходы. Различные эпохи истории России представлены в качестве целостного единства, части которого, с одной стороны, отрицают друг друга, а с другой — составляют важнейшие элементы для дальнейшего историко-мировоззренческого синтеза, который представлен современной политической идеологией. В качестве основных методов исследования используются методы анализа и интерпретации философской литературы, социально-политической, социально-философской публицистики и социологических опросов.

¹ URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/50534> (дата обращения: 09.03.2026).

Содержание и результаты исследования

Начало СВО способствовало исходу представителей либеральной идеологии и утрате популярности либерализма, однако процесс этот не был сиюминутным. В 1999 г. премьер-министр России Евгений Максимович Примаков приказал развернуть самолет, направлявшийся в Вашингтон, когда узнал об ударах НАТО по Югославии. Это событие получило название «Петля Примакова» и четко обозначило начало похолодания отношений между Россией и Западом². Другим важным этапом стала речь Владимира Владимировича Путина в Мюнхене в 2007 г., в которой президент России осудил однополярный характер международных отношений, силовые методы разрешения конфликтов, расширение НАТО на восток. Особую тревогу вызывало желание руководства НАТО о вступлении в альянс Украины и Грузии. Началом острой фазы в отношениях России и Запада можно считать пятидневную войну 2008 г. между Россией, Абхазией и Южной Осетией, с одной стороны, и Грузией — с другой. Потом был 2014 г., переворот на Украине, присоединение Крыма и первый случай применения полномасштабных санкций Западом против постсоветской России. Через восемь лет началась СВО, после которой можно говорить о прямом противостоянии России и стран НАТО. Одновременно с изменением позиции высоких государственных чинов менялось и отношение к Западу среди российского населения. Эпоха 1990-х гг. стала периодом больших потрясений для России и нанесла серьезный ущерб имиджу либерализма, а последовавшее за 1990-ми гг. похолодание отношений с Западом, с одной стороны, и стабилизация российской экономики — с другой, только усилили недоверие рядового россиянина к позиции западных государств и современной версии русского западничества. Произошедшая в 2014 г. Крымская весна сделала популярным выражение «Русский мир», смысл которого заключается в особом культурном и мировоззренческом пространстве России, не ограниченном государственными границами. Тем не менее более конкретное осмысление Русского мира стало полем борьбы различных направлений российской мысли.

Одно из направлений неразрывно связано с русским коммунизмом. Бердяев в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма» говорит о национальной специфике русского коммунизма и его отличиях от коммунизма западного. Характеризуя большевизм, мыслитель замечает: «Этот “ортодоксальный” марксизм, который в действительности был по-русски трансформированным марксизмом, воспринял прежде всего не детерминистическую, эволюционную, научную сторону марксизма, а его мессианскую, мифотворческую религиозную сторону, допускающую экзальтацию революционной воли, выдвигающую на первый план революционную борьбу пролетариата, руководимую организованным меньшинством, вдохновленным сознательной пролетарской

² «Петля Примакова»: как были заложены основы новых отношений с США // РИА Новости. 2019. 23 марта. URL: <https://ria.ru/20190323/1551983046.html> (дата обращения: 09.03. 2026).

идеей» [Бердяев, 1955, с. 87]. Владимир Ильич Ленин, по мнению Бердяева, является типичным русским и типично русским интеллигентом: «Он соединял в себе черты Чернышевского, Нечаева, Ткачева, Желябова с чертами великих князей московских, Петра Великого и русских государственных деятелей деспотического типа» [Бердяев, 1955, с. 94]. В этой связи русский коммунизм — явление типично русское, связанное с коммунистической идеологией как особенное и всеобщее. В работах современных исследователей также отмечается факт специфики русского коммунизма [Макухин, Новиков, 2024].

В XX в. русский коммунизм претерпевает значительные изменения, которые, впрочем, не меняют его ключевой сути. Коммунистическая идеология, несмотря на крах СССР и всю критику, обрушившуюся на нее в 1990-е гг., сохранилась, а ее противоположность православию, являвшаяся принципиальной для первых большевиков, постепенно сглаживалась. По данным опросов, две трети населения России исповедуют православие³, а больше половины населения России (58 %) жалеют о распаде СССР⁴. В сосуществовании коммунизма и православия выражается специфика мировоззрения и национальной психологии россиян. В этом выражается стихийная рефлексия истории родного государства.

Однако это явление не является продуктом только национальной психологии. Часть современной российской интеллигенции предлагает полноценную идеологию на основе синтеза православной и коммунистической идеологием. К примеру, подобные идеи представлены в произведениях российского писателя и публициста Захара Прилепина, который отстаивает идею органического единства дореволюционной и советской истории и критикует идею о принципиальной противопоставлении социализма и христианства. Он опирается на позицию русского религиозного философа Сергея Николаевича Булгакова. В своей работе «Христианство и социализм» Булгаков писал: «Итак, христианству не только нет никаких причин бояться социализма, но есть полное основание принимать его в качестве благодетельной общественной формы, направленной к борьбе с общественным злом, насколько эти меры не сопровождаются грубым насилием и сообразны здравому смыслу»⁵. Прилепин указывает на симфонию социализма и православия на примере СССР: «Не вижу никакой причины говорить о тысячелетии христианства в России, отчего-то вырезая семьдесят советских лет. А чего, все службы и все молитвы этих семидесяти лет уже не считаются? По мне, если и что-то именовать ересью, так это отказ от выстраданной и вымоленной симфонии советского государства и православной церкви

³ Религия и общество: мониторинг // ВЦИОМ. 2025. 9 июня. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring-09062025/> (дата обращения: 10.03.2026).

⁴ 100 лет СССР: забыть нельзя вернуться // ВЦИОМ. 2022. 30 декабря. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/100-let-sssr-zabyt-nelzja-vernutsja> (дата обращения: 06.03.2026).

⁵ Булгаков С. Н. Христианство и социализм // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/hristianstvo-i-sotsializm/#0_7 (дата обращения: 09.03.2026).

в двадцатом веке»⁶. В рамках такой концепции советский коммунизм не является полным отрицанием православия — главным образом народного православия, — имеющего серьезные отличия от идеологии официальной церкви, о чем писал еще Николай Бердяев и что в известной степени сохраняется и сейчас. Современный православный коммунизм обрел крепкий фундамент в виде истории XX в. Идея революционной роли пролетариата находит сходство со спасительной ролью Христа, а победа советского народа в Великой Отечественной войне в русском и российском самосознании является не просто актом политического выживания, но актом самопожертвования во имя спасения мира от зла нацизма. В этой связи коммунизм и православие, бывшие в начале XX в. в строгой оппозиции, в начале XXI в. обретают общий фундамент.

Близкой позицией обладает и часть современных философов-евразийцев. Исторически евразийство было попыткой рефлексии исторических обстоятельств российской истории, обусловивших уникальные черты России и ее народа. Классическое евразийство продолжало славянофильскую традицию об уникальности пути России и было представлено в работах таких авторов, как П. Н. Савицкий, Н. С. Трубецкой, Л. П. Карсавин. Современное евразийство имеет разные формы. К примеру, А. Г. Дугин делает ключевой акцент на православии, а в позиции Германа Садулаева обнаруживается существенная просоветская компонента. В работах евразийцев европоцентризм предстает как опасная тенденция. Несомненно, история России — это в том числе и европейская история, однако игнорирование неевропейской истории России чревато серьезными социальными конфликтами. Европоцентризм способен принять радикальные формы, в которых ключевое внимание уделяется не магистральной — буржуазно-индивидуалистической — линии европейской идентичности, а наиболее одиозным ее формам, присущим европейскому модерну XX в.: фашизму и нацизму. Фашизм и нацизм предстают как идеологии превосходства «белой расы», являющейся носителем европейской цивилизованной культуры. Неевропейские народы в данной схеме заведомо размещаются на более низком культурном и цивилизационном уровне; их культура признается ущербной, а уровень их цивилизованности оценивается в сравнении с цивилизованностью Европы. Если Захар Прилепин говорит о симфонии советского государства и православия, то идейно близкий к нему Герман Садулаев говорит о симфонии народов: «Евразийство — это учение о симфонии евразийских народов, в центре которых стоит русская цивилизация»⁷. Вместе с этим Садулаев является ярким противником узкого русского этнонационализма. Русская цивилизация для него — это не достояние только русского народа, а достояние всех народов, населяющих Россию. В этом смысле симфония евразийских народов, являющаяся в том числе и выражением христианского универсализма

⁶ Прилепин З. Урок № 228. Христос — он за кого: за красных аль за белых? // RUTUBE. <https://rutube.ru/video/d614d1b7650b776bf9168985a0d6ec34/> (дата обращения: 10.03.2026).

⁷ Садулаев Г. Евразийство — это учение о симфонии евразийских народов // Садулаев Г.: Telegram-канал. URL: <https://t.me/germansadulaev/3351> (дата обращения: 09.03.2026).

русского народа, создавшего ядро русской цивилизации, получила свое продолжение в советском интернационализме.

Позиция, пытающаяся объединить коммунистическую идеологию и православие, содержит в себе противоречие, однако это противоречие не является исторической случайностью или ошибкой. В нем синтезированы ключевые этапы истории России и российского взгляда на прошлое, настоящее и будущее. Проникновение философского идеализма, характерного для религии, в коммунистическую марксистскую идеологию, стоящую на позиции материалистического понимания истории, противоречит классическому марксизму, однако само появление этого синтеза не противоречит диалектическому подходу, так как вытекает из специфической исторической диалектики России. Противоречия православного коммунизма вытекают из противоречий самой российской истории, отражая их содержание в субъективной форме. Таким образом, противоречия истории и идеологии не могут быть отброшены, и теоретическое осмысление нового идеологического синтеза представляет собой важную задачу.

Заключение

Русский коммунизм и православие в современную эпоху тяжелых общественных потрясений находят множество точек соприкосновения. Можно говорить о складывании идеологии, пока еще не имеющей какого-либо общепринятого названия, составленной из идеологем русского коммунизма и православия. Однако эта идеология не является единственной в силу мозаичности и текучести современного общественного сознания. Сейчас довольно сложно четко определить границы, отделяющие одну идеологию от другой. Идеологии скорее выступают в виде размытых образов, которые в известной степени могут накладываться друг на друга, создавая причудливые сочетания. Противоположностью русского коммунизма в современную эпоху является не православие, а другие идеологемы, например имперская идея, которая ставит во главу угла идею о золотом веке в истории России — эпохе Российской империи (по тонкому замечанию Бердяева, Петербургской империи) и белую идею — правую идею белогвардейского толка (И. А. Ильин, И. С. Шмелев и др.). Тем не менее можно сделать вывод о значительном влиянии идеологии русского коммунизма, проникнутой православием, выражающей важные черты русского народа и русской цивилизации и являющейся одним из ответов на вызовы, вставшие перед современной Россией. Объединение идеологем русского коммунизма и православия казалось бы противоречит классической марксистской материалистической философии, однако появление подобного синтеза двух этапов истории русского мировоззрения вытекает из исторической диалектики российской истории. В этой связи можно сделать вывод о том, что православный русский коммунизм — это не историческая случайность, представленная в виде простой эклектики, а закономерный этап в истории становления российской политической идеологии и философии.

Список источников

1. Бердяев Н. А. Судьба России. М.: АСТ, 2024. С. 384.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-PRESS, 1955. 157 с.
3. Макухин П. Г., Новиков М. С. Русский коммунизм и русское православие: заочный диалог с Н. А. Бердяевым // Россия и мировые тенденции развития: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, 15–20 мая 2024 г. Омск: ОмГТУ, 2025. С. 398–414.

References

1. Berdyaev, N. A. (2024). *The fate of Russia*. AST Publishing House. (In Russian).
2. Berdyaev, N. A. (1955). *The origins and meaning of Russian communism*. YMCA-PRESS. (In Russian).
3. Makukhin, P. G., & Novikov, M. S. (2024). Russian communism and Russian orthodoxy: correspondence dialogue with N. A. Berdyaev. In *Russia and world development trends: proceedings of the All-Russian scientific and practical conference with international participation, May 15–20, 2024* (pp. 398–414). OmskGTU Publishing House. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Ян Юрьевич Гилев — соискатель ученой степени департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Yan Yu. Gilev — Candidate for an Academic Degree in the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Humanities, Moscow City University, Moscow, Russia.
magic555111@yandex.ru

Научно-теоретическая статья

УДК 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-129-138

НАСТАВНИЧЕСТВО КАК ПРАКТИКА ТРАНСЛЯЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ОПЫТА: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Анастасия Павловна Спирина

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

spirinaap036@mgpu.ru, <https://orcid.org/0009-0009-2215-5576>

Аннотация. В статье предлагается феноменологический анализ наставничества как особой антропопрактики, направленной на передачу социокультурного опыта. В контексте институционального кризиса традиционных форм образования и распространения его инструментализированных версий обосновывается необходимость обращения к сущностным основаниям данного феномена. Используя гуссерлианскую методологию, автор последовательно применяет операцию эпохэ к дескрипции наставничества, выделяя его инвариантное эйдетическое ядро. В результате редукции выявлена взаимосвязанная структура из шести конститутивных элементов: 1) коммуникативный обмен; 2) выделение конкретной задачи; 3) продукт деятельности наставляемого как предмет работы; 4) выполнение задачи как акт агентности; 5) анализ продукта наставником; 6) интеграция в сообщество как телеологический горизонт. Для проверки универсальности и вневременного статуса выделенного ядра рассматриваются античная практика «заботы о себе» и христианская исповедальная техника, описанные М. Фуко в «Герменевтике субъекта». На основе этого делается вывод, что предложенная структура сохраняет свою действенность в различных эпистемологических контекстах, наполняясь при этом различным содержанием. Исследование показывает, что наставничество представляет собой не просто технику развития карьеры или психологическую поддержку, а фундаментальную социально-антропологическую практику передачи и усвоения опыта, чья логика раскрывается через ее внутреннюю, феноменологически выявленную архитектуру.

Ключевые слова: феноменология, наставничество, эпохэ, эйдетическое ядро, антропопрактика, герменевтика субъекта, социокультурная интеграция

Для цитирования: Спирина А. П. Наставничество как практика трансляции социокультурного опыта: феноменологический подход // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 3 (59). С. 129–138. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-129-138>

Scientific and theoretical article

UDC 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-359-129-138

MENTORSHIP AS A PRACTICE OF TRANSMITTING SOCIOCULTURAL EXPERIENCE: A PHENOMENOLOGICAL APPROACH

Anastasia P. Spirina

Moscow City University,

Moscow, Russia,

spirinaap036@mgpu.ru, <https://orcid.org/0009-0009-2215-5576>

Abstract. The article presents a phenomenological analysis of mentorship as a specific anthropo-practice aimed at transmitting socio-cultural experience. In the context of the institutional crisis of traditional educational forms and the proliferation of its instrumentalized versions, the necessity of addressing the essential foundations of this phenomenon is substantiated. Using Husserlian methodology, the author consistently applies the operation of epoche to the description of mentorship, identifying its invariant eidetic core. As a result of this reduction, an interconnected structure of six constitutive elements is revealed: 1) communicative exchange, 2) identification of a specific task, 3) the product of the mentee's activity as the object of work, 4) task execution as an act of agency, 5) analysis of the product by the mentor, and 6) integration into the community as a teleological horizon. To verify the universality and transhistorical status of the identified core, the ancient practice of «care of the self» and the Christian confessional technique, as described by M. Foucault in “The Hermeneutics of the Subject”, are examined. Based on this, it is concluded that the proposed structure retains its efficacy across different epistemological contexts, while being filled with varying content. The study demonstrates that mentorship is not merely a career development technique or psychological support, but a fundamental socio-anthropological practice of transmitting and assimilating experience, whose logic is revealed through its internal, phenomenologically disclosed architecture.

Keywords: phenomenology, mentorship, epoche, eidetic core, anthropo-practice, hermeneutics of the subject, socio-cultural integration

For citation: Spirina, A. P. (2026). Mentorship as a practice of transmitting sociocultural experience: a phenomenological approach. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (59)), 129–138. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-359-129-138>

Введение

Концептуальный дефицит подлинных форм наставничества в контексте институционального кризиса традиционных видов образовательной деятельности и антропопрактик, транслирующих социокультурный опыт, наряду с распространением его инструментализированных версий, актуализирует необходимость обращения к сущностным основаниям

данного феномена. Этот концептуальный вызов закономерно смещает фокус исследовательского интереса с внешних, функциональных описаний наставничества к прояснению его внутреннего механизма и интенциональной структуры, открывая пространство для его феноменологической проблематизации.

Как подчеркивает М. Хайдеггер, следуя за своим учителем Э. Гуссерлем, феномен понимается именно как «самокажущее, очевидное» [Хайдеггер, 1997, с. 28]. Это определение акцентирует не опосредованное или интерпретированное бытие вещи, а ее непосредственную и подлинную явленность сознанию — то, что дано именно таким, как оно есть, до каких-либо теоретических спекуляций или естественно-научных редукций. Сознание всегда есть сознание о чем-то (ноэма), а любой являющийся предмет всегда является каким-то определенным образом (ноэзис). Эта схема, восходящая к гуссерлевской феноменологии [Гуссерль, 2009], становится у Хайдеггера и многих последующих мыслителей основным методологическим инструментом для дескрипции опыта в его изначальной целостности, позволяя избежать ловушек как наивного реализма, так и субъективного идеализма.

Уникальность феноменологического метода заключается в том, что его главной целью является не объяснение, а прояснение сущности явлений, данных в непосредственном опыте сознания. Опираясь на алгоритм, изложенный в работе по феноменологии социального признания [Копанева, 2023, с. 113], данное исследование ставит задачу последовательной редукции многообразных проявлений наставничества к его эйдетическому ядру.

Феноменологический метод в исследовании наставничества

В соответствии с гуссерлианской традицией, феноменологическое исследование начинается с выбора предельно наглядного экземплярного случая. Исходным материалом анализа является дескрипция наставничества, основанная на анализе репрезентативного примера данного феномена, извлеченного из личного опыта сознания и содержащего его ключевые характеристики:

1. Коммуникативный обмен.
2. Основание наставничества — выделение конкретной задачи.
3. Предмет наставничества — продукт деятельности наставляемого.
4. Выполнение поставленной задачи наставляемым.
5. Анализ наставником продукта деятельности наставляемого.
6. Создание проекта наставником.
7. Парессионная речь наставника.
8. Снабжение наставником методиками для решения задачи.
9. Подражание наставнику (мимесис).
10. Взаимное признание субъектов наставничества.
11. Телесное соприкосновение субъектов наставничества.
12. Сотворчество субъектов наставничества.

13. Трансляция наставником рекомендаций.
14. Сетевая медиация.
15. Сопровождение.
16. Интеграция наставляемого в сообщество.

Следующим этапом феноменологического анализа является операция эпохэ — методическое «выключение» или «взятие в скобки» тех аспектов феномена, которые не могут быть однозначно признаны его необходимыми и конститутивными элементами. Данный этап направлен на очищение предмета исследования от исторических и идеализированных наслоений для последующего выявления инвариантного эйдоса. К числу свойств, подлежащих устранению на данном этапе, относятся те, которые нельзя однозначно отнести к феномену наставничества, так как их нельзя наблюдать непосредственно:

1. Парессионная речь. Согласно Аверинцеву, парресия — это право говорить перед Богом и людьми без страха, рассматривавшееся в Античности как атрибут полноправного гражданина [Аверинцев, 1997, с. 342]. Хотя данный вид речи наставника часто выступает действенным триггером трансформации, ее нельзя наблюдать непосредственно. Побуждение — это интерпретация цели или эффекта речи. Мы наблюдаем речь, ее содержание и тон, но ее квалификация как побуждающей — это вывод о намерении наставника или реакции ведомого.

2. Взаимное признание. Даже если допустить, что в отдельном жесте наставника есть признание ученика, а в отдельном жесте ученика — признание наставника, то их взаимность — это не наблюдаемая, а сконструированная связь. Возможно наблюдать только артикулированные практики учтивости, уважения, подчинения или бунта, но не саму невидимую субстанцию признания. Ее мы лишь подразумеваем или требуем, но она не может быть явлена нам непосредственно.

3. Создание проекта наставничества не является непосредственно наблюдаемой характеристикой самого феномена наставничества. Это характеристика предшествующей деятельности. Сам проект — это план, или замысел, существующий до или вне реального взаимодействия. Мы можем наблюдать результаты проекта (расписание, список целей), но не сам акт создания проекта как часть наставнического акта.

Таким образом, процедура эпохэ позволяет «вынести за скобки» часть характеристик, традиционно ассоциируемых с наставничеством (парессионная речь, взаимное признание и создание проекта). Очищенный от этих наслоений феномен подлежит дальнейшему анализу на этапе эйдетической редукции, задачей которой станет позитивное определение того минимального и необходимого ядра признаков, без которого наставничество как таковое немыслимо. Этот методологический шаг является ключевым для перехода от описания многообразных практик к прояснению универсальной структуры феномена. На этапе эйдетической редукции выявляются признаки, которые можно наблюдать, но они не являются необходимыми для существования феномена:

1. Миметический механизм. Как утверждает Р. Жирар, механизм наставничества основан на мимесисе, где асимметричное отношение «образец/ученик» исключает равенство [Жирар, 2010, с. 229]. Однако идентификация наставника как объекта для подражания — вероятное, но не обязательное следствие отношений. Наставник может занимать позицию равного партнера в диалоге или обеспечивать необходимыми методиками. В этом случае мимесис необязателен или может даже сознательно отвергаться.

2. Методическая оснастка. Передача конкретных методов и алгоритмов характерна для инструментального обучения или тренинга. Наставничество же может быть направлено на формирование мировоззрения, ценностных ориентаций или экзистенциальных установок, что можно реализовать с помощью мимесиса или рекомендаций.

3. Телесное соприкосновение. Ключевая роль телесности в диалоге была артикулирована Морисом Мерло-Понти: «...тело использует собственные части для символического выражения мира, и именно с помощью тела человек вторгается в мир, понимает его и вносит в него свои значения» (цит. по: [Гуревич, 2009, с. 79]). Однако, несмотря на свою историческую распространенность, физическое присутствие наставника неконститутивно для феномена. Заочные формы наставничества (эпистолярные, цифровые) демонстрируют его возможность вне непосредственного телесного присутствия. В качестве иллюстрации можно привести эпистолярный корпус Сенеки к Луцилию [Сенека, 1977]. В нем переписка функционирует как практика гипомнем, где личные философские заметки, служащие для конспектирования и осмысления чужих идей, одновременно становятся инструментом наставления. Адресуя отобранные и переработанные мысли ученику, Сенека актуализирует их для самого себя, превращая акт письменного руководства другим в непрерывную форму работы над собой. Таким образом, эпистолярный жанр раскрывается здесь не как замена диалогу, а как его рефлексивная и дидактически емкая разновидность.

4. Сотворчество. Атрибут совместного творчества скорее характеризует партнерские или исследовательские коллаборации. Классическое наставничество часто носит асимметричный характер, реализуясь через рекомендации учителя, воспроизведение традиции или выполнение инструкций.

5. Трансляция рекомендаций. Предоставление советов, основанных на прогнозе, лишь одна из возможных речевых практик наставника. Организация деятельности может осуществляться через предзаданные методики, а не через консультативную модель.

6. Сетевая медиация. Необходима для включения ведомого в значимые сети для доступа к ресурсам. Функция социального посредничества и интеграции в профессиональные сети представляет собой довольно характерный признак вида наставничества, в основе которого лежит проектно-ориентированный подход. Однако возможен сценарий, где задача наставнического взаимодействия не будет предполагать включение остальных субъектов, следовательно, данный признак также можно считать случайным.

7. Сопровождение. Продолжительность наставнического сопровождения определяется горизонтом решаемой задачи. В случае задач с конечным горизонтом сопровождение стремится к собственной отмене по мере их реализации. Если же задача экзистенциальна и ее горизонт совпадает с горизонтом жизни, сопровождение утрачивает временной характер, становясь перманентной практикой соприсутствия. Однако наставничество может принимать и форму точечной интервенции, разового предоставления ключевого ресурса (методики, совета) или иницилирующего импульса, после которого ведомый приступает к решению поставленной задачи.

Эйдетическое ядро наставничества

Таким образом, нередуцируемым остатком, конституирующим саму возможность феномена, выступает следующая взаимосвязанная структура из шести элементов:

1. Коммуникативный обмен как имманентная среда. Коммуникативный обмен, согласно Гуссерлю, должен реализовываться как интересубъективное взаимодействие, поскольку сама интересубъективность является онтологической почвой и пространством возможного для диалога [Гуссерль, 1998]. Это не нейтральная среда, а активное поле, в котором только и могут возникать и изменяться общие смыслы, ценности и целостности социального масштаба. Именно поэтому наставничество немислимо вне семиотически опосредованного взаимодействия. Это минимальное условие, отличающее его от немого подражания или недирективного наблюдения. Обмен может быть вербальным или невербальным, но он должен обеспечивать циркуляцию смысла между наставником и ведомым.

2. Выделение конкретной задачи как операциональное начало. Феномен возникает не из абстрактного желания развиваться, а из фокусировки на определенной артикулированной проблеме или цели («создать продукт X», «освоить навык Y», «разрешить ситуацию Z»). Задача выступает конститутивным ограничителем, задающим рамки и вектор всему процессу.

3. Продукт деятельности наставляемого как предмет работы. В отличие от воспитания или терапии, работа в наставничестве опосредована и объективирована внешним результатом деятельности ведомого (артефактом, решением, выполненным действием). Именно этот продукт становится материальным носителем опыта, доступным для совместного анализа.

4. Выполнение задачи наставляемым как акт агентности. Сущностным моментом является не пассивное усвоение, а активное производство ведомым некоего результата в ответ на поставленную задачу. Это акт реализации его собственной агентности, который и создает материал для дальнейшей работы.

5. Анализ продукта наставником как герменевтический акт. Наставник осуществляет не оценку, а критериальный анализ представленного продукта.

Его функция — декомпозиция результата, выделение в нем соответствий и рассогласований с целевыми критериями или оптимальными паттернами. Этот анализ является ключевым механизмом преобразования нерелексивного действия в осознанный опыт.

6. Интеграция в сообщество как телеологический горизонт. Имманентной целью структуры является не просто решение задачи, а инкорпорация ведомого в релевантное профессиональное или социальное сообщество через демонстрацию им компетентности. Об этом же довольно подробно французский феноменолог Морис Мерло-Понти пишет в своей работе «О феноменологии языка»: «Другой вводит меня в мир культуры, осуществляя таким образом связь времен и миров, что превращает уникальную интенцию моего телесного существования в исток культурного смыслообразования» [Мерло-Понти, 1994]. Завершенный акт наставничества снимает изначальную асимметрию, делая ведомого полноправным агентом в новом для него поле.

Эти шесть элементов образуют замкнутую процессуальную петлю: от постановки задачи (2) через коммуникацию (1) к созданию продукта (4), который становится предметом анализа (3, 5) и, будучи успешным, обеспечивает интеграцию (6), тем самым завершая цикл.

На основе выявленного эйдетического ядра предлагается следующее определение: *наставничество* — это интересубъективное взаимодействие, в котором наставник структурирует деятельность ведомого вокруг задачи, анализируя ее продукты с целью социокультурной интеграции ученика.

Таким образом, наставничество предстает не просто как техника обеспечения карьерного роста или психологическая поддержка, а как фундаментальная социально-антропологическая практика передачи и усвоения социокультурного опыта, чья логика раскрывается через ее внутреннюю, феноменологически выявленную архитектуру.

Для проверки универсального статуса сущностного ядра наставничества как вневременного описания феномена необходимо подвергнуть его критической историко-философской верификации. Методологическим основанием для такой проверки служит генеалогический проект Мишеля Фуко, в особенности его анализ, представленный в работе «Герменевтика субъекта» [Фуко, 2007, с. 383–397]. Использование фукианской оптики позволяет не просто сопоставить различные исторические формации наставничества, но и выявить саму возможность существования инвариантной сущности сквозь меняющиеся эпистемологические контексты.

Применение данного метода к анализу античных и христианских антропопрактик наставничества, подробно рассмотренных Фуко, приводит к значимому выводу: выделенные в результате феноменологической редукции элементы сущностного ядра наставничества действительно обнаруживают свое присутствие в этих исторических примерах. Однако их функциональная нагрузка и смысловая архитектура претерпевают некоторые трансформации, детерминированные специфическим типом доминирующей эпистемы.

В рамках эллинистическо-романской культуры, анализируемой Фуко через технику заботы о себе, интересубъективное взаимодействие наставника и ученика приобретало форму асимметричной трансляции. Его ядром была речь (логос) учителя, облеченная в форму парресии — рискованного высказывания истины. Задача, вокруг которой структурировалось это взаимодействие, носила онтологический характер. Ею было фундаментальное преобразование способа бытия субъекта, достижение состояния безмятежности (*ἀταραξία*) или мудрости (*σοφία*) через ассимиляцию объективного порядка космоса. Соответственно, продуктом деятельности, подлежащим анализу, выступал сам ученик, точнее — степень интериоризации им внешнего логоса, проявлявшаяся в его способности мыслить и действовать в согласии с усвоенными принципами. Анализ, таким образом, сводился к проверке и углублению этого усвоения через диалогические практики вроде сократического диалога или стоической диатрибы. Наконец, цель социокультурной интеграции реализовывалась через включение в полис или сообщество мудрецов, что являлось скорее естественным следствием обретенной добродетели.

С утверждением христианства (I–II вв. н. э.), как показывает Фуко, произошел фундаментальный переворот, который заключался в переносе предмета истины вовнутрь субъекта. Как показывает Фуко, «наставляемый и ведомый получит в истории Запада право говорить только в рамках обязательства говорить истину о себе самом, то есть как обязанный признаваться» [Фуко, 2007, с. 393]. Интересубъективность здесь реализовывалась через исповедальную форму, где ведомый производил непрерывный дискурс о самом себе. Следовательно, задачей наставничества стало спасение души наставляемого, поставленное в прямую зависимость от тотальной вербализации им своего греховного внутреннего мира. Продуктом деятельности, подлежащим анализу, стала сама исповедальная речь — дискурсивная материализация сокровенных помыслов и проступков. Именно эту речь наставник впоследствии анализирует на предмет искренности, скрытых смыслов и степени раскаяния. Финальным горизонтом христианского наставничества становится интеграция в лоно церковной общины, достигаемая через ритуал покаяния и получения отпущения грехов.

Проведенное сопоставление позволяет заключить, что Античность наполняла выявленное эйдетическое ядро феномена наставничества онтологическим содержанием, подчинив его поиску соответствия объективному логосу космоса. Христианство переориентировало его на экзистенциально-сотериологические цели, сделав машиной по производству истины о греховной субъективности. Современность, в свою очередь, заполнила его прагматико-технологическим смыслом, редуцировав к алгоритму развития компетенций. Таким образом, можно сделать вывод, что, несмотря на меняющиеся эпистемы, неизменным оставался принцип интересубъективности отношений между наставником и учеником, направленный на изменение ведомого через структурированную деятельность и ее анализ.

Заключение

Наставническая деятельность занимает особое место в спектре образовательных практик в силу своей феноменологической ориентированности. Ее онтологическим предметом выступает непосредственно переживаемый опыт наставляемого субъекта, что изначально располагает ее в методологическом поле феноменологического исследования.

Процессуальная архитектура наставничества обнаруживает структурное сходство с классической феноменологической процедурой. Его начальная фаза предполагает осуществить первичную дескрипцию своего деятельностного опыта, то есть вербализовать и представить наставнику продукты и траектории своей активности. Этот акт самоописания выполняет функцию, аналогичную экземпляруному усмотрению, предоставляя феноменологический материал для анализа.

Задачей наставника на следующем этапе становится применение операций, изоморфных феноменологической редукции, к представленному материалу. Его работа заключается в критическом выделении, во-первых, эйдетического ядра продукта деятельности, то есть его инвариантных, сущностных характеристик, конституирующих его как таковой и определяющих его успешность или неудачу в контексте поставленной цели; во-вторых, в выявлении случайных характеристик, то есть тех аспектов, которые не являются необходимыми для сущности результата, будучи обусловленными конкретными обстоятельствами, индивидуальными особенностями исполнения или второстепенными факторами.

Таким образом, наставник выполняет роль герменевта-феноменолога практики, проводящего анализ опыта ведомого с целью отделения в нем существенного от несущественного. Эта внутренняя феноменологичность процесса делает наставничество уникальной практикой для прикладного применения принципов феноменологии в сфере образования.

Список источников

1. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / пер. с нем. А. В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
3. Копанева В. А. Феноменологический метод в исследовании социального признания // Трансцендентальный поворот в современной философии — 7. Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: сборник тезисов международной научной конференции, Москва, 21–23 апреля 2022 года. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2022. С. 112–113.
4. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
5. Жирар Р. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 400 с.

6. Гуревич П. С. Расколтость человеческого бытия. М.: Институт философии РАН, 2009. 198 с.
7. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / пер. с лат. С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977. 386 с.
8. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Наука; Ювента, 1998. 315 с.
9. Мерло-Понти М. О феноменологии языка / пер. с фр. В. М. Рыкунова // Логос. 1994. № 6. С. 179–193.
10. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 677 с.

References

1. Heidegger, M. (1997). *Genesis and time* (V. V. Bibikhin, Trans.). Ad Marginem, 1997. (In Russian).
2. Husserl, E. (2009). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and phenomenological philosophy*. (A. V. Mikhailov, Trans.; Book one). Akademicheskii Proekt. (In Russian).
3. Kopaneva, V. A. (2022). *The phenomenological method in the study of social recognition*. In Transcendental turn in modern philosophy – 7. Epistemology, cognitivism and artificial intelligence: Abstracts of the international scientific conference, Moscow, April 21–23, 2022 (pp. 112–113). Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet. (In Russian).
4. Averintsev, S. S. (2004). *Poetics of early Byzantine literature*. Azbuka-klassika. (In Russian).
5. Girard, R. (2010). *Violence and the sacred* (G. Dashevsky, Trans.). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
6. Gurevich, P. S. (2009). *The fracturedness of human existence*. IF RAN. (In Russian).
7. Seneca, Lucius Annaeus (1977). *Moral letters to Lucilius* (S. A. Osharov, Trans.). Nauka. (In Russian).
8. Husserl, E. (1998). *Cartesian meditations* (D. V. Sklyadnev, Trans.) Nauka. (In Russian).
9. Merleau-Ponty, M. (1994). *On the phenomenology of language* (V. M. Rykunov, Trans.). Logos, (6), 179–193. (In Russian).
10. Foucault, M. (2007). *Hermeneutics of the subject: a course of lectures delivered at the Collège de France in the 1981–1982 academic year* (A. G. Pogoniailo, Trans.). Nauka. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Анастасия Павловна Спирина — аспирантка департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Anastasia P. Spirina — Postgraduate Student of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Humanities, Moscow, Russia.

spirinaap036@mgpu.ru, <https://orcid.org/0009-0009-2215-5576>

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Уважаемые авторы!

В журнале «Вестник МГПУ. Серия «Философские науки» публикуются как оригинальные, так и обзорные статьи по философским наукам. Журнал адресован философам-исследователям, представителям социально-гуманитарного знания, аспирантам и соискателям ученой степени, а также всем, кто интересуется философским осмыслением сущности человека и общества, проблемами познания, этики и философии культуры.

Авторами статей могут быть ученые, исследователи, докторанты, аспиранты. Научные статьи принимаются в течение года и в случае положительного решения редколлегии включаются в рукопись одного из очередных номеров журнала в порядке поступления.

Не принимаются ранее опубликованные статьи и материалы, не отвечающие требованиям журнала. Журнал публикует только высококачественные научные работы, отвечающие требованиям оригинальности: не менее 75 % для обзорных (аналитических) рукописей; не менее 85 % для эмпирических по результатам проверки в системе обнаружения текстовых заимствований «Антиплагиат»: <https://mgpu.antiplagiat.ru/>

При подготовке статей, предназначенных для публикации в «Вестнике МГПУ. Серия «Философские науки», просим руководствоваться требованиями редакции журнала, основанными на рекомендациях ГОСТ Р 7.07–2021 «Статьи в журналах и сборниках. Издательское оформление». Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте: <https://philosophy.mgpu.ru/instrukciya-dlya-avtorov/>

Публикации в журнале осуществляются на некоммерческой основе.

Электронные варианты статей прикрепляются на сайте журнала или присылаются на почту: vestnikphilosofya@mail.ru. В случае несоблюдения каких-либо требований редакция оставляет за собой право не рассматривать такие статьи.

Научный журнал / Scientific Journal

Вестник МГПУ.

Серия «Философские науки».

MCU Journal

of Philosophical Sciences

2026, № 3 (59)

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ № ФС77-82101 от 12 октября 2021 г.

Главный редактор:
доктор философских наук, профессор *А. В. Жукоцкая*

Главный редактор выпуска:
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т. П. Веденеева*

Редактор:
Н. В. Бессарабова

Корректор:
К. М. Музамилова

Техническое редактирование и верстка:
А. В. Бармин, О. Г. Арефьева

Научно-информационный издательский центр ГАОУ ВО МГПУ
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.
Телефон: 8-499-181-50-36

Подписано в печать: 03.08.2026 г.
Формат: 70 × 108 ¹/₁₆. Бумага: офсетная.
Объем: 8,75 печ. л. Тираж: 1 000 экз.