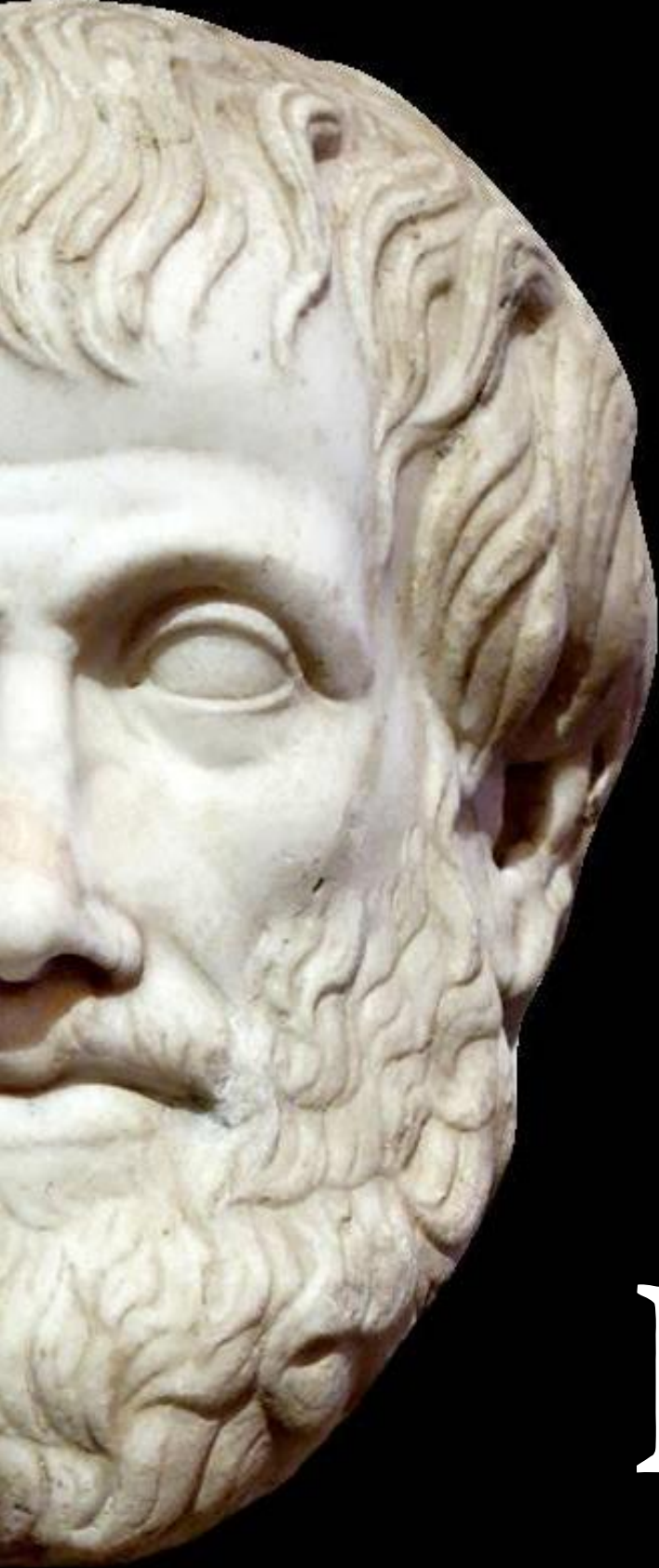




Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 2 (28)
2026

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ISSN 2522-9788



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 2 (28)
2026

Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. Издаётся с 2015 г. Периодичность издания: 4 раза в год. ISSN 2522-9788

Форма периодического распространения: сетевое издание

Включён в перечень рецензируемых научных изданий ВАК при Министерстве науки и высшего образования РФ (№ 1612 от 30.03.2026 г.).

Включён в наукометрическую базу РИНЦ. Договор с РИНЦ № 425-07/2016 от 14.06.2016г.

Включён в электронную библиотеку и наукометрическую базу CYBERLENINKA. Договор № 33919-01 от 31 октября 2018 г.

В журнале публикуются научные статьи и материалы, освещающие философские и политологические исследования проблем культурного и цивилизационного развития современного общества, вступившего в фазу острого кризиса своих основ.

Учредитель и издатель – федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Донецкий национальный технический университет».

Редакция журнала:

Главный редактор – Т. Э. Рагозина, доктор философских наук;

Заместитель главного редактора – С. В. Дрожжина, доктор философских наук;

Ответственный секретарь – А. В. Гижа, кандидат философских наук.

Члены редакционной коллегии:

Г. В. Драч, д. филос. наук; В. П. Римский, д. филос. наук; С. П. Поцелуев, д. полит. наук; Каролус Виммер, д. полит. наук; А. И. Атоян, д. филос. наук; Т. В. Лугуценко, д. филос. наук; Андриенко Е. В., д. филос. наук; В. М. Шелюто, д. филос. наук; А. С. Армен, к. филос. наук; Б. И. Молодцов, к. филос. наук; Н. А. Басенко, к. полит. наук; С. И. Сулимов, д. филос. н.; И. В. Черниговских, к. филос. наук; М. М. Кухтин, к. полит. наук.

Адрес редакции: Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ФГБОУ ВО «ДонНТУ», 3-й уч. корпус, кафедра философии. Тел.: +7-949-334-9416.

Эл. почта: tatyana.ragozina@list.ru **Internet:** <https://ojs.donntu.ru/cic/index>

Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 000143 от 20.06.2017.

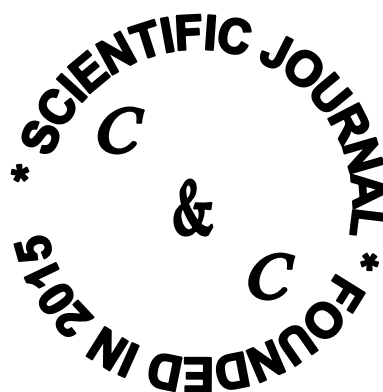
За содержание статей и их оригинальность несут ответственность авторы. Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ФГБОУ ВО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 5 от 26.06.2026 г.

© ФГБОУ ВО «Донецкий национальный технический университет»

MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION OF THE RUSSIAN FEDERATION
FEDERAL STATE BUDGET EDUCATIONAL INSTITUTION OF HIGHER EDUCATION
«DONETSK NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY»

ISSN 2522-9788



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 2 (28)
2026

Culture and Civilization (Donetsk). Scientific journal. Published since 2015. Published 4 per year. ISSN 2522-9788

Form of periodic distribution: online publication.

Included in the list of peer-reviewed scientific publications of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (No. 1612 dated 30.03.2026).

Included into scientific database of Russian Index of Scientific Quotations (RISQ). Contract with RISQ no 425-07/2016 dd 14.06.2016.

Included into e-library and scientific database of CYBERLENINKA. Contract with CYBERLENINKA № 33919-01 dd 31.10.18

The Journal is devoted to publishing of scientific articles and materials in the field of philosophic and political sciences' problems of cultural and civilizational development of modern society, which has entered the stage of severe crisis of its basics.

Founded and published – Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Donetsk National Technical University".

Editorial Board of the Journal:

Editor-in-Chief – T. E. Ragozina, Dr. of Philosophical Science;

Deputy Editor-in-Chief – S. V. Drozhzhina, Dr. of Philosophical Science;

Executive Secretary – A. V. Gizha, Candidate of Philosophical Science.

Members of the editorial board:

G.V. Drach, Dr. of Philosophical Science; V.P. Rimsky, Dr. of Philosophical Science; S.P. Potseluev, Dr. Political Science; Carolus Wimmer, Dr. Political Science; A.I. Atoyan, Dr. of Philosophical Science; T.V. Lugutsenko, Dr. of Philosophical Science; Andrienko E.V., Dr. of Philosophical Science; V.M. Sheliuto, Dr. of Philosophical Science; A.S. Armen, Candidate of Philosophical Science; B.I. Molodtsov, Candidate of Philosophical Science; N.A. Basenko, Candidate of Political Science; S.I. Sulimov, Dr. of Philosophical Science; I.V. Chernigovskikh, Candidate of Philosophical Science; M.M. Kukhtin, Candidate of Political Science.

Editorial office's address: Donetsk People's Republic, 83001, Donetsk, Artema str., 96, Donetsk National Technical University, 3rd Campus, Philosophy Chair. Tel.: +7-949-334-9416.

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru **Internet:** <https://ojs.donntu.ru/cic/index>

The journal is registered by Ministry of Information of Donetsk People's Republic.
The Certificate on registration of mass media № 000143 dd 20.06.2017

Contents and originality of the articles are of the authors' responsibility. The editors' opinion may differ from that of the authors'.

7Signed to publishing according to recommendation of the Scientific Board of «Donetsk National Technical University». Protocol № 5 dd 26.06.2026.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Научный журнал
Основан в 2015 году
Выходит 4 раза в году
№ 2 (28) / 2026
ISSN 2522-9788

СОДЕРЖАНИЕ

Ф и л о с о ф и я		
Сулимов С. И., Черных В. Д.	Представления христиан и мусульман друг о друге как политический фактор	7
Шагиахметов М. Р.	Цивилизация как этап развития человека	16
Лустин Ю. М.	Человек и общество: формосодержательная сущность и видоизменяемая явленность (диалектико-типологический подход)	27
Одинцова Е. А., Петрова Е. И.	Российская идентичность в контексте мировоззренческих и идеологических трансформаций современности	39
Рочняк Е. В.	Социально-экологические основания будущего многополярного мира: экофилософия как методология цивилизационного прогноза	50
Поляков И. В.	Диджитал коммеморация как социально-философский феномен цифрового общества	59
П о л и т и ч е с к и е н а у к и		
Коппе Р. / Корре Р.	Марксистские исследования современного империализма из стран Глобального юга / Marxistische forschungen zum gegenwärtigen Imperialismus aus dem Globalen Süden	68
Ф и л о с о ф с к а я а н т р о п о л о г и я Ф и л о с о ф и я к у л ь т у р ы		
Спицына О. А.	Постструктуралистская деконструкция анархистской метафизики	79
Приложения	Требования к оформлению статей	87

CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published 4 per year

No. 2 (28) / 2026

ISSN 2522-9788

R E S E A R C H

P h i l o s o p h y		
Sulimov S.I., Chernykh V.D.	The perceptions of Christians and Muslims of each other as a political factor	7
Shagiakhmetov M. R.	Civilization as a stage in human development	16
Lustin Y.M.	Man and society: the form-content essence and the variable manifestation (a dialectical-typological approach)...	27
Odintsova E. A., Petrova E. I.	Russian identity in the context of the worldview and ideological transformations of modern times	39
E. V. Rochnyak	The socio-ecological foundations of a future multipolar world: eco-philosophy as a methodology for civilizational forecasting	50
Polyakov I. V.	Digital commemoration as a socio-philosophical phenomenon of the digital society	59
P o l i t i c a l s c i e n c e s		
Koppe R.	Marxist studies of modern imperialism from the countries of the Global South	68
P h i l o s o p h i s c h e A n t h r o p o l o g i e K u l t u r p h i l o s o p h i e		
Spitsyna O. A.	Poststrukturalistische Dekonstruktion der anarchistischen Metaphysik	79
Annexes	Requirements for the design of articles	87



ФИЛОСОФИЯ

УДК : 316.3

С. И. Сулимов

(доктор философских наук, доцент)
Воронежский государственный университет
(г. Воронеж, Российская Федерация)

В. Д. Черных

(кандидат исторических наук, доцент)
Воронежский государственный университет инженерных технологий
(г. Воронеж, Российская Федерация)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ХРИСТИАН И МУСУЛЬМАН ДРУГ О ДРУГЕ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФАКТОР

***Аннотация.** В данной работе рассматриваются принципы христианства и ислама, определяющие отношение представителей этих религий друг к другу. Христианство, не признавая другие религии, доброжелательно относится к иноверцам, воспринимая их в первую очередь как людей. Ислам же, будучи так же непримирим к чужим верованиям, вполне допускает существование христианства, но настаивает на поражении его представителей в правах.*

***Ключевые слова:** ислам, христианство, зимми, мосарабы, мудехары.*

S. I. Sulimov

(Doctor of Philosophy, Associate Professor)
Voronezh State University
(Voronezh, Russian Federation)

V. D. Chernykh

(Candidate of Historical Sciences, Associate Professor)
Voronezh State University of Engineering Technologies
(Voronezh, Russian Federation)

IDEAS OF CHRISTIANS AND MUSLIMS ABOUT EACH OTHER AS A POLITICAL FACTOR

***Annotation.** This work examines the principles of Christianity and Islam, which determine the attitude of representatives of these religions to each other. Christianity, without recognizing other religions, treats Gentiles kindly, perceiving them primarily as people. Islam, being also irreconcilable to other people's beliefs, fully admits the existence of Christianity, but insists on the defeat of its representatives in rights.*

***Keywords:** Islam, Christianity, dhimmi, mosarabs, mudejars.*



Христианское и мусульманское общество соседствуют с тех самых пор, как возник ислам, то есть история данного межкультурного взаимодействия насчитывает почти полтора тысячелетия. Причём, христиане и мусульмане далеко не всегда сводили это взаимодействие к вооружённому противостоянию. В частности, средневековая Европа заново открыла для себя античную философию, во многом, благодаря арабским переводам, равно как и мусульмане Среднего Поволжья на протяжении последнего столетия учатся в школах и вузах русского образца. Тем не менее, соседство христианского и мусульманского обществ в исторической науке предстаёт окрашенным в тона враждебности и нетерпимости, которые в реальности не всегда имели под собой основания. В данной работе мы предпримем попытку выявить доктринальные причины, приводящие христиан и мусульман к мировоззренческому конфликту и не позволяющие им развивать культурный диалог без скрытого противостояния друг другу (даже если это противостояние не выгодно ни одной из сторон). Поскольку христианское общество многообразно и более уместно говорить о «христианских обществах» (например, католиках, православных и т.д.), то мы для краткости не будем углубляться в теологические различия христианских деноминаций, лишь поясняя в каждом историческом примере, о каких именно христианах идёт речь.

Христианство и ислам являются монотеистическими религиями, то есть исповедуют последовательное единобожие и ни в коем случае не допускают, что боги иноверцев реальны и достойны поклонения. С точки зрения христианства, почитание какого-либо другого божества, кроме библейского, является грехом, подлежащим исправлению. Чужая вера не может быть истинной и вообще не должна существовать. Однако будучи человеком, то есть творением Божьим, любой адепт любой религии может стать христианином при условии добровольного решения на это. То есть как с точки зрения апостолов, так и по мнению современных церковных иерархов, все живущие на свете люди – потенциальные христиане, многие из которых ещё не обратились к истинному Богу. Важно, что христианство, будучи непримиримо к другим религиям, не располагает никаким каноническим алгоритмом для принуждения иноверцев к крещению. Святители во все времена убеждали язычников перейти в христианство, но Библия не даёт указаний о том, как привести к Богу людей насильно. Поэтому встречающиеся в истории эпизоды принудительного крещения народов и племён (Русь в X в., Мексика в XVI в.) всегда являлись миссионерской самодеятельностью того или иного политического лидера. Неслучайно результатом таких радикальных решений становилось двоеверие, с которым Церкви приходилось бороться на протяжении столетий. Для нас же важно, что христианство не мирится с существованием других религий, но далеко не всегда применяет против иноверцев какие-либо политические меры: такие меры попросту не разработаны ни в Священном Писании, ни в Священном Предании. Поэтому



христианин может быть вековым соседом иной конфессии, надеясь на обращение её адептов в христианство, но содействуя этому переходу лишь добрыми советами. Отвергая чужие верования, христиане стараются не переносить эту неприязнь на людей, данные верования разделяющих.

Как относится христианство к исламу? С самых первых лет существования ислама у православных богословов возник интерес к религии соседей, тем более что эти соседи повели себя по отношению к христианским государствам крайне агрессивно. Одним из самых авторитетных теологов, довольно рано познакомившихся с исламом, был преподобный Иоанн Дамаскин (в миру – Мансур ибн Серджун ат-Таглиби). В своём сочинении «Источник знания» он составил список ересей, в который включил ислам под номером 100, то есть считал мусульман христианами-еретиками. По мнению святого, пророк Мухаммед был знаком с христианским учением, но вольно или невольно исказил его почти до полной потери смысла. В частности, святой воспринимал одни суры с юмором, а другие – как сознательную подтасовку [5, с. 153]. Века спустя более радикально об исламе высказался греко-русский церковный писатель преподобный Максим Грек, отметивший, что если бы мусульмане действительно были бы близки к христианству, то они давно бы уже стали христианами. Если же этого не произошло, то, значит, ислам – отдельная религия, имеющая с христианством мало общего [10; с. 104]. Однако, как уже было сказано, неприязнь христиан к исламу не означала непримиримости к мусульманам. В частности, святой Иоанн Дамаскин писал свои антиисламские сочинения, занимая ответственный пост при дворе арабского халифа.

В исламе же, наоборот, принципы взаимодействия мусульман с иноверцами (по коранической терминологии – «уверовавших» с «неверными») разработаны очень чётко. Признавая любые религии, кроме ислама, ошибочными, мусульмане, тем не менее, различают их по степени близости к «истинной» вере. Так, политеисты, буддисты, зороастрийцы и т.д. считаются однозначно неправыми, а их верования – подлежащими искоренению. Как отмечает отечественный религиовед Д. И. Дудоров, представители этих религий должны, по мнению мусульман, выбирать между переходом в ислам или смертью [4, с. 88-89]. В то же время Коран настаивает на более мягком отношении к «людям Писания» – христианам и иудеям, которые считаются носителями сакрального, но искаженного знания. Признавая обе религии ошибочными, мусульмане всё-таки допускают легальное существование христианства и иудаизма. Более того, в Коране приводится градация допустимости между двумя этими религиями (сура «Трапеза»): «Ты, конечно, найдёшь, что более всех людей сильны ненавистью к уверовавшим иудеи и многобожники, и ты, конечно, найдёшь, что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: «Мы – христиане!». Это – потому, что среди них есть иереи и монахи и что они не превозносятся» (5:85(82)) [7, с. 114]. Таким образом, из всех иных религий и верований мусульмане наиболее доброжелательно относятся к христианству, но всё-



таким считают его заблуждением. От христиан не требуется переход в ислам, но, не являясь частью общины верующих, они обречены быть в мусульманском обществе людьми второго сорта. Такая намеренная стигматизация христиан разработана в исламском праве до мелочей и вовсе не является случайностью. В частности, христианин, живущий среди мусульман, официально называется «зимми», и вся его жизнь опутана не очень тяжелыми, но досадными ограничениями [6, с. 314]. Характер этих ограничений разнится от эпохи к эпохе, но равенство между мусульманами и зимми не считается в исламе допустимым.

Каким образом мусульмане строили отношения со своими христианскими соседями? История раз за разом демонстрирует один и тот же алгоритм. Сначала мусульмане, вдохновляемые религиозным фанатизмом и ригоризмом, атакуют «неверных» и пытаются навязать им своё политическое господство. По меньшей мере, дважды им это удавалось: в VIII в. на Пиренейском полуострове и в XV в. на Балканах. Однако после военной победы и уничтожения христианской государственности новые властители быстро обнаруживали, что христианское население не всегда враждебно и вполне может оказаться удобным. Тем более, что новоявленные зимми по мусульманским же законам не могут быть полноправными членами общества и за один факт своего существования должны платить. В частности, по правилам шариата с «людей Писания» нужно взимать подушную подать (джизью) и налог на имущество (харадж), от которых избавлены мусульмане. В каждом конкретном историческом случае имели место и оригинальные ограничения для христиан. Например, в Кордовском эмирате легально существовали христианские общины – так называемые, мосарабы, имевшие даже собственные церкви. Однако мосарабам запрещалось ездить на лошадях, стоять дома выше, чем у мусульман, а при встрече на улице христианин должен был уступить тротуар мусульманину. Эти мелочные ограничения не мешали мосарабам заниматься земледелием, ремеслом или коммерцией, и, по свидетельству испанского историка Р. Альтамира-и-Кревеа, соседские отношения между представителями различных конфессий складывались неплохо: по крайней мере, смешанные браки заключались нередко [2, с. 125]. Но всё же социальная стигматизация давала о себе знать: если бы христиан устраивало быть мосарабами, то они бы не обращались за помощью к католическим королям Леона и Арагона и не переселялись бы на их земли целыми деревнями. А ведь таких случаев в ходе Реконкисты произошло немало [8, с. 37]. К аналогичным последствиям приводило господство мусульман над балканскими христианами, которых турки-османы называли «райя» («стадо») и которые жили приблизительно в тех же условиях, что и пиренейские мосарабы. Нельзя сказать, что османские султаны целенаправленно притесняли своих христианских подданных, но сам факт существования в наши дни независимых Сербии и Болгарии свидетельствует о том, что жить в статусе «райи» славянам не нравилось.



Возникает закономерный вопрос: в силу какого фактора христиане в мусульманском обществе считают свою жизнь несносной? Ведь многие пиренейские эмиры и османские султаны отличались подчеркнуто миролюбивым отношением к ним и охотно пользовались услугами христианских администраторов и советников. Вероятно, дело в том подчеркнутом шовинизме, который содержится в исламе. Для мусульманского простонародья иноверцы, пусть даже и «люди Писания», – это всегда ущербные существа, за счёт которых можно самоутвердиться, например, спихивая их с тротуара или отталкивая назад в любой очереди. И чем тяжелее идут дела у государства мусульман, тем больше среди «правоверных» найдётся желающих сорвать злость на зимми. Правитель, даже понимая все выгоды от поддержания межконфессионального мира, не может открыто покровительствовать христианам, иначе он рискует прослыть отступником от веры. То же самое касается и рядового мусульманина, который может быть в прекрасных отношениях с соседом-христианином, но не может защитить его от произвола других мусульман, не получив репутацию «муртада» (предателя). Вспышки агрессии и целенаправленного притеснения случались не очень часто, но всё равно христианин среди мусульман ощущает постоянную, хоть и не всегда явную угрозу.

Любопытно развивалась ситуация при обратном соотношении сил, то есть когда христиане побеждали мусульман и инкорпорировали их общины в свои государства. Первым таким прецедентом можно считать крестовые походы. Историки отмечают страшное ожесточение, с которым стремились на восток участники Первого похода, и фиксируют множество зверств, совершенных ими по отношению к мусульманам. Однако при ближайшем рассмотрении выяснится, что проблема заключалась не в самом христианстве, а в религиозной экзальтации и фанатизме, разжигаемых католическим духовенством и, особенно, самозванными проповедниками. К примеру, британский историк С. Рансимен так характеризует результаты проповеди Петра Пустынника, вдохновителя «крестового похода бедноты»: «Это была эпоха духовных видений, и Петра считали провидцем. Средневековый человек был убеждён, что Второе пришествие уже не за горами. Надо успеть покаяться, пока ещё есть время, и идти делать добро. Церковь учила его, что, прежде чем Христос явится вновь, нужно вернуть Святую землю из рук нехристей. К тому же, невежественный ум не умел провести чёткого различия между просто Иерусалимом и Новым Иерусалимом. Многие слушатели Петра верили, что он обещает вывести их из теперешней нищеты в землю, сочащуюся молоком и мёдом, о которой говорилось в писаниях. Путь будет трудным, придётся одолеть антихристовы легионы. Но зато целью был золотой город Иерусалим» [12, с. 103-104]. Точно также некоторые католические иерархи безосновательно обвиняли мусульман в политеизме и приписывали им ритуалы, больше напоминающие античное язычество [9, с. 75-76]. Однако вскоре после основания в Леванте своих государств рыцари-крестоносцы обнаружили, что с крестьянами-мусульманами вполне можно сотру-



ничать. В частности, светские и духовные сеньоры-католики настаивали, чтобы мусульмане платили десятину так же, как христиане, и эта десятина действительно выплачивалась. Некоторые мусульмане пользовались таким доверием крестоносцев, что получали должности в чиновном аппарате Иерусалимского королевства. С. Рансимен остроумно заметил, что единственной помехой установлению гражданского мира в Леванте той эпохи были рыцари-христиане, только что прибывшие из Европы и видящие в каждом мусульманине врага [11, с. 326]. Однако если бы такие подозрения были совсем безосновательными, то государства крестоносцев не погибли бы столь быстро. Западные рыцари могли сколько угодно тешить себя иллюзией межконфессионального мира, но стоило близ их границ появиться более-менее авторитетным султанам, как подданные-мусульмане буквально приветствовали единоверцев. А после своих побед ни Салах ад-Дин, ни Рукн ад-Дин Бейбарс вовсе не собирались оставлять христианам какие-либо права, в лучшем случае лишь позволяя им бежать из Леванта.

Выше мы отметили, что вера не мешает христианину жить среди мусульман и не обязывает его считать всех иноверцев своими личными врагами. К примеру, святой Иоанн Дамаскин не испытывал к исламу ни малейшей симпатии, но, тем не менее, нёс государственную службу в халифате и ни словом, ни делом мусульманам не вредил. Однако позиция мусульман в данном вопросе совершенно иная: политическое учение ислама не допускает главенства иноверцев над мусульманами. Современный иранский исследователь М. Санаи отмечает, что мировое политическое пространство делится мусульманами на «землю ислама» (дар аль-ислам), «землю мира» (дар аль-сульх) и «землю войны» (дар аль-харб), между которыми возможны промежуточные варианты, но ни один из указанных статусов не предполагает подчинения мусульман иноверцам [13, с. 80]. Так, в «земле ислама» мусульмане правят мусульманами, в «земле мира» мусульмане правят иноверцами, но нет такой «земли», где правитель-иноверец отдавал бы приказы мусульманам. Однако история знает яркие прецеденты политического господства иноверцев в традиционно исламских землях. Такая политическая ситуация и называется «земля войны». Мусульманский теолог уклончиво сообщает, что – это любая страна, где мусульмане подвергаются притеснениям, и что в такой ситуации они должны отстаивать свою веру с оружием в руках или же покинуть эту страну. Но что считать притеснением ислама? С точки зрения христиан, таким притеснением могли бы быть лишь полный запрет данной религии и принуждение мусульман перейти в иную веру. Но, как мы заметили выше, с точки зрения мусульман даже представители самой родственной им религии – христианства – являются людьми второго сорта и должны зримым образом подтверждать свой ущербный статус. Если же этого не происходит, то, значит, правила шариата не соблюдаются и принципы ислама притесняются. То есть любая страна, где иноверец в повседневной жизни не признаёт



доминирования мусульман (например, не уступает им тротуар или место в очереди), автоматически превращается в «землю войны». Разумеется, мусульманские общины далеко не всегда располагали достаточными для сопротивления силами, но всегда превращались в антигосударственное подполье, десятилетиями ждущее подходящего момента для мести за «притеснения».

Подобное утверждение требует убедительных примеров. В позднее Средневековье, когда религия не была отделена от политики и права, возникли, по меньшей мере, два государства, в которых христиане правили мусульманами, как и своими единоверцами, – Испания и Россия. В католических королевствах Пиренейского полуострова на постоянной основе существовали автономные мусульманские общины, и короли, сражаясь с эмирами, старались привлечь эти общины на свою сторону. В 1492 г., покончив с последним эмиратом, королева Изабелла Кастильская потребовала от подданных-мусульман (мудехаров) перейти в христианство, продумав множество смягчающих и поощрительных мер для этого. В частности, новокрещенцам (морискам) предоставлялись не только налоговые льготы, но факт крещения не обязывал их сразу же переходить к христианскому образу жизни. Королева и её наследники понимали, что некоторым людям требуются годы для того, чтобы перестроить свой быт на новый лад. Однако «бывшие мусульмане» развернули настоящую подрывную деятельность, координируя набеги алжирских пиратов, поднимая восстания против короны и даже оказывая услуги французской разведке. На протяжении всего XVI в. они были настоящей «пятой колонной», помогавшей любым врагам Испании. Поэтому в 1609 г. король Филипп III Габсбург приказал выслать поголовно всех бывших мусульман из страны, что было сделано к 1611 г. [3, с. 210]. Технически осуществить такую депортацию было непросто, но королевские войска справились с этим делом не в последнюю очередь именно потому, что «тайных мусульман» не приходилось разыскивать: их скандальное, свое нравное поведение обычно было известно всей округе. Для страны мера оказалась противоречивой: в Испании наступил гражданский мир, но потеря огромного количества рабочих рук серьёзно ударила по сельскому хозяйству и даже разорила некоторые области королевства.

Иным путём пошло русское правительство, после завоевания Казанского ханства (1552 г.) получившее власть над десятками тысяч поволжских мусульман. И, следует отметить, эти мусульмане практически сразу отметились антирусскими восстаниями и перепиской с османским султаном. Однако ни Иван Грозный, ни его наследники не пытались крестить поголовно всех татар. Христианство официально было господствующей в Русском царстве религией, и ни один иноверец, как бы верно он ни служил русской короне, не мог владеть крепостными, если не переходил в православие. Именно при помощи этого стимула короне к середине XVIII в. удалось сделать христианами большинство татарских аристократов, которые сначала стали опорой русской власти в Поволжье, а затем растворились в рядах рус-



ского дворянства как равные среди равных. Впрочем, татарское простонародье, сохранившее свою приверженность исламу, пользовалось сначала неформальной, а потом и официальной свободой вероисповедания. Русская корона разрешала кораническое образование, а с начала XIX в. в Казани даже началось типографское издание книг на татарском языке [1, с. 218]. Разумеется, среди поволжских мусульман время от времени появлялись османские агенты и сектанты-фанатики, но никакой народной поддержки они не получали, и царские спецслужбы с ними без труда справлялись. В наши дни Поволжье является такой же неотчуждаемой частью России, как, к примеру, Черноземье, и это – результат разумной, дальновидной политики, которую веками проводило русское правительство по отношению к местным мусульманам.

Подведём итоги исследования. Ислам и христианство являются вековыми соседями и на протяжении всей своей истории взаимодействуют друг с другом. Однако представления о нормах такого взаимодействия и ожидания от него у представителей этих религий различаются. Христианство признаёт равенство всех людей перед Богом и поэтому не испытывает предубеждения против соседей-мусульман, хотя и непримиримо (а чаще – безразлично) к их верованиям. Так, христианское правительство может закрыть мечеть, но оно не станет сажать в тюрьму или поражать в правах её прихожан. Ислам же, при общем благожелательном отношении к христианству, не допускает мысли о равноправии представителей различных конфессий и, настаивая на переходе христиан в ислам, обрекает их на заведомо подчиненное, ущемленное положение в обществе. Если говорить упрощённо, мусульманин хочет доминировать над христианином в повседневной жизни, и чтобы христианин открыто признавал это доминирование. Любой другой общественный порядок воспринимается мусульманами как нарушение их сакральных прав и покушение на основы их веры. Поэтому они из века в век доставляют неприятности правителям-иноверцам, слишком полагающимся на благонадёжность своих подданных. Современным светским правительствам России и Европы следует воспринимать мусульманские общины не как религиозные объединения, а как политические партии, тайно или явно претендующие на лидерство.

Библиографический список:

1. Алишев С. Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья. XVI – начало XIX в. / С. Х. Алишев. – М. : Наука, 1990. – 270 с.
2. Альтамира-и-Кревеа Р. История средневековой Испании / Р. Альтамира-и-Кревеа. – СПб. : Евразия, 2003. – 608 с.
3. Вебер Г. Всеобщая история в 15 т. / Г. Вебер. – Изд. 2-е. – М. : Типография В. В. Ислентьева, 1889. – Т. 11: История католической реакции и религиозных войн. – 845 с.
4. Дудоров Д. И. Основы мусульманского права. Религиозно-правовые учения мусульманского Востока. Краткий энциклопедический словарь-справочник / Д. И. Дудоров. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2005. – 464 с.



5. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Дамаскин Иоанн. – М. : Индрик, 2002. – 416 с.
6. Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе / Ю. Кардави. – М. : Андалус, 2004. – 335 с.
7. Коран / Перевод и коммент. И. Ю. Крачковского. – 2-е изд. – М. : Наука, 1990. – 727 с.
8. Корсунский А. Р. История Испании IX-XIII веков (социально-экономические отношения и политика) / А. Р. Корсунский. – М. : Высшая школа, 1976. – 239 с.
9. Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов / С. И. Лучицкая. – СПб. : Алетея, 2001. – 412 с.
10. Максим Грек, прп. Того же инока Максима Грека Слово обличительно на агарянскую прелесть и умыслившего ея скверного пса Моамефа / Прп. Максим Грек. Сочинения в 2 т. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2014. – Т. 2. – С. 95-116.
11. Рансимен С. Завоевания крестоносцев. Королевство Балдуина и франкский Восток / С. Рансимен. – М. : Центрполиграф, 2020. – 479 с.
12. Рансимен С. Основание Иерусалимского королевства. Главные этапы первого крестового похода / С. Рансимен. – М. : Центрполиграф, 2020. – 287 с.
13. Санаи М. Мусульманское право и политика: история и современность / М. Санаи. – 2-е изд., дополн. – М. : Садра, 2016. – 164 с.

References:

1. Alishev S. X. Istoricheskie sud`by` narodov Srednego Povolzh`ya. XVI – nachalo XIX v. / S. X. Alishev. – М. : Nauka, 1990. – 270 s.
2. Al`tamira-i-Krevea R. Istoriya srednevekovoj Ispanii / R. Al`tamira-i-Krevea. – SPb. : Evraziya, 2003. – 608 s.
3. Veber G. Vseobshhaya istoriya v 15 t. / G. Veber. – Izd. 2-e. – М. : Tipografiya V. V. Islent`eva, 1889. – Т. 11: Istoriya katolicheskoy reakcii i religiozny`x vojn. – 845 s.
4. Dudorov D. I. Osnovy` musul`manskogo prava. Religiozno-pravovy`e ucheniya musul`manskogo Vostoka. Kratkij e`nciklopedicheskij slovar`-spravochnik / D. I. Dudorov. – Voronezh : Izd-vo VGU, 2005. – 464 s.
5. Ioann Damaskin. Istochnik znaniya / Damaskin Ioann. – М. : Indrik, 2002. – 416 s.
6. Kardavi Yu. Dozvolennoe i zapretnoe v islame / Yu. Kardavi. – М. : Andalus, 2004. – 335 s.
7. Koran / Perevod i kommentarii I. Yu. Krachkovskogo. – 2-e izd. – М.: Nauka, 1990. – 727 s.
8. Korsunskij A. R. Istoriya Ispanii IX-XIII vekov (social`no-e`konomicheskie otnosheniya i politika) / A. R. Korsunskij. – М. : Vy`sshaya shkola, 1976. – 239 s.
9. Luchiczskaya S. I. Obraz Drugogo: musul`mane v xronikax krestovy`x poходов / S. I. Luchiczskaya. – SPb. : Aletejya, 2001. – 412 s.
10. Maksim Grek, prp. Togo zhe inoka Maksima Greka Slovo oblichitel`no na agaryanskuyu prelest` i umy`slivshego ea skvernago psa Moamefa / Prp. Maksim Grek. Sochineniya v 2 t. – М. : Rukopisny`e pamyatniki Drevnej Rusi, 2014. – Т. 2. – С. 95-116.
11. Runciman S. The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East. 1100-1187 / S. Runciman. – Cambrage University Press, 1952. – 522 p. (in English)
12. Runciman S. The First Crusade and the Foundations of the Kingdom of Jerusalem / S. Runciman. – Cambrage University Press, 1951. – 377 p. (in English)
13. Sanai M. Musul`manskoe pravo i politika: istoriya i sovremennost` / M. Sanai. – 2-e izd., dopoln. – М. : Sadra, 2016. – 164 s.



УДК 008:168.522

М. Р. Шагиахметов

(кандидат юридических наук, независимый исследователь)

г. Челябинск, Российская Федерация

ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ЭТАП РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. Автор обосновывает вывод о том, что цивилизационный проект России следует рассматривать как часть процесса формирования общечеловеческой цивилизации, не противопоставляя общее и особенное. В качестве основы для периодизации и оценки этапов процесса исторического развития автор использует картину системного единства мира как процесса формирования системы «человек и природа», взаимодействие которых опосредуется системой «общественное сознание – общественная практика». Опираясь на нее, сделан вывод о том, что формируемые в процессе исторического развития все более широкие общности: племя, народ, нация, цивилизация, которая предшествует общечеловеческой цивилизации, являются проявлением расширения и развития сознания единства, как этапы развития человека. Расширение сознания доминирующего индивида российского общества до сознания единства в рамках цивилизации связано с изменением характера мышления, с преодолением логики противопоставления линейного мышления, что является проявлением этапа развития, на котором появилось новое качество разума – системный разум и системный характер мышления, направленный на осмысление единства и отвергающий отношения доминирования и подчинения. Системное мышление проявляется в свободном взаимодействии представлений идеализма и материализма в общественном сознании, наступление следующего этапа развития связано с распространением и доминированием картины системного единства мира как основы системного мировоззрения.

Ключевые слова: цивилизация, общее и особенное, системный подход, картина мира, этапы развития, сознание, мышление, единство.

M. R. Shagiakhmetov

(Candidate of Legal Sciences, independent researcher)

Chelyabinsk, Russian Federation

CIVILIZATION AS A STAGE OF HUMAN DEVELOPMENT

Abstract. The author substantiates the conclusion that the civilizational project of Russia should be considered as part of the process of forming a universal civilization, without contrasting the general and the special. As a basis for periodization and evaluation of the stages of the process of historical development, the author uses a picture of the systemic unity of the world as a process of formation of the system "man and nature", the interaction of which is mediated by the system "public consciousness – public practice". Based on it, it is concluded that the increasingly broad communities formed in the process of historical development: tribe, people, nation, civilization, which precedes universal civilization, are a manifestation of the expansion



and development of unity consciousness as stages of human development. The expansion of the consciousness of the dominant individual of Russian society to the consciousness of unity within civilization is associated with a change in the nature of thinking, with overcoming the logic of opposing linear thinking, which is a manifestation of the stage of development at which a new quality of mind appeared – systemic reason and systemic thinking, aimed at understanding unity and rejecting the relationship of dominance and subordination. Systemic thinking manifests itself in the free interaction of idealism and materialism in the public consciousness, the onset of the next stage of development is associated with the spread and dominance of the picture of the systemic unity of the world, as the basis of a systemic worldview.

Keywords: civilization, general and special, systematic approach, worldview, stages of development, consciousness, thinking, unity.

Введение. Методологические проблемы

Очень важно, что один из руководителей Института философии, академик РАН А. В. Смирнов призвал российское философское сообщество вернуться к реальности, «задать иные основания мышления, целиком не зависящие от европейских» [6, с. 191] и сформировать «цивилизационный проект» России. Однако, дальнейший ход рассуждений показывает, что с решением поставленной задачи не все получается.

Попыткам западной философии представить их цивилизационную модель в качестве универсальной А. В. Смирнов противопоставляет полное отрицание возможности универсальной цивилизационной модели, считая, что «нет и не может быть никакого одного общего «начала» для целостных и притом разнολогичных систем мировоззрения и систем ценностей» [6, с. 201]. Такая установка задает направление исследований цивилизационных проблем на выявление особенного и уникального в каждой цивилизации, которые, по мысли А. В. Смирнова, определяются вариативностью «субъект – предикатной склейки».

Другую точку зрения предлагает В. М. Межуев, подчеркивая достижения западной цивилизации, в том числе Тойнби и Хантингтона, которые считали, что облик цивилизаций определяется их культурным своеобразием, он в противовес «абсолютизации различий» делает выбор в пользу универсальности как способа преодоления конфликтов и столкновений цивилизаций: «И так, видимо, будет до тех пор, пока цивилизация не достигнет состояния некоторой универсальности, не станет для большинства народов единой и общей» [3, с. 48].

Такая точка зрения направляет на выявление общего и универсального во всех цивилизациях, которые рассматриваются как этапы единого процесса формирования общечеловеческой цивилизации. При этом, общим для этих противоположных точек зрения является понимание единства как универсальности, тождественности, которые противопоставлены особенности и уникальности, чем обоснована необходимость выбора между ними. Как считает В. Н. Расторгуев, «мы стоим перед исто-



рическим выбором – или принять как данность будущее каждой цивилизации, или принять концепт универсальной цивилизации будущего» [5, с. 6].

На наш взгляд, в западной философии доминирует линейное мышление, связанное с представлением об абсолютной истине (или боге), стоящей над реальностью, которое закономерно противопоставляет истинное и ложное, человека и природу, разум и действительность, субъективное и объективное и т.д., оно знает единство только на основе тождества и противопоставляет разнородное. Этот уровень мышления критиковал Г. В. Ф. Гегель, как «рассудочную метафизику»: «Это вообще строгое или-или, согласно которому утверждают, например, что мир или конечен, или бесконечен, но непременно лишь одно из этих двух» [1, с. 139]. Г. В. Ф. Гегель показал, что противоположные абстрактные определения неразрывно связаны и «опосредствуют» друг друга, их необходимо рассматривать в единстве, т.е. выявленная им диалектика преодолевает свойственную линейному мышлению логику противопоставления. Однако, западная философия отвергла Г. В. Ф. Гегеля без какой-либо рациональной аргументации, и то, что сейчас значительная часть российских исследователей диалектику не знает – это как раз следствие влияния западной философии.

Невозможно определить универсальное, общее, не исследуя различные цивилизации, каждая из которых в чем-то особенная, невозможно выделить уникальность, особенность, если не определено общее. Это вариации от взаимодействия тождественности (повторяемости, наследственности) и изменчивости – диалектических противоположностей, которые не существуют друг без друга, их взаимодействие является движущей силой эволюции и, в том числе, развития общества, которое является системой взаимодействия активности и изменчивости индивидуальности и консервативности коллектива. В силу тождественности каждый индивид и каждая формируемая общность обладают типичными характеристиками, но в силу изменчивости каждый индивид – индивидуальность, а каждая общность в чем-то особенная и уникальная.

Для российского общества линейный характер мышления с его логикой противопоставления – пройденный этап развития, на котором мы материализм противопоставляли идеализму, строили социализм как анти-капитализм, верили в марксизм – ленинизм как объективную истину, отвергая противоположное. Линейное мышление эти противоположности воспринимает как антагонистически несовместимые, а диалектика позволяет осмыслить их в единстве. Уже в 70-х годах прошлого века характер мышления стал меняться и приобретать системный характер, отказывающийся от логики противопоставления и направленный на осмысления единства. Рациональное мышление вытеснило веру в абсолютную истину, отношение к марксизму – ленинизму сменилось с догматического на критическое и творческое, и с утратой веры в абсолютную истину была утрачена непримиримость от-



рицания противоположности. Противостояние с западным обществом стало восприниматься как неоправданное, оно даже привлекало качеством товаров, декларируемыми правами и свободами. И до настоящего времени общественное сознание российского общества носит смешанный характер. Системное мышление проявляется в том, что представления идеализма и материализма свободно взаимодействуют в общественном сознании, но сохраняющееся линейное мышление сформировало представление об историческом поражении материализма и социализма и необходимости следовать примеру противоположного – западного общества. Однако, этот пример довольно быстро по историческим меркам нас разочаровал. Системное мышление уже не противопоставляет идеализм и материализм, капитализм и социализм и проявляется в фактическом синтезе этих противоположностей в полном соответствии с диалектической логикой, выявленной Г. В. Ф. Гегелем: тезис – антитезис – синтез, который становится тезисом и т.д. Достаточно взглянуть на нашу страну, которая является социальным государством с рыночной экономикой – результатом синтеза социализма и капитализма. Независимо от нашего понимания, процесс развития общественного сознания и общественной практики идет диалектическим путем преодоления противопоставления противоположностей и их синтеза.

Диалектическое осмысление реальности определяет стратегию формирования цивилизационного проекта России как части общечеловеческой цивилизации. Необходимо выявлять и общее, и уникальное, закономерности процесса исторического развития и своеобразие их проявления в различных цивилизациях. Уникальность каждой цивилизации – это ее вклад в развитие общечеловеческой.

Системный взгляд на цивилизацию

Системное мышление преодолевает фрагментарность подходов, оно направлено на рассмотрение каждого явления с определением его места в системном единстве мира с охватом всех его взаимосвязей. Это отличие фундаментальной методологии можно проиллюстрировать на примере взаимодействия человека и природы. Для линейного мышления расселение человека по планете с формированием общества, государства, цивилизации – это выход из природы. Для системного мышления очевидно, что предки человека были элементом локальной системы биогеоценоза, а расселение по планете означает выход за его рамки и вступление во взаимодействие с природой планеты в целом с формированием новой природной системы – «человек и природа», взаимодействие которых опосредуется системой «общественное сознание – общественная практика». Человек – и часть природы, и автономный элемент взаимодействия с ней. Это единство разнородного, это – системное единство.

Этапы формирования системы «человек и природа» общеизвестны: от единства с природой первобытного человека, через этапы зависимости и господства над



ней к осознанному единству, на котором взаимодействие становится диалектическим, как активного с консервативным.

Цивилизация, как и все известные нам общности, формируемые человеком, является одной из форм общества. Все выявленные закономерности общественного развития действуют и в цивилизации. Картина системного единства мира позволяет понять механизм развития, который является продолжением природного процесса эволюции. Только в системе общества, во взаимодействии индивида и коллектива предметом отбора становятся преобразования мышления и представлений с формированием и развитием общественного сознания, а общая жизнедеятельность становится общественной практикой. В качестве элементов, которые определяют состояние человеческого общества и такой общности, как цивилизация, являются: доминирующий тип системы индивида, общественное сознание и общественная практика [7, с. 61]. Такое понимание процесса исторического развития определяет и подход к рассмотрению цивилизации: развивается не цивилизация, развивается человек, внутреннее качество которого определяется уровнем развития его сознания. Из истории нам известны последовательно сменяющие друг друга формы общностей, формируемые человеком: племя, народ, нация, цивилизация и человечество. Объединяет эти сменяющие друг друга общности процесс развития человека.

С рассмотрением цивилизации изолированно, вне взаимосвязей связан плюрализм в понимании и определении цивилизационных связей. К примеру, А. А. Радугин считает, что единство цивилизации основано «на этнической и духовной общности» [4, с. 94]. Для Н. И. Лапина – это «ядро исторически своеобразной культуры» [2, с. 23]. Степень единства общества и различных его форм, как элемент общественной практики, связана с уровнем развития общественного сознания и доминирующей в обществе системы индивида. Каждая сформированная человеком общность, если она создается не насильственно, основана на сознании единства. При этом основания, на которые опирается сознание единства, на различных этапах могут быть разные: этническая, национальная, культурная однородность, в некоторой степени это могут быть и географические условия, экономические и политические связи. Цивилизация, являясь самой крупной общностью из предшествующих общечеловеческой цивилизации, охватывает меньшие общности, а формирующее цивилизацию сознание единства охватывает и предшествовавшие основания единства, преодолевая их ограниченность. Последовательность, с которой перечисленные общности сменяют друг друга в процессе исторического развития, является проявлением постепенного развития и расширения сознания, – это этапы развития человека. С учетом того, что цивилизация, как любое общество – это единство доминирующего типа системы индивида, общественного сознания и общественной практики, следует сделать вывод, что цивилизация – это общность



народов или государств, близких по уровню развития. Также можно сделать прогноз о том, что формирование общечеловеческой цивилизации связано с выравниванием уровня развития всех цивилизаций, всех стран и народов, их составляющих.

Завершение формирования системы «человек и природа» связано с преодолением человеком внутренних противоречий ??? и формированием общечеловеческой цивилизации. На этом процесс развития не останавливается, человек выходит на уровень взаимодействия с макро и микромиром, формируя новую природную систему.

Западная цивилизация

Система «общественное сознание – общественная практика», по отношению к системе индивида играет консервативную роль, закрепляя уровень, достигнутый обществом и передавая его в процессе воспитания и образования растущему индивиду, который, являясь в силу своей индивидуальности носителем преобразований мышления и представлений, вносит свой вклад в ее развитие. В общественном сознании, центральную и объединяющую роль играет подсистема «картина мира – характер мышления». Картина мира в самом общем виде, с одной стороны, является основой мировоззрения, с другой – входит в сознание большинства членов общества, а связанный с ней характер мышления с его направленностью и логикой, проявляется в каждом акте познания и деятельности. Активным элементом взаимодействия с системой «общественное сознание – общественная практика» является система индивида, развитие которого также подчиняется общим закономерностям, относительно которых можно дать оценку уровня развития общества и цивилизации.

Механизм и этапы развития системы индивида уже рассматривались подробно подчеркнем лишь некоторые закономерности [8]. Также как во взаимодействии человека с природой процесс развития системы индивида имеет нелинейный характер: через противоречия к единству. Формирование системы индивида, в которой появившийся разум вступает во взаимодействие с телесной организацией, также как формирование системы «человек и природа» происходит циклически в четыре этапа: от единства, при котором разум формирует представления на основе инстинктов и рефлексов, через этап зависимости от телесной организации, проявляемый в индивидуализме страстей, затем через этап господства разума, проявляемый в объективизме служения богу и жизнеотрицания, к этапу единства, на котором страсти утрачивают характер порочности и приобретают вид контролируемых эмоций, а усилившийся разум уже не видит необходимости в подавлении телесной организации и переходит к диалектическому взаимодействию с ней – цикл формирования системы «душа и тело» завершился. На этой основе появляется разум нового уровня качества – рациональный разум, который формируясь в качестве автономного элемента, вступает во взаимодействие с ранее сформировавшейся системой «душа и тело» и цикл повторяется.



Противоположные направления развития связаны с противоречивым взаимодействием элементов в системе индивида, а также с дуализмом картины мира и связанным с ним характером мышления. В дуалистической картине мира субъективное оторвано от объективного, а мышление противопоставляет их как антагонистически несовместимые, проявляясь в общественной практике либо в индивидуализме, либо в объективизме жизнеотрицания, а преодоление противоречий между ними связано с утверждением картины единства мира, объединяющей противоположности и усиливающей взаимодействие субъективного и объективного.

Системный анализ показывает, что западная цивилизация под влиянием картины единства мира христианского монизма первой преодолела цикл формирования системы индивида «душа и тело» и вступила в цикл формирования рациональной системы. Первоначально рациональный разум не вступает в противоречие с системой «душа и тело», развиваясь в сферах, не регулируемых религией, с разделением вопросов разума и веры, но постепенно формируясь в качестве автономного элемента, вступает в этап зависимости от системы «душа и тело», который проявляется в утилитарном индивидуализме, которым движет иррациональная в своей неутолимости жажда наживы, осуществляемая рациональным путем. Утилитарный индивидуализм усиливает противоречия: конкурентные, классовые, национальные, межгосударственные, приводящие к борьбе за рынки сбыта и ресурсы, к колониальным войнам, перерастающим в мировые. В общественном сознании доминирует дуалистическая картина мира в виде абсолютной истины (или бога), оторванной и стоящей над реальностью. С дуализмом картины мира связан характер следующего этапа господства рационального разума над системой «душа и тело», который проявляется в стремлении к уходу от реальности, формы которого могут быть различными: трансцендентальная религиозность, алкоголизм и наркомания, профессиональная замкнутость, искусство ради искусства и т.д., с которыми связано нарастание неадекватности, апатии и пассивности индивидов. Это состояние дуалистического тупика, в котором находится западная цивилизация.

Россия как цивилизация.

Линейное мышление, противопоставляющее внутреннее и внешнее, не способно осмыслить их в единстве, воспринимает события и явления фрагментарно, как правило, по их внешним проявлениям. Восприятие развала Советского Союза как его поражения в «холодной войне» с западной цивилизацией, – проявление такого фрагментарного мышления. Главная движущая сила произошедших в нашей стране изменений в общественной практике была внутренняя – произошедшие изменения в системе индивида и в общественном сознании, а внешние факторы играли второстепенную роль катализатора происходивших событий.

Мы уже касались изменения перед развалом Советского Союза характера мышления индивидов российского общества, которое стало приобретать систем-



ный характер. Это изменение характера мышления является проявлением нового качества системы индивида, развивавшегося во взаимодействии с общественным сознанием, в котором доминировала картина единства материального мира, как основа материалистического мировоззрения. Эта картина мира утверждала позитивное отношение к реальности, направляла на познание и преобразование действительности. В картине единства материального мира меняется соотношение субъективного и объективного: марксизм – ленинизм, представляемый в качестве объективной истины, уже не носит трансцендентальный характер, а максимально приближается к реальности, как руководство по ее преобразованию.

Рациональный характер этого учения, направленного на разрешение противоречий капиталистического общества, вызывал доверие и веру в него как истину, усиливая взаимодействие субъективного и объективного. Развитие рационального разума стало государственной политикой, с другой стороны, мистицизм религиозности и иррационализм жажды наживы подавлялись. Идеология социализма подавляла индивидуализм, стимулировала расширение сознания индивидов до осознания единства с коллективом, народом, с мировым пролетариатом и всеми трудящимися. В результате такого взаимодействия рациональный разум усилился, представления, продиктованные системой «душа и тело» трансформировались: религиозность утратила мистический характер, стала восприниматься как элемент культуры, жажда наживы преобразовалась в рациональное стремление жить обеспеченно и достойно.

В 70-80-х годах прошлого века формирование рациональной системы индивида в российском обществе завершилось: рациональный разум уже не видит необходимости в подавлении системы «душа и тело» и переходит к единству с ней и диалектическому взаимодействию. На этой основе возник разум нового уровня качества – системный разум, проявляемый в системном мышлении, преодолевающем логику противопоставления линейного мышления и направленном на осмысление единства. Этап зависимости системного разума от рациональной системы, как и на предыдущих циклах, проявляется в индивидуализме, но это индивидуализм мышления, отвергающий догматизм, ничего не принимающий на веру, стремящийся к формированию собственного понимания действительности. Новое качество системы индивида закономерно нарушило стабильность, вступая в противоречие с догматизмом идеологии и с общественной практикой иерархии КПСС и чиновничьего аппарата над народом. Изменения в общественном сознании и последовавшая за ними перестройка общественной практики были вполне закономерны и неизбежны.

Системное мышление, преодолевая логику противопоставления, опираясь на осмысление системного единства не только тождественного, но и разнородного, отказывается от отношений доминирования и подчинения как в отношении других людей и народов, так и в отношении природы. Преодоление системным разумом



национальной ограниченности, осознание единства с другими народами, объединенными общей исторической судьбой и находящимися на сходном этапе развития, приводит к формированию более широкой общности – цивилизации.

Советский Союз не был цивилизацией, так как в его состав входили народы, находившиеся на разных уровнях развития, вследствие чего Советский Союз и распался. Доминирование в этих республиках связей национальных, которые, порой принимают форму националистических, свидетельствует о доминировании системы индивида на этапе зависимости рационального разума от системы «душа и тело». А сохранившееся единство народов России опирается на сознание общности у большинства многонационального населения. Поэтому сейчас Россия – страна-цивилизация, являющаяся лидером мирового процесса исторического развития.

Заключение. Задачи современного этапа

Исходя из того, что состояние общества определяется соотношением системы индивида, общественного сознания и общественной практики, стоящие перед нашей цивилизацией задачи также должны решаться системно, в единстве этих трех элементов.

Уровень развития системы индивида, достигнутый в советский период, в последующий период снизился. Взяв за образец западное общество, руководство России в начале 90-х годов прошлого века предоставило полную свободу утилитарному индивидуализму, в результате маргиналы, одержимые жаждой наживы, вскормленные грабительской приватизацией госсобственности, вышли на первые роли в обществе, оказывая на него разлагающее воздействие. Доминирование в 90-е годы утилитарного индивидуализма сформировало общественную практику резкого имущественного расслоения, связанных с ним социальных противоречий, общественное устройство приобрело форму олигархического капитализма. Однако, эти рыночные реформы вызвали резкое неприятие со стороны общества, в котором усилились антирыночные настроения и ностальгия по социалистическому прошлому. Ответом на этот запрос общества с начала 2000-х годов стал процесс преодоления этапа «дикого капитализма», была усилена роль государства, как регулятора рынка, снижен уровень преступности, ограничено влияние крупного капитала на политику государства, взят курс на борьбу с бедностью, на формирование социального государства с рыночной экономикой, на укрепление суверенитета страны, которое закономерно привело к противостоянию с западной цивилизацией.

Противоборство с Западом выявило различный уровень развития наших цивилизаций. Считая пороки переживаемого ими этапа развития всеобщими, страны Запада, именно на них и делают ставку, утверждая собственное господство над другими странами и народами: подкупают правящую элиту, оказывают санкционное давление, создавая экономические трудности и вызывая недовольство народных масс, подкармливают через неправительственные организации «пятую колон-



ну», устраивают «цветные революции», разжигают конфликты с соседними странами. Против России страны Запада применили весь арсенал имеющихся у них средств в максимальной степени, но не добились успеха. Главное препятствие – более высокий уровень развития российского общества с доминированием системы индивида, в котором появился системный разум и системный характер мышления, проявляемый в том, что индивид, несмотря на все противоречия в обществе, осознает свое единство с многонациональной страной, руководствуется не только личными утилитарными интересами, но и интересами страны, не противопоставляя их. Однако, и в нашей стране утилитарный индивидуализм широко распространился и имеет прочные позиции, и преодоление его – первоочередная задача.

Системное мышление не противопоставляет личность и общество, индивидуальность и коллектив, воспринимая их в единстве, видя в их взаимодействии движущую силу развития. Поэтому задача развития системы индивида состоит не в подавлении, а в развитии индивидуальности путем преодоления узости сознания утилитарного индивидуализма. Системное мышление не отвергает полностью утилитарность целей, уважая стремление каждого индивида жить обеспеченно и достойно, допускает имущественное неравенство, связанное с количеством и качеством затраченного труда. Цель – развитие индивидуальности, сознающей единство с народом, цивилизацией, человечеством, с природой, которое побуждает гармонизировать отношения с ними.

Переход от нынешнего этапа зависимости системного разума от рациональной системы к следующему этапу развития системы индивида – господства системного разума, связан с доминированием в общественном сознании картины системного единства мира и системного характера мышления, как основы для развития и расширения сознания с преодолением утилитарного индивидуализма.

Для линейного мышления, опирающегося на представление об абсолютной истине, стоящей над действительностью, реальность всегда вторична, ему нужны личный утилитарный интерес или идея, под которые реальность нужно перестраивать. Системное мировоззрение не ставится над реальностью, как умопостигаемая концепция и национальная идея, оно как базовая научная теория, которая подлежит постоянной корректировке и развитию, опосредует взаимодействие человека с окружающей действительностью, являясь основой поиска наиболее разумных решений в интересах всех членов общества и сохранения природы.

На новом уровне качества человека с системным разумом единство общности основано не на тождестве и равенстве, а на сознании единства. Каждый индивид обладает своим индивидуальным набором способностей и внутренних качеств и имущественное неравенство, связанное с количеством и качеством труда, вполне естественно. Но имущественное неравенство не должно приводить к имущественному расслоению с разрывом между бедными и богатыми – это неразумно и чревато социальными конфликтами и расколом общества. Государство призвано обеспе-



чить равенство возможностей, доступное и качественное образование и здравоохранение, минимальный уровень дохода выше уровня бедности и достойные условия существования. Степень реализации предоставленных возможностей зависит от инициативы и личных качеств индивида. Цель – соединить предпринимательскую инициативность и гибкость с государственным планированием и регулированием, активность, своеобразие каждого индивида и стабильность, преемственность общества.

Библиографический список:

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., «Мысль», 1974. – 452 с.
2. Лапин Н. И. Российский проект цивилизационного развития и антропосоциокультурный подход // Проблемы цивилизационного развития. – 2021. – Т. 3. – № 1. – С. 6-42.
3. Межуев В. М. Цивилизация или цивилизации? (к спорам вокруг понятия цивилизации) // Знание. Понимание. Умение. – 2016. – № 2. – С. 40-52.
4. Радугин А. А. Российская цивилизация, как объект и субъект глобальной цивилизации // Вестник ВГУ. – 2012. – № 2 (8). – С. 93-101.
5. Расторгуев В. Н. Выбор истории: будущее цивилизаций или будущая цивилизация? // Вестник ВСОА. – 2021. – № 41 (41). – С. 1-20.
6. Смирнов А. В. Текущие задачи русской философии // Проблемы цивилизационного развития. – 2021. – Т.3. – № 1. – С.188-210.
7. Шагиахметов М. Р. Глобальный эволюционизм и развитие общества // Философия науки. – 2022. – №1 (92). – С.46-63.
8. Шагиахметов М. Р. Основы системного мировоззрения. Системно-онтологическое обоснование. 2-е изд. – Академиздат: Новосибирск, 2022. – 260 с.

References:

1. Gegel` G. V. F. Nauka logiki. E`nciklopediya filosofskix nauk. T. 1. M., «My`sl'», 1974. – 452 s.
2. Lapin N. I. Rossijskij proekt civilizacionnogo razvitiya i antroposociokul`turny`j podxod // Problemy` civilizacionnogo razvitiya. – 2021. – Т. 3. – № 1. – S. 6-42.
3. Mezhuев V. M. Civilizaciya ili civilizacii? (k sporam vokrug ponyatiya civilizacii) // Znanie. Ponimanie. Umenie. – 2016. – № 2. – S. 40-52.
4. Radugin A. A. Rossijskaya civilizaciya, kak ob`ekt i sub`ekt global`noj civilizacii // Vestnik VGU. – 2012. – № 2 (8). – S. 93-101.
5. Rastorguev V. N. Vy`bor istorii: budushhee civilizacij ili budushhaya civilizaciya? // Vestnik VSOA. – 2021. – № 41 (41). – S. 1-20.
6. Smirnov A. V. Tekushhie zadachi russkoj filosofii // Problemy` civilizacionnogo razvitiya. – 2021. – Т.3. – № 1. – S.188-210.
7. Shagiaxmetov M. R. Global`ny`j e`volyucionizm i razvitie obshhestva // Filosofiya nauki. – 2022. – №1 (92). – S.46-63.
8. Shagiaxmetov M. R. Osnovy` sistemnogo mirovozzreniya. Sistemno-ontologicheskoe obosnovanie. 2-e izd. – Akademizdat: Novosibirsk, 2022. – 260 s.



УДК 301.1+ 141.2

Ю. М. Лустин

(кандидат философских наук, доцент)

Донецкий государственный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского,
(Донецкая Народная Республика, РФ)

**ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО:
ФОРМОСОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ И
ВИДОИЗМЕНЯЕМАЯ ЯВЛЕННОСТЬ
(ДИАЛЕКТИКО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД)**

Аннотация. В статье рассматривается взаимодействие человека и общества в аспекте диалектического многообразия и типологического видоизменения. Обосновывается концептуальность методологического синтеза диалектики и типологии в дискурсе их онтологической конструктивности и объективной значимости. Первостепенное внимание уделяется выявлению формосодержательной сущности и видоизменяемой явленности свойств личности и общества в концептуальной парадигме социальности. В данной репрезентативности конкретизируется практический опыт индивида и социума в контексте их совместной деятельности. Аргументируется необходимость введения в научный оборот сложносоставных понятий «формосодержание», «типоразнообразие».

Используются системный и деятельностный подходы, контекстуальный метод, принципы отражения, подобия, причинности, тождественности, экстраполяции.

Ключевые слова: человек, общество, диалектика, типология, форма, содержание, видоизменение, взаимодействие.

Y. M. Lustin

(Ph.D. Philosopher Sciences, Associate Professor)
Donetsk State University of Economics and trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky,
(Donetsk People's Republic, Russian Federation)

**MAN AND SOCIETY: FORM-CONTENT ESSENCE
AND MODIFIABLE MANIFESTATION
(DIALECTIC-TYOLOGICAL APPROACH)**

Annotation. The article examines the interaction between man and society in the aspect of dialectical diversity and typological modification. The conceptuality of the methodological synthesis of dialectics and typology is substantiated in the discourse of their ontological constructivity and objective significance. Primary attention is paid to identifying the formative essence and the modified manifestation of the properties of the individual and society in the conceptual paradigm of sociality. This representativeness specifies the practical experience of the individual



and society in the context of their joint activities. The necessity of introducing into scientific circulation the complex concept of “form content” is argued, typodiversity.

Systemic and activity approaches, contextual method, principles of reflection, similarity, causality, identity, extrapolation are used.

Key words: person, society, dialectics, typology, form, content, modification, interaction.

*«Индивид есть общественное существо.
Поэтому всякое проявление его жизни –
даже если оно и не выступает в непосредственной
форме коллективного... – является проявлением и
утверждением общественной жизни»*
К. Маркс.

Во всех сферах своего развития современный мир продолжает претерпевать глубокую трансформацию. Онтологическое сопряжение материальных и духовных факторов, переплетение объективных и субъективных моментов бытия, разнонаправленное воздействие закономерных и случайных явлений, приводят к возникновению разных видов связей и отношений в социальной реальности [7]. Среди многовидовых отношений в социальной действительности особое значение имеет процесс взаимодействия между индивидом и обществом [9]. В контексте философского познания социально-экономические, культурно-исторические, идейно-нравственные, виртуальные аспекты взаимосвязи и взаимоотношений человека и социума требуют нового осмысления их содержательного развития в динамических процессах совместного бытия.

В современном научно-теоретическом знании адекватное отображение общественной жизни осуществляется в предметном поле различных подходов (цивилизационный, культурологический, системно-социологический, структурно-функциональный, деятельностный, феноменологический, синергетический, конструктивистский и др.). Значительную роль среди них играет культурологический подход, преимущественно направленный на выявление культуроемкой потенциальности социальной деятельности индивида и общества. Подчеркивая значение философии культуры в развитии многогранных форм социальности, Т. Э. Рагозина отмечает: «Формы коллективного опыта, будь то материально-производственного, художественно-эстетического, религиозного-нравственного или научно-познавательного, в которых осуществляется ежедневное воспроизводство людьми своей общественной жизни, – вот истинный предмет философии культуры» [8, с. 23].

Социальные формы и концептуальное содержание культуры человеческого существования связано с диалектико-типологическим взаимодействием личности и общества, с различными цивилизованными способами их культурной жизнедеятельности. Предметность данному взаимодействию придает многофункциональ-



ный статус категорий «диалектика» и «типология», выступающих в концептуальной роли всеобщих форм содержательного всеединства бытия индивида и социума. Эти категории всецело присущи бытию, так как они имманентно отражают внутреннюю организацию и форму этого же бытия, а также в главном и основном детерминируют, формируют, направляют и корректируют деятельность личности и социума в различных модусах их существования.

Каким образом категории диалектика и типология влияют на взаимодействие человека и социума? Почему формосодержательная сущность и видоизменяемая явленность взаимодействия человека и общества порождается методологическим могуществом этих категорий и сопряженных с ними понятий? В поисках ответа на эти и другие вопросы следует, прежде всего, исходить из диалектико-материалистической методологии познания объективной и субъективной реальности.

Так, в структуре различных философско-теоретических построений конструктивность категорий «диалектика» и «типология» репрезентирует их логикосмысловую обусловленность самого глубокого методологического порядка и объективной существенности. Конвергентная взаимосвязь этих категорий является истинной, методологически значимой, концептуально всеохватной. Многоподобная существенность их интегративной общности – абсолютна, в виду общепризнанности как форм познания реальности, а явленность содержательной целостности – противоречива и относительна.

В авторской теории диалектико-типологического развития реальности, подчеркивается важность закономерного процесса неслиянного единства диалектики и типологии потому, что «они служат, во-первых, когнитивным средством постижения реальности, а их научно-теоретический потенциал и фундаментальность практического применения ориентированы на всеохватность познания в форматах онтологической и логико-гносеологической явленности. Во-вторых, во всех смысловых значениях предметность категорий диалектика и типология органически связана с понятием «свойство»» [4, с. 230].

В предметности социально-философского познания методологический синтез диалектики и типологии отражает онтологию становления, противоречивого развития социальной реальности в ее извечном типоразнообразии и многоподобии. Одновременно с этим, когнитивные особенности выявленного синтеза служат основой социально-типологической общности и многосторонней явленности системно-структурных элементов (компонентов) общественного бытия и общественного сознания.

Как выявило исследование, онтология явленности этого синтеза [10] идет по двум методологическим линиям.

Первая методологическая линия (диалектическая) основоположена концептуальным установлением диалектического материализма о том, что форма вещей,



явлений, процессов реальности содержательна, а их содержание оформлено. В социально-философском познании диалектика формы и содержания имеет ключевое значение, ибо постигнуть нечто бесформенное и бессодержательное невозможно, ввиду отсутствия онтологической предметности их реального существования.

В своем сущностном предназначении понятие формы редуцирует способ существования содержания. В снятом виде форма заключена в самом содержании. В свою очередь, содержание определяет предметность элементов некоего целого, а также родовидовые изменения их свойств, внутренних противоречивых процессов, которые конкретизируют эту форму. Как правило, определяющую роль играет содержание, а определяемую – форма. Безусловно, само появление формы и обнаружение ее онтологических особенностей обусловлено конкретным содержанием.

Эти утверждения имеют постулированный характер и являются прямым следствием из методологически важных замечаний Г.В.Ф. Гегеля по поводу того, что «При рассмотрении противоположности между формой и содержанием существенно важно не упускать из виду, что содержание небесформенно, форма в одно и то же время *и* содержится в *самом содержании*, и представляет собой нечто *внешнее* ему. Мы здесь имеем удвоение формы: во-первых, она как рефлексированная в самое себя есть содержание; во-вторых, она как нерефлексированная в самое себя есть внешнее, безразличное для содержания существование. В себе здесь дано абсолютное отношение между формой и содержанием, а именно: переход их друг в друга, так что *содержание* есть не что иное, как *переход формы* в содержание, а *форма* – *переход содержания* в форму. Этот переход есть одно из важнейших определений. Но он *полагается* впервые в *абсолютном отношении*» [1, с. 298].

Воздействие формы на содержание может быть двух видов. Во-первых, форма может ускорять развитие содержания. Это происходит тогда, когда она в основном соответствует содержанию. Во-вторых, форма может замедлять его развитие в случае несоответствия содержанию. Детерминация этих видов воздействия определяется тем, что форме типична тенденция устойчивости, а содержанию – изменчивости.

Формы без сущности не бывает, а где есть форма обязательно наличествует содержание в типологических характеристиках разнообразия ее онтологической фактичности. По существу, диалектика такого рода взаимодействия приводит к интеграции понятий «форма» и «содержание», что дает возможность говорить об их новом функциональном качестве, имеющим формосодержательный вид и формосодержательную существенность. Понятие формы и содержания дано человеку в абстракции, а реальность объекта его познания конкретна в их неслиянном единстве, представляя тем самым единственность (единичность) неповторимого формосодержательного сущего.



Философское познание формы и содержания, онтотипологическое обнаружение человеком формосодержательной видоопределенности элементов, фрагментов его бытия позволяет намного глубже осмыслить противоречивую реальность существования социальных объектов и социальных субъектов и, соответственно, лучше понимать порядок видоизменяемых отношениях между индивидом и социумом, особенно в процессах социально-экономических, политических, антропо-психологических, культурно-исторических, национально-религиозных, дигитализационных трансформаций.

Вторая методологическая линия (типологическая) во всеобщем концептуальном плане обусловлена типологией развертывания свойств объектов реальности в диалектическом контексте их сходства, тождества (самотождества) и различия. Эти понятия являются ключевыми дефинициями типологического знания, потому что видоизменяемым образом фиксируют родовидовую существенность свойств (качеств) объектов, явлений, процессов материальной и нематериальной действительности. Это дает основание полагать, что на функциональной основе процедуры отрицания (самоотрицания) любого объекта, явления, процесса его формосодержательная сущность обладает видоизменяемой явленностью. Возможность этой явленности всегда имеет диалектическую способность стать действительностью.

Исходя из диалектики самоотрицающей данности, видоизменяемая явленность любого объекта, процесса реальности отражается в фактах изменения типологического характера их свойств (качеств), обусловленных проявлением универсалий сходства, тождества и различия. Как следствие, сущность любого объекта, явления, процесса имеет типоданную конкретность, а их существование типологически определено в дискурсе того, чтобы быть именно этим объектом, явлением, процессом.

Онтологическое и логико-гносеологическое единство указанных методологических линий выявляет некий монолитный «сплав» категорий диалектика и типология, понятий формы и содержания, формосодержания и видоизменения. Конструктивное оформление этого монолитного сочетания свойств диалектики и типологии можно представить в виде концепт-интегативности свойств человека и общества в созидающем контексте их социально-познавательной активности. В итоге, модель концепт-интегативности объединяет в себе взаимное сплетение двух методологических направлений сущностного взаимодействия свойств человека и общества, отраженных в парадигме: «*диалектика* – форма и содержание – λ – формосодержание – свойство – видоизменение – λ – сходство – тождество – различие – *типология*». В системно-структурном процессе существования человека и общества органическая связь содержания парадигмы с концептами «многоподобие», «видоизменение», «типоразнообразие» закономерна, объективна и вполне очевидна.

Возникает вопрос: «Какова научная целесообразность введения в научный



оборот понятия «формосодержание»?»; «Правомерно ли использование в одном методологическом поле познания таких понятий как «диалектика формы и содержания» и «формосодержательная сущность» предмета, явления, процесса реальности?».

По мнению автора, сложносоставное понятие «формосодержание» имеет смысловую определенность только в контексте своей явленности и включенности в определенный процесс (в предметности заявленной темы, соответственно, это: видоизменяемость типологического характера и процесс взаимодействия между человеком и обществом – автор). Исходя из этого, единство диалектики формосодержательной сущности и типологии видоизменяемой явленности процесса взаимодействия в парадигме «человек – общество» имеет следующие обоснования:

Во-первых, фактологическая связь между формой и содержанием может «эпистемологически редуцироваться» в понятие формосодержательное на основе концепции Аристотеля о единстве формы и материи (гилеморфизм: от греч. «ὑλη» – материя и «εἶδος»/«μορφή» – форма). Аристотелевская методология истинна: форма (*актуальное*, *действительное*) превращает «чистую» материю (*потенциальное*) в действительность, в конкретную вещь, явление, процесс. Этимология понятия «формосодержательное» выражает *онтотипологическую существенность* объекта в онтологическом качестве *быть* именно этим объектом и одновременно *иметь* типологическую принадлежность к нему сходной и различимой данности. Более того, диалектика формы и содержания способствует констатации процессов материального и духовного мира, а также, типологически конкретное видоизменяемое описание их связей и отношений.

Во-вторых, онтологическая и гносеологическая содержательность тезиса: в реальности все диалектически взаимосвязано и типологически определено (типологически определено) – бесспорно и не может вызывать серьезных логико-методологических возражений. К тому же, философско-типологическая существенность тезиса связана с противоречивым содержанием оппозиции «сущность – явление».

Конструктивные моменты различных отношений в социальной среде имеют многоподобный характер, видоизменяемую существенность, объективную многофакторность, которые реализуются в диалектическом формате дихотомии «сущность – явление». Данный формат концептуально отражается в предметности парадигм различных онтологий как материалистической данности, так и идеалистической характерности.

К примеру, форма национальной идеи и ее содержание в обществе имеет социально-историческую сущность, а ее явленность в деятельности человека переосмысливается, трансформируется, усиливается под влиянием политико-экономических процессов, социально-культурных событий, этнонациональных норм морали, религиозных традиций, верований, убеждений. Формосодержатель-



ным результатом этого влияния является социально устойчивая идейность человека, его непоколебимая мировоззренческая позиция. Исходя из этого, формосодержательная сущность идейности сознательного человека-патриота, являясь определяющим типологическим качеством, обуславливает его духовно-нравственное существование в видоизменяемых формах объективной и субъективной сущности. Если это так, то идейность личности формируется (формосодержательно определяется – автор) и когнитивно совершенствуется под воздействием общественной среды и одновременно способствует идейно-духовному развитию этой же среды;

В-третьих, диалектика в качестве фундаментального способа научного познания реальности имеет важную особенность – адекватно отражать и мыследеятельно воспроизводить в сознании (мышлении) человека диалектику сущностных отношений этой реальности. Кажущаяся тавтологичность данного утверждения в своем смысловом контексте полностью исключена. С одной стороны, диалектика есть теоретическое средство человеческого познания. Одновременно с этим, с другой стороны, диалектика – способ существования конкретных элементов, уровней, сфер реальности, объективно существующих в своих типологических связях, отношениях и опосредованиях.

Диалектика как ведущий фактор взаимосвязи свойств человека и общества, в первую очередь, обнаруживает противоречивое единство и динамическое развитие типологии (типа) индивида и типологии (типа) общества, вне которого их существование немыслимо. Во вторую очередь, социально-типологическая составляющая диалектики способствует аналитическому обнаружению типологических особенностей взаимоотношений человека и общества. В этом видится функциональное наполнение соответствующим содержанием различных форм социальной организации общества, его экономической и политической системы, а также формосодержательное развитие идеологических форматов их культурно-политической жизнедеятельности, антропо-исторической, социально-экономической практики.

К примеру, взаимосвязь формы и содержания в экономической сфере определено отношением собственности и производительных сил [5]. Взаимосвязь производительных сил (содержание) и вида общественного присвоения (форма) закономерна и объективна. В данном контексте взаимосвязи форма определяет способ распределения в общественном устройстве права всех людей на средства производства (индивидуальная, частная, коллективная, государственная, корпоративная собственность).

Диалектика взаимосвязи производительных сил и собственности выглядит так: на определенном этапе развития производительных сил существующая форма собственности начинает сдерживать их дальнейшее развитие. Она не позволяет в полной мере использовать новые технологии, повышение квалификационного уровня работников, ограничивает масштаб производства и т.д. В конечном счете



возникшее противоречие обязательно приводит к качественному изменению формы собственности. Именно это противоречие является движущей силой развития экономики.

В отношении формы и содержания существует более или менее полное и относительно «гибкое» соответствие. Между содержанием и формой никогда не может быть абсолютного тождества, тогда как понятие «формосодержания» определено мерой тождества, что придает формосодержанию относительную целостность и многофакторную устойчивость.

Мера тождества, как сущностная основа формосодержания, созвучна с гегелевской идеей диалектического единства (тождество и различие как взаимопроникающие моменты – автор). В дискурсе формосодержательной существенности понимание диалектики взаимосвязи производительных сил и собственности позволяет выявлять границы меры их относительного тождества. Это обеспечивает возможность избегать негативных моментов и различного рода крайностей при наступлении этапа (фазы) несоответствия формы развитию содержания. Следовательно, наряду с пониманием диалектики формы и содержания, рациональным является методологически верное применение человеком понятия «формосодержание», а также, методологии формосодержания в практике социально-экономического познания.

В-четвертых, неслиянное единство понятий «форма», «содержание», «вид» специфицировано некой концепт-интегративностью их смысловых коннотаций. Диалектико-типологическая существенность концепт-интегративности способствует выявлению онто-конструктивного порядка взаимодействия типологические свойств человека и типовых качеств социума. В определенной мере данные утверждения развивают ключевые положения теории о развитии человека и общества (культурно-историческая доктрина Л.С. Выготского о развитии человека в социальной среде; фундаментальные идеи о саморазвитии индивида В.Э. Франкла, концепция активности личности Л.С. Рубинштейна).

Концепт-интегративность, отражая онтологию многоплановости социальной реальности [6], усложняющуюся множественность форм, способов, уровней и модусов социальности имеет важное свойство – онтологически конкретизировать диалектико-типологическую существенность действительности, по сути дела, конструктивно являясь ее диатипом. Данное установление подтверждается мнением авторитетного российского философа Н.О. Лосского о том, что социальное бытие есть «особый тип», а это свидетельствует о главном – типологические свойства социального бытия конструктивны. В парадигме конструктивной онтологии понятия диатипа интегрировано в контекст понимания реальности, потому что «диатип, являясь основополагающей категорией диалектической типологии, обстоятельно отражает онтологический контекст актуального существования ти-



пологических свойств реальности и в сути своей метафизической потенциальности экзистенциальным способом трансформирует и конструктивно ее создает» [3, с. 246]. Формосодержательная конструктивность диатипа подтверждает тезис о том, что человечество имеет неисчерпаемое типологическое разнообразие, потенциал которого диалектически многоподобен.

В-пятых, истинно верное понимание видоизменяемой формосодержательности бытия актуализирует скрытые резервы человеческой жизнедеятельности, что расширяет «онтологический горизонт» полноценной смысловой картины социально-природного пространства взаимодействия человека с обществом. Такой подход развивает понятийное мышление личности в плане оптимизации ее мыслительной деятельности по закономерному воспроизведению (воссозданию) объективных форм бытия человека и общества, данных через контекст их совместной предметно-преобразующей активности.

Роль и значение социального идеала и типологии личности в оптимизации предметно-преобразовательной деятельности человека и общества первостепенна. Беря во внимание эту методологически важную посылку Д.В. Козлюк пишет: «идеал – это наивысшая *цель* деятельности, в достижении которого типология человека выступает определяющим *средством*» [2, с. 43]

Подводя промежуточный итог, отметим: концептуальное единство диалектики и типологии влияет на обнаружение формосодержательной сущности и видоизменяемой явленности процесса взаимодействия человека и общества потому, что:

а) социальная реальность существует в бесконечном типологическом разнообразии форм своей явленности. Познание ее содержательности сознательной личностью многовариантно, диалектически разнонаправленно в своей многови-
довой конкретности и онтологической неисчерпаемости;

б) социальная онтология диалектико-типологического взаимодействия индивида и социума объективно детерминирована различными формами развертывания сущности, которая реализуется через конкретные способы их содержательного существования. Именно диалектико-типологическая непрерывность субстанционального развертывания социального целого – доминантная стратегия много-
видового взаимодействия между личностью и обществом на различных уровнях их совместного бытия, в разнообразных форматах природно-социального существования;

в) онтология конструктивности социального в диалектическом формате оппозиции «сущность – явление» определяет закономерный переход типологических свойств сознательной личности в значимые типологические качества общества и, соответственно, цивилизационно заданную трансформацию типологически определенных качеств общества в типологически данные свойства конкретного человека. Говоря другими словами, сущностные свойства индивида выражают



существенное качество общества, а социально-типологические особенности общественной среды – ключевое условие для проявления у человека индивидуальных качеств (свойств) более высокого уровня общественного развития и социокультурного долженствования. В итоге, формосодержательные сущностные свойства общественного индивида синергическим образом взаимно сопрягаются с типологическими свойствами общества, что придает им качественную устойчивость в социальном созидании и цивилизационном развитии.

В качестве выводного знания отметим: а) диалектико-типологическое взаимодействие человека и общества – это уникальный способ их социального существования, способствующий разрешению противоречий видоизменяемого характера в контексте философско-типологического многоподобия их онтологической существенности. Трансформационный характер этого единства конкретизирует формосодержательную сущность диалектической связи и типологию видоизменяемых отношений между человеком и обществом; б) основополагающая существенность развития социальных свойств (качеств) человека и общества определена форматом их методологической интеграции, в котором диалектика типологических отношений имеет формосодержательную сущность, а диалектическая типология связей – видоизменяемую явленность.

Таким образом, человек и общество – основополагающие и культуроемкие категории социально-философского знания, отражающие смылосозидательную конкретность реального существования цивилизации в онтологических рамках физического пространства и исторического времени.

В предметности социально-философского познания методологический синтез диалектики и типологии отражает онтологию становления, противоречивого развития социальной реальности в относительной тождественности ее типоданных свойств и типопределенных качеств, характерных для объектов и субъектов социальной действительности.

Диалектико-типологическое взаимодействие человека и общества является естественно-природно-социальным способом универсализации их бытия. Данный способ существования имеет формосодержательную сущность и видоизменяемую явленность, что позволяет быть фундаментальным фактором познания и механизмом инновационно-практического преобразования действительности. Концепт-интегративность, в качестве интеллектуального средства познавательной активности человека, имеет вид конструктивного диатипа реальности, что в значительной мере расширяет диапазон научно-теоретического понимания сущности процесса взаимодействия между человеком и обществом.



Библиографический список:

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., «Мысль», 1974. – 452 с. (Акад. Наук. СССР. Ин-т философии. Филос. наследие)
2. Козлюк, Д. В. Социальный идеал и типология человека: диалектическая концептуальность / Д. В. Козлюк // Культура и цивилизация (Донецк). – 2025. – № 3(25). – С. 36-45. – EDN DFQYKJ
3. Лустин, Ю. М. Диатип: конструктивная онтология взаимодействия человека и общества / Ю. М. Лустин // Kant. – 2024. – № 4(53). – С. 242-249. – DOI 10.24923/2222-243X.2024-53.37. – EDN ORPHWR
4. Лустин, Ю. М. Теория диалектико-типологического развития реальности: концептуальность предметной объективности / Ю. М. Лустин // Kant. – 2025. – № 3(56). – С. 229-236. – DOI 10.24923/2222-243X.2025-56.35. – EDN NYZRNS.
5. Максимов, С. Н. Режим vs форма: о современных тенденциях развития отношений собственности / С. Н. Максимов // Экономическая наука современной России. – 2018. – № 2(81). – С. 56-68. – EDN XSVYAH
6. Медведев В. А. Проблема онтологической многоплановости социальной реальности / В. А. Медведев // Kant. – 2025. – № 2(55). – С. 236-241. – DOI 10.24923/2222-243X.2025-55.35. – EDN PDGAES.
7. Панасенко Д.В., Гижа А.В. Влияние научно-технического прогресса на развитие культуры / Д.В. Панасенко, А.В. Гижа// Человек и общество перед вызовами научно-технического прогресса. Материалы II-й республиканской научной конференции 21 мая 2021 года / Отв. редактор – д. филос. н, доц. Рагозина Т. Э. – Донецк: Социально-гуманитарный институт ГОУВПО «ДОННТУ», 2021. – С. 121-125. EDN: PNNSYY
8. Рагозина Т.Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и цивилизация (Донецк), 2015. – № 1-2 (2). – С. 7-24.
9. Человек как открытая целостность: монография / Отв. ред. Л. П. Киященко, Т. А. Сидорова. – Новосибирск: Академиздат, 2022 – 420 с.
10. Lustin, Yu. M. The concept of dialectical-typological Interaction between man and society: social and ontological foundations / Yu. M. Lustin // Scientific research of the SCO countries: synergy and integration : Proceedings of the International Conference, Beijing, 27 августа 2025 года. – Beijing: Инфинити, 2025. – P. 109-115. – DOI 10.34660/INF.2025.23.46.027. – EDN IBJGZQ.

References:

1. Hegel G.V.F. Encyclopedia of Philosophical Sciences. T. 1. Science of logic. M., “Thought”, 1974. – 452 p. (Academician of Sciences of the USSR. Institute of Philosophy. Philosophical Heritage)
2. Kozlyuk, D.V. Social ideal and human typology: dialectical conceptuality / D.V. Kozlyuk // Culture and civilization (Donetsk). – 2025. – No. 3(25). – P. 36-45. – EDN DFQYKJ
3. Lustin, Yu. M. Diatype: constructive ontology of interaction between man and society / Yu. M. Lustin // Kant. – 2024. – No. 4(53). – pp. 242-249. – DOI 10.24923/2222-243X.2024-53.37. – EDN ORPHWR



4. Lustin, Yu. M. Theory of dialectical-typological development of reality: conceptuality of objective objectivity / Yu. M. Lustin // Kant. – 2025. – No. 3(56). – pp. 229-236. – DOI 10.24923/2222-243X.2025-56.35. – EDN NYZRNS.
5. Maksimov, S. N. Regime vs form: on modern trends in the development of property relations / S. N. Maksimov // Economic science of modern Russia. – 2018. – No. 2(81). – pp. 56-68. – EDN XSVYAH
6. Medvedev V. A. The problem of ontological diversity of social reality / V. A. Medvedev // Kant. – 2025. – No. 2(55). – pp. 236-241. – DOI 10.24923/2222-243X.2025-55.35. – EDN PDGAES.
7. Panasenکو D.V., Gizha A.V. The influence of scientific and technological progress on the development of culture / D.V. Panasenکو, A.V. Gizha // Man and society facing the challenges of scientific and technological progress. Materials of the II Republican Scientific Conference on May 21, 2021 / Rep. editor – Doctor of Philosophy n, associate professor Ragozina T. E. - Donetsk: Social and Humanitarian Institute GOUVPO "DONNTU", 2021. - P. 121-125. EDN: PNNSYY
8. Ragozina T.E. Culture as a manifest metamorphosis of primary reality // Culture and civilization (Donetsk), 2015. – No. 1-2 (2). – P. 7-24.
9. Man as an open integrity: monograph / Rep. ed. L. P. Kiyashchenko, T. A. Sidorova. – Novosibirsk: Akademizdat, 2022 – 420 p.
10. Lustin, Yu. M. The concept of dialectical-typological Interaction between man and society: social and ontological foundations / Yu. M. Lustin // Scientific research of the SCO countries: synergy and integration: Proceedings of the International Conference, Beijing, August 27, 2025. – Beijing: Infinity, 2025. – P. 109-115. – DOI 10.34660/INF.2025.23.46.027. – EDN IBJGZQ.



УДК 008:316.32(470+571)

Е. А. Одинцова

(кандидат юридических наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского
(г. Донецк, Донецкая народная республика, РФ)

Е. И. Петрова

(кандидат философских наук, доцент)

Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского»
(г. Донецк, Донецкая народная республика, РФ)

РОССИЙСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ СОВРЕМЕННОСТИ

***Аннотация.** В статье рассматривается влияние мировоззрения на формирование ценностной российской идентичности в контексте современных вызовов и изменений в обществе. Подчеркивается важность идентичности и идеологии как ключевых факторов, определяющих индивидуальное и коллективное мировоззрение. В ходе исследования анализируются исторические, культурные и социальные аспекты, способствующие формированию устойчивых ценностей и смыслов, передаваемых из поколения в поколение.*

***Ключевые слова:** мировоззрение, идентичность, идеология, ценностная система, культурная идентичность, моральные ценности, социализация, российская идентичность, социальные нормы, культурные традиции, нравственность.*

E. A. Odintsova

(Candidate of Law, Associate Professor)

Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

E. I. Petrova

(Candidate of Philosophy, Associate Professor)

Donetsk National University of Economics and Trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky
(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

RUSSIAN IDENTITY IN THE CONTEXT OF WORLDVIEW AND IDEOLOGICAL TRANSFORMATIONS OF MODERNITY

***Abstract.** The article examines the influence of worldview on the formation of valuable Russian identity in the context of contemporary challenges and changes in society. The importance of identity and ideology as key factors determining individual and collective worldview*



is emphasized. The study analyzes historical, cultural, and social aspects that contribute to the formation of stable values and meanings transmitted from generation to generation.

Keywords: *worldview, identity, ideology, value system, cultural identity, moral values, socialization, Russian identity, social norms, cultural traditions, morality.*

Современный период общественного развития характеризуется масштабными мировоззренческими, культурными и идеологическими трансформациями, обусловленными процессами глобализации, цифровизации, изменением международного политического порядка и переоценкой ценностных ориентиров. В этих условиях особую актуальность приобретает проблема сохранения и укрепления национальной идентичности как важнейшего фактора общественной консолидации, культурной преемственности и устойчивого развития государства.

Для России сегодня данный вопрос имеет особое значение в связи с необходимостью сохранения цивилизационной самобытности, укрепления общегражданского единства и формирования устойчивой системы духовно-нравственных ценностей. Современные вызовы, связанные с трансформацией традиционных социальных институтов, расширением информационного пространства и усилением идеологической конкуренции, актуализируют научный интерес к исследованию мировоззренческих оснований российской идентичности и механизмов её формирования.

Важнейшую роль в данном процессе играют мировоззрение, идентичность и идеология. Эти феномены находятся в тесной взаимосвязи и оказывают существенное влияние на формирование ценностных ориентиров личности и общества, определяют особенности восприятия социальной реальности, характер общественных отношений и стратегические направления развития государства.

Целью исследования является анализ взаимосвязи идентичности и идеологии как факторов формирования ценностной российской идентичности, а также раскрытие сущности данных понятий: идентичности как процесса самоотождествления с культурными, политическими и историческими образцами; идеологии как системы ценностей, легитимирующей власть и формирующей общественные приоритеты; мировоззрения как условия возможности осмысления бытия – не выбора, а переживания, лежащего в основе всех смысловых систем.

Проблематика идентичности, идеологии и мировоззрения получила широкое освещение в отечественной и зарубежной социально-гуманитарной науке.

Теоретические основы исследования идентичности были заложены в трудах зарубежных ученых, среди которых особое место занимают работы Сэмюэла Хантингтона, рассматривавшего идентичность как важнейший фактор общественного и политического поведения. Существенный вклад в изучение процессов глобализации и их влияния на трансформацию идентичности внес также Ульрих Бек.



Философские основания анализа мировоззрения представлены в работах Вильгельма Дильтея, который рассматривал мировоззрение как основу понимания человеком действительности и определения жизненных смыслов.

В современной отечественной научной литературе значительное внимание уделяется вопросам гражданской и национальной идентичности, идеологии, цивилизационного развития России и сохранения традиционных духовно-нравственных ценностей.

Вместе с тем, несмотря на значительное количество работ, посвящённых отдельно идентичности, идеологии и мировоззрению, вопрос их комплексного взаимодействия как факторов формирования ценностной российской идентичности в условиях современных мировоззренческих и идеологических трансформаций остаётся недостаточно разработанным.

Таким образом, представляется целесообразным уделить внимание вопросам осмысления взаимосвязи мировоззрения, идеологии и идентичности в контексте поиска ценностных оснований развития российского общества.

По мнению С. Хантингтона, идентичность – это «...самосознание индивида или группы. Она представляет собой продукт самоидентификации, понимание того, что вы или я обладаем особыми качествами, отличающими меня от вас и нас от них. Идентичность важна потому, что она определяет поведение человека» [9, с. 25]. То есть, идентичность является следствием процесса осознанного самоотождествления человека или группы людей с принятыми в определенной среде образцами поведения, которые сформировались на основе определенных ценностных систем. Ценностная система общества крайне сложна, и её компоненты либо укрепляют социальные процессы, либо способствуют их радикальным изменениям.

Идентичность – это концепция, которая описывает, как личность или группа видит себя, какие ценности и нормы они считают важными, и как воспринимают свою принадлежность к той или иной социальной или культурной группе.

В процессе социализации и воспитания моральные ценности передаются из поколения в поколение через семейное воспитание, образование, культурные традиции. Эти нормы закрепляются в сознании человека и становятся частью его внутреннего мира, формируя нравственную личность. Без прочной моральной базы невозможно развитие нравственных чувств и поступков, способствующих формированию идентичности и гармоничному сосуществованию в обществе. Мораль, суть которой заключается в осознанной необходимости вести себя в соответствии с принятыми социальными нормами, опираясь на личные убеждения и общественное мнение, служит одним из способов адаптации индивидов к коллективному существованию, согласования личной свободы с социальными обязанностями и ответственностью, а также преодоления конфликтов между ними.

Современное общество сталкивается с вызовами, такими как утрата моральных ориентиров, рост эгоизма и безответственности. В таких условиях особую



важность приобретает воспитание нравственных ценностей, основанных на моральных принципах. Только через развитие моральных норм можно укрепить нравственность, сделать человека более ответственным, честным и добрым.

В свою очередь идентичность – это те значимые политические, социальные, культурные, религиозные ориентации индивида, используемые им при формировании своих общественных связей с другими людьми, их группами, институтами и государством в целом [7, с. 398-399].

Идентичность может быть как индивидуальной, так и коллективной. Индивидуальная идентичность формируется на основе личного жизненного опыта, социальных связей и внутреннего самоощущения. Коллективная идентичность, в свою очередь, основывается на общих признаках, таких как этническая принадлежность, национальность, религия, и проявляется в чувствах солидарности и общей цели.

В современном отечественном социогуманитарном сообществе превалирует точка зрения, что эти два вида идентичности принципиально различны. По мнению авторов, существуют качественные различия между этими уровнями идентичности и перенос особенностей формирования индивидуальной идентичности на коллективную и наоборот механически не происходит. Однако эти два уровня не стоит рассматривать как принципиально противоположные.

Наиболее значимым фактором становления коллективной идентичности является идеология, которая всегда выступала важнейшим механизмом формирования ценностных ориентаций людей в обществе. Нестабильность экономической и политической жизни современной России объективно обуславливает отсутствие единой идеологической платформы, разделяемой большинством населения страны. Это обуславливает актуальность изучения идеологии и механизмов её функционирования в обществе во взаимосвязи с процессами формирования идентичности.

Идеология – это система взглядов, идей и ценностей, которая служит основой для поведения и действий отдельных людей и сообществ. Она формируется под влиянием исторического контекста, культурных традиций и социальных факторов. Идеологии могут варьироваться от политических и экономических до культурных и социальных. Важной особенностью идеологии является то, что она часто служит инструментом для легитимации определённых социальных структур и властных отношений. Идеология «собирает» в себя ценности цивилизации, формирует цивилизационную общность. В понимании идеологии как объединяющих начал, ценностей, «правды» и «нормы» идеология возникала практически во всех известных истории устойчивых общественных системах и прежде всего в государствах.

В наши дни идеология, которая всегда выполняла определенные функции в формировании идентичности, становится одним из важнейших факторов процесса идентификации. Как справедливо отметил С. Хантингтон: «Люди используют политику не только для продвижения своих интересов, но и для определения своей



идентичности. Мы знаем, кто мы есть, только тогда, когда знаем, кем мы не являемся, и нередко лишь тогда, когда знаем, против кого мы выступаем» [10, с. 51].

Развитие средств массовой коммуникации способствует тому, что феномен идеологии становится массовым и воздействует на все большее количество индивидов. Помимо этого, современные условия способствуют трансформации самой природы идеологии, которая становится более символической, что усложняет механизм ее воздействия на массы. Как уже отмечалось авторами ранее, без чётких идеологических ориентиров существует опасность смешаться с западной цивилизацией и полной утратой своей идентичности [5, с. 11-19; 6, с. 570-572].

Таким образом, изучение самой идеологии и её функционирования в обществе во взаимосвязи с процессами формирования идентичности, является весьма актуальным. Россия может развиваться, «да и просто выживать в мире только как «мобилизационное общество», поскольку всегда находится под действием двух разрушительных сил (цивилизационной агрессии Запада, который стремится ликвидировать её как геополитического конкурента; и внутренних разрушительных сил в самом обществе)» [3, с. 52].

В этой связи, встает вопрос об идеологии как системе мировоззренческих принципов, которая выступает одним из основных механизмов, консолидирующих общество. Выработка стратегии развития государства и общества невозможна без выверенного идеологического обоснования того или иного вектора. Любые значимые реформы начинаются с идеологических изменений [5, с. 12].

Идеология может быть как объединяющим, так и разделяющим фактором в обществе. Так, в наши дни особенности функционирования идеологии обусловлены процессами складывания культуры, основанной на ценностной системе общества потребления. Представители незападных стран подвергаются сильнейшей «идеологической атаке», которая имеет своей целью навязывание этих ценностей. По мнению У. Бека, «в этом мире локальные культуры и идентичности утрачивают корни и заменяются символами товарного мира, взятыми из рекламного и имиджного дизайна мультинациональных концернов. Бытие становится дизайном – причем повсеместно» [1, с. 82] и с этим трудно не согласиться.

Принципиально важно при этом то, что на основе идеологии осуществляется социализация поколений. Отсутствие собственной идеологии нарушает связь поколений, что приводит к невосполнимым потерям. Молодежь ищет себя, как правило, «на полях той чужой идеологии, которая кажется привлекательной, ибо предлагает свои ключевые ценности, свои возможности для самореализации и самоутверждения» [4, с. 10].

За несколько десятилетий идейно-ценностного вакуума выросло несколько поколений, воспитанных в условиях исторического беспамятства, потребительского индивидуализма и космополитизма. При этом мы совсем забыли о своей иден-



тичности и государственном суверенитете (культурном, технологическом, цивилизационном).

Изучая самые крупные цивилизации в истории развития человеческого сообщества, в частности Рим, Британию, Китай или СССР, мы видим, как они успешно распространяли свои ценности вовне и наполняли содержанием и смыслом всю актуальную для них систему международных отношений и мировой политики.

Российскую цивилизацию можно определить как комплекс исторически сформированных систем, обеспечивающих ее жизнеспособность. Данные системы были обоснованы идеологически и закреплялись в сознании людей в качестве ценностей. Поскольку в Концепции внешней политики Российской Федерации Россия названа государством-цивилизацией, то это предполагает отказ от предыдущих подходов к формулированию российской ценностной идентичности. Цель стать своей для «цивилизованного мира», войти в большие проекты сменилась стремлением подчеркнуть свою ценностную уникальность, самость на основании осознания и принятия статуса государства-цивилизации.

Наиболее важными цивилизационными особенностями России авторы считают: ценность помощи людям, автосубъектность власти, противоречивое отношение к либеральным ценностям и самодостаточность как ключевая характеристика российской цивилизации, которая не нуждается и не стремится интегрироваться в структуры, которые сама создает.

Для современной России, решающей непростую задачу возвращения к своей цивилизационной миссии, особое значение приобретает осмысление мировоззренческих оснований цивилизации и её фундаментальных ценностей.

В Указе президента от 9 ноября 2022 г. № 809 дается следующее определение: «Традиционные ценности – это нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан России, передаваемые от поколения к поколению, лежащие в основе общероссийской гражданской идентичности и единого культурного пространства страны, укрепляющие гражданское единство, нашедшие свое уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России» [8].

«Мировоззрение есть понимание действительности, из которого вытекает оценка жизни и понимание её смысла» [2, с. 215.]. Развивая данную мысль, можно отметить, что мировоззрение – это то, что человек не выбирает, а переживает; оно – не ответ на вопрос, а условие, при котором вопрос вообще становится возможным.

В философии и социологии мировоззрение рассматривается как средство смыслообразования – способ преодоления хаоса и неопределённости мира через создание структурированной картины бытия. Оно отвечает на фундаментальные



вопросы: «Откуда я пришёл? Кто я? Зачем я живу? Что есть добро и зло? Куда иду?»

Для России, которая имеет свою уникальную историю можно выделить ряд исторических аспектов формирования мировоззренческих установок. Принятие христианства, монгольское иго, различные войны и революции – все это оставило глубокий след в менталитете и ценностях народа. Важнейшими составляющими российского мировоззрения являются: коллективизм, патриотизм и духовность. В условиях сурового климата и сложных социальных условий выживание было возможно только при взаимопомощи и сплоченности. Так коллективизм становится одной из основополагающих черт российского мировоззрения, что находит отражение в ценностях единства и солидарности.

Культурное наследие России включает в себя множество традиций, обычаев, ценностей, которые формируют идентичность нации. Русская литература, музыка, живопись, народное творчество – все это способствует формированию определенного мировоззрения. Идеи и глубокие этические вопросы, задаваемые философами и писателями, такими как Ф. Достоевский, Л. Толстой, И. Чернышевский, продолжают волновать умы россиян до сих пор.

Немаловажную роль в формировании ценностной идентичности играет религия. Православие, как доминирующая религия России, несет в себе духовные и моральные ориентиры, которые способствуют укреплению семейных и социальных связей, способствуют формированию общих ценностей и традиций, формированию мировоззрения.

В современной России мировоззрение формируется под воздействием современных социальных и технологических изменений и должно интегрироваться с традиционными ценностями. Образование, СМИ и интернет становятся важными инструментами в формировании нового типа сознания, сочетающего культурные традиции и инновации.

Таким образом, мировоззрение выступает как внутренний «каркас» сознания, через который человек интерпретирует реальность, принимает решения, формирует поведение и определяет свои жизненные приоритеты.

Отсутствие или кризис мировоззрения (например, в эпохи быстрых изменений или тотальной дезориентации) часто приводит к экзистенциальной пустоте, анонии и социальной дезинтеграции. То есть, помимо знаний и убеждений мировоззрение включает в себя элементы, не поддающиеся рационализации и исключительно научному, логическому объяснению. Мифы и ценности, установки и стереотипы, предпочтения и потребности далеко не всегда осознаются людьми. Часто они опираются на бессознательное принятие установок той культуры, которая является родной для человека, связанной с его социализацией с самого рождения.

Мировоззрение формируется под влиянием множества факторов: семейного воспитания, образования, культуры, исторического контекста, социальных групп,



медиа, личного опыта и кризисных ситуаций. Оно не статично – оно эволюционирует на протяжении жизни человека, особенно в периоды значимых изменений (переезд, потеря близких, революции, научные открытия).

Мировоззрение не является случайным набором мнений – оно имеет структурную целостность и глубинную связность, включающую несколько взаимосвязанных компонентов, таких как:

- когнитивный компонент – система знаний и представлений о мире: взгляды на природу Вселенной, происхождение жизни, законы общества, природу человека, сущность времени и пространства. Это включает как научные, так и мифологические, религиозные или философские концепции;

- ценностно-нормативный компонент – иерархия ценностей (истина, добро, красота, свобода, справедливость и т.д.) и моральных норм, определяющих, что считается «правильным» или «неправильным», «желательным» или «отвратительным». Именно этот компонент формирует этическую основу поведения;

- эмоционально-волевой компонент – глубинные чувства, привязанности, страхи, надежды и мотивы, связанные с мироощущением: ощущение смысла, экзистенциальная тревога, вера, отчаяние, стремление к трансценденции;

- практический (деятельностный) компонент – способ реализации мировоззренческих установок в повседневной жизни: выбор профессии, стиль общения, политические взгляды, отношение к семье, экологии, религии, культуре, технологиям.

Можно выделить несколько видов мировоззрения:

- мифологическое – основанное на традиционных сказаниях, символах и ритуалах, передаваемых из поколения в поколение;

- религиозное – основанное на вере в сверхъестественное, божественное начало, божественные законы (например, христианское, исламское, буддийское мировоззрение);

- философское – выстроенное на рациональном анализе, логике и критическом мышлении (например, стоицизм, экзистенциализм, марксизм);

- научное – опирающееся на эмпирические данные, методы научного познания и материалистическую картину мира;

- прагматическое – ориентированное на практическую эффективность, выгоду и адаптацию к реальности без глубоких метафизических оснований;

- атеистическое – отрицающее или игнорирующее сверхъестественное, опирающиеся на человеческий разум и социальные институты.

Таким образом, мировоззрение – это не просто «мнение о мире», а глубинная система смыслов, определяющая саму возможность осмысленного существования человека в реальности. Оно является фундаментом личной идентичности, социальной сплочённости и культурной устойчивости общества. В современном мире, ха-



рактизирующемся плюрализмом ценностей и глобализацией, формирование осознанного, критически осмысленного и гибкого мировоззрения становится одной из ключевых задач образования и личностного развития.

Одним из ключевых инструментов в формировании мировоззрения является образование. Именно образование, обеспечивая передачу знаний, формирует систему ценностей личности, способствует воспитанию гражданственности и социальной ответственности. Поэтому особенно важно, чтобы образовательные программы учитывали культурные и исторические особенности региона, в котором они реализуются, что позволит укрепить связи между поколениями и повысить уровень гражданской сознательности.

Взаимное влияние идентичности, идеологии на формирование мировоззрения можно рассматривать как некий «замкнутый круг», где каждое из понятий влияет на другие. Так, коллективная травма, пережитая сообществом в результате войны или же экономического кризиса, может повлиять на изменение коллективной идентичности и привести к формированию новой идеологии, которая будет опираться на пережитый опыт.

На основании вышесказанного, можно сделать вывод, что мировоззрение выступает фундаментальным основанием формирования ценностной российской идентичности. Оно представляет собой целостную систему представлений, ценностей, смыслов и установок, посредством которых человек воспринимает окружающий мир, определяет своё место в обществе и выстраивает модели поведения.

Формирование мировоззрения происходит под влиянием исторического опыта, культурных традиций, образования, социальных институтов и идеологии. В этой связи мировоззрение не только отражает существующую систему общественных отношений, но и обеспечивает преемственность поколений, сохранение культурной памяти и воспроизводство базовых ценностей общества.

Взаимосвязь мировоззрения, идентичности и идеологии носит системный характер. Идентичность определяет принадлежность личности к определённому сообществу, идеология формирует нормативно-ценностные ориентиры общественного развития, а мировоззрение обеспечивает их внутреннее осмысление и принятие.

В современных условиях особую значимость приобретает формирование осознанного и ценностно-ориентированного мировоззрения, способного обеспечить единство общества, укрепление гражданской солидарности и сохранение цивилизационной самобытности России.



Библиографический список:

1. Бек У. Что такое глобализация? / У. Бек – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
2. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / В. Дильтей / Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 213-255.
3. Даренский В.Ю. Идеология цивилизационного суверенитета России (в контексте отношений Россия-Запад) / В.Ю.Даренский // Вестник Удмуртского Университета. Социология. Политология. Международные отношения – 2020. – Т.4, вып 1. – С.51- 61.
4. Кальной И. Идеология Отечества. Сборник / И.Кальной, С.Камышев, Д.Муза, Ф.Папаяни, А.Степанов. – М.: Международный издательский центр «Этносоциум», 2015. – 164 с.
5. Одинцова Е.А., Петрова Е.И. Общенациональная идеология как фактор единства и суверенности государства. / Е.А. Одинцова, Е.И. Петрова. / Теории и проблемы политических исследований, 2025. – Т. 14. – № 3-1. – С. 11-19.
6. Одинцова Е.А., Петрова Е.И. От идеологии потребительства к идеологии возрождения / Е.А. Одинцова, Е.И. Петрова // Евразийский юридический журнал. – №5 (192) – 2024. – С.570-572.
7. Петрова Е.И. Гражданская идентичность как залог стабильности государства / Е.И. Петрова. / Экология человека в современных трансформациях исторического времени. // Коллективная монография по итогам V Всероссийской научной конференции с международным участием. Москва, 2025. – С. 398-404.
8. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. №809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (с изменениями от 4 марта 2026 г.).
9. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / Хантингтон С. – Москва.: АСТ МОСКВА, 2004. – 635 с.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

References:

1. Beck, U. What is Globalization? / U. Beck – Moscow: Progress-Tradition, 2001. – 304 p.
2. Dilthey, W. Types of Worldview and Their Detection in Metaphysical Systems / W. Dilthey / Collected Works: in 6 vols. Vol. 1. Moscow: House of Intellectual Books, 2000, pp. 213-255.
3. Darensky, V.Yu. The Ideology of Russia's Civilizational Sovereignty (in the Context of Russia-West Relations) / V.Yu. Darensky // Bulletin of Udmurt University. Sociology. Political Science. International Relations – 2020. – Vol.4, issue 1. – P.51- 61.
4. Kalnoy I. The Ideology of the Fatherland. Collection / I.Kalnoy, S.Kamyshev, D.Muza, F. Papayani, A. Stepanov. – M.: International Publishing Center “Etnosotsium”, 2015. – 164 p.
5. Odintsova E.A., Petrova E.I. National ideology as a factor of unity and sovereignty of the state. / E.A. Odintsova, E.I. Petrova. / Theories and problems of political research, 2025. – V. 14. – No. 3-1. – P. 11-19.



6. Odintsova E.A., Petrova E.I. From the ideology of consumerism to the ideology of revival / E.A. Odintsova, E.I. Petrova // Eurasian Law Journal. – No. 5 (192) – 2024. – Pp. 570-572.
7. Petrova E.I. Civil identity as a guarantee of state stability / E.I. Petrova. / Human Ecology in the Modern Transformations of Historical Time. // Collective monograph based on the results of the V All-Russian Scientific Conference with international participation. Moscow, 2025. – P. 398-404.
8. Decree of the President of the Russian Federation No. 809 dated November 9, 2022 "On Approval of the Fundamentals of State Policy for the Preservation and Strengthening of Traditional Russian Spiritual and Moral Values" (as amended on March 4, 2026).
9. Huntington S. Who Are We?: Challenges to American National Identity / Huntington S. – Moscow: AST MOSCOW, 2004. – 635 p.
10. Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / S. Huntington. – Moscow: AST, 2003. – 603 p.



УДК 130.2

Е. В. Рочняк

(кандидат философских наук, доцент)

Донецкий государственный педагогический университет им. В. Шаталова
(Горловка, Донецкая Народная Республика, РФ)

СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ БУДУЩЕГО МНОГОПОЛЯРНОГО МИРА: ЭКОФИЛОСОФИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПРОГНОЗА

Аннотация. *Статья посвящена социально-философскому анализу социально-экологических оснований будущего многополярного мира. Цель исследования состоит в обосновании экофилософии как методологии цивилизационного прогноза, позволяющей рассматривать многополярность не только как перераспределение центров силы, но и как трансформацию ценностных, антропологических, культурных и природно-экологических оснований мирового развития. Методологическую базу составляют экофилософский, антропосоциоэкологический, цивилизационный, аксиологический и прогностический подходы. Обосновано, что успешность будущей многополярной цивилизации зависит от способности синхронизировать локальное развитие с глобальной ответственностью, региональные особенности – с идеей Земли как нашего общего дома, а технологический прогресс – с экологическими и моральными требованиями. Сделан вывод о том, что устойчивость многополярного мира возможна только при переходе от концепции конкуренции между полюсами к ноосферному взаимодействию. Такое взаимодействие должно базироваться на уважении к культурному разнообразию, ценности человеческого достоинства, признании приоритета природы и осознании ответственности за поддержание жизни.*

Ключевые слова: *многополярный мир, социально-экологическая философия, экофилософия, цивилизационный прогноз, экологический императив, ноосфера, экорациональность, экофутурология, устойчивое развитие, культура.*

E. V. Rochnyak

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk State Pedagogical University named after V. Shatalov
(Gorlovka, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

SOCIO-ECOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE FUTURE MULTIPOLAR WORLD: ECOPHILOSOPHY AS A METHODOLOGY OF CIVILIZATIONAL FORECASTING

Abstract. *The article presents a social-philosophical analysis of the socio-ecological foundations of the future multipolar world. The aim of the research is to substantiate ecophilosophy as a methodology of civilizational forecasting that makes it possible to interpret multipolarity not only as a redistribution of centers of power, but also as a transformation of the value-based, anthropological, cultural and ecological foundations of world development. The methodological basis includes ecophilosophical, anthroposocioecological, civilizational, axiological and prog-*



nostic approaches. It is argued that the stability of a future multipolar civilization depends on correlating sovereign development with planetary responsibility, regional uniqueness with the idea of the Earth as a common Home, and technological progress with ecological and moral imperatives. The conclusion is made that a multipolar world can be sustainable only if competition between poles is transformed into noospheric interaction based on recognition of cultural diversity, human dignity, the value of nature and responsibility for preserving life.

Keywords: *multipolar world, socio-ecological philosophy, ecophilosophy, civilizational forecasting, ecological imperative, noosphere, ecorationality, ecofuturology, sustainable development, culture.*

Традиционно, вопрос о будущем многополярного мира анализируется через призмы геополитики, международного права, экономических процессов, регионализации и эволюции концепции суверенитета. Хотя эти аспекты важны, они в основном освещают лишь внешнюю структуру мирового порядка. Для социально-философского осмысления же более приоритетным является поиск глубинных основ: какие основополагающие представления о человеке, природе, культуре, пределах ответственности и траекториях развития будут определять цивилизацию будущего. Именно поэтому социально-экологическая философия смещает фокус обсуждения многополярности с парадигмы баланса сил на парадигму баланса жизни.

В современной философской литературе все отчетливее фиксируется, что глобальные вызовы не исчерпываются политическими и экономическими противоречиями. В работе А. П. Маркова подчеркивается, что глобальные проблемы «не имеют территориальной прописки», национальности и гражданства [12, с. 139]. Эта формула важна для заявленной темы: экологический кризис, антропологическая деформация, разрыв культурной преемственности, технологическая зависимость и ценностная конфликтность не могут быть решены ни в рамках изолированного национального проекта, ни в логике унифицирующего глобализма. Следовательно, многополярность будущего должна пониматься как такая форма мирового устройства, в которой цивилизационное своеобразие соотносится с общепланетарными пределами и обязанностями.

С этой точки зрения экофилософия выступает не частным направлением экологической мысли, а методологией цивилизационного прогноза. В экофилософском обосновании Э. В. Барковой бытие человека определяется в его «органично связанного с природой и культурой» измерении; экологическое здесь не сводится к охране среды, а включает целостность связей человека с природой, обществом, историей, регионом и самим собой [5, с. 8]. А в работе Е. В. Рочняк экофилософия рассматривается как «концептуально-мировоззренческое пространство» и как особая форма культуры [15, с. 124]. Тем самым задается критерий проектирования будущего и проясняется отличие экофилософии от узко-технократического экологизма. Технократическая модель предполагает, что риски могут быть снижены но-



выми технологиями, административными ограничениями и управленческими стандартами. Экофилософская модель ставит вопрос глубже: почему сама цивилизационная логика производит эти риски и какие формы культуры способны изменить направление развития. Поэтому социально-экологические основания многополярности следует искать не только в климатической политике и природоохранных технологиях, но прежде всего в перестройке цивилизационного мышления.

Через введенное Э. В. Барковой понятие экорациональности раскрывается «новый тип теоретического отношения человека к природе, миру и самому себе» [7, с. 279]. В этом определении экорациональность предстает не разновидностью экологического сознания, а новой формой цивилизационной разумности. Будущее не может строиться как линейная экстраполяция экономических и технологических тенденций: если сохраняется прежний тип рациональности, оно превращается либо в усиление техносферы, либо в соревнование центров силы. Экорациональность меняет критерий прогноза: развитие оценивается по способности сохранять человека, природу и культуру в их целостности.

Ключевым теоретическим ориентиром в данном подходе служит концепция экологического императива, разработанная Н. Н. Моисеевым. В трактовке Э. В. Барковой, экологический императив предстаёт как моральное требование, устанавливающее жёсткие рамки для действий любого субъекта. Особенно глубокой является идея о том, что он формирует «общепланетарную систему запретов» [3, с. 52]. Для многополярного мира будущего это положение имеет фундаментальное значение: суверенность составляющих его полюсов не может оправдывать отказ от общепринятой меры допустимого. В то время как экологический императив очерчивает границы для проникновения в природные и социальные системы, нравственный императив, со своей стороны, определяет качество самого субъекта, его способность признавать и соблюдать эти границы.

Данная проблематика тесно связывает экофилософию с антропосоциоэкологическим подходом. Актуальность последнего, как отмечают Г. Г. Коломиец и Я. В. Парусимова [10], обусловлена необходимостью переосмысления человеческого достоинства в условиях грядущего многополярного мироустройства. Триада «природа – человек – общество» подчёркивает необходимость сохранения в едином контексте всех ключевых измерений цивилизационного развития: экологических, антропологических, социальных и этических. Следовательно, будущее многополярности зависит не только от числа полюсов, но и от типа субъекта, воспроизводимого внутри каждого из них: потребителя техносферы, носителя локальной замкнутости или участника экоответственного взаимодействия.

В работе Н. И. Лапина показано противоречие между проектом многополярного мира и недостаточной проработанностью проекта многоцивилизационного мира. Его тезис о том, что «многополярный мир возможен как устойчивый только в



качестве многоцивилизационного» [7, с. 11], позволяет различить формальную и подлинную многополярность. Формальная многополярность ограничивается несколькими центрами силы, каждый из которых воспроизводит одну и ту же модель роста, технологического превосходства и борьбы за ресурсы. Подлинная многополярность допускает разные цивилизационные пути, но соотносит их с жизнесохраняющими нормами и с задачей сохранения Земли как общего пространства жизни.

Отсюда возникает необходимость связать глобальное и региональное измерения будущего. С этой точки зрения важна мысль Э. В. Барковой, в которой регион рассматривается как Экомир, где соединяются природные, культурные, исторические и субъектные основания развития, а субъект экорегионального бытия несет ответственность за «сохранение локально-территориального био- и культуроразнообразия» [6, с. 53]. Такая перспектива позволяет преодолеть ложную оппозицию глобализма и изоляционизма. Регион сохраняет неповторимость, но не отрывается от страны и мира; он развивает собственный природно-культурный потенциал, не противопоставляя его общепланетарным задачам.

В более широком плане данная логика продолжена концепцией ноосферного взаимодействия. В исследовании Е. Л. Андреевой ноосферный подход рассматривается как способ решения глубоких глобальных противоречий и связывается с формированием многополярного мира [1, с. 84]. Его эвристическая значимость состоит в переносе центра анализа с конфликта интересов на согласование смыслов. Ноосферная рамка позволяет избежать двух крайностей: конфликтной модели постоянного столкновения цивилизаций и абстрактного универсализма, в котором культурные различия объявляются второстепенными. Различия признаются, но не абсолютизируются; универсалии сохраняются, но не навязываются как единый цивилизационный шаблон.

Именно поэтому экофилософия может рассматриваться как методология цивилизационного прогноза. Прогноз здесь не тождественен предсказанию: он выявляет возможные траектории будущего и оценивает их с точки зрения сохранения жизни, культуры и человека. В работе О. В. Кашириной вводится концепт «контуров целесообразного будущего» [9, с. 88-89], связанный с условиями духовно-нравственного и социально-практического развития. Экофутурологическое измерение, рассматриваемое Е. В. Рочняк, усиливает этот подход. Ведь главной характеристикой экофутурологии выступает признание «природосохраняющей и природоформирующей миссии человека», который целенаправленно формирует будущее как для себя, так и для всей планеты [13, с. 47].

В рамках социально-экологической философии прогнозирование цивилизационного развития осуществляется на трех взаимосвязанных уровнях. Первый, критический, направлен на выявление опасностей, связанных с технократическим, потребительским и монополярным мышлением. Второй, аксиологический, фокусируется на определении тех ценностных ориентиров, которые необходимы для обеспе-



чения устойчивости мира в будущем. Третий, проектный, занимается разработкой моделей взаимодействия, где экологические требования, культурное многообразие и принципы социальной справедливости интегрируются в общую систему. Статья И. М. Сампиева [16] акцентирует внимание на таких аспектах, как необходимость гибкости, развитие регионального сотрудничества и внедрение стратегий устойчивого развития. Однако, с точки зрения экофилософии, понимание устойчивости не должно ограничиваться лишь управленческой адаптацией; оно требует фундаментального пересмотра самой логики целеполагания.

Аналогичное гуманитарное измерение раскрывается в концепции О. М. Бузской: экофилософия определяется как мировоззренческая система, «направленная на защиту жизни», тем самым вновь утверждая за человеком и человечеством статус ответственного активного агента [8, с. 260-261]. При этом особое значение приобретает гуманитарно-интеллектуальный потенциал культуры. В частности, Э. В. Баркова [4] связывает его сохранение с формированием субъекта, способного оценивать достижения науки и развивать планетарное бытие в его целостности. Следовательно, будущее многополярного мира зависит не только от внешнеполитических решений, но и от качества гуманитарного образования, культурной памяти и способности общества отличать развитие от симуляции прогресса.

С этим связан вопрос о культурном коде как ресурсе будущего. В одном из исследований Э. В. Барковой [2] подчеркивается, что экофутурология, восходящая к традициям космизма, открывает потенциал освоения культурного кода в жизне-сохраняющем проектом измерении. Однако обращение к культурному коду не должно превращаться в закрытую идеологию самодостаточности. В экофилософской перспективе культура сохраняет себя не через отказ от диалога, а через способность вступать в него без разрушения собственных оснований. Поэтому в прогнозе должны учитываться не только материальные ресурсы цивилизаций, но и их смысловая устойчивость.

Дополнительным подтверждением методологической ценности данного направления служит исследование современного западноевропейского философского дискурса в рамках данной проблематики. Как акцентирует внимание Е. В. Рочняк, экофилософия в таком анализе рассматривается как «дисциплина «сверхинтеграции», уходящая корнями в глубокую этику» [14, с. 23]. Из этого следует, что экофилософия не подменяет собой области политической философии, философии культуры или социальной экологии, а, напротив, выступает как их объединяющее начало в проблемном поле будущего. Принципы социально-экологического устройства многополярного мира формируют не набор отдельных составляющих, а единое смысловое поле. Ядром этого поля является принцип поддержания жизни: любая тенденция развития оценивается через призму её соответствия сохранению природных, культурных и антропологических основ бытия.



Следовательно, перспективы многополярного мира не предопределены самим фактом угасания однополярной системы. Многополярность может повлечь за собой как формирование более справедливого мироустройства, обогащенного культурным разнообразием, так и обострение конфликтности, ускорение технологической гонки, усиление конкуренции за ресурсы и дальнейшую фрагментацию ценностных систем. Ключевым вопросом становится не количественное измерение полюсов, а качество их взаимоотношений. Жизнеспособный многополярный мир может быть реализован лишь при условии, что различные цивилизационные игроки признают общие границы возможного, стремятся сохранить собственное культурное своеобразие, развивают экорациональное мышление и выстраивают свои взаимоотношения на основе ответственности за жизнь. В этом контексте экофилософия, а точнее, её составляющая – экофутурология, ориентированная так раз на осмысление будущего, – становится актуальной методологией для прогнозирования цивилизационного развития, объединяя анализ будущих тенденций с оценкой их допустимости с точки зрения человеческих, природных и культурных факторов.

Библиографический список:

1. Андреева Е. Л. Семантико-мировоззренческие аспекты ноосферного взаимодействия в формирующемся многополярном мире в условиях разворота на Восток // Теоретическая экономика. – 2024. – № 3. – С. 84-94.
2. Баркова Э. В. Культурный код Экомира России в детерминации прорыва в человеко-сохраняющее будущее и обеспечение безопасности // Философия человека в современном мире (к 150-летию со дня рождения Н. А. Бердяева): сборник тезисов Международной научной конференции. – Саратов, 2024. – С. 15-18.
3. Баркова Э. В. Концепция академика Н. Н. Моисеева как методология философии ответственности и продвижения гуманитарно-культурных приоритетов России // II Моисеевские чтения: культура как фактор национальной безопасности России: Доклады и материалы Общероссийской (национальной) научной конференции / Под редакцией А.В. Костиной, В.А. Лукова. – М.: Московский гуманитарный университет, 2019. – С. 50-57.
4. Баркова, Э. В. Планетарный смысл сохранения гуманитарно-интеллектуального потенциала культуры: взгляд экофилософа // Культурно-языковое взаимодействие в процессе преподавания дисциплин культурологического и лингвистического циклов в современном полиэтническом ВУЗе : Материалы IV Всероссийской (с международным участием) научно-методической конференции, Москва, 26 апреля 2018 года / Под редакцией Л.Д. Торосян. – Москва: Российский экономический университет имени Г.В. Плеханова, 2018. – С. 23-31. – EDN VAUCHS.
5. Баркова Э. В. Стратегии социально-экономического развития современного мира: опыт экофилософско-концептуального обоснования // Стратегии социально-экономического развития: философско-мировоззренческие и прикладные исследования / отв. науч. ред. Г. И. Колесникова. – М.: АНО ЦЭМИ, Архонт, 2022. – С. 6-17.



6. Баркова Э. В. Философия экорегионализма как потенциал интеллектуального развития России: экофилософский аспект // Человеческий капитал. – 2023. – № 9 (177). – С. 52-59. – DOI: 10.25629/НС.2023.09.06.
7. Баркова Э. В. Экорациональность в ориентирах освоения планетарного природно-культурного пространства: вектор трансформаций или ветер перемен? // Экологическое взаимодействие общества и природы: теория и практика : Сборник материалов Международной научно-практической конференции, Павловский Посад, 18 мая 2017 года / Институт философии РАН, Российский государственный социальный университет; Отв. ред. Лисеев И.К., Борзова Т.В.. – Павловский Посад: Редакционно-издательское управление Тверского государственного университета, 2017. – С. 277-286. – EDN YQURTE.
8. Бузская О. М. Экофилософия Возрождения-XXI как целевой ориентир мировоззрения социокультурного процесса современности. // Право и практика. – 2018. – № 2. – С. 260-265.
9. Каширина О. В. Контуры целесообразного будущего в практической философии и культурологии в контексте многополярности // Гуманитарий Юга России. – 2023. – Т. 12. – № 1 (59). – С. 88-97. – DOI: 10.18522/2227-8656.2023.1.7.
10. Коломиец Г. Г., Парусимова Я. В. Об актуальности антропосоциоэкологического подхода в философской антропологии и философии цивилизационных процессов // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2023. – № 1. – С. 64-72. – DOI: 10.25198/2077-7175-2023-1-64.
11. Лапин Н. И. «Российский проект цивилизационного развития» и антропосоциокультурный подход // Проблемы цивилизационного развития. – 2021. – Т. 3. – № 1. – С. 6-42. DOI: 10.21146/2713-1483-2021-3-1-6-42.
12. Марков А. П. Глобальные вызовы времени и сценарии грядущего мироустройства (по материалам XXI Международных Лихачевских научных чтений) // Культура и образование: научно-информационный журнал вузов культуры и искусств. – 2023. – № 2 (49). – С. 134-151. – DOI: 10.24412/2310-1679-2023-249-134-151.
13. Рочняк Е. В. Антропоцентричность экофутурологии как раздела экофилософии // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. – 2024. – № 2. – С. 47-52. – DOI: 10.18101/1994-0866-2024-2-47-52.
14. Рочняк Е. В. Понятие экофилософии в западноевропейском философском дискурсе // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Философия. Культурология. Политология. – 2025. – Т. 11. – № 1. – С. 23-30. – DOI: 10.29039/2413-1695-2025-11-1-23-30.
15. Рочняк Е. В. Употребление терминов «экофилософия» / «экософия» в работах англоязычных авторов // Современные философские исследования. – 2025. – № 2. – С. 119-125. – DOI: 10.18384/2949-5148-2025-2-119-125.
16. Сампиев И. М. Трансформация государства и общества в условиях глобализации и становления многополярности // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14. – № 1 (71). – С. 110-123. – DOI: 10.18522/2227-8656.2025.1.7.



References:

1. Andreeva E. L. Semantiko-mirovozzrencheskie aspekty noosfernogo vzaimodejstviya v formiruyushchemsya mnogopolyarnom mire v usloviyah razvorota na Vostok // Teoreticheskaya ehkonomika. – 2024. – № 3. – S. 84-94.
2. Barkova Eh. V. Kul'turnyj kod Ehkomira Rossii v determinacii proryva v cheloveko-sohranyayushchee budushchee i obespechenie bezopasnosti // Filosofiya cheloveka v sovremennom mire (k 150-letiyu so dnya rozhdeniya N. A. Berdyaeva): sbornik tezisov Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. – Saratov, 2024. – S. 15-18.
3. Barkova Eh. V. Konceptiya akademika N. N. Moiseeva kak metodologiya filosofii otvetstvennosti i prodvizheniya gumanitarno-kul'turnyx prioritetov Rossii // II Moiseevskie chteniya: kul'tura kak faktor nacional'noj bezopasnosti Rossii: Doklady i materialy Obshcherossijskoj (nacional'noj) nauchnoj konferencii / Pod redakciej A.V. Kostinoj, V.A. Lukova. – M.: Moskovskij gumanitarnyj universitet, 2019. – S. 50-57.
4. Barkova, Eh. V. Planetarnyj smysl sokhraneniya gumanitarno-intellektual'nogo potentsiala kul'tury: vzglyad ehkofilosoфа // Kul'turno-yazykovoe vzaimodejstvie v processe prepodavaniya disciplin kul'turologicheskogo i lingvisticheskogo ciklov v sovremennom poliehtnichnom VUZe : Materialy IV Vserossijskoj (s mezhdunarodnym uchastiem) nauchno-metodicheskoy konferencii, Moskva, 26 aprelya 2018 goda / Pod redakciej L.D. Torosyan. – Moskva: Rossijskij ehkonomicheskij universitet imeni G.V. Plekhanova, 2018. – S. 23-31. – EDN VAUCHS.
5. Barkova Eh. V. Strategii social'no-ehkonomicheskogo razvitiya sovremennogo mira: opyt ehkofilosofsko-konceptual'nogo obosnovaniya // Strategii social'no-ehkonomicheskogo razvitiya: filosofsko-mirovozzrencheskie i prikladnye issledovaniya / otv. nauch. red. G. I. Kolesnikova. – M.: ANO CEHMI, Arkhont, 2022. – S. 6-17.
6. Barkova Eh. V. Filosofiya ehkoregionalizma kak potencial intellektual'nogo razvitiya Rossii: ehkofilosofskij aspekt // Chelovecheskij kapital. – 2023. – № 9 (177). – S. 52-59. – DOI: 10.25629/HC.2023.09.06.
7. Barkova Eh. V. Ehkoracional'nost' v orientirakh osvoeniya planetarnogo prirodnokul'turnogo prostranstva: vektor transformacij ili veter peremen? // Ehkologicheskoe vzaimodejstvie obshchestva i prirody: teoriya i praktika : Sbornik materialov Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii, Pavlovskij Posad, 18 maya 2017 goda / Institut filosofii RAN, Rossijskij gosudarstvennyj social'nyj universitet; Otv. red. Liseev I.K., Borzova T.V.. – Pavlovskij Posad: Redakcionno-izdatel'skoe upravlenie Tverskogo gosudarstvennogo universiteta, 2017. – S. 277-286. – EDN YQUPTE.
8. Buzskaya O. M. Ehkofilosofiya Vozrozhdeniya-XXI kak celevoj orientir mirovozzreniya sociokul'turnogo processa sovremennosti. // Pravo i praktika. – 2018. – № 2. – S. 260-265.
9. Kashirina O. V. Kontury celesoobraznogo budushchego v prakticheskoy filosofii i kul'turologii v kontekste mnogopolyarnosti // Gumanitarnij Yuga Rossii. – 2023. – T. 12. – № 1 (59). – S. 88-97. – DOI: 10.18522/2227-8656.2023.1.7.
10. Kolomiec G. G., Parusimova Ya. V. Ob aktual'nosti antroposocioehkologicheskogo podkhoda v filosofskoj antropologii i filosofii civilizacionnykh processov // Intellekt. Innovacii. Investicii. – 2023. – № 1. – S. 64-72. – DOI: 10.25198/2077-7175-2023-1-64.



11. Lapin N. I. «Rossijskij proekt civilizacionnogo razvitiya» i antroposociokul'turnyj podkhod // Problemy civilizacionnogo razvitiya. – 2021. – T. 3. – № 1. – S. 6-42. DOI: 10.21146/2713-1483-2021-3-1-6-42.
12. Markov A. P. Global'nye vyzovy vremeni i scenarii gryadushchego miroustrojstva (po materialam XXI Mezhdunarodnykh Likhachevskikh nauchnykh chtenij) // Kul'tura i obrazovanie: nauchno-informacionnyj zhurnal vuzov kul'tury i iskusstv. – 2023. – № 2 (49). – S. 134-151. – DOI: 10.24412/2310-1679-2023-249-134-151.
13. Rochnyak E. V. Antropocentrichnost' ehkofuturologii kak razdela ehkofilosofii // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. – 2024. – № 2. – S. 47-52. – DOI: 10.18101/1994-0866-2024-2-47-52.
14. Rochnyak E. V. Ponyatie ehkofilosofii v zapadnoevropejskom filosofskom diskurse // Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta im. V. I. Vernadskogo. Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya. – 2025. – T. 11. – № 1. – S. 23-30. – DOI: 10.29039/2413-1695-2025-11-1-23-30.
15. Rochnyak E. V. Upotreblenie terminov «ehkofilosofiya» / «ehkosofiya» v rabotakh angloyazychnykh avtorov // Sovremennye filosofskie issledovaniya. – 2025. – № 2. – S. 119-125. – DOI: 10.18384/2949-5148-2025-2-119-125.
16. Sampiev I. M. Transformaciya gosudarstva i obshchestva v usloviyakh globalizacii i stanovleniya mnogopolyarnosti // Gumanitarij Yuga Rossii. – 2025. – T. 14. – № 1 (71). – S. 110-123. – DOI: 10.18522/2227-8656.2025.1.7.



УДК 316.77:930.85

И. В. Поляков

(аспирант кафедры философии и истории)

Донецкий государственный педагогический университет им. В. Шаталова
(Горловка, Донецкая Народная Республика, РФ)

ДИДЖИТАЛ КОММЕМОРАЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ФЕНОМЕН ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация. Статья посвящена социально-философскому анализу диджитал коммеморации как феномена цифрового общества. Цель исследования – раскрыть диджитал коммеморацию как особую форму общественного обращения к прошлому, в которой коллективная память действует как медиакоммуникативная, ценностно нагруженная и социально организующая практика. Методологическую основу составляют социально-философский, аксиологический, коммуникативный, семиотический и медиатеоретический подходы. Показано, что цифровая коммеморация расширяет круг субъектов памяти, переводит мемориальные символы в сетевые форматы, усиливает публичность индивидуальных воспоминаний и ускоряет циркуляцию исторических нарративов. Одновременно она создает риски фрагментации, манипуляции, фейковости, коммерциализации и симуляции памяти. Обосновано, что диджитал коммеморация является не техническим приложением к традиционным мемориальным практикам, а самостоятельным социально-философским объектом, в котором пересекаются проблемы идентичности, исторической истины, медиавласти, ценностного выбора и ответственности субъекта цифровой культуры.

Ключевые слова: диджитал коммеморация, цифровая память, медиапамять, коллективная память, историческая память, цифровое общество, мемориальная культура, виртуальные мемориалы, социальные сети, постправда.

I. V. Polyakov

(Postgraduate student of the Department of Philosophy and History)

Donetsk State Pedagogical University named after V. Shatalov
(Gorlovka, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

DIGITAL COMMEMORATION AS A SOCIO-PHILOSOPHICAL PHENOMENON OF DIGITAL SOCIETY

Abstract. The article presents a socio-philosophical analysis of digital commemoration as a phenomenon of digital society. The aim of the study is to reveal digital commemoration as a specific form of social appeal to the past, in which collective memory functions as a media-communicative, value-oriented and socially organizing practice. The methodological basis includes socio-philosophical, axiological, communicative, semiotic and media-theoretical approaches. It is shown that digital commemoration expands the range of memory actors, transfers memorial symbols into network formats, increases the publicity of individual memories and accelerates the circulation of historical narratives. At the same time, it creates risks of fragmentation, manipulation, fake content, commercialization and simulation of memory. The conclusion is made that digital commemoration is not a technical addition to traditional memory practices,



but an independent socio-philosophical object in which the issues of identity, historical truth, media power, value choice and responsibility of the subject of digital culture intersect.

Keywords: *digital commemoration, digital memory, media memory, collective memory, historical memory, digital society, memorial culture, virtual memorials, social networks, post-truth.*

Проблема диджитал коммеморации возникает на пересечении двух процессов: возрастающего общественного интереса к прошлому и цифровой трансформации коммуникации. В традиционном виде коммеморация опиралась на памятник, мемориальную доску, музей, ритуал, годовщину, публичную церемонию и конкретное место, в котором сообщество заново подтверждало значимость события. Цифровое общество эту логику не отменяет, но существенно меняет ее условия. Память удерживается уже не только в материальном объекте, но и в цифровом архиве, медиаплатформе, интерактивной карте, социальной сети, онлайн-музее, пользовательском посте или хэштеге. Если говорить кратко, то это выглядит следующим образом: прошлое входит в культуру настоящего как поток медиасообщений, которые постоянно пересобираются цифровыми субъектами.

В гуманитарном знании коммеморация не может быть сведена к предмету одной дисциплины. Весьма определенно на этот счет высказывается Л. В. Ландина, рассматривая ее «в качестве визуализации коллективной памяти с целью сохранения общественно значимых нарративов» [6, с. 15]. В контексте поставленных задач важно подчеркнуть, что цифровая среда усиливает именно визуально-коммуникативную природу памяти: событие прошлого становится видимым, воспроизводимым, редактируемым и включенным в сетевые режимы внимания. Значима и дефиниция М. Л. Шуб, согласно которой коммеморация понимается как «совокупность публичных коллективных практик, направленных на формирование ценностей и моделей поведения через ритуально оформленное удержание и воспроизведение (повторение) в актуальной культуре значимых для группы, символически выраженных селективных представлений о прошлом» [цит. по: 6, с. 16]. В процитированном определении подчеркивается не только обращение к прошлому, но и его нормативная функция: память удерживается для того, чтобы задавать ценностные ориентиры и социально одобряемые модели поведения. Диджитал коммеморация сохраняет эти признаки, однако переносит их в среду интерфейсов, ссылок, сторис, видеонарративов и виртуальных маршрутов.

Социально-философский анализ диджитал коммеморации должен исходить из того, что цифровизация является не только технологическим процессом, но и преобразованием жизненного мира человека. И. В. Чернов справедливо отмечает, что «цифровая среда сегодня проникает как в повседневные практики, так и в область профессиональной деятельности, не только кардинально меняя их формы, но и перестраивая сознание людей» [9, с. 122]. Экстраполируя это положение в контекст исследования нашей темы, можно обнаружить, что диджитал коммеморация меня-



ет не только способ хранения памяти, но и саму оптику восприятия прошлого. Пользователь уже не ограничивается получением готового исторического нарратива: он выбирает, комментирует, визуализирует, дополняет, оспаривает и создает собственный фрагмент памяти, становясь участником общего мемориального процесса.

Корректнее, однако, говорить не о простой оцифровке памяти, а о новом способе ее общественного функционирования. Оцифровка музейного фонда или архивного документа переводит материал в иной формат, но сама по себе еще не делает его цифровой памятью. Коммеморативный статус возникает тогда, когда цифровой объект начинает выполнять социальную функцию: объединяет людей вокруг прошлого, задает модели интерпретации, формирует эмоциональную и ценностную реакцию, поддерживает идентичность или инициирует конфликт интерпретаций. Иначе говоря, цифровой образ прошлого становится коммеморативным только тогда, когда включается в практику коллективного узнавания, воспроизводства и оценки.

В этом отношении принципиальна мысль Д. С. Артамонова, сформулированная им в докторской диссертации: «прошлое было переведено в цифровой формат и подвергнуто бесконечным трансформациям, как и вся актуальная информация в сети Интернет только потому, что технологии это позволяют» [2, с. 5]. Можно солидаризироваться с мыслью Д. С. Артамонова, что цифровой формат делает прошлое подвижным: его можно копировать, монтировать, визуально усиливать, эмоционально маркировать, фрагментировать и включать в образовательный, политический или развлекательный контекст. Такая точка зрения была бы в целом логически корректна, но дело в том, что данная подвижность имеет двойственный характер. Она расширяет доступ к исторической памяти, вовлекает новые аудитории, актуализирует семейные, локальные и региональные истории, но одновременно делает прошлое уязвимым для манипуляции, эстетизации и поверхностного потребления.

Категория медиапамяти позволяет точнее описать этот сдвиг: «в коммуникационном пространстве цифрового общества коллективная память трансформировалась в медиапамять» [там же]. В другой работе Д. С. Артамонов уточняет, что медиапамять возникает как особый виртуальный механизм конструирования представлений о прошлом и «обладает одновременно характеристиками коммуникативной, культурной и цифровой памяти» [1, с. 66]. В связи с этим следует заметить, что цифровая память не сводится к хранению данных. Она одновременно коммуникативна, культурна, технологична и аксиологична. Именно поэтому диджитал коммеморация должна рассматриваться не как набор технических решений, а как механизм социальной ориентации в медиасреде.

Традиционная коммеморация предполагала устойчивую связь события, места и ритуала. Но сейчас, в цифровую эпоху, эта связь стала гораздо более гибкой. Как



отмечает А. Г. Цымбал, коммеморация – это, по сути, то, как мы, люди или целые группы, храним память о прошлом и строим свою общую идентичность, свою культурную и историческую память [8, с. 50]. В сегодняшних реалиях эти действия как будто «растекаются» во времени и пространстве. Множество людей, находясь в разных уголках мира, одновременно участвуют в создании этой памяти – их объединяет общая платформа, символ, дата, схожие эмоциональные реакции. Меняется и статус участника: он перестает быть только зрителем или посетителем и становится соавтором памяти, способным добавлять к общим нарративам не только личные фотографии или семейные документы, но и свой комментарий, уточнение, интерпретацию.

Общей чертой основных форм диджитал коммеморации (напр., виртуальные мемориалы, интерактивные архивы, цифровые карты, онлайн-экскурсии, сетевые акции памяти, документальные платформы) является выход за пределы институциональных «зон памяти». Л. Б. Зубанова среди признаков цифрового измерения памяти выделяет также «реинкарнацию прошлого в цифровой среде», технологии конструирования автобиографической сетевой памяти, практики альтернативной онлайн-коммеморации и креативные модели активной проработки воспоминаний пользователей [3, с. 15]. Из этой гипотезы вытекают следующие предположения: цифровая память включает повседневные пользовательские действия – публикацию семейной фотографии, восстановление биографии, участие в онлайн-акции, создание виртуального маршрута, комментарий к историческому событию или личное свидетельство в социальной сети.

Демократизация памяти является одним из главных эффектов диджитал коммеморации. В публичное пространство входят сюжеты, ранее остававшиеся на периферии: семейные архивы, локальные истории, судьбы отдельных людей, исчезающие городские объекты, свидетельства очевидцев, опыт малых сообществ. Однако расширение участия не означает автоматического повышения качества памяти. Чем больше субъектов получает право публичного высказывания о прошлом, тем острее становится проблема достоверности, этичности и ответственности. Цифровая демократия памяти нуждается не только в открытом доступе, но и в культуре проверки, интерпретации и уважения к объекту воспоминания.

Особое значение приобретает проблема времени. В классической мемориальной культуре прошлое отделено от настоящего дистанцией ритуала: памятной датой, церемонией, музейной экспозицией, посещением места памяти. В цифровой среде прошлое возвращается постоянно – через уведомления, репосты, автоматические подборки, алгоритмические рекомендации и годовщины, предлагаемые платформами. Л. Б. Зубанова, ссылаясь на А. Ассман, рассматривает цифровой поворот как «виртуализацию самого тавто-нарратива, его перелокализацию в пространство виртуальной реальности, социальных сетей, дигитальных архивов» [3, с.



16]. Нам видится, что в этом случае возникает новый режим темпоральности: прошлое не просто вспоминается, а непрерывно актуализируется в цифровом настоящем, пребывая в состоянии вечного «здесь-и-сейчас».

Такая темпоральность имеет амбивалентные последствия. С одной стороны, память становится доступной независимо от географии, возраста, социального статуса и физической возможности посетить место памяти. Человек может изучить мемориальный маршрут, посмотреть цифровую выставку, найти сведения о родственнике, оставить свидетельство, принять участие в онлайн-акции или обсудить исторический материал. С другой – постоянная доступность прошлого способна снижать глубину его переживания, превращая событие в «контент». Здесь, однако, сделаем важное замечание: проблема заключается не в «цифре» как таковой, а в отсутствии культуры вдумчивого обращения с ней.

Социально-философская суть цифровой коммеморации лучше всего проявляется через понятие субъекта. Если раньше главными хранителями памяти были институты – государство, церковь, школа, музеи, архивы, творческая элита, – то в цифровом мире к ним добавился массовый пользователь, получивший возможность активно публиковать и распространять информацию. Это не отменяет институциональную политику памяти, но делает ее гораздо сложнее. Теперь официальные версии прошлого вынуждены конкурировать с пользовательскими нарративами, академическая история – с массовыми трактовками, научные доводы – с эмоциональным откликом, а архивные документы – с вирусными мемами. В этом контексте диджитал коммеморация – это не только пространство для достижения консенсуса, но и арена для конфликтов, поле битвы, где ведутся «войны памяти».

С аксиологической точки зрения диджитал коммеморация всегда связана с отбором того, что должно быть сохранено, предъявлено и повторено. Н. А. Разливинская отмечает, что в ситуации коммеморации прошлое выступает материалом, позволяющим транслировать аксиологические установки определенного исторического периода, задавать векторы интерпретации событий и формировать социально одобряемые модели поведения [7, с. 33]. В процитированном определении подчеркивается нормативный характер памяти: она не только сообщает о прошлом, но и предлагает обществу способы его оценки. Цифровая среда усиливает этот эффект: каждая публикация содержит явную или скрытую оценку, каждая визуализация выбирает определенный ракурс, каждый архив задает порядок доступа, каждый алгоритм влияет на видимость тех или иных образов прошлого.

В результате расширяется само понятие коммеморативного пространства. Если в классическом варианте оно было связано с городом, памятником, мемориальной доской, музеем или местом захоронения, то в цифровом обществе приобретает поликодовый, сетевой и платформенный характер, характер той самой «ризомы», ставшей, с легкой руки Ж. Делёза и Ф. Гваттари, визитной карточкой постмодернизма. Размышляя над вопросом связи между городской памятью и цифровым ме-



диапространством, мы имеем возможность сделать ссылку на работу Н. А. Разливинской. Если, согласно Н. А. Разливинской, коммеморация в современном городе служит формированию аксиологического потенциала личности и социально одобряемых моделей поведения городского жителя [8, с. 200], то диджитал коммеморация переносит эту функцию в медиасреду: городской знак продолжается QR-кодом, виртуальной справкой, онлайн-картой, цифровым архивом, мультимедийным рассказом или обсуждением в социальных сетях.

Наиболее остро в цифровой среде проявляется риск потери границы между памятью и ее симуляцией. Речь идет не только о технической уязвимости цифровых архивов – утрате данных, устаревании носителей, кибератаках и вирусах, – но и о логике платформенной культуры. Алгоритмы поощряют краткость, визуальность, эмоциональность и конфликтность; поэтому память способна превращаться не в пространство осмысления, а в ресурс внимания. При этом уместно предположить, что замещение исторического знания «памятным контентом» может быть как результатом сознательной манипуляции, так и следствием неосознанного искажения исторических фактов.

В эпоху постправды эта опасность усиливается. Д. С. Артамонов предупреждает, что медиапамять содержит «опасные подводные камни в виде фейков, эмоционального восприятия прошлого, мемориальных войн» [2, с. 5]. Для социально-философского анализа это принципиально, поскольку прошлое в цифровой среде становится не только объектом исследования, но и предметом борьбы за идентичность, легитимность, моральное превосходство и политическое влияние. Исторический фейк не просто искажает факт; он стремится встроиться в коллективную память и стать эмоционально убедительной версией прошлого. И если в 1916 году американский историк У. Э. Гриффис сказал: «Общепринятая история почти всех войн написана победителями», то сегодня победителями становятся те, кто эту историю пишет.

Тем самым диджитал коммеморация обнаруживает противоречие между памятью как ответственным сохранением прошлого и памятью как цифровым производством впечатлений. Мемориальная культура ориентирована на уважение к событию, личности, жертве, подвигу, трагедии или культурному наследию; платформенная среда – на скорость, реакцию и вовлечение. Наша позиция заключается в следующем: социально-философская задача состоит не в отказе от цифровых форм памяти, а в выработке критериев их ответственного применения. К таким критериям относятся достоверность источника, этичность визуализации, прозрачность авторства, проверяемость данных, уважение к объекту коммеморации, различение факта и интерпретации.

Проблема ответственности особенно актуальна в работе с молодежью. Опираясь на исследования Я. В. Зубовой и И. В. Липчанской, можно констатировать, что



молодёжь воспринимает Интернет не только как медиа для поиска информации, но и как целостное пространство жизни. Социальные сети и цифровые платформы играют значимую роль в процессе становления личности, влияя на формирование мировоззрения и поведенческих паттернов [4, с. 106]. Ключевым для понимания влияния цифровой среды на историческое сознание молодых людей является вопрос о том, какие механизмы памяти она транслирует. Цифровые формы увековечивания памяти способны как пробуждать уважение к истории, чувство причастности к судьбе страны и родного края, бережное отношение к семейным воспоминаниям, так и, напротив, культивировать поверхностное, «клиповое» восприятие прошлого, мемориальный популизм и зависимость от готовых эмоциональных штампов.

Образовательный потенциал диджитал коммеморации раскрывается в возможности синтеза исторических источников, личного опыта и современных цифровых инструментов. Такие форматы, как интерактивные карты, цифровые выставки, виртуальные музеи, медиапроекты или онлайн-маршруты, выступают не только как средства репрезентации исторической памяти, но и как инструменты исследовательского процесса. Ярким примером является маршрут «Дорогами Памяти». В работе А. О. Катионовой подчеркивается значимость для реконструкции социальной памяти о Великой Отечественной войне глубокого погружения исследователя в исторический материал [5, с. 85]. В цифровом же формате эта исследовательской логика получает значительное усиление: маршрут становится доступным для широкой аудитории, материалы – открытыми для совместного дополнения, а сам процесс исторического исследования – предметом открытого диалога.

Однако образование не должно подменяться цифровой эффектностью. Виртуальный мемориал, интерактивная карта или видеонарратив работают как инструменты памяти только тогда, когда включены в процесс понимания: работу с источниками, обсуждение, сопоставление фактов, анализ визуальных образов, рефлекссию и этическое осмысление. В противном случае цифровая коммеморация превращается в набор технических решений, не формирующих исторического сознания, – красивый, но бесполезный инструмент. Ее педагогическая и социальная ценность определяется не количеством ресурсов, а качеством их включения в культуру ответственного обращения к прошлому.

Постулируем, что диджитал коммеморация является не вторичной цифровой оболочкой традиционной памяти, а самостоятельным социально-философским феноменом. Ее содержание определяется взаимодействием памяти, медиа, ценностей, идентичности, технологий и власти. Она соединяет архив и платформу, ритуал и интерфейс, личное свидетельство и публичный нарратив, материальное место памяти и цифровой след. В этой структуре прошлое перестает быть только объектом хранения и становится объектом постоянного коммуникативного производства.



Социально-философский взгляд на диджитал коммеморацию показывает, что цифровая эпоха не упраздняет, а трансформирует потребность человека и общества в памяти. Память обретает доступность, визуальность, интерактивность и демократичность, но вместе с тем становится более подвержена рискам: фейкам, манипуляциям, техническим утратам, коммерциализации и фрагментации. Следовательно, ключевая исследовательская задача заключается не в противопоставлении традиционных и цифровых форм, а в поиске условий для их ответственного и продуктивного сосуществования.

Библиографический список:

1. Артамонов Д. С. Медиапамять: теоретический аспект // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. – 2022. – № 2. – С. 65–83. – DOI: 10.46539/gmd.v4i2.269.
2. Артамонов Д. С. Медиапамять в коммуникационном пространстве цифрового общества: дис. ... д-ра филос. наук. – Саратов, 2023. – 356 с.
3. Зубанова Л. Б. Цифровая память в пространстве мемориальной культуры: образы прошлого в медиа-технологиях будущего // *Челябинский гуманитарий*. – 2020. – № 3 (52). – С. 15–22.
4. Зубова Я. В., Липчанская И. В. Социализация молодежи в условиях виртуальной коммуникации: преимущества и риски // *Гуманитарий Юга России*. – 2026. – Т. 15. № 2 (78). – С. 105–115. – DOI: 10.18522/2227-8656.2026.2.8.
5. Катионова А. О. Маршрут «Дорогами Памяти»: ресурс коммеморативной практики по местам боевых действий на территории России и Белоруссии (1941–1945) // *Вестник педагогических инноваций*. – 2023. – № 2 (70). – С. 85–98. – DOI: 10.15293/1812-9463.2302.09.
6. Ландина Л. В. Коммеморация как объект междисциплинарного знания // *Вестник белорусского государственного университета культуры и искусств*. – 2023. – № 1 (47) – С. 15–26.
7. Разливинская Н. А. Анализ коммеморативных дискурсивных практик в текстах мемориальных досок Москвы и Лондона: дис. ... канд. филол. наук. – Москва, 2024. – 241 с.
8. Цымбал А. Г. Коммеморативные практики в эпоху цифровизации: влияние технологий на историческую память // *Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Философия»*. – 2025. – Т. 7. № 1. – С. 49–58.
9. Чернов И. В. Цифровизация как тенденция развития современного общества: специфика научного дискурса // *Гуманитарий Юга России*. – 2021. – Т. 10. № 1. – С. 121–132. – DOI: 10.18522/2227-8656.2021.1.11.



References:

1. Artamonov D. S. Mediapamyat': teoreticheskij aspekt // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. – 2022. – № 2. – P. 65–83. – DOI: 10.46539/gmd.v4i2.269.
2. Artamonov D. S. Mediapamyat' v kommunikacionnom prostranstve cifrovogo obshchestva: dis. ... d-ra filos. nauk. – Saratov, 2023. – 356 p.
3. Zubanova L. B. Cifrovaya pamyat' v prostranstve memorial'noj kul'tury: obrazy proshlogo v media-tehnologiyah budushchego // *Chelyabinskij gumanitarij*. – 2020. – № 3 (52). – P. 15–22.
4. Zubova Ya. V., Lipchanskaya I. V. Socializaciya molodezhi v usloviyah virtual'noj kommunikacii: preimushchestva i riski // *Gumanitarij Yuga Rossii*. – 2026. – T. 15. № 2 (78). – P. 105–115. – DOI: 10.18522/2227-8656.2026.2.8.
5. Kationova A. O. Marshrut «Dorogami Pamyati»: resurs kommемorativnoj praktiki po mestam boevyh dejstvij na territorii Rossii i Belorussii (1941–1945) // *Vestnik pedagogicheskikh innovacij*. – 2023. – № 2 (70). – P. 85–98. – DOI: 10.15293/1812-9463.2302.09.
6. Landina L. V. Kommемoraciya kak ob'ekt mezhdisciplinarnogo znaniya // *Vestnik belorusskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. – 2023. – № 1 (47) – P. 15–26.
7. Razlivinskaya N. A. Analiz kommемorativnyh diskursivnyh praktik v tekstah memorial'nyh dosok Moskvy i Londona: dis. ... kand. filol. nauk. – Moskva, 2024. – 241 p.
8. Cymbal A. G. Kommемorativnye praktiki v ehпohu cifrovizacii: vliyanie tehnologij na istoricheskuyu pamyat' // *Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo tehničeskogo universiteta. Seriya «Filosofiya»*. – 2025. – T. 7. № 1. – P. 49–58.
9. Chernov I. V. Cifrovizaciya kak tendenciya razvitiya sovremennogo obshchestva: specifika nauchnogo diskursa // *Gumanitarij Yuga Rossii*. – 2021. – T. 10. № 1. – P. 121–132. – DOI: 10.18522/2227-8656.2021.1.11.



П о л и т и ч е с к и е н а у к и

УДК 327.2

Р. Коппе

(доктор исторических наук)

Международный отдел Германской компартии, газета «Unsere Zeit»
(г. Бонн, Федеративная Республика Германии)

МАРКСИСТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ИМПЕРИАЛИЗМА ИЗ СТРАН ГЛОБАЛЬНОГО ЮГА

***Аннотация:** В статье рассматриваются современные марксистские работы о современном империализме из стран Глобального Юга.*

***Ключевые слова:** империализм, Глобальный Юг, марксизм.*

R. Koppe

(Doctor of Historical Sciences)

International Department of the German CP, newspaper «Unsere Zeit»
(Bonn, Federal Republic of Germany)

MARXIST RESEARCH ON CONTEMPORARY IMPERIALISM FROM THE GLOBAL SOUTH

***Abstract:** The article discusses current Marxist works on contemporary imperialism from the Global South.*

***Key words:** Imperialism, Global South, Marxism.*

Работа «Империализм как высшая стадия капитализма», написанная Лениным в 1916 году, до сих пор играет центральную роль в дискуссии об империализме. В ней Ленин описал пять основных признаков империализма: «1) концентрация производства и капитала, дошедшая до такой высокой ступени развития, что она создала монополии, играющие решающую роль в хозяйственной жизни; 2) слияние банкового капитала с промышленным и создание, на базе этого «финансового капитала», финансовой олигархии; 3) вывоз капитала, в отличие от вывоза товаров, приобретает особо важное значение; 4) образуются международные монополистические союзы капиталистов, делящие мир, и 5) закончен территориальный раздел земли крупнейшими капиталистическими державами.» [5, с. 386-387] На это определение, которым Ленин, однако, не ограничивается – в другом месте он называет признаками «(1) - монополистический капитализм; (2) - паразитический или загни-



вающий капитализм; (3) - умирающий капитализм» [6, с. 163] – до сих пор ссылаются марксистские ученые.

В этой статье рассматриваются некоторые работы авторов из стран Глобального Юга¹, которые на основе марксизма занимаются оценкой современного империализма. На фоне того, что США, как ведущая империалистическая держава современности, десятилетиями после поражения социализма в Советском Союзе и Восточной Европе, называют КНР своим стратегическим и системным противником и пытаются с помощью военной силы и экономической войны помешать странам Глобального Юга наладить более тесное политическое и экономическое сотрудничество с социалистическим Китаем, взгляд на империализм со стороны стран, эксплуатируемых им, имеет большое значение, особенно с учетом того, что Ленин подчеркивает «как основное, существеннейшее и неизбежное при империализме, деление наций на угнетающие и угнетаемые» [7, с. 257].

Важным ориентиром для дискуссий о современном империализме в странах глобального Юга является работа Чэн Эньфу и Лу Баолиня «Five Characteristics of Neoimperialism: Building on Lenin's Theory of Imperialism in the Twenty-First Century» [3]². Поэтому их тезисы будут кратко представлены здесь.

Чэн и Лу опираются на пять перечисленных выше признаков империализма, выделенных Лениным, и называют пять признаков современного империализма, который они называют «неоимпериализмом».

1) «Новая монополия производства и оборота» со стороны огромных транснациональных корпораций, организованная с помощью комплексных распределенных сетей с участием множества различных договорных отношений с дочерними компаниями и поставщиками. Ленин назвал появление монополий как определяющий элемент, характерный для империализма. С последней четверти XX века это развитие вышло на глобальный уровень благодаря значительному развитию информационных технологий, что привело к дальнейшему прогрессу в области фактического обобществления производства. Высокая степень монополизации ускоряет дальнейшую концентрацию как производства, так и контроля над рынками. «Поскольку все большее количество общественного богатства захватывается все меньшим количеством частных капиталистических гигантов, монопольный капитал усиливает свой контроль и эксплуатацию труда. Это приводит к глобальной аккумуляции капитала, которая усугубляет глобальный переизбыток производственных мощностей и поляризацию между бедными и богатыми» [3, с. 27]. То есть, не-

1 Термин «Глобальный Юг» используется здесь не в географическом смысле, а как объединяющее понятие для стран с колониальной или неоколониальной историей.

2 Чэн Эньфу является президентом Института марксизма Китайской академии социальных наук (CASS) и президентом Всемирной ассоциации политической экономии (WAPE).



смотря на растущую глобальную взаимосвязь, прибыль по-прежнему поступает к небольшому числу «хищников» (Ленин).

2) «Новая монополия финансового капитала». Глобализация производства и оборота и их растущая монополизация со стороны нескольких (многонациональных) корпораций привели к дальнейшему росту значения финансового капитала, что нашло свое выражение в так называемой «финансиализации» всей капиталистической экономики. Монополии, которые раньше были в основном национальными, становятся глобальными. В то же время, ранее существовавшие ограничения для финансового сектора, такие как разделение между банками и страховыми компаниями, контроль за сделками, осуществляемыми за пределами государственных границ, все больше отменяются. «Финансовый капитал, сосредоточенный в руках меньшинства международных финансовых олигархов и оснащенный фактической монопольной властью, получает все большие монопольные прибыли за счет иностранных инвестиций, новых коммерческих проектов и трансграничных слияний и поглощений. Поскольку финансовый капитал продолжает взимать дань со всего мира, господство финансовых олигархов укрепляется» [3, с. 30].

3) «Монополия доллара США и интеллектуальной собственности». Это соответствует рассуждениям Ленина о приоритете вывоза капитала при империализме, то есть о том, что империалистическая сверхприбыль достигается за счет вложения капитала в эксплуатируемые страны. По мнению Ченга и Лу, в нынешней фазе это неравное международное разделение труда укрепляется и усиливается монополией доллара США и монополией интеллектуальной собственности. Они видят это доминирование в различных отношениях: эксплуатация дешевой рабочей силы в зависимых странах монопольным капиталом из империалистических стран; возможность заставлять правительства зависимых стран проводить так называемые неолиберальные реформы, которые открывают их для дальнейшей эксплуатации; проведение финансовых операций через доллар США (созданный системой Бреттон-Вудс); контроль монополий империалистических стран над областями исследований и технологических разработок (именно это «монополия на интеллектуальную собственность»).

4) «Новая монополия международного олигархического альянса», международного монопольного капиталистического альянса между гегемонистской державой и несколькими другими крупными державами. Была создана экономическая основа, включающая денежно-кредитную политику, вульгарную культуру и военные угрозы, чтобы эти державы могли эксплуатировать и угнетать как внутри страны, так и за рубежом с помощью монополий» [3, с. 38]. К инструментам этого альянса относятся Международный валютный фонд, Всемирная торговая организация и Всемирный банк. «Империалистическое ядро» с лидирующей силой США выражается в G7 и военном альянсе НАТО.



5) «Экономическая сущность и общая тенденция». Под этим названием Чэн и Лу обобщают сущность неоимпериализма и направление его развития. «Экономическая сущность неоимпериализма заключается в том, что он представляет собой монополистический финансовый капитализм, построенный на основе гигантских транснациональных корпораций, ... в его необходимости контролировать и грабить. Его стремление к «грабительской аккумуляции» проявляется не только в эксплуатации рабочей силы в национальном контексте, но и в грабеже других стран» [3, с. 43-44]. Его формы и методы заключаются в финансовом грабеже посредством контроля над ценами и санкций, приватизации общественных ресурсов и усилении отношений эксплуатации между центром и периферией, а также в использовании экономической, военной, политической и культурной гегемонии³. Таким образом, описанная Лениным паразитическая природа империализма значительно усугубилась.

«На основании анализа характера неоимпериализма можно сделать вывод, что неоимпериализм представляет собой новую фазу международной монополии, в которую капитализм развивается после прохождения фаз свободного конкурентного капитализма, общей частной монополии и государственной монополии. Кроме того, неоимпериализм представляет собой новую экспансию международного монопольного капитализма, а также новую систему, с помощью которой меньшинство развитых стран доминирует в мире и проводит новую политику экономической, политической, культурной и военной гегемонии» [3, с. 56-57].

Чэн и Лу очень понятно и с большим количеством эмпирических данных описывают развитие ленинских признаков со второй половины XX века до наших дней. Однако (как и в других статьях авторов) отсутствует анализ межимпериалистических конфликтов. Империализм США верно представлен как доминирующая империалистическая сила. Но конкурентные отношения, например, между немецким империализмом (или ЕС) и империализмом США не играют никакой роли. Даже если межимпериалистические конфликты в настоящее время практически не ведут военным путем (войны в настоящее время ведутся против стран периферии, чтобы остановить утрату гегемонии империализма, причем военный фактор, конечно, является лишь одним из многих), они все же существуют и, несомненно, влияют на геополитическую ситуацию.

Этот подход встречается во многих работах ученых из стран Глобального Юга. В своих текстах, несмотря на различия во мнениях, в отличие от некоторых западных марксистских ученых, они недвусмысленно указывают, где сегодня находятся империалисты: на Западе, прежде всего в G7 и НАТО. Однако межимпериалистическая конкуренция не принимается во внимание. Так, в статье латино-

³ Кантаве Фуэе, со ссылкой на статью Ченга и Лу, приводит в качестве примера подробное описание эксплуатации Западной Африки Францией. [1]



американских ученых из Tricontinental Institute for Social Research,⁴ которая интересна уже из-за большого количества эмпирической и исторической информации, говорится: «Германия, Япония, Франция и все другие империалистические державы должны подчинять свои краткосрочные и среднесрочные интересы фундаментальным интересам Соединенных Штатов» [2, с. 131]. Это, несомненно, верно, но тем не менее не исключает межимпериалистических конфликтов, речь может идти о сознательном подчинении. Авторы называют текущую фазу развития «гиперимпериализмом» и видят в ней относительно единый империалистический блок под руководством США, в котором 49 стран, так сказать, концентрически расположены вокруг ядра [11, с. 51]. Это ядро, помимо США, включает в себя Великобританию, Канаду, Австралию, Израиль и Новую Зеландию. Уже здесь становится очевидной проблема, заключающаяся в том, что главный конкурент империализма США, немецкий империализм как главная сила ЕС, находится только во втором «кольце», а принадлежность стран к ядру определяется в основном военными расходами⁵.

В целом, марксистские авторы из стран Глобального Юга предлагают очень ценные размышления, которые необходимо учитывать при дальнейшем анализе современного империализма⁶.

В завершение еще один взгляд на дальнейшее развитие. Ленин пишет: «Понятно, почему империализм есть умирающий капитализм, переходный к социализму: монополия, вырастающая из капитализма, есть уже умирание капитализма, начало перехода его в социализм. Гигантское обобществление труда империализмом (...) означает то же самое» [6, с. 165].

После характеристики «неоимпериализма [как] новой экспансии международного монопольного капитализма» Чэн и Лу пишут: «Если мы проанализируем текущую ситуацию на основе международных сил справедливости и развития поворотов и колебаний международной классовой борьбы, то XXI век является новой эпохой, в которой мировой рабочий класс и массы могут осуществить великие революции и обеспечить мир во всем мире; в которой социалистические страны могут осуществлять крупные созидательные достижения и продвигать экологическую цивилизацию; и в которой прогрессивные нации могут сотрудничать, чтобы построить сообщество с общим будущим для человечества, мир, в котором неоимпериализм и международный капитализм постепенно уступают место глобальному социализму»⁷ [3, с. 56].

⁴ Этот текст также прямо ссылается на упомянутую работу Чэнга и Лу.

⁵ Также пренебрегаются неоколониальные и полуколониальные отношения в зоне влияния Запада (например, с Украиной или странами ЕС, такими как Румыния).

⁶ Многочисленные другие важные материалы можно найти в цитируемых здесь текстах.

⁷ Важную роль Китайской Народной Республики в этом процессе признают все упомянутые авторы; [10; 11, с. 147; 4] О роли БРИКС в этом процессе см. [8].



Библиографический список:

1. Cantave Fuyet, Peggy: An Analysis of Contemporary Imperialism Based on a Marxist-Leninist Perspective and Method, World Marxist Review, 2(2), 2025, 123–146. <https://doi.org/10.62834/8gmfvf42>
2. Cernadas, Gisela; Erskog, Mikaela; Moreno, Renate; Veneziale; Deborah: Hyper-Imperialism. A New Stage of Historical Evolution of Imperialism, World Marxist Review, 2(2), 2024, S. 127-150. <https://dx.doi.org/10.62834/zwx4w435>
3. Cheng Enfu; Lu Baolin: Five Characteristics of Neoimperialism, Building on Lenin's Theory of Imperialisms in the Twenty-First Century, Monthly Review, Vol. 73, Nr. 1 (Mai 2021), S. 22-58. <https://monthlyreview.org/2021/05/01/five-characteristics-of-neoimperialism/>
<https://monthlyreviewarchives.org/mr/article/view/6048/7554>
4. Du Fenggen; Cheng Enfu: Socialist Economic System with Chinese Characteristics as the Inheritance and Development of Scientific Socialism - A Critique of Three Popular Misunderstandings, 2017. https://wapescholar.elsevierpure.com/ws/portalfiles/portal/27951850/Socialist_Economic_System_with_Chinese_Characteristics_as.pdf
5. Ленин, В.И.: Империализм, как высшая стадия капитализма, ПСС т. 27, с. 299 — 426.
6. Ленин, В.И.: Империализм и раскол социализма, ПСС, т. 30, с. 163 - 179.
7. Ленин, В.И.: Социалистическая революция и право наций на самоопределение, ПСС, т. 27, с. 252-266.
8. Patnaik, Prabhat: Economic Response to US Imperialism, Peoples Democracy, 19. Januar 2025. https://peoplesdemocracy.in/2025/0119_pd/economic-response-us-imperialism
8. Patnaik, Prabhat: Imperialism's Revival Strategy: Peoples Democracy, 2. März 2025. https://peoplesdemocracy.in/2025/0302_pd/imperialism%E2%80%99s-revival-strategy
10. Patnaik, Prabhat: Western Left and the US-China Contradiction, Peoples Democracy, 5. November 2023. https://peoplesdemocracy.in/2023/1105_pd/western-left-and-us-china-contradiction
11. Tricontinental Institute for Social Research (Cernadas, Gisela; Erskog, Mikaela Nhondo; Moreno, Tica; Veneziale, Deborah): Hyper-Imperialism – A Dangerous Decadent New Stage, Januar 2024.

R. Koppe

(Doktor der Geschichtswissenschaften)

Internationale Abteilung der Deutschen KP, Zeitung «Unsere Zeit»

(Bonn, Bundesrepublik Deutschland)

MARXISTISCHE FORSCHUNGEN

ZUM GEGENWÄRTIGEN IMPERIALISMUS AUS DEM GLOBALEN SÜDEN

Zusammenfassung: Der Artikel betrachtet aktuelle marxistische Arbeiten zum gegenwärtigen Imperialismus aus dem globalen Süden.

Schlüsselwörter: Imperialismus, globaler Süden, Marxismus.

Die Arbeit „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“, die Lenin 1916 schrieb, spielt in der Diskussion über den Imperialismus bis heute eine zentrale eine



Rolle. Lenin hat dort fünf grundlegende Merkmale des Imperialismus dargestellt: „1. Konzentration der Produktion und des Kapitals, die eine so hohe Entwicklungsstufe erreicht hat, daß sie Monopole schafft, die im Wirtschaftsleben die entscheidende Rolle spielen; 2. Verschmelzung des Bankkapitals mit dem Industriekapital und Entstehung einer Finanzoligarchie auf der Basis dieses „Finanzkapitals“; 3. der Kapitalexport, zum Unterschied vom Warenexport, gewinnt besonders wichtige Bedeutung; 4. es bilden sich internationale monopolistische Kapitalistenverbände, die die Welt unter sich teilen, und 5. die territoriale Aufteilung der Erde unter die kapitalistischen Großmächte ist beendet.“ [5, S. 270] Diese Definition, auf die sich Lenin allerdings nicht beschränkt – an anderer Stelle nennt er als Merkmale „1. monopolistischen Kapitalismus“, 2. parasitären oder faulenden Kapitalismus, 3. sterbenden Kapitalismus“ [6, S. 102] – ist eine, auf die sich marxistische Wissenschaftler bis heute beziehen.

Dieser Artikel behandelt einige Arbeiten von Autoren aus dem Globalen Süden⁸, die sich auf Grundlage des Marxismus mit der Einschätzung des heutigen Imperialismus befassen. Auf dem Hintergrund dessen, dass die USA als die heutige führende imperialistische Macht die VR China Jahrzehnte nach der Niederlage des Sozialismus in der Sowjetunion und in Osteuropa als ihren strategischen und systemischen Gegner bezeichnen und mit militärischer Gewalt und Wirtschaftskrieg versuchen zu verhindern, dass Staaten des Globalen Südens eine engere politische und wirtschaftliche Kooperation mit dem sozialistischen China eingehen, ist – auch angesichts dessen, dass Lenin „als das Grundlegende, Wesentliche und Unvermeidliche beim Imperialismus die Einteilung der Nationen in unterdrückte und unterdrückende“ hervorhebt [7, S. 149] – der Blick aus den vom Imperialismus ausgebeuteten Ländern auf diesen von großer Bedeutung.

Ein wichtiger Bezugspunkt für die Diskussionen um den heutigen Imperialismus in den Ländern des globalen Südens ist die Arbeit von Cheng Enfu und Lu Baolin „Five Characteristics of Neoimperialism: Building on Lenin’s Theory of Imperialism in the Twenty-First Century“. [3]⁹ Daher werden deren Thesen hier kurz vorgestellt.

Cheng und Lu setzen an Lenins oben genannten fünf Merkmalen des Imperialismus und nennen aus ihrer Sicht fünf Merkmale für den heutigen Imperialismus, den sie als „Neoimperialismus“ bezeichnen.

1. Das „neue Monopol von Produktion und Zirkulation“ durch riesige multinationale Konzerne, das durch komplexe verteilte Netzwerke unter Beteiligung vieler unterschiedlicher Vertragsbeziehungen mit Tochtergesellschaften und Lieferanten organisiert wird. Lenin hat die Entstehung von Monopolen als bestimmenden Element als charakteristisch für den Imperialismus bezeichnet. Diese Entwicklung wurde seit dem letzten

⁸ Der Ausdruck „Globaler Süden“ wird hier nicht als geographischer Begriff sondern als Sammelbegriff für Länder mit einer kolonialen oder neokolonialen Geschichte verwendet.

⁹ Cheng Enfu ist Präsident des Instituts für Marxismus der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften (CASS) und Präsident der World Association for Political Economy.



Viertel des 20. Jahrhundert durch eine signifikante Entwicklung der Informationstechnologien auf eine globale Ebene gehoben, die faktische Vergesellschaftung der Produktion ist damit also weiter fortgeschritten. Der hohe Grad an Monopolisierung beschleunigt die weitere Konzentration sowohl der Produktion als auch der Kontrolle über die Märkte. Trotz der stärkeren geographische Verteilung der Produktion fließen große Teile der Profite zu den Monopolen mit Sitz in sehr wenigen imperialistischen Ländern des Westens. „Da immer mehr gesellschaftlicher Reichtum von immer weniger privaten kapitalistischen Giganten an sich gerissen wird, vertieft das Monopolkapital seine Kontrolle und Ausbeutung der Arbeit. Dies führt zu einer weltweiten Kapitalakkumulation, die die globale Überkapazität und die Polarisierung zwischen Arm und Reich verschärft.“ [3, S. 27] Das heißt trotz einer zunehmenden globalen Verflechtung fließen die Profite nach wie vor zu wenigen „Räubern“ (Lenin).

2. Das „neue Monopol des Finanzkapitals“. Die Globalisierung von Produktion und Zirkulation und deren zunehmende Monopolisierung durch wenige (multinationale) Konzerne führte zu einer weiteren Zunahme der Bedeutung des Finanzkapitals, die in der sogenannten „Finanzialisierung“ der gesamten kapitalistischen Ökonomie zum Ausdruck kommt. Der Handel mit Finanzprodukten wird zunehmend von der Produktion getrennt. Die früher zum größten Teil nationalen Monopole werden zu globalen Monopolen. Gleichzeitig werden die zuvor bestehenden Beschränkungen für den Finanzsektor, wie die Trennung zwischen Banken und Versicherungen, Kontrollen für Geschäfte über Staatsgrenzen hinweg mehr und mehr abgeschafft. „Das Finanzkapital, das sich in den Händen einer Minderheit der internationalen Finanzoligarchien konzentriert und mit tatsächlicher Monopolmacht ausgestattet ist, hat durch Auslandsinvestitionen, neue Geschäftsvorhaben und grenzüberschreitende Fusionen und Übernahmen immer größere Monopolgewinne erzielt. Da das Finanzkapital weiterhin Tribut aus aller Welt erhebt, festigt sich die Herrschaft der Finanzoligarchen.“ [3, S. 30]

3. Das „Monopol des US-Dollars und des geistigen Eigentums“. Dies schließt an Lenins Überlegung über den Vorrang des Kapitalexports im Imperialismus an, dass also imperialistische Extraprofite durch die Anlage von Kapital in ausgebeuteten Ländern erzielt werden. Diese ungleiche internationale Arbeitsteilung wird, so Cheng und Lu, in der derzeitigen Phase durch das Monopol des US-Dollars und das Monopol des geistigen Eigentums gefestigt und verstärkt. Diese Dominanz sehen sie in verschiedenen Beziehungen: Ausbeutung billiger Arbeitskraft in den abhängigen Ländern durch das Monopolkapital aus den imperialistischen Ländern; die Möglichkeit die Regierungen abhängigen Länder zu sogenannten neoliberalen Reformen zu zwingen, die sie für weitere Ausbeutung öffnen; die Abwicklung finanzieller Beziehungen über den US-Dollar (die durch die Bretton-Woods-System geschaffen wurde); die Verfügung der Monopole der imperialistischen Länder über die Forschungs- und Entwicklungsbereiche (eben dies ist das „Monopol des geistigen Eigentums“).



4. Das „neue Monopol der internationalen oligarchischen Allianz“, einer „internationalen monopolkapitalistischen Allianz zwischen einer Hegemonialmacht und mehreren anderen Großmächten. Es wurde eine wirtschaftliche Grundlage geschaffen, die Geldpolitik, vulgäre Kultur und militärische Drohungen umfasst, damit diese Mächte sowohl im Inland als auch im Ausland durch Monopole ausbeuten und unterdrücken können“. [3, S. 38] Zu den Instrumenten dieser Allianz gehören neben Internationalem Währungsfonds, Welthandelsorganisation und Weltbank. Der „imperialistische Kern“ mit der Führungsmacht USA drückt sich in den G7 und dem Militärbündnis NATO aus.

5. „Das ökonomische Wesen und der allgemeine Trend“. Unter dieser Bezeichnung fassen Cheng und Lu das Wesen des Neoimperialismus und seine Entwicklungsrichtung zusammen. „Das ökonomische Wesen des Neoimperialismus besteht darin, dass es sich um einen monopolistischen Finanzkapitalismus handelt, der auf der Grundlage riesiger multinationaler Konzerne aufgebaut ist, ... es ist dessen Notwendigkeit, zu kontrollieren und zu plündern. Sein Streben nach „räuberischer Akkumulation“ zeigt sich nicht nur in der Ausbeutung der Arbeitskräfte im nationalen Umfeld, sondern auch in der Plünderung anderer Länder.“ [3, S. 43-44] Formen und Methoden sind in finanzieller Ausplünderung durch Preiskontrolle und Sanktionen, Privatisierung öffentlicher Ressourcen und in einer Verstärkung des Ausbeutungsverhältnisses zwischen Zentrum und Peripherie zu sehen sowie in der Nutzung wirtschaftlicher, militärischer, politischer und kultureller Hegemonie.¹⁰ Die von Lenin beschriebene parasitäre Natur des Imperialismus habe sich somit enorm weiter verschärft.

„Aufgrund der Analyse des Charakters des Neoimperialismus lässt sich somit schlussfolgern, dass der Neoimperialismus eine neue Phase des internationalen Monopols darstellt, in die sich der Kapitalismus nach Durchlaufen der Phasen des freien Wettbewerbskapitalismus, des allgemeinen Privatmonopols und des Staatsmonopols entwickelt. Darüber hinaus stellt der Neoimperialismus eine neue Expansion des internationalen Monopolkapitalismus dar sowie ein neues System, durch das eine Minderheit entwickelter Länder die Welt dominiert und eine neue Politik der wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und militärischen Hegemonie umsetzt.“ [3, S. 56-57]

Cheng und Lu beschreiben die Weiterentwicklung der Leninschen Merkmale ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute sehr nachvollziehbar und mit vielen empirischen Daten. Es fehlt jedoch (auch in anderen Artikeln der Autoren) eine Analyse zwischenimperialistischer Konflikte. Der US-Imperialismus wird zutreffend als dominante imperialistische Macht dargestellt. Konkurrenzverhältnisse zwischen beispielsweise dem deutschen Imperialismus (bzw. der EU) und dem US-Imperialismus spielen aber keine Rolle. Auch wenn zwischenimperialistische Konflikte derzeit kaum militärisch ausgetragen werden (Kriege werden derzeit gegen Länder der Peripherie geführt, um den Hege-

¹⁰ Cantave Fuyet führt mit ausdrücklichem Bezug auf den Artikel von Cheng und Lu als Beispiel ausführlich die Ausbeutung Westafrikas durch Frankreich an. [1]



monieverlust des Imperialismus aufzuhalten, wobei der militärischer Faktor selbstverständlich nur einer ist), so sind sie doch vorhanden und haben zweifellos Auswirkungen auf die geopolitische Lage.

Diese Herangehensweise findet sich in vielen Beiträgen von Wissenschaftlern aus dem globalen Süden. In ihren Texten wird bei im einzelnen unterschiedlichen Auffassungen – anders als bei manchen westlichen marxistischen Wissenschaftlern – unmissverständlich deutlich gemacht, wo sich heute die Imperialisten befinden, im Westen, vor allem in G7 und NATO. Die zwischenimperialistische Rivalität wird jedoch ausgeklammert. So heißt es in einem Artikel von lateinamerikanischen Wissenschaftlerinnen des Tricontinental Institute for Social Research,¹¹ der schon wegen der großen Zahl an empirischen und historischen Informationen von Interesse ist, zwar „Deutschland, Japan, Frankreich und alle anderen imperialistischen Mächte müssen ihre kurz- und mittelfristigen Interessen den grundlegenden Interessen der Vereinigten Staaten unterordnen.“ [2, S. 131] Dies trifft zweifellos zu, was jedoch die zwischenimperialistischen Konflikte dennoch nicht ausschließt, es kann sich durchaus um eine bewusste Unterordnung handeln. Die Autorinnen nennen die derzeitige Entwicklungsphase „Hyperimperialismus“ und sehen darin einen relativ einheitlichen US-geführten imperialistischen Block, in dem 49 Länder sozusagen konzentrisch um einen Kern angeordnet sind. [11, S. 51] Dieser Kern umfasse neben den USA, auch Großbritannien, Kanada, Australien, Israel, Neuseeland. Schon hier wird die Problematik deutlich, dass der imperialistische Hauptkonkurrent des US-Imperialismus, der deutsche Imperialismus als Hauptmacht der EU, erst im zweiten „Ring“ zu finden ist und auch die Zuordnung von Ländern zum Kern sich hauptsächlich an Militärausgaben festmacht.¹²

Insgesamt bieten die marxistischen Autoren aus dem globalen Süden sehr wertvolle Überlegungen, die in die weitere Analyse des heutigen Imperialismus einbezogen werden müssen.¹³

Zum Schluss noch ein Ausblick auf die weitere Entwicklung. Lenin schreibt: „Es ist begreiflich, warum der Imperialismus sterbender Kapitalismus ist, den Übergang zum Sozialismus bildet: das aus dem Kapitalismus hervorstwachsende Monopol ist bereits das Sterben des Kapitalismus, der Beginn seines Übergangs in den Sozialismus. Die gewaltige Vergesellschaftung der Arbeit durch den Imperialismus (...) hat dieselbe Bedeutung“ [6, S. 104].

Anschließend an die Charakterisierung des „Neoimperialismus [als] eine neue Expansion des internationalen Monopolkapitalismus“ schreiben Cheng und Lu: „Wenn wir die aktuelle Situation auf der Grundlage der internationalen Kräfte der Gerechtigkeit und

11 Auch dieser Text bezieht sich ausdrücklich auf die genannte Arbeit von Cheng und Lu.

12 Ebenfalls vernachlässigt werden neokoloniale und halbkoloniale Beziehungen innerhalb des westlichen Einflussbereichs (wie die zur Ukraine oder auch zu EU-Ländern wie Rumänien).

13 Zahlreiche weitere wichtige Literatur findet sich in den hier zitierten Texten.



der Entwicklung der Wendungen und Wechselfälle des internationalen Klassenkampfes untersuchen, ist das 21. Jahrhundert eine neue Ära, in der die weltweite Arbeiterklasse und die Massen große Revolutionen durchführen und den Weltfrieden sichern können; in der die sozialistischen Länder große Aufbauleistungen vollbringen und die ökologische Zivilisation fördern können; und in der fortschrittliche Nationen zusammenarbeiten können, um eine Gemeinschaft mit einer gemeinsamen Zukunft für die Menschheit aufzubauen, eine Welt, in der der Neoimperialismus und der internationale Kapitalismus allmählich dem globalen Sozialismus weichen“¹⁴ [3, S. 56].

Bibliographic list:

1. Cantave Fuyet, Peggy: An Analysis of Contemporary Imperialism Based on a Marxist-Leninist Perspective and Method, *World Marxist Review*, 2(2), 2025, 123–146. <https://doi.org/10.62834/8gmfvf42>
2. Cernadas, Gisela; Erskog, Mikaela; Moreno, Renate; Venezia; Deborah: Hyper-Imperialism. A New Stage of Historical Evolution of Imperialism, *World Marxist Review*, 2(2), 2024, S. 127-150. <https://dx.doi.org/10.62834/zw4w435>
3. Cheng Enfu; Lu Baolin: Five Characteristics of Neoimperialism, Building on Lenin's Theory of Imperialisms in the Twenty-First Century, *Monthly Review*, Vol. 73, Nr. 1 (Mai 2021), S. 22-58. <https://monthlyreview.org/2021/05/01/five-characteristics-of-neoimperialism/>
<https://monthlyreviewarchives.org/mr/article/view/6048/7554>
4. Du Fenggen; Cheng Enfu: Socialist Economic System with Chinese Characteristics as the Inheritance and Development of Scientific Socialism - A Critique of Three Popular Misunderstandings, 2017. https://wapescholar.elsevierpure.com/ws/portalfiles/portal/27951850/Socialist_Economic_System_with_Chinese_Characteristics_as.pdf
5. Lenin, W.I.: Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, LW 22, S. 189-309.
6. Lenin, W.I.: Der Imperialismus und die Spaltung des Sozialismus, LW 23, S. 102-118.
7. Lenin, W.I.: Die sozialistische Revolution und das Selbstbestimmungsrecht der Nationen, LW 22, S. 144-159.
8. Patnaik, Prabhat: Economic Response to US Imperialism, *Peoples Democracy*, 19. Januar 2025. https://peoplesdemocracy.in/2025/0119_pd/economic-response-us-imperialism
9. Patnaik, Prabhat: Imperialism's Revival Strategy: *Peoples Democracy*, 2. März 2025. https://peoplesdemocracy.in/2025/0302_pd/imperialism%E2%80%99s-revival-strategy
10. Patnaik, Prabhat: Western Left and the US-China Contradiction, *Peoples Democracy*, 5. November 2023. https://peoplesdemocracy.in/2023/1105_pd/western-left-and-us-china-contradiction
11. Tricontinental Institute for Social Research (Cernadas, Gisela; Erskog, Mikaela Nhondo; Moreno, Tica; Venezia, Deborah): Hyper-Imperialism – A Dangerous Decadent New Stage, Januar 2024. <https://thetricontinental.org/studies-on-contemporary-dilemmas-4-hyper-imperialism/>

¹⁴ Die wichtige Rolle der Volksrepublik China in diesem Prozess sehen alle genannten Autoren; [10; 11, S. 147; 4] Zur Rolle von BRICS dabei siehe [8].



Философская антропология Философия культуры

УДК 130.2

О. А. Спицына

(аспирант)

Белгородский юридический институт МВД России имени И.Д. Путилина
(г. Белгород, Российская Федерация)

ПОСТСТРУКТУРАЛИСТСКАЯ ДЕКОНСТРУКЦИЯ АНАРХИСТСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Аннотация. В статье анализируется эволюция анархистской мысли: от классического анархизма XIX века, воспроизводившего метафизическую логику *arche* через апелляцию к вневластной природе, – к постструктуралистской критике XX века. На примере концепций Ж. Деррида, М. Фуко и Дж. Агамбена показано, как отказ от эссенциализма трансформирует понимание свободы – не как возвращения к сущности, а как процесса субъективации и этики сопротивления. Особое внимание уделено переосмыслению концептов революции, власти, природы и субъекта.

Ключевые слова: постструктурализм, анархизм, *arche*, биополитика, деконструкция, субъективация, диспозитив, М. Фуко, Дж. Агамбен.

О. А. Spitsyna

(graduate student)

Putilin Belgorod Law Institute of Ministry of the Interior of Russia
(Belgorod, Russian Federation)

AFTER LIBERATION: POSTSTRUCTURALIST DECONSTRUCTION OF ANARCHIST METAPHYSICS

Abstract. The article analyses the evolution of anarchist thought: from 19th-century classical anarchism, which reproduced the metaphysical logic of *arche* through its appeal to a non-authoritarian human nature, to 20th-century poststructuralist critique. Drawing on the concepts of J. Derrida, M. Foucault and G. Agamben, it demonstrates how the rejection of essentialism transforms the understanding of freedom – not as a return to essence, but as a process of subjectivation and an ethics of resistance. Particular attention is paid to the reinterpretation of the concepts of revolution, power, nature and the subject.

Keywords: poststructuralism, anarchism, *arche*, biopolitics, deconstruction, subjectivation, dispositive, M. Foucault, G. Agamben.



Трудность, с которой неизбежно сталкивается любой, кто пытается мыслить анархию после классиков XIX века, имеет не столько политический, сколько метафизический характер. П. Ж. Прудон, М.А. Бакунин, П. А. Кропоткин, при всех их разногласиях, сходились в одном: существует некая вневластная реальность (природа, взаимопомощь, разум), которая ждёт своего освобождения от государственных оков. Но что, если этой реальности нет? Что, если то, что они принимали за сущность, само есть продукт власти? Этот вопрос, маргинальный для классической традиции, становится центральным для постструктуралистской философии второй половины XX века. Ответ, который она предлагает, заставляет пересмотреть сами основания анархистского проекта. Не потому, что он отказывается от критики власти, а потому, что он углубляет её настолько, что она обращается против собственных, казавшихся незыблемыми, предпосылок. При всей своей радикальности, классический анархизм оставался в плену просветительской веры в то, что разум, освобождённый от предрассудков и принуждения, естественным образом приведёт к гармоничному обществу. Постструктурализм подвергает сомнению и этот тезис не потому, что он «пессимистичнее», а потому, что он не доверяет самой категории «естественности» как вневластного аргумента.

Главный удар по анархистской метафизике наносит деконструкция Ж. Деррида. Понятие *arche* несёт в себе двойной смысл: начало и повеление. По мнению Ж. Деррида, западная метафизика строится на привилегировании первого перед вторым: начало легитимирует повеление. Всякий, кто претендует на власть, должен обосновать её через происхождение – божественное, династическое, рациональное или революционное. Классический анархизм, отрицая государственную власть, продолжал верить в легитимность начала: он искал иное начало – в природе, в солидарности, в истории, но тем самым он оставался внутри той же метафизической схемы, которую пытался преодолеть. Ж. Деррида отмечает, что никакого абсолютного начала нет. Всякое начало уже отсылает к другому началу, всякое присутствие уже содержит след отсутствия, всякий логос уже загрязнён письмом. Согласно точке зрения Ж. Деррида: «Деконструкция – это всеобщая забастовка, стратегия разрыва? Да и нет. Да – поскольку она даёт себе право оспаривать конституционные протоколы. Нет – поскольку стратегия разрыва никогда не бывает чистой; она всегда должна считаться с возвращением того, с чем она разрывает» [7, р. 185–186]. Отсюда следует вывод, который переворачивает классическое понимание анархии: анархия – это не отсутствие порядка, который можно было бы установить раз и навсегда. Это перманентная невозможность окончательной фиксации порядка. И задача философии – не предлагать новый порядок, а дезактивировать механизмы, которые делают любой порядок легитимным в глазах тех, кто ему подчиняется.



Впрочем, Ж. Деррида редко говорил о политике прямо. Его деконструкция оставалась преимущественно операцией над текстами и философскими понятиями. М. Фуко же сделал власть своим прямым предметом – не в метафизическом, а в историческом и социальном измерении. М. Фуко не был анархистом в партийном смысле. Он не писал манифестов и не участвовал в захватах фабрик. Между тем, его аналитика власти внесла в анархистскую традицию больше, чем сотня программных текстов. М. Фуко показывает то, что классический анархизм либо игнорировал, либо упрощал: власть не есть нечто, чем обладают одни (правители, буржуазия, государство) и чего лишены другие (народ, пролетариат, массы). Власть – это не собственность, а отношение. Она циркулирует, не исходит из единого центра, действует на периферии столь же интенсивно, как и в центре. По мнению М. Фуко: «Отношения власти имеют глубокие корни в социальной ткани; они не воссоздают над обществом дополнительную структуру, о радикальном упразднении которой, возможно, можно было бы мечтать» [3, с. 188]. Это заявление переводит анархистскую критику в совершенно иную плоскость. Если власть имманентна социальным отношениям, если она не может быть «упразднена» одной революционной ночью, то освобождение не может быть событием. Оно становится процессом, иными словами бесконечной работой по ослаблению жёстких форм власти, созданию пространств для манёвра, изобретению новых способов субъективации, которые не были бы сведены к подчинению.

Различие между Ж. Деррида и М. Фуко в этом пункте показательно. Ж. Деррида проблематизирует власть на уровне языка и метафизики: его враг – логоцентризм, вера в истину как присутствие. М. Фуко проблематизирует власть на уровне институций и практик: его враг – дисциплинарные механизмы, нормализация, биополитика. Но оба сходятся в одном: власть не есть нечто внешнее, что можно сбросить, как оковы. Она пронизывает то, что мы есть, и сопротивляться ей можно только изнутри, не в надежде на окончательное освобождение, а в перманентной работе по переопределению границ возможного. Для анархистской традиции, привыкшей мыслить власть как врага вовне, этот тезис был травматичным, но именно в этой травме – её потенциал. Ибо если власть везде, то и сопротивление может быть везде. Если нет центра, захват которого привёл бы к тотальному освобождению, то нет и необходимости ждать «правильного момента» или «правильного вождя». Сопротивление возможно здесь и сейчас, в любом месте, любым субъектом.

Для переосмысления анархизма весьма важное значение имеет фукианское понятие диспозитива. Диспозитив – это гетерогенная совокупность дискурсов, институтов, архитектурных форм, регулятивных решений, научных утверждений. Это то, что М. Фуко называет «сетью, которая может быть установлена между этими элементами» [6, р. 194]. Диспозитив не просто подавляет; он производит – производит знание, производит субъектов, производит само поле возможного. Классиче-



ский анархизм мыслил власть как запрет: закон запрещает, полиция пресекает, тюрьма наказывает. М. Фуко демонстрирует, что власть более эффективна, когда она не запрещает, а поощряет. Биополитика (управление жизнью населения, контроль над рождаемостью, смертностью, здоровьем) есть наиболее изощрённая форма власти именно потому, что она не воспринимается как власть. Она представляется заботой, защитой, помощью. Анархистская критика, оставаясь на уровне макиавеллиевского «государь-народ», не видит этой микрофизики власти. Постструктуралистская аналитика же делает её видимой и, следовательно, доступной для сопротивления. Когда М. Фуко показывает, как школа дисциплинирует тело, больница производит понятие «нормы», тюрьма не исправляет, а производит преступность, он даёт анархисту не программу действий, а инструмент диагностики, а без диагноза любое лечение слепо.

Возникает апория, на которую указывает Дж. Агамбен. Если власть столь всепроникающа и производит самих субъектов, которые затем против неё восстают, то где взять точку опоры для сопротивления? Не оказывается ли субъект, восстающий против власти, уже сконструирован ею? Дж. Агамбен принимает этот вызов и идёт дальше М. Фуко. Он показывает, что власть коренится в самой онтологической структуре западной метафизики. Фундаментальная операция власти – различие между *zoe* (простой, биологической жизнью, общей для всех живых существ) и *bios* (политически квалифицированной жизнью, формой жизни, имеющей ценность). Это различие, как демонстрирует и Дж. Агамбен, не нейтрально. Оно есть акт исключения, посредством которого власть конституирует себя. Дж. Агамбен считает: «Суверен – это тот, кто решает о чрезвычайном положении» [1, с. 27]. Решить о чрезвычайном положении значит приостановить действие закона, включив тем самым голую жизнь в политическое пространство в качестве исключения. Тот, кто объявлен «*homo sacer*», может быть убит без наказания, но не может быть принесён в жертву, другими словами, он выпал из сферы закона, но остаётся в сфере власти как голое, ничем не защищённое существование.

По мнению Дж. Агамбена, вся западная политическая мысль строится на этом фундаментальном насилии: на разделении жизни на ту, что достойна быть оплакиваемой, и ту, что может быть убита безнаказанно. Демократия, либерализм, социализм в той или иной мере, воспроизводят это различие, просто по-разному проводя границу. Отсюда следует вывод, радикализирующий и классический анархизм, и фукианскую аналитику: недостаточно бороться с конкретными формами власти – государством, капиталом, церковью. Недостаточно даже бороться с биополитикой как историческим феноменом модерна. Необходимо дезактивировать сам механизм исключения, само различие между *zoe* и *bios*. Цель – не заменить один *bios* другим (один политический строй другим), а достичь состояния, в котором жизнь станет неотделима от своей формы. Дж. Агамбен называет это «формой-



жизнью», жизнью, которая уже всегда есть своя собственная форма, которая не может быть сведена ни к биологии, ни к культуре, ни к политике, а есть их неразличимое единство. «Форма-жизнь – есть жизнь, которая никогда не может быть отделена от своей формы; жизнь, в которой невозможно выделить нечто подобное голой жизни» [4, р. 204].

Что это означает для анархизма практически? В отличие от классиков, Дж. Агамбен не даёт рецептов. Более того, он относится к любым рецептам с глубочайшим подозрением, видя в них зародыш новой *arche*. Его главное понятие – «деституция», то есть не разрушение, а именно дезактивация, лишение силы, выведение из игры. Дезактивировать закон – значит не отменить его (отмена – это тоже акт власти), а сделать его недействующим, показать его контингентность, ненужность. Дезактивировать власть – значит лишить её сакральной легитимности, которая делает послушание самоочевидным. В этом смысле стратегия Дж. Агамбена близка к тому, что Ж. Деррида называл «деконструкцией»: она не предлагает альтернативы, а подрывает возможность любого альтернативного проекта претендовать на абсолютную истинность. Интересно, что сам Дж. Агамбен пишет: «Анархия – это не отсутствие порядка, а отсутствие начала-принципа (*arche*), который этот порядок обосновывает и из которого он исходит» [4, р. 198]. Иными словами, анархия есть горизонт – горизонт мысли, который никогда не может быть перекрыт окончательным решением. В этом пункте Дж. Агамбен расходится не только с классическим анархизмом, но и с М. Фуко, который всё же сохранял веру в возможность локальных освобождений через конкретные практики сопротивления. Для Дж. Агамбена любая освобождённая территория рискует стать новой формой исключения, если не затронуто само онтологическое различие.

Критики часто упрекают постструктуралистскую версию анархизма в политической бесплодности. Что даёт нам деконструкция? Какой конкретный совет она предлагает активисту, вышедшему на улицу? Эти упреки не лишены оснований, но они бьют мимо цели. Постструктуралистский анархизм не конкурирует с классическим за право предложить лучший устав для идеального общества. Он принципиально отказывается от такой задачи. Его вклад иного рода. Он освобождает анархистскую мысль от груза метафизических допущений, которые делали её уязвимой для критики. Не нужно доказывать, что человек по природе добр и кооперативен. Достаточно показать, что он может быть таковым – в определённых условиях, при определённой организации социальных отношений. Не нужно верить в неизбежный прогресс и в революцию как окончательный разрыв. Достаточно знать, что существующий порядок контингентен, а значит, может быть изменён. С. Ньюман считает: «Анархизм, – как точно замечает один из современных исследователей, – не нуждается в обосновании через человеческую природу; ему достаточно обоснования через человеческую возможность» [8, р. 147]. Именно эту возможность (не сущность, не природу, не закон, а именно чистую, ничем не гарантированную воз-



можность быть иным) и вскрывает постструктуралистская аналитика, демонстрирующая, что то, что есть, не есть всё, что может быть, и в этом её политический смысл, который не сводим к конкретным рекомендациям.

Особенно рельефно эта трансформация видна на примере отношения к телу и сексуальности. При всём его материализме, классический анархизм был удивительно «безтелесен». Он говорил о труде, собственности, свободе, но редко о том, как власть вторгается в самые интимные уголки телесного существования – в сексуальность, здоровье, рождение и смерть. М. Фуко показывает, что тело – главное поле биополитики. Дисциплинарные практики (расписание, надзор, экзамен, казарма, больница, школа) формируют тело, делают его послушным и одновременно полезным. Сексуальность не подавляется, а производится – как объект знания, как истина субъекта. М. Фуко пишет: «Мы долгое время терпели государство как великую власть, которая нас подавляет; но на самом деле государство бессильно перед микрофизикой власти, которая пронизывает всё социальное тело» [5, р. 144]. Отсюда следует стратегический вывод, которого нет у классиков: сопротивление должно быть столь же рассредоточенным, столь же капиллярным, как и сама власть. Оно не может быть сконцентрировано в одном месте, в одной партии, в одном акте. Оно должно быть повсюду – в школе, больнице, семье, языке, в том, как мы говорим о своём теле и как мы его проживаем.

Дж. Агамбен делает следующий шаг и показывает, что биополитика не есть изобретение Нового времени. Она укоренена в самой западной онтологии, в том, как греческая философия мыслила различие между жизнью и формой жизни. Различение древнегреческих понятий *зое* («жизнь вообще») и *bios* («индивидуальная жизнь») – это не просто политическая операция, это акт насилия, который производит само политическое пространство. Голая жизнь – не природное состояние, которое предшествует политике, а продукт политики, её тайный фундамент. Дж. Агамбен пишет: «Политизация голой жизни составляет решающее событие современности» [1, с. 14], но это же открывает и путь к сопротивлению. Если власть конституирует себя через исключение, то освобождение может прийти только через дезактивацию самого этого механизма. Не через включение исключённых (что оставляет структуру неизменной, ибо само понятие «включения» уже предполагает границу), а через отказ от самой логики включения-исключения. Дж. Агамбен предлагает образ сообщества, которое не основано ни на какой идентичности, ни на каком общем свойстве, а только на общем отсутствии такого свойства – на «приходящем сообществе», как он называет его в одноимённой работе [1, с. 45]. Это сообщество – не цель и не проект. Это модус существования, который всегда возможен здесь и сейчас, но никогда не может быть зафиксирован в институции. Оно не требует паспортов, границ, уставов и возникает, и исчезает как конфигурация совместности, не претендуя на вечность.



Сравнение классического и постструктуралистского анархизма обнажает глубокое различие в понимании времени и действия. Классики мыслили революцию как событие, которое прерывает историю и открывает новую эру. Постструктуралисты относятся к такой модели с подозрением, видя в ней скрытую теологию. Революция как Судный день, как конец истории, как окончательное освобождение – это секуляризованная форма христианского миллениаризма. Ж. Деррида, М. Фуко и Дж. Агамбен предлагают иную темпоральность: не событие, которое однажды случится и всё изменит навсегда, а перманентную работу, которая никогда не может быть завершена. Эта работа не обещает рая на земле и обещает только то, что можно сделать здесь и сейчас, в условиях несовершенства, неопределённости и риска. Эта честность перед собственной конечностью, перед невозможностью окончательного решения, и составляет этическое ядро постструктуралистского анархизма. Он не говорит: «Я знаю, как устроить справедливое общество». Он говорит: «Я знаю, что нынешнее общество несправедливо, и я могу действовать, чтобы его изменить, не имея гарантий, что моё действие приведёт к идеальному результату».

Подведём итог. Постструктуралистская трансформация анархизма не есть его отрицание. Это его радикализация – доведение до предела собственной критической интенции. Классический анархизм хотел освободить человека от власти. Постструктурализм показывает, что человека, которого можно было бы освободить, не существует. Человек – это продукт властных отношений, но это не приговор, а вызов. Если субъект конституирован властью, то он может быть и переконституирован – не через возвращение к утраченной сущности (которой никогда не было), а через изобретение новых форм субъективации. Если власть вездесуща, то сопротивление тоже может быть вездесущим. Если нет окончательного основания, на котором можно выстроить идеальное общество, то нет и оправдания для тех, кто откладывает свободу до «после революции». Свобода возможна здесь и сейчас, не как цель, а как способ действия. В этом, и только в этом, смысле постструктуралистский анархизм остаётся верен интуиции, которая вдохновляла всех классиков: мир не должен быть таким, как он есть. И философия не должна служить оправданием того, что есть. Её задача – показывать, что возможно иное, даже когда она не может описать это иное в деталях. Ибо описание деталей было бы новым проектом, новой *agche*, новым притязанием на окончательную истину, а отказ от этого притязания – единственное, что отличает анархиста от революционера, который после захвата власти становится новым господином. Постструктуралистский анархизм – это этика постоянного недоверия к любой власти, включая власть собственных идей, и готовность пересмотреть их, как только они начинают окостеневать в догму.



Библиографический список:

1. Агамбен, Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен; пер. с итал. Д. Новикова. – Москва: Три квадрата, 2008. – 144 с.
2. Агамбен, Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен; пер. с итал. О. А. Дубицкой, И. Чубарова. – Москва: Европа, 2011. – 254 с.
3. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью: в 3 т. / М. Фуко; пер. с фр. – Москва: Праксис, 2006. – Т. 3. – 416 с.
4. Agamben, G. The Use of Bodies / G. Agamben; trans. by A. Kotsko. – Stanford: Stanford University Press, 2019. – 312 p.
5. Foucault, M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison / M. Foucault; trans. by A. Sheridan. – London: Allen Lane, 1977. – 352 p.
6. Foucault, M. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977 / M. Foucault; ed. by C. Gordon. – New York: Pantheon Books, 1980. – 288 p.
7. Malabou, C. Stop Thief! Anarchism and Philosophy / C. Malabou; trans. by C. Shread. – Cambridge: Polity Press, 2023. – 268 p.
8. Newman, S. From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power / S. Newman. – Lanham, MD: Lexington Books, 2001. – 240 p.

References:

1. Agamben, G. The Coming Community / G. Agamben; transl. from Italian by D. Novikov. – Moscow: Tri Kvadrata, 2008. – 144 p.
2. Agamben, G. Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life / G. Agamben; transl. from Italian by O. A. Dubitskaya, I. Chubarov. – Moscow: Evropa, 2011. – 254 p.
3. Foucault, M. Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews: in 3 vols. / M. Foucault; transl. from French. – Moscow: Praxis, 2006. – Vol. 3. – 416 p.
4. Agamben, G. The Use of Bodies / G. Agamben; trans. by A. Kotsko. – Stanford: Stanford University Press, 2019. – 312 p.
5. Foucault, M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison / M. Foucault; trans. by A. Sheridan. – London: Allen Lane, 1977. – 352 p.
6. Foucault, M. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977 / M. Foucault; ed. by C. Gordon. – New York: Pantheon Books, 1980. – 288 p.
7. Malabou, C. Stop Thief Anarchism and Philosophy / C. Malabou; trans. by C. Shread. – Cambridge: Polity Press, 2023. – 268 p.
8. Newman, S. From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power / S. Newman. – Lanham, MD: Lexington Books, 2001. – 240 p.



Требования к оформлению статей



Оформление научной статьи включает следующие обязательные элементы:

1. Индекс УДК (универсальной десятичной классификации). Его помещают перед сведениями об авторах и названием статьи отдельной строкой, слева.

2. Сведения об авторах. Сведения об авторах включают в себя:

- имя автора (инициалы и фамилия) выделяется жирным шрифтом по центру (в статьях, написанных несколькими авторами, их имена приводят в последовательности, принятой самими авторами);
- наименование учреждения или организации, включая место их нахождения, указываются следующей отдельной строкой по центру;
- адрес электронной почты – по центру;
- название статьи пишется по центру, без знаков переноса, жирным шрифтом, заглавными буквами.

3. Аннотация и ключевые слова. Аннотации и ключевые слова пишутся курсивом и приводятся на двух языках (на русском и английском).

Аннотацию и ключевые слова на языке публикуемого материала помещают перед текстом публикуемого материала. Ключевые слова (примерно 10-12 слов) размещают отдельной строкой непосредственно после аннотации.

Аннотацию (с ключевыми словами) на английском языке помещают после текста статьи и библиографического списка. Рекомендуемый объем аннотации – не более 600-700 печатных знаков (приблизительно 8-10 строк).

4. Названия основных элементов текста статьи (постановка проблемы с кратким обоснованием её актуальности; анализ последних исследований и публикаций; постановка задач исследования; изложение основного материала; результаты и выводы с указанием направлений дальнейших исследований) рекомендуется выделять полиграфическими средствами (например, курсивом). При этом подчёркиваем, что данное условие носит всего лишь *рекомендательный характер*, не более.

5. Пристатейный библиографический список. Библиографический список помещают непосредственно после текста публикуемого материала. Библиографический список оформляется в *алфавитном порядке* и нумеруется. В библиографическом списке приводится только цитируемая (используемая) в статье литература. После **Библиографического списка** на русском языке располагается **References**. На латинский шрифт необходимые данные переводятся через систему транслитерации.



6. Объём публикаций:

- общий объём статьи может варьироваться от 10 до 12 страниц, включая библиографический список и аннотации;
- в случае если материал носит проблемный или обзорный характер, по решению редколлегии объём может быть увеличен до 20-24 страниц;
- рецензии на книги – от 3-х до 5 страниц;
- научная хроника – до 3-х страниц;

NB: В связи с включением журнала в систему РИНЦ (Российского индекса научного цитирования) статьи проверяются на плагиат. Работы, в которых количество заимствований превышает 30 %, не публикуются.

***Статьи и другие материалы высылать
главному редактору журнала по адресу:
tatyana.ragozina@list.ru***

Полиграфические требования к статьям:

Текстовый редактор – Microsoft Word.

Статья должна быть представлена на русском (или английском) языке в бумажном и электронном вариантах.

Формат – А 4.

Поля зеркальные: внутри – 2,5, снаружи – 2 см; верхнее и нижнее - 2 см.

Шрифт – Times New Roman.

Размер шрифта – 14.

Межстрочный интервал – 1,5.

Абзацный отступ – 1 см.

Ориентация – книжная, без простановки страниц, без переносов.

Графики, таблицы и рисунки – черно-белые, без цветной заливки. Допускается штриховка.

Текст статьи – выравнивание по ширине.

Фамилии и инициалы авторов пишутся РАЗДЕЛЬНО – М. В. Ломоносов (в статье), Петров С. Н. (в списке литературы).

Ссылки на использованные источники приводятся внутри текста после цитаты в квадратных скобках с указанием порядкового номера источника цитирования и страницы по следующему образцу: [1, с. 195], [3, с. 20; 7, с. 68], [4].



ОБРАЗЕЦ
ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика - РФ)

E-mail: nragozin@inbox.ru

ОБРАЗЫ ТРАДИЦИИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

Аннотация. Автор связывает формирование основ теоретического понимания традиции с материалистическим пониманием истории К. Маркса, с его трактовкой общества как органической системы производства и воспроизводства человека во всём богатстве его общественных отношений.

Ключевые слова: традиция как форма преемственности, общество как органическая система, традиция как производство и воспроизводство общественной жизни.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

IMAGES OF TRADITION IN THEORETICAL CONSCIOUSNESS

Abstract. The author connects formation of the basis of theoretical comprehension of tradition with Marx's materialistic understanding of history, with his interpretation of society as an organic system including the process of production and reproduction in its full variety of social relationships.

Key words: tradition as a form of succession, theoretical images of tradition, society as an organic system, tradition as production and reproduction of social life.

Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...

Библиографический список:

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Сост., общая ред. А.Л. Субботина. – М.: Наука, 1978, С. 5-222.
2. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польского / Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
3. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.
4. Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955, Т.1. – С. 85-92.
5. Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – 543 с.

References:

1. Behkon F. Novyj Organon // Behkon F. Soch. v 2-kh tt. T. 2. Sost., obshchaya red. A.L. Subbotina. – M.: Nauka, 1978, S. 5-222.
2. Shackij E. Utopiya i tradiciya: Per. s pol'skogo / Obshch. red. i poslesl. V. A. Chalikovej. – M.: Progress, 1990. – 456 s.
3. Mejneke F. Vozniknovenie istorizma / Per. s nem. – M.: ROSSPEHN, 2004. – 480 s.
4. Marks K. Filosofskij manifest istoricheskoy shkoly prava // Marks K., Ehngel's F. Soch., 2-e izd. – M.: Politizdat, 1955, T.1. – S. 85-92.
5. Tradicii i innovacii v sovremennoj Rossii. Sociologicheskij analiz vzaimodejstviya i dinamiki / Pod redakciej A. B. Gofmana. – M.: ROSSPEHN, 2008. – 543 s.



ДЛЯ ЗАМЕТОК



ISSN 2522-9788