ОТТИСК

№3

ЖУРНАЛ
СОВРЕМЕННОЙ
МЫСЛИ

PRINT ISSN
3033-8301



СОЗИДАНИЕ ЕДИНСТВА

ОТТИСК

№ 3 · 2026

Редакционная коллегия

Главный редактор
Алексей Павлович Козырев,
к. филос. н., МГУ имени М. В. Ломоносова

Ответственный секретарь
Александр Петрович Сегал, к. филос. н.,
МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва)

Заместитель главного редактора
Игорь Спартакович Бакланов, д. филос. н.,
МГТУ имени Н. Э. Баумана (Москва)

Научный редактор
Андрей Георгиевич Рукавишников,
к. филос. н., доцент философского факультета,
МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва)

Исполнительный редактор
Сергей Александрович Ломов,
к. полит. н., Академия управления при Президенте
Республики Беларусь (Республика Беларусь)

Выпускающий и художественный редактор
Мелина Нтсу

Дизайн
Арина Хайхан

Верстка
Татьяна Архангельская

Корректор
Валерия Ахметьева

Координатор коммуникаций
Антон Решетняков

Сайт: ottiskjournal.ru
ISSN: 3033-8301
Зарегистрировано Роскомнадзором,
запись о регистрации № ФС 77-91123
Адрес редакции и издателя: 125040, г. Москва,
Ленинградский проспект, д. 15, стр. 28
Тираж: 1000 экз.
Дата выхода в свет: 02.11.2026
Учредитель: АНО «Центр развития
гуманитарных технологий «НОВАЯ ЭРА»

© АНО «Центр развития гуманитарных
технологий «НОВАЯ ЭРА»

Редакционный совет

Председатель совета
Евгений Николаевич Ивахненко, д. филос. н.,
профессор МГУ имени М. В. Ломоносова

Олег Дмитриевич Агапов, д. филос. н.,
КИУ имени В. Г. Тимирясова (Казань)
Феликс Евгеньевич Ажимов, д. филос. н.,
профессор, НИУ ВШЭ (Москва)
Кира Юрьевна Аласания, д. полит. н.,
доцент, МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва)
Людмила Владимировна Баева, д. филос. н.,
профессор, АГУ имени В. Н. Татищева (Астрахань)
Вадим Валерьевич Васильев, чл.-корр. РАН,
д. филос. н., профессор, МГУ имени
М. В. Ломоносова (Москва)
Ульрике Геро, д-р политологии, профессор,
European Democracy Lab (Германия)
Виталий Юрьевич Ивлев, д. филос. н.,
профессор, МГТУ имени Н. Э. Баумана (Москва)
Марина Левенбертовна Ивлева, д. филос. н.,
профессор, РУДН (Москва)
Анна Анатольевна Костикова, к. филос. н.,
доцент, МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва)
Евгений Николаевич Мощелков, д. полит. н.,
профессор, МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва)
Наталья Анатольевна Ореховская, д. филос. н.,
профессор, Финансовый университет
при Правительстве РФ (Москва)
Александр Юрьевич Полунов, д. ист. н.,
профессор, МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва)
Петр Владимирович Петрий, чл.-корр. РАО,
д. филос. н., профессор, Военный университет
Министерства обороны России (Москва)
Борис Александрович Прокудин, д. ист. н., доцент,
МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва)
Хауке Ритц, д-р философии, независимый
исследователь (Германия)
Инна Борисовна Романенко, д. филос. н.,
профессор, РГПУ имени А. И. Герцена
(Санкт-Петербург)
Олег Юрьевич Рыбаков, д. юр. н., профессор,
Университет имени О. Е. Кутафина (Москва)
Дмитрий Гаврилович Стрелков, к. социол. н.,
ООО НИЦ ЭОН (Москва)
Равшан Ринатович Назаров, к. филос. н.,
доцент, Национальный университет
Узбекистана (Узбекистан)
Периклис Павлидис, д. филос. н., профессор,
Университет Аристотеля (Греция)
Чжоу Лайшунь, Хэйлунцзянский университет (Китай)
Чжан Байчунь, профессор, Хайнаньский
университет (Китай)

12+

OTTISK

№ 3 · 2026

Editorial Board

Editor-in-chief
Alexey P. Kozyrev, PhD in Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Moscow)

Executive secretary
Alexander P. Segal, PhD in Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Moscow)

Deputy editor-in-chief
Igor S. Baklanov, DSc in Philosophy, Bauman Moscow State Technical University (Moscow)

Science editor
Andrey G. Rukavishnikov, PhD in Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Moscow)

Managing editor
Sergey A. Lomov, PhD in Political Science, Research Institute for Theory and Practice of Public Administration under the President of the Republic of Belarus (Republic of Belarus)

Executive editor, art director
Melina Ntsu

Design
Arina Khaikhan

Layout
Tatyana Arkhangelskaya

Proofreader
Valeria Akhmetyeva

Communications coordinator
Anton Reshetnyakov

Website: ottiskjournal.ru
ISSN: 3033-8301
Registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Roskomnadzor), registration no. FS 77-91123
Editorial office and publisher address: 125040, Moscow, Leningradsky Ave, 15, bldg. 28
Print run: 1000 copies
Date of publication: November 2, 2026
Founder: Autonomous non-profit organization «Humanitarian Technology Development Center «NEW ERA»

© Autonomous non-profit organization «Humanitarian Technology Development Center «NEW ERA»

Editorial Council

Council Chair
Evgeny N. Ivakhnenko, DSc in Philosophy, Professor, Lomonosov Moscow State University (Moscow)

Oleg D. Agapov, DSc in Philosophy, Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (Kazan)
Felix E. Azhimov, DSc in Philosophy, Professor, HSE University (Moscow)
Kira Yu. Alassania, DSc in Political Science, Associate Professor, Lomonosov Moscow State University (Moscow)
Lyudmila V. Baeva, DSc in Philosophy, Professor, Astrakhan Tatishchev State University (Astrakhan)
Vadim V. Vasiliev, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, DSc in Philosophy, Professor, Lomonosov Moscow State University (Moscow)
Ulrike Guérot, PhD in Political Science, Professor, European Democracy Lab (Germany)
Vitaly Yu. Ivlev, DSc in Philosophy, Professor, Bauman Moscow State Technical University (Moscow)
Marina L. Ivleva, DSc in Philosophy, PhD in Psychology, Professor, Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (Moscow)
Anna A. Kostikova, PhD in Philosophy, Associate Professor, Lomonosov Moscow State University (Moscow)
Evgeny N. Moshchelkov, DSc in Political Science, PhD in Philosophy, Professor, Lomonosov Moscow State University (Moscow)
Natalia A. Orekhovskaya, DSc in Philosophy, Professor, Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow)
Alexander Yu. Polunov, DSc in History, Professor, Lomonosov Moscow State University (Moscow)
Petr V. Petriy, Corresponding Member of the Russian Academy of Education, DSc in Philosophy, Professor, Prince Alexander Nevsky Military University of the Ministry of Defense of the Russian Federation (Moscow)
Boris A. Prokudin, DSc in History, Associate Professor, Lomonosov Moscow State University (Moscow)
Hauke Ritz, PhD in Philosophy, Independent Researcher (Germany)
Inna B. Romanenko, DSc in Philosophy, Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg)
Oleg Yu. Rybakov, DSc in Law, DSc in Philosophy, Professor, Kutafin Moscow State Law University (Moscow)
Dmitry G. Strelkov, PhD in Sociology, CEO of LLC «NIC EON» (Moscow)
Ravshan R. Nazarov, PhD in Philosophy, Associate Professor, Tashkent Branch of Plekhanov Russian University of Economics (Uzbekistan)
Periklis Pavlidis, PhD in Philosophy, Professor, Aristotle University of Thessaloniki (Greece)
Zhou Laishun, Heilongjiang University (China)
Zhang Baichun, Professor, Hainan University (China)

12+

Содержание

5 Козырев Алексей Павлович
Колонка редактора

11 Гайда Фёдор Александрович
«Русский» или «российский»:
определение корректного трактования

29 Тесля Андрей Александрович
Единство множественности,
или об имперском многообразии

45 Бровко Василий Юрьевич
Перед новым апокалипсисом:
Россия и будущее христианского единства

67 Кривов Сергей Валерьевич
Управление многообразием и политика национального
единства: мировой опыт

83 Ефремов Олег Анатольевич
«Единство народов»: основные модели,
их достоинства и недостатки

105 Тихонова Софья Владимировна
Единство народов России: актуальные вызовы
и перспективы укрепления

123 Багаева Ксения Анатольевна
Межконфессиональный диалог в Бурятии:
единство в многообразии и пространство
взаимного доверия

145 Костикова Анна Анатольевна
Русский язык как фундамент единства народов России

163 Ванчугов Василий Викторович
«Отцы» и «дети»: что делать?
Поколенческо-технологический аспект
современной культуры

181 Мельников Никита Валерьевич
Право быть едиными и разными:
в поисках российской солидарности

Contents

5 Alexey Kozyrev
Editorial Column

11 Fyodor Gaida
"Ethno-Russian" or "Civic Russian":
Definition of Correct Interpretation

29 Andrey Teslya
Unity of Multiplicity, or Imperial Variety

45 Vassily Brovko
Before the New Apocalypse:
Russia and the Future of Christian Unity

67 Sergey Krivov
Managing Diversity and the Policy
of National Unity: Global Experience

83 Oleg Yefremov
"The Unity of the Nation": Major Patterns,
Their Advantages and Disadvantages

105 Sofia Tikhonova
The Unity of the Russian People:
Current Challenges and Reinforcement Prospects

123 Xenia Bagayeva
Inter-Confessional Dialogue in Buryatia:
Unity in Diversity and a Space of Mutual Trust

145 Anna Kostikova
The Russian Language as a Foundation
of the Russian People

163 Vassily Vanchugov
"Fathers and Children": What is to Be Done?
The Generational and Technological Aspect
of Modern Culture

181 Nikita Melnikov
The Right to Be United and Different:
in Search of Russian Solidarity

Колонка редактора

Алексей Павлович Козырев

Главный редактор журнала «ОТТИСК»

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.001

«Наш государственный строй не подражает чужим учреждениям; мы сами скорее служим образцом для некоторых, чем подражаем другим. Называется этот строй демократическим потому, что он зиждется не на меньшинстве, а на большинстве их. По отношению к частным интересам законы наши предоставляют равноправие для всех; что же касается политического значения, то у нас в государственной жизни каждый им пользуется предпочтительно перед другим не в силу того, что его поддерживает та или иная политическая партия, но в зависимости от его доблести, стяжающей ему добрую славу в том или другом деле; равным образом, скромность звания не служит бедняку препятствием к деятельности, если только он может оказать какую-либо услугу государству»[1]. Слова надгробной речи Перикла, произнесенные в 431 году до н.э., сказаны над погибшими воинами в первый год Пелопонесской войны со Спартой почти что два с половиной тысячелетия назад, но ничто не мешает повторить эти слова сегодня, будто сказаны они про нас. Может быть, не в данности того, что есть, но в заданности того, к чему мы стремимся. Сказанные без особого пафоса, эти слова до сих пор резонируют в нашем сердце, особенно когда мы пытаемся осознать, «за какое Отечество положили жизнь эти воины»! Может быть, все дело в русской Элладе, в эллинских корнях русской культуры, как проникновенно писал об этом священник Павел Флоренский. Но есть одно существенное отличие. Союзниками афинян могли быть те или иные греческие полисы, но не народы, которые были внешними конкурентами и потенциальной угрозой, — лакедемоняне, фракийцы, геты, скифы, македонцы. Только в империи появляются «друзья римского народа», империя оказывается тем механизмом, который позволяет жить сообща представителям разных этносов, образуя гражданское целое.

Промыслить то самое «единство множественности», которое позволяет нам, представителям почти 200 национальностей, носи-

[1] Фукидид. История. Книга II. СПб., 1999. URL: http://az.lib.ru/f/fukidid/text_1915_istoria.shtml (дата обращения: 15.10.2026)

телям своеобычных культур, языков, этнографических и религиозных особенностей, жить сообща, составлять одну гражданскую и политическую нацию, гордиться своей принадлежностью к одной Отчизне, петь ее песни, славить ее героев, помнить ее прошлое и быть готовыми, если потребуется, не пощадить себя ради будущего ее детей, — в этом мне видится не только задача этого номера «Оттиска», но и задача длительной перформативной работы всего гуманитарного сообщества. Говоря о единстве, выявляя его аспекты, соотнося модели сосуществования различных этносов внутри гражданской нации, сопоставляя их с внешними по отношению к нам моделями «плавильного котла», мультикультурализма, поглощения и ассимиляции, отмечая языковые, конфессиональные, эортологические и прочие аспекты взаимодействия народов, мы совершаем кропотливую работу по созиданию этого самого единства. Созидание — это не реконструкция, стремящаяся восстановить какую-то уже бытовавшую данность, вернуть нас к определенной дате или периоду как к оптимальной точке сборки в прошлом, это не возведение «лесов», с помощью которых мы должны поновить поблекшие фрески или модернизировать фасад, созидание — это непрерывно длящаяся работа по упорядочиванию, структурированию, направлению той внутренней энергии, которой жива наша цивилизация, выявление тех точек роста, где мы можем обратить наши различия во взаимообогащающую жизнь традиций, сливающихся в кипучую жизнь динамично развивающейся страны.

Именно открытие этого многообразия, завораживающего и захватывающего одновременно, было у истоков мощных культурных взрывов русского модерна. Василий Кандинский, обучавшийся на юридическом факультете Московского университета, отправляется в Усть-Сысольск, в землю зырян, в поисках экзотических шаманских обрядов, однако находит в самых отдаленных селах православные храмы и иконы в красных углах изб. Именно там, в крестьянской избе, которая со всех сторон обступает художника, по собственным поздним признаниям, он обретает свой авангардный художественный стиль, помещающий его «внутри картины». Кандинский — выходец из купеческой семьи из Кяхты, и он называет одну из своих прабабушек по отцу, тунгусскую княжну, «монгольской принцессой».

Бурятский лама Агван Доржиев, «базальтовый монгол», представитель буддийского Далай-ламы, проводит первое буддийское богослужение в Европе, в Музее восточных искусств Гиме (Guimet) в Париже в 1898 г., на котором присутствовал Жорж Клемансо и которое запечатлел Иннокентий Анненский в стихотворении «Буддийская месса в Париже». Гидом и помощником Доржиева в Париже был другой замечательный русский поэт — Максимилиан Волошин. Но ведь и с европейским искусством модерна — с Пикассо, Матиссом, Ренуаром, Гогеном — Россия познакомилась стараниями купцов Щукиных, в ту пору, когда эти картины не ценились в Европе. Может быть, причиной этого стала та самая «всемирная отзывчивость» русской души, о которой писал Достоевский? И отзывчивой русская душа оказалась далеко не в последней степени потому, что стихия многообразия, многоцветия, пестроты была хорошо ей известна уже из самой русской жизни, где уживались самые различные проявления этнографического, культурного и религиозного разнообразия. Первая этнографическая выставка была организована в Москве в 1867 г. стараниями

6

7

Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. На ней были представлены костюмы, предметы быта, макеты жилищ, сцены из жизни разнообразных народов Империи — русских, украинцев, татар, якутов, башкир, калмыков. С этого момента этнографические музеи и этнографические кабинеты стали неотъемлемой частью российских университетов и этнографических музеев. Выставка была приурочена к Славянскому съезду, который проходил в Москве и в Санкт-Петербурге, старой и новой имперских столицах, и включал в себя целый сонм различных мероприятий — торжественных обедов, праздников, концертов. Кстати, и «Россия и Европа» Николая Данилевского, манифест позднего славянофильства, в котором объясняется, почему Россия — не Европа, а нечто гигантски лишнее по отношению к ней, манифест нашей цивилизационной самобытности, пишется как раз в это время.

Для моего детства таким этнографическим опытом были посещения ВДНХ, где фотографирование у фонтана «Дружба народов» с последующим воспроизведением цветных слайдов в пластмассовых шариках с увеличительным стеклом было почти что ритуальной процедурой. До сих пор у меня есть шанс заглянуть в прошлое и увидеть себя ребенком на фоне 16 бронзовых муз, застывших в неподвижном танце вокруг снопов спелой пшеницы. Ленинское «право наций на самоопределение вплоть до полного отделения» было заложено в советскую Конституцию подобно мине замедленного действия, которая сработала в определенный исторический момент, когда «дружба народов обострилась». Впрочем, стоит заметить, что, несмотря на развал Союза и появление постсоветского пространства, те же самые народы, которые составляют титульные нации вновь образовавшихся государств, в виде диаспор продолжают проживать в России, очень часто являются гражданами России и вносят свой неповторимый национальный колорит в этническое многоцветье нашего сегодняшнего Отечества, наряду с народами, образующими национальные республики и автономии внутри нашего конституционного государственного целого. Так что девы на обновленной сегодня ВДНХ по-прежнему пляшут не зря.

Живая жизнь народов России является объектом и средой постоянного изучения, и за последние годы сделано немало в плане исследования этой сложной и богатой ткани. Следует отметить уникальное научно-популярное, но по сути энциклопедическое издание «Народы России. Атлас культур и религий» (отв. ред. В. А. Тишков, А. В. Журавский, О. Е. Казьмина. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2008, 2-е изд., доп. — 2009 г.). Сложная задача классификации народов России по их этнической идентичности и этнолингвистической принадлежности дополняется еще и обзором конфессионального состава населения России. Как отмечает один из составителей Атласа, лауреат Евразийской философской премии за 2026 год за работу в области футурологии Александр Журавский, «в мире, где все чаще выбирают путь упрощения и жёсткой сегрегации, российский опыт сосуществования сложностей остаётся уникальным ресурсом. Мы — нация, которая умеет объединять мегаполисы и кочевья, космос и древнюю веру, промышленный прагматизм и мессианский порыв. И в сохранении этого многоукладного симфонического целого, удерживаемого русским культурным кодом, заключается залог нашего суверенитета и нашего будущего. История не заканчивается — она продолжается

в каждом нашем решении по сохранению того великого уравнения, которое мы называем Россией»[2].

Необходимо отметить также фундаментальную серию «Народы и культуры», издаваемую Институтом этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая, в которой вышло уже около 40 томов: в них описаны история, языки, традиции, обычаи более 110 народов, проживающих в России и на постсоветском пространстве. Следует назвать и фундаментальное издание, вышедшее буквально на днях: книгу «Дагестан. История, культура, идентичность» (М.: Слово, 2026). В ней опубликовали свои научные исследования по истории Дагестана 26 дагестанских авторов — ученых и деятелей культуры, а в разделе «Народы и языки Дагестана» можно, отсканировав QR-код, прослушать стихотворение «Горцы» Расула Гамзатова на 28 языках народов Дагестана. Книга была подготовлена под общей редакцией выдающегося искусствоведа, советника директора Государственного Эрмитажа Николая Владимировича Ильина, сына русского философа Владимира Ильина, жившего и творившего в Париже. Так дети русских эмигрантов первой волны возвращаются в Россию и помогают нам открывать богатейшее культурное наследие ее народов.

Философ Семен Франк писал в вышедшей в 1929 году в Берлине книге «Духовные основы общества»: «„Мы“ есть некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на „я“ и „ты“ или на „я“ и „они“, это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства „мы“. Это единство есть не только единство, противостоящее множеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздельного и противоборствующего — единство, вне которого немыслимо никакое человеческое разделение, никакая множественность»[3]. Это переживание «мы», которое особенно выпукло встает перед нами в трудные и даже в трагические моменты истории, когда нации нужно сплотиться против общего врага, есть нечто глубинное, оно может быть обосновано средствами дискурсивного анализа, оно может стать предметом возвышенной риторики — но оно дается как некое знание, открывающееся интеллектуальной интуиции. Оно похоже на чувство родного, но относится к тому уровню родного, который выше нашей малой родины, выше семейного очага, выше кровного родства, выше того ландшафта, в котором прошло наше детство. Это чувство причастности к нашей большой и единой Родине.

Русскую философскую мысль нередко упрекают в ее будто бы чрезмерной привязанности к целому. «Всеединство» Владимира Соловьева, «соборность» Алексея Хомякова, «симфоническая личность» Льва Карсавина, «родное и вселенское» Вячеслава Иванова вызывают в читателе, взращенном на почве европейского субъективизма и индивидуализма, опасение потерять личность, растворившись во всеобщем, в том, что безмерно превышает масштаб человеческой личности, будь то религиозные или государственные общности. Но разве могли русские философы, выросшие на Пуш-

8

[2] Журавский А. В. Русская нация // Государство. Специальное научно-популярное издание журнала «Государственная служба». Вып. 4. М., 2026. С. 23.

[3] Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 51.

кине и Гоголе, Гончарове и Тургеневе, Достоевском и Толстом, в юности читавшие Белинского и Чернышевского, забыть о «маленьком человеке», о бедном Евгении из пушкинского «Медного всадника», о Макаре Девушкине, о Раскольникове, зажатом в питерских дворах-колодцах? Даже в самых своих смелых проектах они помнили о том, что жизнь самого маленького и незначительного человека и ее ценность абсолютны. Русская философия стояла под знаком персонализма, постоянно решая уравнение, в котором соотносятся Бог и человек, единое и отдельная человеческая личность. Но человек растет, когда есть куда расти. Человек путешествует, когда перед ним открывается горизонт. Человеческая личность требует простора. «Мы» и есть такой простор, когда человек понимает, что жизнь его — не мимолетная песчинка в потоке истории, но незаменимое звено в исторической цепи своей семьи, своего рода, своего народа. И тогда вспомнятся слова русского поэта, сказанные во временном изгнании в 1980-е:

Мы ль предадим наши ночи болотные,
склепы гранитные, гульбища ротные,
плацы, где сякнут ветра,
понову копоть вдыхая угарную,
мы ль не помянем сухую столярную
стружку владыки Петра?

9

Мы ль... Но забудь эту присказку мыльную.
Ты ль позабудешь про сторону тыльную
дерева, где вороньё?
Нам умирать на Васильевской линии!
— отогревая тряпицами в инее
певчее зево свое[4].

[4] Кублановский Ю. М. Число. М.: Издательство Московского клуба, 1994. С. 277.

«Русский» или «российский»: определение корректного трактования

ORCID: 0000-0001-9586-8010
E-mail: fyodorgayda@gmail.com

Федор Александрович Гайда

Д. ист. н., профессор, исторический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия.

Habilitated Ph.D; Professor, Lomonosov Moscow State University, History Department, Moscow, Russia.

11

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.002

Аннотация

В статье осуществлен политический и исторический анализ понятий «русский» и «российский». Рассмотрено их употребление в современной нормативно-правовой практике и в историческом прошлом. Затронут широкий контекст, связанный с близкой исторической терминологией (понятиями «великоросс», «малоросс» и пр.), устойчивыми выражениями («великорусский шовинизм», «насильственная украинизация»), темой панславизма. Определены корректные для современного этапа варианты применения терминов «русский» и «российский». Автор приходит к выводу о длительном сосуществовании понятий, четкая грань между которыми была обозначена только к концу XX в. («российский» — для гражданской и политической сферы, «русский» — для этнической и культурной). При этом фиксируется и обратная тенденция сближения, связанная с глубокой исторической традицией и нашедшая с 2023 г. официальное отражение (концепция «Русского мира»).

Ключевые слова

Русский, российский, великоросс, малоросс, великорусский шовинизм, насильственная украинизация, панславизм, Русский мир.

Abstract

The article provides a political and historical analysis of the concepts of "Russian"/Russkii and Russian/Rossiiskii. Their application in the modern legal tradition and in the historical past is considered. A broad context is touched upon, related to similar historical terminology (the concepts of "Great Russian", "Little Russian", etc.), set expressions ("Great Russian chauvinism", "forced Ukrainization"), and the theme of Pan-Slavism. Correct versions of the application of the terms "Russian/Russkii" and "Russian/Rossiiskii" for modern times are determined. The author comes to the conclusion about the stability of these concepts, and a clear difference between them was designated only at the end of the 20th century ("Russian/Rossiiskii" — for the civil and political sphere, "Russian/Russkii" — for the ethnic and cultural). At the same time, the opposite trend of rapprochement is also recorded, associated with a deep historical tradition and which has found an official reflection since 2023 (the concept of the "Russian World").

Keywords

Russian, Velikorussian, Malorussian, Velikorussian chauvinism, forced Ukrainization, Pan-Slavism, Russian world.

Современная трактовка понятий «русский» и «российский» приобретает особо актуальное значение в связи с их кардинальным характером и для современного государства, и для широких общественных кругов. Этническое и политическое наполнение этих слов требует внести терминологическую ясность особенно сейчас — в условиях противостояния с Западом, на стороне которого выступил ряд славянских государств. Это противостояние развернулось на исторических русских землях, оно отзывается и в русском сознании. Понятия «русский» и «российский» вызывают огромный и все более возрастающий политический резонанс, однако они уже давно и глубоко укоренены в отечественной истории. Смысловое поле этих терминов включает целый ряд однокоренных понятий, также имеющих или имевших весомое значение.

В связи с такой формулировкой проблемы в настоящей статье поставлены следующие задачи:

1) провести анализ современных отечественных нормативно-правовых актов на предмет определения терминов «русский» и «российский»;

2) рассмотреть нормы употребления терминов «русский» и «российский» в прошлом;

3) определить адекватные современному этапу варианты употребления терминов «русский» и «российский»;

4) определить потенциальное влияние на формирование идентичности народов России использования понятий «русский», «российский», а также прежних терминов «великоросс», «малоросс» и пр.;

5) рассмотреть историческую полемику вокруг понятий «великорусский шовинизм» и «насильственная украинизация»;
6) оценить сегодняшний потенциал панславистской риторики и наличие реальной почвы для идеи единства всех славянских народов.

«Русский» и «российский» в действующем законодательстве: современная тенденция к сближению

В постсоветской практике утвердилось различение: «русский» относилось к народу (этносу, культурной сфере), «российский» — к гражданству (политической сфере). Конституция 1993 г. постулирует полиэтничность суверенного российского народа[1]. Стратегия государственной национальной политики 2025 г [2]. уравнивает понятия «многонациональный народ Российской Федерации» и «российская нация» (п. 5а). «Основой российской нации» выступает «гражданское единств о»[3]. Нация наделена «общероссийской гражданской идентичностью (гражданским самосознанием)»[4]. Эта идентичность предполагает в том числе «приверженность традиционным российским духовно-нравственным и культурно-историческим ценностям»[5].

Соответствующие смысловые различия (этнос и гражданство) в других языках обычно не предполагают вербальной разницы: например, термин «французы» (les Français) означает и то, и другое. Различение понятий «русский» и «российский» характерно для русского языка только на современном этапе и изначально не существовало (ср., например, англ. Russian — русский, российский). Ярким примером и проявлением такого первоначального неразличения стало введение в современный официальный язык понятия «Русский мир». Впервые оно было обозначено в 2023 г. в Концепции внешней политики[6] как исторически сложившаяся

[1] «Мы, многонациональный народ Российской Федерации, <...> принимаем Конституцию Российской Федерации» (Конституция России. Преамбула).

[2] Указ Президента Российской Федерации от 25.11.2025 № 858 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года» // Сайт Президента России. URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/52615 (дата обращения: 12.07.2026).

[3] «Гражданское единство — основа российской нации, признание гражданами Российской Федерации суверенитета государства, его государственной и территориальной целостности, единства основных прав, свобод и обязанностей граждан, этнокультурного и языкового многообразия Российской Федерации, значимости исторического и культурного наследия ее народов, их равных прав на социальное и культурное развитие, на доступ к культурным ценностям, социальной ответственности граждан и солидарности поколений в достижении целей и решении задач развития общества и защиты Отечества» (п. 5б).

[4] «Сообщество свободных равноправных граждан Российской Федерации различной этнической, религиозной, социальной и иной принадлежности, обладающих общероссийской гражданской идентичностью (гражданским самосознанием)» (п. 5д).

[5] «Общероссийская гражданская идентичность (гражданское самосознание) — осознание гражданами Российской Федерации своей принадлежности к Российскому государству, российскому народу, обществу, ответственности за судьбу страны, готовности вносить личный вклад в ее развитие, необходимости соблюдения прав, свобод и обязанностей граждан, а также приверженность традиционным российским духовно-нравственным и культурно-историческим ценностям» (п. 5з).

[6] Указ Президента Российской Федерации от 31.03.2023 г. № 229 «Об утверждении Концепции внешней политики Российской Федерации» // Сайт Президента России. URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/49090 (дата обращения: 12.07.2026).

вокруг современной России «культурно-цивилизационная общность»[7]. Концепция обозначила тесную взаимосвязь таких понятий, как «Русский мир», «общероссийская культурная, языковая идентичность» и «российские духовно-нравственные це нности»[8]. Тем самым «Русский мир» сближался и с «российской нацией».

Эта тенденция была продолжена и в дальнейшем. Основы государственной политики в сфере исторического просвещения (2024)[9] в качестве целей заявили как «формирование общероссийской гражданской идентичности», так и «укрепление общности Русского мира». Среди задач были названы сохранение памяти об истории «государствообразующего русского народа», а также сохранение соотечественниками, проживающими за рубежом, «их самоидентификации как части Русского мира» (п. 8). В Основах государственной языковой политики (2025 г.)[10] «Русский мир» обозначен как «единая культурно-цивилизационная общность», объединяющая «многонациональный народ Российской Федерации и другие народы мира» при помощи русского языка (п. 11). Таким образом, общие история, духовно-нравственные ценности и культура официально заявлены атрибутами как «российской нации», так и «Русского мира». При этом его важным средством также является русский язык.

Само понятие «Русский мир» имеет почти тысячелетнюю историю. Во всяком случае, оно было известно уже в XII в. и прозвучало в «Слове на обновление Десятинной церкви» для обозначения всей Русской земли[11]. При этом под «миром», согласно византийской традиции, понималась «ойкумена» — как империя, так и вселенная. «Русский мир» изначально рассматривался в надэтническом смысле. Святитель Симон, епископ Владимирский (нач. XIII в.) назвал мучеников-варягов Феодора и Иоанна, убитых в Киеве в начале княжения князя Владимира, «первыми гражданами Русского мира»[12].

В XX в. понятием «Русский мир» воспользовались евразийцы, сделавшие упор на пространственно-географический аспект. В постсоветское время выделялось понятие языка. В связи с этим

[7] «Более чем тысячелетний опыт самостоятельной государственности, культурное наследие предшествовавшей эпохи, глубокие исторические связи с традиционной европейской культурой и другими культурами Евразии, выработанное за много веков умение обеспечивать на общей территории гармоничное сосуществование различных народов, этнических, религиозных и языковых групп определяют особое положение России как самобытного государства — цивилизации, обширной евразийской и евро-тихоокеанской державы, сплотившей русский народ и другие народы, составляющие культурно-цивилизационную общность Русского мира» (п. 4).

[8] «Российская Федерация, являясь ядром цивилизационной общности Русского мира, намерена уделять приоритетное внимание: 1) содействию консолидации конструктивно настроенных по отношению к России соотечественников, проживающих за рубежом, и оказанию им поддержки в <...> сохранении ими общероссийской культурной, языковой идентичности и российских духовно-нравственных ценностей» (п. 46).

[9] Указ Президента Российской Федерации от 08.05.2024 г. № 314 «Об утверждении Основ государственной политики Российской Федерации в области исторического просвещения» // Сайт Президента России. URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/50534 (дата обращения: 12.07.2026).

[10] Указ об утверждении Основ государственной языковой политики России. 11.07.2025 г. // Сайт Президента России. URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/49090 (дата обращения: 12.07.2026).

[11] Назаренко А. В. «Слово на обновление Десятинной церкви», или К истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси. М. — Брюссель, 2013. С. 184.

[12] Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. СПб., 1997—2020 (далее: БЛДР). Т. 4. С. 365.

в 2007 г. был создан фонд «Русский мир», призванный сохранять и расширять сферу распространения русского языка за рубежом. Однако далее в это понятие были внесены серьезные коррективы. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем выступлении на III Ассамблее Русского мира (2009) заявил, что у «Русского мира» существуют три основания: православная вера, русская культура и язык, а также «историческая память и общие взгляды на общественное развитие». Патриарх отметил, что само название Русской православной церкви говорит не о ее этническом (русском) характере, а о ее связи с Русью и Русским миром. Было также сказано о цивилизационном «ядре» «Русского мира», которое составляют Россия, Украина и Белоруссия[13]. Иными словами, Патриарх Кирилл возвращался к истокам понимания Русского мира. На истоках «русского» и «российского» в данной статье стоит остановиться подробнее.

15

«Русский» и «российский» в прошлом: от синонимичности к разделению этнонима и политонима. Сфера официального и неофициального

Сама возможность для вербального различения «русского» и «российского» была обозначена первоначальной вариативностью в названии страны — Русь/Россия. Эти слова возникли как синонимы. О происхождении и первоначальном значении понятия «русь» научные и околонаучные дискуссии идут уже почти три столетия. Но как бы то ни было, слово «русь» как народ, а потом «Русь» как страна известны с X в. и активно употреблялись в течение последующих столетий[14]. От них тогда же образовалось прилагательное «*руский/руський*»[15]. В византийских источниках с IX в. фигурировали этноним *«Рос»* (Ρως) и топоним *«Росия»* (Ρωσία). Нормативное греческое ударение в слове «Росия» на предпоследний слог впоследствии было унаследовано и русским языком[16].

Уже во II половине XVII в. возникает субстантивированное прилагательное «русские», которое заменяет более пространную

[13] Пантелеев С. Русский мир как цивилизационная концепция: история, культура, геополитика // Международная жизнь. 2026. Май. С. 36–39.

[14] Клосс Б. М. О происхождении названия «Россия». М., 2012. С. 25–29. Это отмечали и иностранцы. Посол германского императора С. фон Герберштейн (нач. XVI в.) отмечал: «Народ этот, говорящий на славянском языке, исповедующий веру Христову по греческому обряду, называющий себя на родном своем языке Russi, а по-латыни именуемый Rutheni» (Герберштейн С. Записки о Московии. В 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 34–37). Служивший в России в период Смуты Ж. Маржерет писал о царских подданных: «Не только мы, удаленные от них, но и ближайшие их соседи впадают в ошибку, именуя их Московитами, а не Русскими. Сами же они, когда их спрашивают, какой они нации, отвечают «Руссак», что означает — Русские, а если спрашивают, откуда они, то отвечают «из Москвы» — из Москвы, Вологды, Рязани или из других городов» (Маржерет Ж. Состояние Российской державы. Ж. Маржерет в документах и исследованиях (Тексты, комментарии, статьи). М., 2007. С. 117).

[15] Гайда Ф. А. Грани и рубежи: понятия «Украина» и «украинцы» в их историческом развитии. М., 2019. С. 172–175.

[16] Бибиков М. В. Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси. В 2 т. Т. 1. М., 2004. С. 44–48.

форму «русские люди»[17]. Оба варианта широко использовались как **этноним** и **политоним**[18]. С начала XVI в. известен вариант *россияне*, использовавшийся греками и образованный от слова «Россия»[19]. Однако его активное распространение в самой России произошло лишь в конце XVII в. в связи с миграцией в Москву западнорусских книжников. «Белорусец» Симеон Полоцкий (1629-1680), приехавший в Москву и учивший царских детей, называл «россиянами» всё православное русское население независимо от подданства: как в Российском государстве, так и в Речи Посполитой[20]. В связи с распространением в России западнорусской учености вариант «*россияне*» («*россиане*») стал более торжественным и преимущественно литературным аналогом слова «русские»[21]. При этом первоначально он был именно **этнонимом**, а не политонимом[22]. В середине XIX в. в связи с активной демократизацией высокой культуры слово «россияне» стало превращаться в устаревшее.

Затем вариант «россияне» в 1920-е гг. был реанимирован в эмигрантских кругах для различения этнонима и политонима: под «россиянами» стали понимать политическую (гражданскую) принадлежность[23]. Именно в таком виде термин и пришел в постсоветскую Россию. Иными словами, произошла перемена первоначальных значений. Существительное «россиянин», изначально тождественное древнерусскому слову «русин» и связанное с этнической принадлежностью, превратилось в политоним, в то время как субстантивированное прилагательное «русский», первоначально связанное с принадлежностью к территории Руси и ее государственности, стало этнонимом[24].

В одно время с появлением в русском языке слова «россияне» появляется и однокоренное слово «российский». Ориентируясь на греческий лад, Иван Грозный в своих посланиях писал о «*Российском государстве*», «*Росийском царстве*», «*Российском царствии*»[25]. Возник и промежуточный вариант, существовавший в царском и патриаршем титуле: «...всея Русии» («...всея Руссии»)[26]. В 1721 г. царь Петр принял титул «Отца Отечествия, Петра

[17] Зиновьева Е. И. Этнонимы русин, русак и русский в обиходном языке Московской Руси XVI — XVII вв. // Русин: международный исторический журнал. 2017. № 1. С. 98 — 100.

[18] Гайда Ф. А. Указ. соч. С. 176 — 177. Подобный переход характерен, например, и для западноевропейской практики: англичане — Englishmen, English people, французы — les Français, немцы — Deutsche, итальянцы — italiani, испанцы — los españoles.

[19] Клосс Б. М. Указ. соч. С. 76.

[20] Полоцкий С. Вирши. Минск, 1990. С. 69 — 70.

[21] В современном польском языке есть аналогичное слово Rosjanie, но оно заимствовано из русского, а не наоборот (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. Т. 3. М., 1986 — 1987. С. 505).

[22] Гайда Ф. А. Указ. соч. С. 178.

[23] Трубецкой С. Генерал Кутепов (Материалы для биографии) // Генерал Кутепов: Сборник статей. Париж, 1934. С. 308 — 317. Цит. по: Грищенко А. И. К новейшей истории слова «россияне» // Русский язык в научном освещении. 2012. № 1. С. 126.

[24] Гайда Ф. А. Указ. соч. С. 179.

[25] Послания Ивана Грозного. М. — Л., 1951. С. 14, 29, 76 и далее.

[26] Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ). Т. 1. С. 1 и далее.

Великого, Императора Всероссийского»[27], а вскоре появилось и понятие «Российская империя»[28]. С середины XVIII в. понятия «Российская империя», «Всероссийская империя», «Российское государство» и «Россия» употреблялись как синонимы[29].
Итак, понятие «российский», появившееся в XVI в. и имевшее официальный и возвышенный характер, применялось преимущественно к государственной сфере. Понятие «русский» с XVIII в. стало более обыденным и имело более широкое хождение (иными словами, «российское» существовало в контексте «русского», выступая его надстройкой). Четкое разделение произошло только в конце XX в., когда «российское» было закреплено за гражданской и политической сферой, а «русское» — за этнической и культурной. При этом сохранялись устойчивые выражения, происходящие из прошлого: «русское оружие», «русская революция», «русские немцы» и т.д. Кроме того, стоит отметить и новую постсоветскую тенденцию: в ответ на превращение понятия «российский» в официозное термин «русский» стал часто использоваться в качестве особого бренда с претензией на неофициальный характер, самостоятельность, но одновременно на укорененность в традиции (Русский лес, Русский мотор, Русский продукт, Русский стандарт, Русский уголь, Русский хлеб, Русский имперский стаут и т.п.)[30].

17

Оттенки «русского» и их нелинейная судьба

В условиях СВО понятие «русский» приобрело и общенациональный (общероссийский) мобилизационный оттенок. В этой связи обычно цитируют слова командующего Воздушно-десантными войсками СССР В. Ф. Маргелова (1908–1990): «Не важно, какой оттенок нашей кожи или разрез глаз — для врагов мы все русские». Белорус по происхождению, Маргелов родился в Екатеринославе (затем Днепропетровске), был сыном георгиевского кавалера, прошел советско-финляндскую и Великую Отечественную войны, стал создателем современных воздушно-десантных войск. Любимой песней Маргелова была «Волховская застольная» (1943); он был участником боев, которым посвящена песня[31]. В самой песне упоминались Русь и «русская сила солдатская».
Между тем понятие «русский» уже давно получило свои оттенки. В связи с закрепившимся на государственном уровне разделением Руси на Великую, Малую и Белую (1654) постепенно были введены официальные понятия «великоросы» (великорусы), «малоросы» (малорусы) и «белорусы», которые с второй половины XIX в. подразумевали части триединого русского народа и имели субэтни-

[27] ПСЗ. Т. 6. С. 444–445.

[28] Там же. Т. 7. С. 19.

[29] Гайда Ф. А. Официальное понимание «империи» в России XVIII — начала XX века // Тетради по консерватизму: Альманах. № 1. М., 2022. С. 56–61.

[30] Тхакахов В. Х. Конструирование российской идентичности: ресурсы русского // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.: Социология. 2012. № 3. С. 251–255.

[31] Маргелов вернулся на место боев // Санкт-Петербургские ведомости. 2019. 10 января.

ческий характер. Однако исторически эти термины появились в разное время и при разных обстоятельствах.

Географический термин «великий» в значении «обширный, внешний» с античных времен противопоставляется понятию «малый» (изначальный, центральный, ближайший). Греция, Армения, Скифия, Польша, Британия исторически делились на Малую и Великую. Среди современных локальных примеров можно вспомнить «Большую Ялту», «Большой Сочи», «Большой Париж», «Большой Стамбул» и т.п. В середине X в. византийский император Константин Багрянородный в труде «Об управлении империей» разделил «Росию» на «Внутреннюю» (бассейн Днепра) и «Внешнюю» (за его пределами). В 1303 г. византийцы ввели разделение «Росии» на Малую (Μικρὰ Ῥωσία, лат. Russia Minor) и Великую (Μεγάλη Ῥωσία, лат. Russia Maior). Первая включала ближайшую к Византии территорию Поднестровья (нынешней Западной Украины), а также Полесье[32]. При этом обе части полагали себя «Русью» и «Россией»[33], используя в качестве самоназваний понятия «Руские люди», «народ наш Руский»[34], а в Малой Руси также именуясь народом «роським» или «росийським»[35].

С конца XVI в. в связи с борьбой против Брестской унии (1596) в Галицкой земле и Поднепровье началось активное распространение понятий «Малая Русь» или «Малая Россия»[36]. С середины XVII в. фиксируются формы «Малороссия»[37] и «малороссийский»[38]. К концу этого столетия при гетмане И. Мазепе понятие «Малая Россия» становится единственным официальным обозначением поднепровских земель, вошедших в состав Российского государства[39]. Термин «малороссияне», скорее всего, родился в гетманской канцелярии в период Мазепы, позднее его начали использовать и в Петербурге. Не позднее 1704 г. из Киева пришел и термин «малороссы»[40].

С середины XIX в. стали преобладать более простые формы «малоросы» и «малорусы». При этом к западу от Днепра, в том числе в Галиции и за Карпатами, использовалось традиционное самоназвание «русины». Лишь в 1914 — 1945 гг. в русле австрийской,

[32] Гайда Ф. А. Грани и рубежи. С. 105 — 107.

[33] Клосс Б. М. Указ. соч. С. 128 — 135.

[34] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. В 15 т. СПб., 1863 — 1892.Т. 1. С. 282, 340, 342; Т. 2. С. 1; Т. 3. С. 133, 148 и далее; Т. 7. С. 236. См. также: Владимирский--Буданов М. Ф. Население Юго-Западной России от половины XV в. до Люблинской унии (1569 г.). Киев, 1891. С. 179 — 180.

[35] Слово многоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху ренесансу та бароко XV — XVIII століть в чотирьох книгах. Кн. 1. Київ, 2006. С. 630, 640, 642. В 1653 г. гетман Богдан Хмельницкий писал царю Алексею Михайловичу, что защищает «веру нашу православную росийскую» и святыни «Малые Руси нашея» (Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. В 3 т. Т. 3. М., 1953. С. 257). После Переяславской рады гетман благодарил монарха за то, что он принял под покровительство «все Войско Запорожское, и весь мир православный росийский» (Там же. С. 548).

[36] Акты, относящиеся к истории Западной России. В 5 т. Т. 5. СПб., 1853. С. 152; Вишенский И. Сочинения. М. - Л., С. 7, 16, 22 и далее.

[37] ПСЗ. Т. 1. С. 338.

[38] ПСЗ. Т. 1. С. 466, 604, 607 и далее; Т. 2. С. 874, 879; Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. 5. С. 152, 221.

[39] Доба гетьмана Івана Мазепи в документах. Київ, 2007. С. 13 и далее. В 1704 г. гетман призывал постоять «за достоинство монаршое, за веру православную и отчизну нашу малороссийскую» (Там же. С. 106 — 107).

[40] Гайда Ф. А. Грани и рубежи. С. 113 — 115.

украинской, советской, польской национальной политики произошла официальная замена этих понятий на термин «украинцы». В результате форма «русины» сохранилась лишь за пределами советской территории[41]. Можно сделать вывод, что термин «малоросы», в отличие от однокоренных с ним «русских», «белорусов» и «русинов», по-видимому, окончательно сошел со сцены. На пространстве современной Украины идет борьба не за возрождение «малороссов», а сохранение общерусской идентичности перед лицом украинского национализма, сутью которого является построение химерической «Не-России».

«Белой Русью» (и синонимичными «Светлой Русью» и «Святой Русью») изначально именовалась вся Русская земля. Однако в 1654 г. понятие «Белая Русь» было официально закреплено за землями современной Белоруссии в титуле русских царей. Название «белорусцы» (то есть белорусичи) было взято из польских источников[42] и вошло в обиход в Москве в первой половине XVII в.[43] Закрепление на уровне самоназвания произошло в ходе советской коренизации в БССР. При этом «белорусское» так и не было противопоставлено «русскому», что показывает и известная фраза белорусского президента А. Г. Лукашенко: «Белорус — это русский со знаком качества»[44].

Книжное понятие «великороссияне» фиксируется не ранее начала XIX в. и было образовано как пара к слову «малороссияне». В середине XIX в. они оба упростились до форм «великорос/великорус» и «малорос/малорус». При этом первое так и осталось искусственным вариантом, имевшим хождение в научной литературе и официальных документах[45]. Сформированная концепция триединого русского народа потребовала введения особого (узкого) термина для русских, не относившихся к малорусам и белорусам, поэтому они и были наименованы великорусами.

Итак, специальные термины, связанные с «русским» и «российским», имели разное происхождение и судьбу. «Малороссийская» тема имела давнее греческое происхождение, активно распространялась местной элитой в контексте представления о центральном значении Южной Руси в общерусской истории. «Белорусское» изначально, с рубежа XVI – XVII вв., было связано с представлением о единстве Руси. От «малороссийского» уже в XIX в. в рамках конструирования триединства русского народа отстраивалось «великорусское». В современную эпоху концепция триединства дала трещину, и в этом зазоре вновь обозначилась тема «русского» как имеющего прямое историческое отношение и ко всем восточнославянским народам, и ко всей российской нации.

[41] Там же. С. 67 – 98.

[42] Мыльников А. С. Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы: Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала XVIII века. СПб., 1999. С. 59 – 73, 81 – 82.

[43] Нарративы Руси конца XV — середины XVIII вв.: в поисках своей истории. М.: РОССПЭН, 2018. С. 179 – 188.

[44] Лукашенко заявил, что белорусов и россиян не удастся столкнуть // Информационное агентство ТАСС: URL: https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/6015797 (дата обращения: 12.07.2026).

[45] Лескинен М. В. Великоросс/великорус. Из истории конструирования этничности. Век XIX. М.: «Индрик», 2016. С. 133 – 140, 655 – 656.

«Великорусский шовинизм» и «насильственная украинизация»: идеологические штампы и практика

Вскоре после появления понятия «великорус» родился и термин «великорусский шовинизм». Само слово «шовинизм» широко употреблялось во Франции со времен Второй империи, которая усиленно эксплуатировала величественный образ Наполеона I и стремилась повторить его славу. «Шовинизм» как явление первоначально имел оборонительный характер, выступал как реакция на внешние факторы[46]. О «великорусском шовинизме» в России заговорили на рубеже XIX и XX вв. в связи с нарастанием политического кризиса и обострением национального вопроса. При этом носителями «великорусского шовинизма» обычно выступали как раз не «великорусы», а малоросы, белорусы, немцы, а зачастую представители западных и южных окраин империи[47]. Однако большевистское правительство в рамках курса на мировую революцию уже в 1917 г. провозгласило право наций на самоопределение и начало энергичную борьбу против «шовинизма», который на пространстве бывшей Российской империи, по мысли новых властей, мог быть только «великорусским»/«великодержавным». В. И. Ульянов-Ленин настаивал на необходимости «отличать национализм нации угнетающей и национализм нации угнетенной, национализм большой нации и национализм нации маленькой», поскольку первая виновна «в бесконечном количестве насилия» по отношению к второй. Поэтому вождь мирового пролетариата предлагал руководствоваться принципом позитивного неравенства[48]. По инициативе Ленина при образовании СССР в 1922 г. был принят принцип свободного выхода из его состава. При этом вождь настаивал на том, чтобы это право не было формальным и могло бы «защитить российских инородцев от «шовинистической великорусской швали», от нашествия того истинно русского человека, великоросса-шовиниста, в сущности, подлеца и насильника, каким является типичный русский бюрократ»[49].

На Украине «национализм нации угнетенной» широко развернулся в те же годы. О «насильственной украинизации» заговорили сразу после появления независимой Украины. В. И. Вернадский, вскоре избранный первым президентом Украинской академии наук (без отказа от российского гражданства) и с 2019 г. запечатленный на 1000-гривневой купюре, в апреле 1918 г. зафиксировал в дневнике: «Сейчас в Полтаве очень тревожное чувство

[46] Душенко К. В. «Русофобия» в ряду прочих фобий и маний: из истории политического языка. М., 2024. С. 135 — 136, 153 — 154, 178 — 179.

[47] Иванов А. А. Вызов национализма: лозунг «Россия — для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб., 2016. С. 131 — 137.

[48] «Интернационализм со стороны угнетающей или так называемой „великой“ нации (хотя великой только своими насилиями, великой только так, как велик держиморда) должен состоять не только в соблюдении формального равенства наций, но и в таком неравенстве, которое возмещало бы со стороны нации угнетающей, нации большой, то неравенство, которое складывается в жизни фактически. <...> Для этого нужно возместить так или иначе своим обращением или своими уступками по отношению к инородцу то недоверие, ту подозрительность, те обиды, которые в историческом прошлом нанесены ему правительством „великодержавной“ нации» (Ленин В. И. К вопросу о национальностях или об «автономизации» // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 45. М., 1970. С. 358 — 359).

[49] Там же. С. 357.

в связи с начинающейся насильственной украинизацией. Через три недели вывески магазинов должны быть по-украински. <...> Возбуждается ненависть к языку. Небольшая кучка людей проводит, и начинается отношение такое же, как к большевикам»[50]. В частности, происходило упомянутое выше активное внедрение нового этнонима «украинцы».

Большевики поддержали украинизацию и придали ей более жесткий характер. В УССР, как и в иных национальных республиках, в 1920-е гг. развернулась «коренизация», предполагавшая форсированное насаждение местного языка и культуры в официальной сфере[51]. «Великодержавный (великорусский) шовинизм» изначально был обозначен как главная угроза[52]. Но уже в 1923 г. было объявлено, что «великодержавие» могло быть свойственно любой нации, независимо от ее величины или исторического прошлого[53]. Сталин вводил новые понятия: «местный шовинизм», а также «антирусский шовинизм»[54].

Однако Великая Отечественная война привела к резкому потеплению государства в отношении «русского». При этом тон задавала Русская православная церковь, которая к этому времени как организация была практически уничтожена властью. 22 июня 1941 г. местоблюститель патриаршего престола митрополит Сергий (Страгородский) составил послание к верующим. Назвав их в самом начале текста «жителями Советского Союза», местоблюститель впоследствии апеллировал лишь к «русскому народу» (это понятие в небольшом послании было повторено три раза). Упоминались также прежние «святые вожди русского народа» — Александр Нев-

21

[50] В. И. Вернадский. Дневники. 1917 – 1921. Киев, 1994. С. 70.

[51] См.: Борисёнок Е. Ю. Феномен советской украинизации. 1920 – 1930-е годы. М., 2006. И. В. Сталин определял суть этой политики так: «Можно и нужно украинизировать, соблюдая при этом известный темп, наши партийный, государственный и иные аппараты, обслуживающие население. Но нельзя украинизировать сверху пролетариат. Нельзя заставить русские рабочие массы отказаться от русского языка и русской культуры и признать своей культурой и своим языком украинский. Это противоречит принципу свободного развития национальностей. Это была бы не национальная свобода, а своеобразная форма национального гнета. Несомненно, что состав украинского пролетариата будет меняться по мере промышленного развития Украины, по мере притока в промышленность из окрестных деревень украинских рабочих. Несомненно, что состав украинского пролетариата будет украинизироваться, так же как состав пролетариата, скажем, в Латвии и Венгрии, имевший одно время немецкий характер, стал потом латышизироваться и мадьяризироваться. Но это процесс длительный, стихийный, естественный. Пытаться заменить этот стихийный процесс насильственной украинизацией пролетариата сверху — значит проводить утопическую и вредную политику, способную вызвать в неукраинских слоях пролетариата на Украине антиукраинский шовинизм» (Сталин И. В. Тов. Кагановичу и другим членам ПБ ЦК КП(б)У [26 апреля 1926 г.] // Сталин И. В. Сочинения. В 13 т. Т. 8. М., 1948. С. 151 – 152).

[52] Диалектику национальной политики СССР в межвоенный период отразил «Краткий курс истории ВКП(б)» (1938). О X съезде (1921) говорилось: «Тов. Сталин указывал <...> на два антипартийных уклона в национальном вопросе: великодержавный (великорусский) шовинизм и местный национализм. Съезд осудил оба уклона, как вредные и опасные для коммунизма и пролетарского интернационализма». При этом основной акцент был сделан на следующем: «Съезд направил главный свой удар против великодержавности, как главной опасности, то есть против остатков и пережитков такого отношения к национальностям, какое проявляли к нерусским народам великорусские шовинисты при царизме» (История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. Б.м., 1938. С. 246).

[53] Касаясь XII съезда партии (1923), «Краткий курс» сообщал: «Тов. Сталин <...> призывал всю партию к решительной борьбе с уклонами в национальном вопросе — великорусским шовинизмом и местным буржуазным национализмом. На съезде были разоблачены национал-уклонисты и их великодержавная политика в отношении национальных меньшинств» (Там же. С. 251).

[54] Сталин И. В. Заключительное слово по докладу о национальных моментах в партийном и государственном строительстве. 23 апреля [1925 г.] // Сталин И. В. Сочинения. Т. 5. М., 1974. С. 266 – 267.

ский и Димитрий Донской[55]. На следующий день в центральном печатном органе ВКП(б) газете «Правда» вышла статья главного организатора атеистической политики Е. Ярославского «Великая отечественная война советского народа», в которой вспоминалось и о прежних победах «русского народа»[56].

При этом акцент делался не на этническом значении термина. В обращении церковных иерархов к верующим от 24 ноября 1941 г. упоминалась «великая и благословенная Русь»[57]. В пасхальном послании 23 апреля 1943 г. митрополит Сергий говорил о «нашей доблестной русской армии» (ранее использовалась исключительно формулировка «Красная армия»)[58]. 8 сентября 1943 г. при избрании нового патриарха был введен новый титул «Патриарх Московский и всея Руси» (прежний: «...всея России»). В это время Россия (РСФСР) была лишь одной из 16 союзных республик, в результате чего было воссоздано каноническое понятие «Русь», включавшее в себя всю территорию СССР (кроме Грузии, где существовала своя поместная церковь). В октябре на конкурсе нового текста советского гимна победил вариант С. В. Михалкова и Г. А. Эль-Регистана, в котором присутствовало то же слово, что и в только что утвержденном титуле патриарха[59]. 24 мая 1945 г. И. В. Сталин произнес знаменитый тост «за русский народ», который объявлялся «наиболее выдающейся нацией из всех наций, вх одящих в состав Советского Союза» и его «руководящей силой»[60].

Однако после войны советская идеология стала постепенно возвращаться к предвоенной норме. Штамп «великорусский шовинизм» («великодержавный шовинизм») активно использовался в пропаганде наряду с «буржуазным национализмом». В эпоху горбачевской перестройки и распада СССР произошла очередная активизация обвинений в «шовинизме». При этом в начале 2000-х гг. из общероссийского дискурса понятие стало уходить, что очевидным образом связано с внутренним запросом на усиление «великодержавности». Разумеется, для ее противников борьба с «шовинизмом» становилась все более значимой. В свою очередь, тема «насильственной украинизации» опять актуализировалась в период второй украинской независимости. На президентских выборах 1991 г. председатель Верховного Совета УССР и член ЦК КПСС Л. М. Кравчук заявлял: «Ни в коем случае не будет допускаться насильственная украинизация русских»[61]. Тем не менее

[55] Послание Патриаршего местоблюстителя митрополита Московского и Коломенского Сергия (Страгородского) с благословлением защитников // Президентская библиотека: сайт. URL: https://www.prlib.ru/item/1371726?mode=full (дата обращения: 12.07.2026).

[56] Правда, 23 июня 1941 г. С. 4.

[57] Правда о религии в России. М.: Московская патриархия, 1942. С. 413.

[58] Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: сборник церковных документов. М., 1943. С. 47.

[59] С. В. Михалков вспоминал: «Нам приходилось слышать от собратьев по перу, что не стоило в советском гимне употреблять слово „Русь", поскольку это понятие архаическое, древнее и сегодня звучит диковато. Но нам казалось, что именно это слово значительно, своевременно и, возможно, именно оно привлекло внимание Сталина» (Михалков С. В., Михалков М. В. Два брата — две судьбы: Мемуары. М., 2005. С. 44).

[60] Правда. 1945. 25 мая.

[61] Обращение Леонида Кравчука, 1991 год, Украина // d3.ru. Исторические документы. URL: https://historyscan.d3.ru/obrashchenie-leonida-kravchuka-1991-god-ukraina-2551858/?sorting=rating (дата обращения: 12.07.2026).

в течение всего последующего периода тема становилась все более острой. Радикальный этнонационализм на Украине за 30 лет превратился в официальную идеологию.

Панславизм: мечты и реальность

В отличие от «великодержавного шовинизма» панславизм не был исторически связан с российской государственной идеологией. Он появился еще в XVII в. (Ю. Крижанич), но расцвел в XIX в. в связи с развитием романтизма и порожденной им «весной народов». Панславизм основывался не на государственной, а на этнической почве. Границы русского народа исторически определялись границами распространения русского языка (древнерусское слово «язык» и означало «народ», а более позднее слово «народ» было заимствовано из польского языка): свой народ простирался до тех пор, пока человек понимал местных без труда. При этом понятие «славяне» (словене; ср. словене новгородские, словаки, словенцы) тоже было связано с языком: «словене» — умеющие говорить (произносить слова), «немцы» — не умеющие (немые; ср. «эллины» и «варвары»).

Панславизм легко усваивался в России с рубежа XVIII – XIX вв., поскольку Российская империя была единственным преимущественно славянским государством, а русские — наиболее многочисленны м славянским народом, составляющим почти две трети славянства[62]. Апогеем панславизма в России стала концепция «новой славянской цивилизации» («славянского культурно-исторического типа»), сформулированная в 1869 г. Н. Я. Данилевским[63]. Однако уже тогда панславистские идеи подвергались резкой критике, в частности, со стороны Ф. М. Достоевского[64].

Что касается панславизма, то прагматичная позиция была обозначена еще в 1847 г. министром народного просвещения С. С. Уваровым. Ученый-филолог и знаток славянского вопроса, Уваров четко разграничивал прежнее родовое «славянское» начало, которое

[62] Русские составляли 63 %, а подданные России — 73 % от всех славян. При этом среди зарубежных славян примерно треть составляли русские (русины) и около половины — православные; всего совокупная доля русских, православных и славян российского подданства насчитывала 81% от общего числа. См.: Гайда Ф. А. «Узнание нашей народности во всех ее различных видах»: Российская империя и украинофильство в 1820 – 1840-х годах // Тетради по консерватизму: Альманах. № 2. М., 2022. С. 18 – 19. Первичные данные см.: Полевой Н. А. История русского народа. В 6 т. Т. 1. М., 1829. С. 335.

[63] См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб., 1995.

[64] «Не будет у России, и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобожденными! И пусть не возражают мне, не оспаривают, не кричат на меня, что я преувеличиваю и что я ненавистник славян! Я, напротив, очень люблю славян, но я и защищаться не буду, потому что знаю, что всё точно так именно сбудется, как я говорю, и не по низкому, неблагодарному, будто бы, характеру славян, совсем нет, — у них характер в этом смысле как у всех, — а именно потому, что такие вещи на свете иначе и происходить не могут. <…> Знаю, что нам отнюдь не надо требовать с славян благодарности, к этому нам надо приготовиться вперед. Начнут же они, по освобождении, свою новую жизнь, повторяю, именно с того, что выпросят себе у Европы, у Англии и Германии, например, ручательство и покровительство их свободе, и хоть в концерте европейских держав будет и Россия, но они именно в защиту от России это и сделают» (здесь и далее курсив автора цитаты. — Ф.Г.) (Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. Ноябрь // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 78).

давно ушло в прошлое, и вполне актуальное «русское» начало, включающее также малоросов и белорусов и составляющее самобытную «народную личность» России[65]. Под «русской народностью» Уваров понимал русскую национальную идентичность[66]. В свою очередь, Достоевский впервые сформулировал «русскую идею»[67]. Так впервые был озвучен тезис о русской «всемирной отзывчивости», что вполне определенно перекликается с понятием «Русский мир».

В современных условиях панславизм является очевидной фикцией. Из 13 стран мира, имеющих славянское большинство населения, 8 входят в состав блока НАТО (еще три — официальные партнеры), а его основным противником выступает Россия. Русские и сейчас насчитывают до половины от общей численности славян. Однако второй по численности славянский народ — поляки, имеющие глубоко укорененную традицию русофобии. Благодаря Дню народного единства (4 ноября) в России тоже ежегодно вспоминают об освобождении Москвы от польских панов. Иными словами, современная Россия, позиционирующая себя в качестве государства-цивилизации, может выступать оплотом вполне реального Русского мира, а не мифического славянства.

Выводы

24

Итак, «русское» существует уже более тысячи лет и продемонстрировало свою способность справляться с острейшими вызовами. В ответ на вызовы оно, наоборот, даже активизируется. «Российское» возникло как его возвышенный (первоначально греческий) аналог и отделилось от «русского» только к концу XX в., заняв государственно-политическую нишу. Сферы этническая и культурная остались за «русским». Оттенки «русского» (великорусский, малорусский, белорусский и др.) обычно выступали плодом государственного или элитарного творчества; центробежного потенциала они не содержали, но и особого проникновения в народную толщу обычно не имели. Центробежные тенденции требовали собственной терминологии иного происхождения (например, «украинцы»). Более широкая тема «славянского» осталась на уровне фантазий и прожектерства.

Наряду с современным (постсоветским) разделением «русского» и «российского» стала набирать силу и противоположная тенденция. Уже в советское время (в связи с Великой Отечественной

[65] Уваров С. С. <Циркулярное предложение попечителю Московского учебного округа> // Уваров С. С. Государственные основы. М., 2014. С. 347–348; Гайда Ф. А. «Узнание нашей народности во всех ее различных видах». С. 25–26.

[66] Гайда Ф. А. Связующее начало: о понимании «народности» в России I половины XIX в. // Русский Сборник: Исследования по истории России. Т. XXIX. М., 2020. С. 97–135.

[67] В 1860 г. Достоевский писал: «Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности» (Достоевский Ф. М. <Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год> // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 18. М., 1978. С. 37).

войной) и затем в 1990-е гг. появилась тема «русского» как исконного, подлинного и сильного. В постсоветский период это явление имело низовой и неофициальный характер. Однако с 2023 г. получил официальное признание термин «Русский мир», в сфере которого оказались не только русский язык и культура, но и отечественная история и международное пространство. «Русский мир» непосредственно связан не с «русским» как этническим, а с понятием «Русь». Термин не является агрессивным, поскольку сам стал ответом на современные вызовы (как ответом стал советский идеологический разворот 1941 г.). При этом следует заключить, что в рамках этого концепта «русское» в его официальном понимании впервые отчетливо выступило более широким понятием по отношению к «российскому».

25

Список литературы

1. Бибиков М.В. Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси. В 2 т. М., 2004.

2. Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. СПб., 1997—2020.

3. Борисёнок Е.Ю. Феномен советской украинизации. 1920—1930-е годы. М., 2006.

4. В.И. Вернадский. Дневники. 1917 — 1921. Киев, 1994.

5. Вишенский И. Сочинения. М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1955.

6. Гайда Ф.А. Грани и рубежи: понятия «Украина» и «украинцы» в их историческом развитии. М., 2019.

7. Гайда Ф.А. Официальное понимание «империи» в России XVIII — начала XX века // Тетради по консерватизму. Альманах. № 1. М. С. 56 — 64.

8. Гайда Ф.А. Связующее начало: о понимании «народности» в России I половины XIX в. // Русский Сборник : Исследования по истории России. Т. XXIX. М., 2020. С. 97 — 135.

9. Гайда Ф.А. «Узнание нашей народности во всех ее различных видах»: Российская империя и украинофильство в 1820—1840-х годах // Тетради по консерватизму. Альманах. № 2. М. С. 13 — 29.

10. Грищенко А.И. К новейшей истории слова «россияне» // Русский язык в научном освещении. 2012. № 1. С. 126 — 136.

11. Душенко К.В. «Русофобия» в ряду прочих фобий и маний: из истории политического языка. М., 2024.

12. Зиновьева Е.И. Этнонимы русин, русак и русский в обиходном языке Московской Руси XVI — XVII вв. // Русин: международный исторический журнал. 2017. № 1. С. 92 — 105.

13. Иванов А.А. Вызов национализма: лозунг «Россия для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб., 2016.

14. Клосс Б.М. О происхождении названия «Россия». М., 2012.

15. Лескинен М.В. Великоросс/великорус. Из истории конструирования этничности. Век XIX. М., 2016.

16. Мечта о русском единстве. Киевский синопсис (1674). М., 2006.

17. Мыльников А.С. Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы: Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала XVIII века. СПб., 1999.

18. Назаренко А.В. «Слово на обновление Десятинной церкви»,

или К истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси. М. — Брюссель, 2013.

19. Нарративы Руси конца XV — середины XVIII вв.: в поисках своей истории. М., 2018.

20. Пантелеев С. Русский мир как цивилизационная концепция: история, культура, геополитика // Международная жизнь. 2026. Май. С. 34—43.

21. Повесть временных лет. В 2 т. М. —Л., 1950.

22. Полевой Н.А. История русского народа. В 6 т. М., 1829—1833.

23. Полное Собрание Законов Российской Империи. В 45 т. Собрание 1-е. СПб., 1830.

24. Послания Ивана Грозного. М. —Л., 1951.

25. Полоцкий С. Вирши. Минск, 1990.

26. Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: сборник церковных документов. М., 1943.

27. Тхакахов В.Х. Конструирование российской идентичности: ресурсы русского // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.: Социология. 2012. № 3. С. 251—255.

28. Уваров С.С. <Циркулярное предложение попечителю Московского учебного округа> // Уваров С.С. Государственные основы. М., 2014. С. 344—350.

Единство множественности, или об имперском многообразии

ORCID: 0000-0003-2437-5002
E-mail: mestr81@outlook.com

Андрей Александрович Тесля

Канд. филос. н., доцент-исследователь ИГиСН БФУ им. И. Канта, Калининград, Россия.

PhD in Philosophy; Associate Research Professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

29

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.003

Аннотация

Политическое единство всегда является вызовом и проблемой. В тот момент, когда, как полагают, оно существует, вопрос состоит в том, как его удержать, в тот момент, когда оно поставлено под вопрос или мыслится таковым, — в том, как его достигнуть. В смысле базовых образов оно никогда не бывает достаточным, поскольку идеалом выступает идеальная слитность, нерасчленимость, «единое тело народа», которое зачастую мыслится в рамках той же политической метафорики как идеально однородное (гомогенное). Всякая множественность есть нечто по крайней мере заподозриваемое в способности стать препятствием к этому желанному и искомому единству — и, следовательно, там, где, как в случае России, мы говорим о поликонфессиональности и полиэтничности, перед нами возникает вопрос, как это сочетается, и сочетается ли, с желанным единством. В статье в исторической перспективе рассматриваются варианты и модели имперских сборок — прежде всего через эскизное обращение к русской истории последних четырех веков. Этот исторический и теоретический материал служит основанием к обозначению актуальных вызовов и угроз — и обозначаются, в свою очередь, не беспроблемные пути к их ослаблению. Особо отмечается, что само устремление к «единству» является, во-первых, разнообразным в зависимости от того, на каком уровне и применительно к чему идет речь; во-вторых, что оно может представлять угрозу для реальной, уже существующей общности. Самим фактом создания огромной державы и длительности ее существования материал русской истории демонстрирует, с одной стороны, адекватность и успешность найденных форм и решений,

а с другой — их историческую ограниченность, напоминая, что важнейшим и сложнейшим искусством является искусство своевременности.

Ключевые слова

Имперская нация, национализм, национальное единство, нация, конституционные положения.

Abstract

Political unity is always a challenge and a problem — at the moment when it is believed to exist, the question is how to maintain it; at the moment when it is called into question or is thought to be so, the question is how to achieve it. In terms of basic images, it is never sufficient, since the ideal is perfect unity, inseparability, a "single body of the people" — which is often conceived within the same political metaphor as ideally homogeneous. Any multiplicity is at least suspected of having the potential to become an obstacle to this desired and sought-after unity — and, consequently, where, as in the case of Russia, we are talking about polyconfessionalism and polyethnicity, the question arises as to how this is compatible with, and whether it is compatible with, the desired unity. The article examines, from a historical perspective, the variants and models of imperial assemblages — primarily through a sketchy reference to Russian history over the past four centuries. This historical and theoretical material serves as the basis for identifying current challenges and threats — and, in turn, not unproblematic ways to mitigate them are outlined. It is particularly noted that the very striving towards "unity" is, firstly, diverse — depending on the level and the context in question; secondly, that it may pose a threat to an actual, already existing community. The material of Russian history demonstrates, on the one hand, through the very fact of the creation of a vast state and the duration of its existence, the adequacy and success of the forms and solutions that were found — and, on the other hand, their historical limitations, reminding us that the most important and complex art is the art of timing.

Keywords

Imperial nation, nationalism, national unity, nation, constitutional provisions.

Андрей Тесля

Вводные замечания

Предложенная тема воистину безразмерна, что и обусловливает выбор формы: говорить о подобных вопросах в рамках «обычной» научной статьи означало бы заведомо сосредоточиться на одной-двух деталях, оставив за скобками целое в качестве подразумеваемого.

Наша же цель — не обсудить какие-то конкретные вопросы, связанные с существованием и функционированием поликонфессиональных и полиэтничных сообществ, а вернуть поставленные вопросы в длинную историческую перспективу.

Вопрос о единстве

Прежде всего необходимо напомнить, что все более или менее крупные территориальные политические образования модерна являлись и являются полиэтническими и поликонфессиональными, — это будет, хоть и в разной степени, относиться и к империям Нового времени, что самоочевидно, и к государствам, и к иным, менее привычным для нашего современного восприятия, образованиям. Тем самым, в строгом смысле слова, все те способы, которыми выстраивалось, сохранялось и укреплялось единство этих общностей, и будут способами выстраивания поликонфессионального и полиэтнического единства, равно как из истории минувших столетий легко убедиться, что не существует какого-либо способа создания и укрепления такового, самоочевидного работающего и во всех случаях и во все моменты времени. Единство — то, что всегда поставлено под вопрос ровно оттого, что реальность многообразна, действующие силы, интересы, устремления — как материальные, так и идеальные — разнонаправлены. Единство выстраивается поверх многообразия.

И далее, говоря совсем схематично, возникает два базовых варианта построения единства:

1) в стремлении преодолеть многообразие, унифицировать, то есть добиться реального единства (разумеется, в тех элементах, которые полагаются наиболее важными, значимыми для существования и действия), или

2) в попытке выстроить единство как нечто поверх многообразия, воспринимая последнее зачастую не как препятствие, а как возможность.

Само собой разумеется, что «единство» — понятие относительное и ситуативное, некое социальное объединение может оказаться достаточно единым перед лицом одного вызова и распасться перед лицом другого, не только от того, что второй окажется сильнее (рост в пределах одного измерения), но и потому, что окажется направлен по другим линиям раскола. Важнейший вопрос первого уровня: о единстве кого и чего идет речь? И почему вопрос единства становится столь важным?

Ирландский исследователь национализмов Бенедикт Андерсон любил повторять в своих статьях, что еще сравнительно недавно для правящих было важно подчеркивать свое отличие от подвластных, — правители, даже там, где это было весьма далеко от реаль-

ности, акцентировали свое иноземное происхождение[1]. Мы легко можем вспомнить это из русской истории, где и для царя Ивана Грозного было важно акцентировать, что он ведет свое происхождение извне, и для множества русских знатных родов, возводивших свое происхождение (если не получалось возвести к Рюриковичам или Гедиминовичам) к каким-либо выходцам из иных земель[2]. Достаточно напомнить, что и правившая в России XIX в. династия только накануне конца Российской империи обрела в качестве официального родовое имя Романовых[3], а британская сменила имя на Виндзоров и вовсе уже в ходе Первой мировой войны, в 1917 г. — с прежнего Саксен-Кобург-Гота[4]. Тем самым отсутствие единства, по крайней мере в этом аспекте, на протяжении весьма долгого времени не только не воспринимается как помеха, но, напротив, активно утверждается и воспроизводится (как, например, сильное визуальное отличие дворян и чиновников в Российской империи от других категорий подданных на протяжении XVIII и большей части XIX в. — им вменялось в обязанность бриться).

Вопрос о единстве в ракурсе единства «народа» и «правящих» и единства разных групп, составляющих «народ», возникает прежде всего в национальной перспективе. Предельно схематично, принципы a) имперской и b) национальной интеграции можно представить (по схеме Эрнста Геллнера) как a) объединение вертикальное и b) горизонтальное[5]. Империя стремится вовлечь в единство правящие слои — опять же, единство сложно устроенное (и в разных империях, и на разных этапах их истории это объединение выстраивалось различно). При этом сами местные сообщества остаются во многом нетронутыми, получая возможность вести привычную жизнь под общим «зонтиком» империи: башкирские кавалеристы и тамбовская инфантерия во второй половине XVIII в. не воспринимали друг друга как соотечественников, но оказывались слугами одного царя — а вот их командиры уже во многом воспринимали себя в единстве, подобно тому как затем командовать донскими казаками мог быть назначен совершенно чуждый казачеству по происхождению и культуре генерал[6], тогда как низовые командиры оказывались «своими», местного происхождения. Для Российской империи было значимым, чтобы конфессиональные группы в пределах империи были, насколько это возможно, автономны по отношению к своим иноземным единоверцам — и в идеале имели верховное духовное руководство (и систему подготовки кадров) в пределах империи. В конце XVIII в., в строгом следовании логике, это даже приведет к проекту учреждения собственного «российского католичества», целиком принимающего всю догматическую и обрядовую сторону римско-католической

[1] См., например: Андерсон Б. Призраки наций. Эссе 1986 – 2013. М., 2026. С. 190 – 192.

[2] См.: Карнович Е. П. Родовые прозвания и титулы в России и слияние иноземцев с русскими. СПб., 1886.

[3] Кузьмин Ю. А. К вопросу об именовании Российской императорской фамилии (2013) // Дом Романовых 1613 – 1917 гг.: электронный иллюстрированный биобиблиографический справочник. РНБ. URL: https://nlr.ru/res/refer/romanov/family.php (дата обращения: 7.10.2026).

[4] Roberts A. The House of Windsor. L.A., 2000.

[5] См.: Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.

[6] Например. П. Х. Граббе, бывший наказным атаманом Войска Донского в 1862 – 1866 гг.

церкви, но избавленного от главенства Папы Римского и подчиненного местному иерарху и его консистории: своего рода униатство наоборот[7].

Не стоит, однако, преувеличивать степень невовлеченности, пассивности массы подданных старых политических образований — и, в частности, Российской империи. Крестьяне и мещане никак не были инертной массой, но и, что не менее важно, прибегали к тем или иным символам и образам, связанным с большим политическим порядком, в который они были включены, не только в случае какого-либо общественного/политического действия, но и в рамках самоописания. Как многократно отмечалось, образ «святой Руси» не был однозначно соотнесен с Московским царством или Российской империей, однако и не был совершенно отчужден от них. К нему в некоторых случаях оказывалось возможным апеллировать, как и к представлению о царе, истинном государе — царе с боярами и епископами своими, образу стольного града, который должен был быть и средоточием святынь, тем самым выступая и местом паломничества[8].

Но все эти рассуждения важны для нас во многом «от противного»: речь идет отнюдь не об обычном противопоставлении былой пассивности масс и мобилизации, наступающей в Новое время. Не вдаваясь в обсуждение этого различия (которое в столь простой форме далеко от истинности[9]), едва ли не большее значение имеет появление модерных медиа:[10] они лишают власть возможности обращаться к каждой из групп подданных отдельно, транслировать им разные сообщения и представить в разных образах — именно оттого, что аудитории в этом случае не пересекались. Император Всероссийский одновременно мог являться и царем православным, и белым царем для буддийских подданных, покровителем и устроителем ламаистских монастырей и царем польским ровно от того, что эти образы и статусы, столь различные, будучи синхронными, оказывались разнесенными по адресатам. Уже пример с царем польским (и, кстати, с ощутимым недовольством в русских гвардейских и военных кругах от реплик государя, обращенных к польским подданным) демонстрировал существенное изменение ситуации: речь на Сейме, слова, обращенные к одним, оказывались одновременно слышны другим[11]. Проблема единства здесь выступает как проблема единства образа власти и невозможности в рамках старого порядка осуществить его, поскольку этот образ принципиально множественный, обращенный к разным владениям и разным группам подданных: требование единства

[7] См., например: Морошкин М. Я., свящ. Иезуиты в России с царствования Екатерины II-й и до нашего времени. Ч. I. СПб., 1867.

[8] Равно как и сильно потерявшая в политическом значении бывшая столица, сохраняя эти святыни, оказывалась центром притяжения, в том числе транслируя через святыни историческую память о самой себе; так, Владимир или Ростов многие столетия после утраты значения в качестве княжеской столицы удерживали высокое религиозное значение.

[9] См.: Smith A. D. The Ethnic origins of Nations. Oxford, 1986; Хирши К. Истоки национализма. Астана, 2026.

[10] См.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

[11] См., в частности: Беккер И. Декабристы и польский вопрос // Вопросы истории. 1948. № 3. С. 65 — 74; Boltunova E. M., Edelman O. V. Decembrists and Polish Secret Societies. // Herald of the Russian Academy of Sciences. 2025. N 7. P. 753 — 765.

вынуждает выбирать, акцентировать одно в ущерб другому, при этом, разумеется, по меньшей мере ставя под вопрос, если не разрывая, прежние связи лояльности.

Варианты сборок

Как уже было отмечено выше, нововременная ситуация предполагает базовую альтернативу: либо преодолеть поликонфессиональность и полиэтничность, либо принять их, но не как препятствие, а как возможность. Первый вариант с достаточной полнотой оказался реализован в разных вариантах центрально- и восточноевропейского национализмов после Версальского мирного договора (1919). Впрочем, и сами реалии Версаля показывали невозможность и нежелательность до конца реализовывать принцип «национального самоопределения», где логика воображаемых моноэтнических пространств вступала в столкновение с соображениями политической, военной, экономической и т.д. целесообразности. Вместе с тем следует отметить снижение значения конфессионального фактора — воображаемое единство оказывалось все в меньшей степени связано с единством веры. Для XVII—XVIII вв. достаточно самоочевидным принципом выступало достижение конфессионального единства как необходимого условия внутренней прочности государства. Этим, например, руководствовался Людовик XIV, отменяя Нантский эдикт своего деда, короля Генриха IV, и представляя эту отмену, несмотря на сопряженные с ней издержки, как одно из важнейших и величайших деяний своего царствования[12]. До некоторой степени аналогичным этому было долговременное исключение католиков из политической жизни сначала Англии, а затем (с 1707 г.) — Великобритании: разнообразные протестантские направления оказывались терпимы и признаны именно на фоне исключения католиков (до 1829 г.). Во многом тот же идеал оставался в силе и в XIX в. — но с существенной поправкой: он уже выступал лишь как некое *желаемое направление.* Большая гомогенность подданных в плане вероисповедном воспринималась как благо, а, напротив, религиозная рознь — как потенциальный или актуальный источник проблем, однако представить себе достижение фактического религиозного единства как актуальную цель уже мало кто решался. Примечательно в контексте европейских споров XVIII—XIX вв. восприятие Северо-Американских Штатов: множественность религиозных групп виделась как благо, снимающее остроту проблемы именно за счет разнообразия[13]. Политическое единство утверждалось как надконфессиональное и предполагающее наличие собственной гражданской религии[14].

[12] Савин А. Н. Век Людовика XIV. М., 1930; Блюш Ф. Людовик XIV. М., 1998.

[13] См.: Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 1994, особенно кн. II ч. 1, гл. VII.

[14] См. подробнее: Джентиле Э. Политические религии: Между демократией и тоталитаризмом. СПб., 2021.

Российская империя, столкнувшись в XIX в. с вызовом национализма, пошла по пути создания имперской нации:[15] вариант в известном смысле едва ли не неизбежный, поскольку кроме совершенно (анти)утопического варианта П. И. Пестеля, мечтавшего в «Русской Правде» обратить практически всех подданных в пределах Российской империи в единую гомогенную нацию[16], никто подобных планов не питал в силу очевидной нереализуемости и катастрофических последствий при попытке хоть как-то воплотить их в реальность. С другой стороны, положение вещей, процессы нациестроительства не давали возможности — как это отчасти отмечено выше — оставить все как есть. Вообще следует отметить, что вопреки обычной дихотомии «имперского» и «национального» (удобной на первом ходе как выделение радикально противостоящих друг другу типов) в исторической реальности XIX в. империи выступают строителями наций — причем как в рамках процесса выстраивания (более или менее удачного по результатам) национального ядра, так и стимулируя процессы формирования противостоящих им национальных проектов[17]. Иными словами, имперское не противостоит национальному, а взаимодействует с ним, в том числе стремится вобрать в себя и использовать для самосохранения и развития.

Имперский национальный проект в России со второй трети XIX в. и до конца его существования предполагал в качестве несущей конструкции *«большую русскую нацию»* в единстве велико-, мало- и белорусских ветвей. Разные варианты исторического видения такой имперской нации предстают, например, в концепциях Н. Г. Устрялова и С. М. Соловьева[18]. В свою очередь, в построениях, с одной стороны, славянофилов, с другой — М. Н. Каткова и его круга, спор шел о том, что должно обусловливать единство этого ядра: должно ли это быть в первую очередь конфессиональное основание (православие как непременный критерий «русскости») или же речь идет о подданстве и культуре, в первую очередь языке — это предполагало, что в состав русской нации могут входить представители самых разных исповеданий, но делало куда более острым, конфликтным вопрос языкового разнообразия[19].

Как хорошо известно, данный проект потерпел крушение в ситуации Первой мировой войны и последующих потрясений. *Советский проект* оказался способен собрать империю на новых основаниях, положив в качестве несущего элемента конструкции единство партии (с ликвидацией решающей роли которой Советский Союз, по существу, и закончился) и выстраивая целое как множество национальных государственных образований (со своей

[15] Миллер А. И. Имперская нация в Российской империи. М., 2025; Миллер А. И. Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006.

[16] См.: «Русская Правда» П. И. Пестеля и сочинения, ей предшествующие. М., 1958; Чернов С. Н. Павел Пестель. Избранные статьи по истории декабризма. СПб., 2004.

[17] См.: Osterhammel J. The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century. Princeton, 2014.

[18] См.: Тесля А. А. Создавая единую историю // Тесля А. А. «Последний из „отцов“»: Биография Ивана Аксакова. СПб., 2015. С. 725—737; Тесля А. А. «Обычная схема русской истории». О концептуальных основоположениях исторической системы С. М. Соловьева // Прагматика гуманитарного знания: проблемы и перспективы. Материалы II Всероссийской научно-практической конференции. Иркутск, 2022. С. 13—19.

[19] Тесля А. А. Первый русский национализм... и другие. М., 2014.

иерархией). Партийное единство позволяло преодолевать неизбежные тенденции к обособлению, тогда как острота проблемы имперского единства снималась через предоставление соответствующим группам возможностей выстраивать собственные национальные институты. Необходимо отметить, что советский проект изначально мыслился как экспансионистский — с примечательным отсутствием исторической и географической привязки в названии страны и гербом, на котором был изображен земной шар. Количество союзных республик, по определению, было неограниченным, а отказ от национального, воспринимаемого как форма, не требовался (с единством социалистического содержания, которое в конечном итоге должно привести к коммунистическому единству и снять форму национального политического образования).

Модели и ситуации

Останавливаясь подробнее на вариантах имперской сборки (в контексте темы, интересующей нас, понятным образом, более всего), выделим следующие основные модели:

— *поддержание разобщенности*, сохранение множества действующих сил, чтобы обеспечить возможность маневра, исключить ситуацию образования, противостоящего центру, сопоставимого по силе целого;

— *выстраивание центра* (ядра), достаточно крупного, чтобы обладать подавляющей силой по отношению к любым другим группам и общностям;

— *выстраивание наднациональной имперской общности*, пространственно не локализованной, объединенной имперским принципом («люди империи»).

Разумеется, речь идет сугубо о моделях;[20] исторически мы видим, как разные варианты практикуются одними и теми же политическими образованиями в разных условиях в зависимости от возможностей и устремлений (в частности, в какой степени они ориентированы на экспансию — или же, напротив, перед ними прежде всего стоит задача удержания наличного или минимизации утрат). Империя в ситуации расширения зачастую склонна даровать новым подданным широкие местные права, сохранять местные группы властвующих не только (а нередко и не столько) ради поддержания стабильности, но и с целью в перспективе сделать вхождение в свой состав привлекательным или по крайней мере не столь угрожающим (то есть снизить готовность к сопротивлению) со стороны других, еще находящихся за ее пределами.

В этом плане тактика поддержания единства заключается в минимизации контактов, горизонтального взаимодействия, а следовательно, и столкновений на горизонтальном уровне: это одновременно снижает и угрозу консолидации разнообразных групп против имперского центра, возможность их согласованного противостояния ему, и возможность столкновений между ними.

[20] Так, например, вполне очевидно, что вариант первый предполагает во многом третий — «людей империи», которые лояльны по отношению к центру, который к тому же не обязательно имеет географическую привязку (или если фактический текущий центр и исторический сильно различаются, последний приобретает в первую очередь символический характер, как Рим для римлян IV—V вв.).

Идеальной целью здесь выступает выстраивание взаимодействия так, чтобы оно шло преимущественно через центр, который тем самым оказывается арбитром в возможных конфликтах и столкновениях. И способом действия, как правило, оказывается отказ от дарования однозначной победы любой из спорящих перед его лицом сторон: такая победа развязывает победителю руки, целью же центра становится, в первую очередь, поддержание ситуации, когда он одновременно является и предметом соблазна, влечения, и тем, без чего затруднительно обойтись. Если же это подкреплено явным силовым превосходством, то можно сказать, что ситуация, с точки зрения имперского центра, идеальна: все основные элементы имперского единства собраны вместе, угрозы, если и есть, носят внешний, а не внутренний характер[21].

В плане межконфессиональных отношений в теоретическом плане в имперском контексте следует принципиально различать отношения с и между так называемыми мировыми религиями и теми, которые до XIX в. принято было называть язычеством, то есть племенными, родовыми культами и относительно слабо систематизированными верованиями. Особенностью мировых религий является их притязание на универсализм — обращенность ко всему человечеству и к каждому человеку и не просто притязание на истинность, но на истину универсальную (тем самым объявляя все иные верования в той или иной степени ложными). Мировые религии исторически тесно связаны с империями — что вполне понятно, поскольку они выступают той духовной основой, что сообщает особенную силу и вес имперским притязаниям.

С имперской точки зрения взаимоотношения с иными, не мировыми религиями особых проблем в общем плане не представляют, ровно потому, что они ограничиваются какими-то конкретными группами, не претендуют на экспансию и включаются в имперское в качестве конкретного разнообразия. Соответственно, затем в зависимости от ситуации и устремлений может либо поддерживаться баланс, и эти культы и верования оказываются в рамках не просто терпимых, но и охраняемых от посягательств, либо они рассматриваются как потенциальное или актуальное пространство экспансии имперской религии — кстати, далеко не всегда главенствующей. Так, в случае Российской империи в XVIII в. буддизму, включенному в имперский конфессиональный порядок, оказывалось поощрение в его миссионерстве, направленном на области шаманизма; аналогичным образом, в XIX в. мусульманство встречало поддерж-

[21] Здесь, обращаясь к истории Российской империи, также обнаруживается существенная историческая неоднородность (см.: Нольде Б. Э. История формирования Российской империи. СПб., 2013). До середины XVII в. принцип состоял в индивидуальном инкорпорировании в правящие слои Российской империи: местные правящие группы как целое в рамках присоединения соответствующих земель и народов к Московскому царству ликвидировались в этом качестве; традиционные власти должны были исчезнуть, чтобы не стать очагами возможного сопротивления, тогда как низовые уровни организации сохранялись и весьма ограниченным оказывалось вторжение государственной власти в местную жизнь. С середины XVII в. — первым случаем здесь стало включение Левобережной Украины — новые земли включаются как целое, с сохранением тамошних властей и через достижение соглашения с последними: таким образом было осуществлено включение Остзейских губерний, Финляндии, Бессарабии, Кресов и Царства Польского. Однако и здесь дихотомия более чем условна: первоначальное включение Гетмана как автономного политического целого постепенно пересматривается, в направлении инкорпорирования в систему управления имперским ядром и в конце концов к ликвидации Гетманата и включению (за вычетом малозначительных изъятий) как в общий порядок управления, так и систему частного права (см.: Когут З. Російський централізм і українська автономія: Ліквідація Гетьманщини, 1760—1830. Київ, 1996). Аналогичные процессы затем развернулись (с соответствующим хронологическим сдвигом) в провинциях, отошедших к Российской империи по трем первым разделам Речи Посполитой и т.д.

ку со стороны империи в распространении в степном регионе, где оно противоборствовало с местными традиционными культами. Напротив, вопрос взаимоотношения и взаимодействия между мировыми религиями в рамках имперского целого, предсказуемо оказывается куда более сложным и тонким — определяясь в первую очередь тем, в какой мере имперское оказывается связано с конкретно-религиозным видением или же претендует на выстраивание мирского целого без однозначной увязки с религиозной перспективой. Вопрос этот как был, так и остается напряженным: не случайно не только мировые религии связаны с империями, но и конкретные империи неоднократно пытались установить собственные религии (достаточно вспомнить попытку Акбара создать новую религию — «дин-и илахи», «божественная вера»[22]). Напряжение здесь вытекает из универсалистских перспектив всех указанных участников взаимодействия. Тем самым компромисс может носить не сущностный, а лишь ситуативный характер. Если же говорить о перспективе наших дней, то одним из важнейших элементов, способных снижать конфликтный потенциал, является взаимное знание и понимание религиозных систем и представлений, в том числе способствующие отделению конкретно-исторических форм от вероучительного ядра.

Вызовы и угрозы

Россия как полиэтничная держава сегодня представляет собой образование, в котором одни этнические группы обладают собственными территориально-политическими образованиями, а другие не имеют таковых. Сами субъекты Федерации обладают разными наименованиями и при этом утверждаются в качестве равноправных (и, следует отметить, что за последние десятилетия сделано весьма немало по пути правовой унификации их положения). Давно нарастающее расхождение между нормативным и фактическим может в рамках стереотипов показаться слабой угрозой — однако мы полагаем, что потенциально это источник существенной опасности для единства страны. Прежде всего отметим, что сам конституционный текст 1993 г. говорит (сложным образом наследуя советской традиции) о «многонациональном народе» как источнике и носителе суверенитета России. С учетом политического значения понятий «нации» и «национальности» утверждение множественности последних — и, с другой стороны, безымянность «народа» (ст. 3 Конституции РФ) — представляется опасным, по крайней мере потенциально. Приведенным выше положениям Конституции РФ прямо противоречит ст. 68 в редакции 2020 года, говорящая о «государствообразующем народе, входящем в многонациональный союз равноправных народов» (ст. 68, п. 1). Если в ст. 3 речь идет о едином народе, то здесь возникает некое их множество — разумеется, понятие «народ» явно употребляется в разных смыслах, но тем существеннее напряжение, связанное с конструкцией «многонационального союза <…> на-

[22] См., в частности: Ванина Е. Ю. «Просвещенные философы» и «сотоварищи Иисуса». Первый контакт интеллектуальных сообществ Индии и Запада // Диалог со временем. 2011. Вып. 36. С. 35–59.

родов». Введенное в 2020 г.в текст Конституции 1993 г. положение о «государствообразующем народе» можно прочитать как выбор в пользу построения «имперской нации», возвращения (разумеется, в совершенно других исторических условиях) к логикам, реализовавшимся в Российской империи последнего столетия ее существования. Однако не менее важно и то, что сам этот «народ» остается без имени — наряду с «народом», являющимся носителем суверенитета Российской Федерации[23].

Возвращаясь к отмеченному выше положению, связанному с наличием национальных субъектов Федерации, представляющих собой прямое наследие советского проекта, это потенциальный источник угрозы единству страны, поскольку де-факто означает существование национально-политических образований, имеющих границы (пусть и административные) и собственные, именно территориальные, органы власти. Достаточно даже опыта последнего десятилетия, чтобы увидеть, как административные границы приобретают международно-правовое значение и порождают полемику, выходящую далеко за пределы внутренних споров.

Возбуждение вопросов подобного рода, с одной стороны, уже само по себе представляет собой угрозу сложившимся полиэтничным отношениям, вызов достигнутой стабильности, с другой — игнорирование их и инерционное дление несет угрозу того, что они возникнут как актуальные именно в момент, самый неподходящий для их благополучного разрешения с точки зрения единства России. А поскольку собственно положения о многообразии форм субъектов Федерации относятся к «забронированным» статьям Конституции РФ, то это, по существу, означает вопрос о разработке и принятии новой Конституции (или, что практически равнозначно, о радикальном пересмотре — посредством созыва Конституционного Собрания, что в настоящий момент фактически невозможно из-за отсутствия закона о Конституционном Собрании).

Кроме того, большой вопрос и о характере государственного устройства — федерализм, пусть и в де-факто крайне ослабленном состоянии, воспринимается (и отчасти справедливо) как оплот прав и свобод, институциональный ограничитель против чрезмерных посягательств власти. Признавая существенность этого момента и во многом разделяя приведенные опасения, мы все-таки находим весьма смущающим смешение вопроса об автономии, самоуправлении и широте последнего с принципом федерализма. Но если сам вопрос о федералистском/унитарном способе устройства, возможно, неактуален, то вопрос о преобразовании территориального деления, переходе от сочетания областей и краев с республиками к сугубо территориальному принципу (губернскому), лишенному национальной привязки, представляется нам принадлежащим к числу насущнейших, в том числе и как реализация заявленного в Конституции равноправия.

Актуальные акценты, расставленные нами, связаны с оценкой текущей ситуации (вполне возможно, ошибочной). Выше мы отмечали, что вопросы такого рода получают совершенно разное пред-

[23] См., в частности, статью А. Ф. Филиппова, где в теоретической перспективе обозначены некоторые напряжения, предшествовавшие пересмотру Конституции в 2020 г.: Филиппов А. Ф. О перспективе конституционного кризиса в России // Электронный журнал «Гефтер». 2018. 22 января. URL: https://gefter.ru/archive/23769 (дата обращения: 7.10.2026).

почтительное разрешение в зависимости от того, какой мыслится обозримая перспектива и на что ориентировано имперское целое.
Касаясь же другого существенного вопроса — представлений об истории и о прошлом, — необходимо подчеркнуть (отчасти противореча только что сказанному), что империя — это едва ли не в первую очередь гибкость (в тех случаях, где она оказывается достаточно долговечной), понимание угроз, и одновременно понимание того, что угрозы есть постоянная часть жизни. И попытка максимально обезопасить себя, учитывая угрозы отдаленного будущего, способна оказаться не менее пагубной, чем пренебрежение реальной опасностью. Мы имеем в виду опасность прямолинейных, спрямляющих трактовок истории — попыток представить историю как историю державы «вообще» и служения ей, отождествляя последнюю с наличной в каждый конкретный момент властью, а поражения и неудачи представлять как следствие некоей враждебной или преступной воли. Имперское многообразие само по себе утверждает сложность истории — и те, кто некогда были смертельными врагами, спустя какое-то время оказываются действующими вместе и, более того, роднящимися друг с другом. В конце концов, оно утверждается не из прошлого, хоть и основывается на нем, а на воле и привычке быть вместе — на представлении, что это совместное существование есть очевидное благо, — и тем самым способности увидеть бури и споры прошлого как путь к современному состоянию; где в прошлом может быть не «правая» и «не правая» стороны, а состязание о будущем — в конце концов ставшим таким, какое оно есть, то есть современностью, — и волей длить ее впредь.

В заключение необходимо подчеркнуть, что любое единство относительно, во многом ситуативно. Любые существующие различия могут стать основанием разделения и противостояния — ровно от того, что политическое не является отдельной, особой сущностью, «политическим» может оказаться что угодно, политизируясь, становясь той границей, по обе стороны которой выстраиваются новые (более или менее долговечные или вовсе эфемерные) единства.
Повторим: «единство» и в социальном, и в политическом плане не сущность, а процесс: то, что постоянно производится и воспроизводится вновь и, следовательно, в каждый момент может быть поставлено под вопрос.
Из этого, однако, не следует делать поспешных выводов, ведь сказанное лишь подчеркивает, что, говоря о социальном, мы имеем дело не с «вещами», не с тем, что может быть оставлено на месте и обретено вновь в том же виде. Социальное — это всегда взаимодействия. Однако это же означает, что сложившееся распадается с трудом, в том числе и потому, что становится рутиной, и потому, что связи эти многообразны и разносторонни.
В целом, основной фактор обеспечения единства — это сравнительно длительное совместное существование, и чем оно длительнее, тем труднее разорвать многообразные связи, видимые и невидимые, которые успевают образоваться за время. В этом отношении имеют значение не только политические, но административные границы — из деревни привыкают ездить в этот райцентр, этот город воспринимают как областной или республиканский центр и проч. Это не вопрос «восприятия» (хотя отчасти его тоже), не осо-

бенно фиксируемого сознанием — от привычек и направления дорог до многообразия личных и деловых связей, от совместной учебы до случайных встреч на улице и общих знакомых, которые позволяют сориентироваться и, найдя эту общность, перестать воспринимать другого как чужака.

Как мы и говорили ранее, это «единство» не является ни безусловным, ни «конструируемым» в смысле произвольности: всегда есть альтернативные связи и общности — и чтобы эти связи были прочны, необходимо, чтобы проложенные маршруты не слишком резко противостояли другим логикам. Возвращаясь к теме дорог: намного проще и прочнее образовать центр там, где уже сходятся многие пути, чем пытаться стянуть многообразие путей к некой новой точке. И сказанное возвращает нас к истории, власти уже существующих маршрутов, вполне преодолеть которую практически невозможно. Прошлое оказывает реальное сопротивление попыткам идти другими путями — это не делает настоящее и будущее предопределенным прошлым, но является в строгом смысле связью, связностью настоящего и будущего прошлым и необходимостью учитывать его в попытке создать нечто иное. И, что куда важнее учитывать, прошлое всегда многообразно, оно не только источник настоящего, но и основание многих из тех реальных альтернатив, что скрываются в последнем.

41

Список литературы

1. Андерсон Б. Призраки наций. Эссе 1986 — 2013. М., 2026.

2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

3. Беккер И. Декабристы и польский вопрос // Вопросы истории. 1948. № 3. С. 65 — 74.

4. Блюш Ф. Людовик XIV. М., 1998.

5. Ванина Е.Ю. «Просвещенные философы» и «сотоварищи Иисуса». Первый контакт интеллектуальных сообществ Индии и Запада // Диалог со временем. 2011. Вып. 36. С. 35 — 59.

6. Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991.

7. Джентиле Э. Политические религии: Между демократией и тоталитаризмом. СПб., 2021.

8. Карнович Е.П. Родовые прозвания и титулы в России и слияние иноземцев с русскими. СПб., 1886.

9. Кузьмин Ю.А. К вопросу об именовании Российской императорской фамилии (2013) // Дом Романовых 1613 — 1917 гг.: электронный иллюстрированный биобиблиографический справочник. РНБ. URL: https://nlr.ru/res/refer/romanov/family.php (дата обращения: 7.10.2026).

10. Миллер А.И. Имперская нация в Российской империи. М., 2025.

11. Миллер А.И. Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006.

12. Морошкин М.Я., свящ. Иезуиты в России с царствования Екатерины II-й и до нашего времени. Ч. I. СПб., 1867.

13. «Русская Правда» П.И. Пестеля и сочинения, ей предшествующие. М., 1958.

14. Нольде Б.Э. История формирования Российской империи. СПб., 2013.

15. Савин А.Н. Век Людовика XIV. М., 1930.

16. Тесля А.А. «Обычная схема русской истории». О концептуальных основоположениях исторической системы С.М. Соловьева // Прагматика гуманитарного знания: проблемы и перспективы. Материалы II Всероссийской научно-практической конференции. Иркутск, 2022. С. 13 — 19.

17. Тесля А.А. Создавая единую историю // Тесля А.А. «Последний из „отцов“»: Биография Ивана Аксакова. СПб., 2015. С. 725 — 737.

18. Тесля А.А. Первый русский национализм... и другие. М., 2014.

19. Токвиль А де. Демократия в Америке. М., 1994.

20. Филиппов А.Ф. О перспективе конституционного кризиса в России // Электронный журнал «Гефтер». 2018. 22 января. URL: https://gefter.ru/archive/23769 (дата обращения: 7.10.2026).

21. Хирши К. Истоки национализма. Астана, 2026.

22. Чернов С.Н. Павел Пестель: Избранные статьи по истории декабризма. СПб., 2004.

23. Когут З. Російський централізм і українська автономія: Ліквідація Гетьманщини, 1760—1830. Київ, 1996.

24. Boltunova E.M., Edelman O.V. Decembrists and Polish Secret Societies // Herald of the Russian Academy of Sciences. 2025. N 7. P. 753—765.

25. Osterhammel J. The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century. Princeton, 2014.

26. Roberts A. The House of Windsor. L.A., 2000.

27. Smith A.D. The Ethnic origins of Nations. Oxford, 1986.

Перед новым апокалипсисом: Россия и будущее христианского единства

ORCID: 0009-0005-1352-6321
E-mail: v.u.brovko@yandex.ru

Василий Юрьевич Бровко

Директор по особым поручениям Госкорпорации Ростех, Москва, Россия.

Director for Special Commissions at Rostec, Moscow, Russia.

45

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.004

Аннотация

В статье рассматривается современный глобальный кризис как проявление завершения большого исторического цикла, связанного с доминированием финансового капитала, и формирования новой технологической и цивилизационной конфигурации мира. Экономические, демографические, миграционные и геополитические процессы анализируются как взаимосвязанные проявления системной трансформации, сопровождающейся сменой элит, форм власти и представлений о человеке. Особое внимание уделяется техногуманизму как формирующейся квазирелигиозной идеологии нового технологического уклада, способной вступить в фундаментальное противоречие с христианским пониманием свободы, личности и человеческого достоинства. Рассматриваются кризис и одновременно мобилизационный потенциал христианской цивилизации, возможность нового христианского соборного действия перед лицом технологической трансформации человека. На основе русской религиозно-философской и цивилизационной традиции ставится вопрос о роли России в складывающемся мировом порядке. Рассматривается потенциал ее развития как цивилизационного центра, соединяющего православное культурное ядро, исторический опыт сосуществования народов, технологическое развитие и уникальные пространственно-ресурсные возможности. В заключение предлагается новое видение географии России как арктическо-тихоокеанского пространства и рассматриваются возможности, которые такое изменение пространственной перспективы открывает для ее цивилизационного развития в следующем историческом цикле.

Ключевые слова

Цивилизационный подход, цифровой капитализм, технологическая элита, трансгуманизм, технофашизм, христианский гуманизм, соборность, Россия как государство-цивилизация.

Abstract

The article discusses the global modern crisis seen as the culmination of a large historical cycle, associated with the dominance of financial capital, and the beginning of the formation of a new technological and civilisational configuration in the world. Economic, demographic, migration and geopolitical processes are subject to being analysed as interrelated manifestations of system transformation, followed by an elite change, power forms, and insight into human nature. Techno-humanism as a dawning quasi-religious ideology within a new technological order capable of coming into fundamental contradiction with Christian understanding of freedom, identity and human dignity is specially emphasised. The crisis and, simultaneously, the mobilisation potential of Christian civilisation are also under consideration, along with the possibility of a new Christian conciliar action in the face of humanity's technological transformation. The issue of Russia's role in the emerging world order based on the Russian religious-philosophical and civilisational tradition is raised. Its developmental potential as a civilisational centre is thoroughly examined — a centre that combined the Orthodox cultural core, the historical experience of co-existence among people, technological development and exquisite spatial and resource opportunities. In conclusion, a new vision of Russian geography as an Arctic-Pacific dimension as well as opportunities that such a change of spatial perspective opens up for its civilisational advancement in the next historical cycle are suggested.

Keywords

Civilisational approach, digital capitalism, technological elite, trans-humanism, techno-fascism, Christian humanism, conciliarism, Russia as a state of civilisation.

Мы привыкли считать кризисы временными, но что, если нынешняя эпоха — это время разрушения исторической конструкции, собиравшейся почти пять столетий? Когда старый мировой порядок перестает обеспечивать рост и безопасность, в движение приходят социальные нормы, политические идеологии и даже религии. Начинается передел не только ресурсов и государственных границ, но и власти за монополию представлений о самом человеке и его месте в новой истории. Выстоят ли старые цивилизации и,

в частности, большая христианская цивилизация, слишком долго находившиеся в условиях неги и слабости? Какова может быть роль России на следующем большом историческом отрезке? Эти вопросы хотелось бы предложить к рассмотрению в данной статье.

Современная капиталистическая мир-система, которую Иммануил Валлерстайн отсчитывал с XVI в., вступает в фазу нарастающих структурных ограничений, одним из ключевых проявлений которых становится беспрецедентный рост мировой задолженности. За последние полвека сформировался новый финансовый контур, в рамках которого экспоненциальный рост обязательств становится основным условием функционирования и воспроизводства всей глобальной экономики. Так, **за 50 лет объем трансграничных банковских требований вырос на 6725%, то есть почти в 80 раз**. Одним из наиболее быстрорастущих компонентов глобальной задолженности стал **государственный долг**, который **на сотню процентов выше того, что производит сама экономика;** одновременно сохраняется высокий уровень корпоративного долга, что отражает зависимость инвестиционной активности и экономического роста от кредитного финансирования.

В логике американского финансиста Рэя Далио[1] такая конфигурация соответствует поздней фазе долгового цикла: рост обязательств все меньше опирается на увеличение доходов и производительности, а устойчивость системы зависит от рефинансирования, низких ставок, бюджетных дефицитов и вмешательства центральных банков. В этом смысле рост долговой нагрузки указывает на **исчерпание модели так называемого банковского капитализма** и длинной эпохи производства денег, при которой кредитная экспансия длительное время компенсировала недостаточный рост доходов и производительности.

Структура новых инвестиционных проектов показывает изменение приоритетов современной финансово-технологической модели. Концентрация капитала происходит вокруг вычислительной инфраструктуры, искусственного интеллекта, полупроводников, энергетических систем и сетевой инфраструктуры. В то же время **модернизация базовой промышленности**, обновление инфраструктуры, производство продуктов питания и расширение производственного потенциала **сталкиваются с хроническим недофинансированием**. По оценкам Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР), разрыв между фактическим объемом инфраструктурных инвестиций и уровнем, необходимым для достижения целей устойчивого развития, может достигнуть 18 трлн долларов к 2040 г. Очевидно, что траектория финансовой системы все реже совпадает с задачами долгосрочного развития и потребностями человечества. Экономика переживает своеобразный парадокс: псевдотехнологическое ускорение при слабой макроэкономической отдаче, что особенно отчетливо иллюстрируется неуклонным снижением среднего темпа прироста производительности труда.

Весьма интересно оценить эти процессы в контексте концепции К-циклов, разработанной отечественным экономистом Н. Д. Кондратьевым в 1920-е гг. и занимающей особое место на стыке экономической истории и социальной философии. Ее эвристическая

[1] Dalio R. Principles for Navigating Big Debt Crises. Westport, CT, 2018.

ценность состоит не только в фиксации колебаний экономической конъюнктуры, но и в попытке мыслить капиталистическое развитие как неравномерный исторический процесс, в котором длинная волна выступает способом описания исторического времени индустриальной цивилизации: времени, где периоды ускоренного роста сменяются фазами насыщения, перенакопления, институциональной инерции и последующей перестройки. Если взглянуть на происходящее сейчас в мировой экономике с этих методологических позиций, то можно четко констатировать: к низшей точке подошли сразу несколько циклов.

Если говорить о «поколенческом» цикле, то старение населения меняет соотношение между работающими и получателями социальных выплат, увеличивает давление на пенсионные системы, здравоохранение и рынок труда, а главное — на стратегию государства и рынок капитала. Молодые поколения входят в экономическую жизнь в более жестких условиях, чем предыдущие возрастные группы на сопоставимом жизненном этапе.

В рамках «инвестиционного» цикла наблюдается очевидное охлаждение, причем сразу на нескольких уровнях: снижается инвестиционная активность, дорожают деньги, банки закладывают больше рисков, а экономика переходит к фазе сдержанности. Схожие процессы наблюдаются на уровне технологического, делового, социально-политического циклов.

Новая технологическая база уже формируется, но пока не дает макроэкономического эффекта, сопоставимого с индустриальным ростом второй половины XX в. Перед нами не отсутствие технологических инноваций, а разрыв между технологическим возбуждением и общеэкономической отдачей. И именно в этой паузе между технической новизной и исторической эффективностью становится заметно, что цивилизация подошла к моменту цивилизационного выбора, когда с необходимостью придется ответить на вопрос о том, как будет выглядеть мир, когда накопленные внутренние напряжения начнут превращаться во внешнее столкновение.

Мир перед схваткой

Смена циклов провоцирует передел международного ландшафта и соотношения сил в мире. Об этом, в частности, свидетельствует рост глобальных военных расходов, которые в 2025 г. достигли 2,8 трлн долларов[2]. Когда несколько кризисных ритмов сходятся в одной точке, международная система перестает жить по инерции: она начинает лихорадочно перераспределять силу, ресурсы и пространство. Поэтому описанное выше экономическое охлаждение закономерно переходит в геополитическое разогревание.

Основными точками напряженности в обозримой перспективе могут стать такие.

Европа. Военный конфликт России и Украины стал крупнейшим столкновением в Европе со времен Второй мировой войны. **Наро-**

[2] Xiao Liang, Dr Nan Tian, Dr Diego Lopes da Silva, Lorenzo Scarazzato, Zubaida A. Karim and Jade Guiberteau Ricard. Trends in World Military Expenditure, 2025 // Stockholm International Peace Research Institute SIPRI. April 2026 URL: https://www.sipri.org/publications/2026/sipri-fact-sheets/trends-world-military-expenditure-2025 (дата обращения: 20.09.2026).

ды, которым сама история оставляла гораздо больше оснований для сотрудничества, чем для взаимного уничтожения, оказались в состоянии предельной эмоциональной мобилизации — коллективного аффекта, цена которого — сотни тысяч жизней.

Спровоцированный кризис, направленный на ослабление как России, так и всего славянско-православного мира, запустил, словно катализатор, множество процессов по всему миру, в том числе милитаризацию континента и долговременное военно-политическое противостояние. Запущена реализация плана «Перевооружение Европы/Готовность к 2030 году»[3], по которому расходы на оборону будут увеличены до 2029 г. на 800 млрд евро. Европа финансово и индустриально готовится к большой войне — конечно же, снова с Россией, возвращаясь к своей исторической идефикс еще со времен Александра Невского.

Балканы. Здесь также высок потенциал обострения многовековых цивилизационных и религиозных конфликтов. Определяющими моментами станут албанский фактор, неустойчивая ситуация с созданным НАТО псевдогосударством Босния и Герцеговина, рост неофашистских настроений в Хорватии. Правительственный кризис в Сербии может катализировать настроения в самой военизированной и вооруженной стране Балкан. Внешние акторы — Евросоюз, Турция, США, страны Ближнего Востока — своими действиями лишь наращивают темпы кризиса в регионе.

Китай, как доминирующий экономический игрок, в свою очередь, нацелен на ресурсы Средней Азии и стремится к включению стран в свой цифровой периметр. Индия, находящаяся еще в начале своей экспансии, открыто проявляет интерес к созданию альтернативы китайскому пути. США предлагают свой сценарий развития событий, включающий военное сотрудничество, контроль над цифровыми и ядерными технологиями, доступ к редким ресурсам. Нестабильность в Афганистане — еще один негативный фактор для региона.

Большой Ближний Восток. Текущий кризис запустил не просто пересборку существующих в регионе альянсов. Иран обладает потенциалом консолидировать шиитский мир — от Омана до Ирака, от Азербайджана до Таджикистана. Это цивилизация, которая складывается прямо сейчас. На другом полюсе — суннитские державы (Саудовская Аравия, Турция, Катар), чье внутреннее соперничество может быть оставлено перед угрозой шиитского проекта. Третий полюс — Турция со своими неоосманскими амбициями и попытками возродить султанат на стыке Востока и Африки. На развитие ситуации активно влияет израильский фактор и проект возвращения в историю **«Большого Израиля»** с претензиями на территории Ливана, Сирии, Ирака. Уже идущие в регионе войны и конфликты могут быть лишь прелюдией к более глобальным событиям и трансформации стран Залива, чьи имидж, идеология и экономика понесли серьезный урон в ходе иранско-американо-израильского конфликта.

Африка в целом входит в 25—30-летний период войн и переделов. Это большая серая зона, где сталкиваются интересы быв-

[3] Sebastian Clapp, Martin Höflmayer, Elena Lazarou and Marianna Pari. ReArm Europe Plan/Readiness 2030 // European Parliamentary Research Service (EPRS). April 2025. URL: https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2025/769566/EPRS_BRI(2025)769566_EN.pdf (дата обращения: 20.09.2026).

ших колониальных метрополий, новых внерегиональных игроков (Китая, Турции, стран Персидского залива) и локальных военно-политических группировок.

Средняя Азия становится ключевым направлением реализации турецкой стратегии, в центре которой стоит Организация тюркских государств (ОТГ), объединяющая население численностью свыше 150 млн человек. Анкара, опираясь на пантюркистскую риторику и языково-религиозную близость, переводит сотрудничество из гуманитарной сферы в политико-силовую. Заходя с культуры и общего алфавита, Турция продвигает в ОТГ концепцию единого центра силы: выстраивается плотное взаимодействие спецслужб, наращиваются закупки турецких ударных БПЛА, расширяются программы обучения и совместные маневры. Для Лондона ОТГ становится удобным прокси-инструментом сдерживания России и Китая.

Юго-Восточная Азия. Здесь самый разрушительный конфликт может развернуться между США (с союзниками) и Китаем за контроль над Тайванем и Малаккским проливом. Ширина пролива — всего 2,5 км, но через него проходит более 44% мировой торговли и 80% импортируемой в КНР нефти. Китай системно готовится к такому конфликту. США, в свою очередь, заинтересованы в нем как в способе сохранить свое доминирование в Азиатско-Тихоокеанском регионе.

Карта напряженности показывает, что речь идет не о наборе изолированных кризисов, а о едином мировом процессе, в котором внутреннее истощение глобальной системы преобразуется во внешнюю борьбу за пространство, ресурсы и право задавать правила будущего. И я не удивлюсь, если в ближайшие десятилетия Англия, руководствуясь известной формулой лорда Пальмерстона о том, что у Британии нет вечных друзей и врагов, а есть только неизменные национальные интересы, предаст США и перейдет в лагерь союзников Китая, так как для Сити финансовая ось Лондон — Шанхай станет более выгодной, чем привычное сейчас сотрудничество Лондона и Нью-Йорка.

По мере структурного ослабления старого порядка мир входит в предвоенную конфигурацию. Именно на этом фоне становится возможным разговор уже не только о государствах и циклах, но и о состоянии самой цивилизационной ткани общества.

Резервация праздности накануне апокалипсиса

Последовательно рассуждая о закате большого экономического цикла и о том, как этот закат превращается в мировой передел сил, необходимо сделать следующий шаг и посмотреть на внутреннее состояние самой цивилизации. История знает этот ритм давно. Арабский философ Ибн Хальдун еще в XIV в. описывал его через идею *асабии* — той внутренней спаянности, которая делает народ способным к завоеванию, самоограничению и историческому действию. Сначала приходит поколение суровое, экспансивное, связанное общей волей и готовностью к борьбе: оно захватывает территорию и подчиняет хаос. Затем приходит поколение строителей: оно превращает завоеванное пространство в порядок,

в институты, в культуру, в быт. Но за ним нередко следует третье поколение — поколение наследников, которое уже живет не напряжением основания, а плодами чужого усилия; оно привыкает к комфорту, теряет волю к самоограничению и начинает прозябать в праздности. И тогда на горизонте появляются новые варвары — более жесткие, более голодные, более внутренне собранные. **В этом смысле вопрос о судьбе христианской цивилизации — это вопрос не только о внешней угрозе, но и о том, не вступила ли она сама в стадию утраты собственной асабии.**

Христианская цивилизация входит в «Апокалипсис» в состоянии структурной слабости. Социальная устойчивость обычно держится на нескольких уровнях: воспроизводстве населения, стабильности семьи, наличии горизонтальных связей, передаче культурных норм между поколениями, доверии к другим людям и сохранении навыков длительного внимания. Статистические данные указывают на одновременное и неуклонное ослабление этих уровней в течение как минимум последнего полувека, и это неизбежно приводит к тому, что современное общество становится менее способным к самоорганизации.

Так, снижение рождаемости становится устойчивой характеристикой большинства развитых стран. Основной показатель — суммарный коэффициент рождаемости (СКР), размер которого для простого замещения населения (без роста) должен составлять 2,1 ребенка на женщину. В случае со странами белой христианской цивилизации его величины свидетельствуют о глобальном кризисе. В России, Европе и США смертность уже давно опережает рождаемость. При этом отметим, что восточнославянские государства несут один из наиболее концентрированных демографических ущербов в Европе. Эта тенденция обозначилась до СВО и касается не только Украины, но и других стран (например, Болгарии и Белоруссии). Данный процесс институциональной трансформации концептуально соотносится с теоретическими положениями П. А. Сорокина о деградации чувственной социокультурной матрицы. Прогнозируя последствия упадка традиционной формы семьи, исследователь констатировал: «Распад семьи как священного союза мужа и жены, родителей и детей продолжится... Главные социокультурные функции семьи будут сокращаться, пока она не превратится в случайное сожительство...»

Распространение гедонистических установок, определяющих жизнь ради личного удовольствия, приводит к тому, что браки и деторождение все чаще воспринимаются как социальное, психологическое и финансовое бремя, ограничивающее индивидуальную свободу и самореализацию. Сочетание экономической неуверенности с изменением структуры социальной коммуникации постепенно перестраивает поведение человека. Сокращается горизонт планирования и внимания, усиливается индивидуализация досуга, снижается потребность в сложном межличностном взаимодействии, а естественная коммуникация и выстраивание отношений становятся менее приоритетной жизненной траекторией. Все перечисленное мы сегодня в полной мере и наблюдаем. Если демографический кризис подтачивает воспроизводство общества, ослабление социальных связей — его внутреннюю ткань, то культурная демобилизация поражает саму волю к усилию. Культурная демобилизация означает снижение готовности к длительному усилию, самоограничению, образованию, труду, участию

в общих делах и принятию ответственности. Речь идет о смещении баланса между усилием и быстрым вознаграждением. Культурная демобилизация тесно связана с сокращением интеллектуальной автономии человека, его фактической неспособностью самостоятельно понимать сложный текст, удерживать внимание и формировать собственное суждение. Так, последние исследования по странам ОЭСР демонстрируют, что в среднем 18 % взрослых не обладают даже базовым уровнем интеллектуальной автономности[4].

В экономике эти социальные тенденции выражаются в разрыве между потребностью в квалифицированном труде и ограниченной готовностью молодых людей входить в сложные профессиональные траектории, в культуре — в ослаблении навыка самоограничения и ответственности за общий результат. Перефразируя британского историка Эдварда Гиббона, можно сказать, что короткий меч и пилум, с помощью которых древние римляне покорили мир, выпали из обессиленных рук их изнеженных потомков — прямо в руки пришедших на смену римлянам варваров[5].

Новые варвары у ворот

Там, где ослабевает внутренняя связность, на границах неизбежно усиливается давление. Именно поэтому за резервацией праздности обычно следуют новые волны экспансии, а за утратой внутренней воли — приход тех, кто еще сохраняет энергию движения, демографический напор и готовность к жесткому коллективному действию.

Приход на христианскую землю новых «варваров» следует понимать не как этнографическую метафору и не как эмоциональный жест, а как описание исторической ситуации. Цивилизация — это сложно организованная городская система, удерживаемая институтами, дисциплиной, культурной преемственностью и высоким уровнем кооперации. Когда в такую систему входят большие массы людей, не включенных в ее исторический и нормативный каркас, возникает не просто миграционный вызов, а вопрос о способности самой цивилизации сохранять свою форму.

Мир находится в эпицентре самого масштабного перемещения населения со времен окончания Второй мировой войны. Рост глобального неравенства, изменение климата, дефицит ресурсов и усиление геополитической нестабильности ускоряют темпы мировой миграции. По оценкам международных организаций, уже сегодня в мире находятся в движении около 304 млн человек, а **к 2050 г. число потенциальных мигрантов может превысить 1,2 млрд.** Речь идет о новой глобальной норме, в которой движение социальных масс и капитала становится постоянным структурным фактором.

[4] United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division. World Fertility 2024 // United Nations — Population Division. 2025. URL: https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/undesa_pd_2025_wfr_2024_final.pdf (дата обращения: 29.09.2026).

[5] См.: Гиббон Э. История упадка и разрушения Великой Римской империи: Закат и падение Римской империи. В 7 т. Т. 1. Гл. VIII. М., 2008. С. 340.

Василий Бровко

53

Россия, США и Европа уже стали главными зонами притяжения для людей из стран, где одновременно отмечаются демографический рост, слабая занятость молодежи, конфликты, климатические риски и дефицит питьевой воды. В США это выражается в росте иностраннорожденного населения и нелегальной миграции, прежде всего из Южной Америки. В Европе — в устойчивом притоке из стран вне ЕС, из кризисных и особенно водно-дефицитных регионов. В России наибольший приток населения обеспечивают страны СНГ и Средней Азии, где огромное число молодежи не может быть обеспечено работой, а в скорой перспективе — и жизненно необходимыми ресурсами, такими как пресная вода. В итоге значительная часть государственных ресурсов направляется не на развитие производственного потенциала, модернизацию промышленности или укрепление национальной безопасности, а на финансирование социальной поддержки, инфраструктуры и программ интеграции вновь прибывшего населения. При преобладании среди мигрантов лиц с недостаточным уровнем квалификации срок окупаемости подобных инвестиций существенно увеличивается, а темпы экономического роста замедляются.

Но экономика здесь лишь легко измеримый слой гораздо более сложной проблемы. Главный вопрос состоит не в том, сколько людей способно принять государство, а в том, сколько новых людей способна включить в себя цивилизация, не утратив умения воспроизводить собственные нормы, институты и культурный код. Сильная цивилизация ассимилирует пришедших. Слабая — сама начинает приспосабливаться к ним. И потому миграционный кризис XXI в. ставит перед христианским миром вопрос более фундаментальный, чем контроль границ: сохранилось ли внутри него достаточно культурной уверенности, демографической энергии и институциональной воли, чтобы новые поколения — независимо от их происхождения — становились продолжателями его цивилизации, а не населением территории, на которой она когда-то существовала?

Возвращение богов в большую политику

Когда рушатся привычные институты, когда ослабевает социальная связность, когда нарастает чувство угрозы и неясности будущего, религиозность возвращается — и возвращается не только «снизу», как поиск утешения, надежды и спасения, но и «сверху» — как язык мобилизации. В переломные эпохи религия выступала мощным инструментом, то цементируя уходящий порядок, то давая идеологическое оружие разрушителям, то превращаясь в институциональный каркас для нового мира.

Сэмюэл Хантингтон в работе «Столкновение цивилизаций» писал, что будущие конфликты пройдут не по линиям государств и идеологий, а по «разломам» цивилизаций, в основе которых лежат религиозно-культурные коды[6]. И действительно, современная политика и геополитика все более приобретают характер религиозных войн, а политические деятели все чаще прибегают к рели-

[6] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2017.

гиозному словарю для обоснования своих действий. Достаточно вспомнить речи Джорджа Буша-младшего после 11 сентября, когда он назвал войну с терроризмом «крестовым походом»; Реджепа Тайипа Эрдогана, открыто апеллирующего к османскому халифатскому наследию; Нарендру Моди, освящающего храм Рамы в Айодхье на месте снесенной мечети; Биньямина Нетаньяху, цитирующего Книгу Самуила.

Рассмотрение современной кризисной геополитики неизменно наталкивается на одну и ту же структуру: то, что начиналось как политический, экономический или территориальный спор, обнаруживает религиозное ядро, как только речь заходит о границах цивилизационного присутствия и интереса. И наоборот — там, где формально нет религии, идеология все равно структурируется по религиозному типу: формулирует собственное представление о человеке, будущем, добре и зле, обещает спасение и требует веры в определенный образ будущего.

Завершение пятисотлетнего цикла финансового капитала означает не только перестройку экономики. Оно сопровождается сменой элит, определяющих образ будущего. На место банкира и владельца финансового капитала постепенно приходит владелец технологии — вычислительной инфраструктуры, искусственного интеллекта, робототехники, биоинженерии, генетики и больших данных. Но новая власть нуждается и в новой идеологии, способной объяснить, ради чего человек должен передать технологии право вмешиваться в собственную природу. Такой **идеологией/религией становится техногуманизм**.

Главный конфликт нового большого цикла может оказаться глубже столкновения внутри традиционных религий или борьбы государств за территории и ресурсы. Этот конфликт должен решить, останется ли человек, каким его понимала эта цивилизация, мерой нового мира.

Техногуманизм — псевдорелигия нового большого цикла и новый мировой порядок: парадоксальный путь к технофашизму

Говоря о возвращении религиозно-политических проектов как формы мобилизации масс в эпоху системного кризиса, необходимо вспомнить панъевропейский проект Рихарда Куденхове-Калерги, возникший как ответ на трагедию Первой мировой войны и соединивший рациональный политический план с религиозно-мистическим тоном. Европа у него описывалась не просто как пространство государств, а как духовная общность, призванная преодолеть эпоху войн и национальной вражды. Христианское и гуманистическое наследие превращалось в своего рода скрытый «завет» Европы, а объединение — в нравственный императив.

Куденхове-Калерги предлагал мыслить Европу не как иерархию сил, а как наднациональное со-бытиé народов, связанных признанием взаимного достоинства и общей ответственности за мир на основании солидарности, делающей войну в принципе невозможной. Панъевропейский замысел воплотился в институтах, превратив Европу из пространства перманентных конфликтов в зону устойчивого мира и взаимной зависимости.

Однако перед лицом новой эпохи глобальных перемен западные элиты не смогли удержать эту нравственную и идейную рамку. Столкнувшись с исчерпанием прежней модели роста, демографическим ослаблением, миграционным давлением, распадом социальной связности и утратой культурного центра, они дополнили привычные геополитические, финансовые и военные механизмы новой квазирелигиозной программой техногуманизма.

Техногуманизм подается публике как язык прогресса, заботы, безопасности и эффективности, но на деле все чаще выступает как новая форма дисциплины, селекции и перераспределения доступа к благам. **Парадокс ситуации развития идей техногуманизма** состоит в том, что рядом с декларируемым образом кибернетического техноренессанса расширяется пространство техносоциального контроля, постоянного мониторинга, абсолютной транспарентности социальной и индивидуальной человеческой жизни; исчезают возможность тайны, лакуны вне протокольных состояний публичной и личной жизни человека, свободного выбора, риска, собственной воли и глубинной экзистенциальной ответственности. Если старые религиозно-политические проекты мобилизуют человека через веру, жертву и коллективную идентичность, то техногуманизм претендует на то, чтобы стать идеологией нового большого цикла, меняя христианское представление о месте и роли человека.

Цифровое регулирование как новая фаза глобального капитала

В современном глобальном развитии происходит своеобразная поколенческая эстафета собственников капитала. «Отцы» — поколение Рейгана, Тэтчер и Фридмана — утвердили идеологию дерегуляции, открытых рынков и свободного движения капитала. «Дети» — поколение цифровых платформ, Шмидта, Элиссона, Тиля и Альтмана — продвигают цифровое регулирование, алгоритмическое управление поведением, ИИ, социальный скоринг и платформенные экосистемы. Противоречие между «отцами» и «детьми» — лишь кажущееся. Свобода торговли создала глобальные монополии, которым для собственного воспроизводства необходим все более жесткий контроль над потребителем, работником и гражданином. Поэтому цифровое регулирование — не отказ от прежнего капитализма, а его следующая стадия.

Социальный скоринг, повсеместный OSINT[7] и кредитные рейтинги превращают поведение человека в фактор допуска к экономическим благам. Алгоритмический менеджмент труда означает, что работник получает указания от алгоритма и может быть автоматически уволен (смарт-контракт). Платформенная рента напоминает цифровой феодальный оброк. CBDC (цифровые валюты центральных банков) с возможностью программируемых ограничений превращают деньги из всеобщего эквивалента в потенциальный инструмент точечного управления. Закрытые цифровые экосистемы создают пространства, где выход за пределы платформы означает социальную и экономическую невидимость. Следовательно, цифровое регулирование — это не «исправление ошибок» свободного рынка и не «социализация» капитализма, как это иногда подается

[7] Open source intelligence (OSINT) — разведка по открытым источникам.

в либеральном дискурсе. Это смена технологического тела той же самой власти капитала.

Четыре линии постчеловеческого проекта

Техногуманизм не монолитен. Он распадается на несколько интеллектуальных течений, каждое из которых по-своему отвечает на вопрос, что будет с человеком.

Трансгуманизм форсирует до предела возможности просвещенческого человека — его рациональность, дееспособность, телесную и когнитивную силу. Ник Бостром в книге «Сверхинтеллект»[8] предупреждает о рисках создания ИИ, превосходящего человеческий разум, но не ставит под сомнение саму гонку за сверхинтеллектом. Рэй Курцвейл в книге «Сингулярность близка»[9] обещает слияние человека с машиной, преодоление смерти и выход за биологические пределы. Макс Мор в манифесте «Трансгуманизм: к футуристической философии»[10] формулирует кредо: человек — это проект, который можно и нужно улучшать.

Постгуманизм идет дальше, лишая человека исключительного положения. Донна Харауэй в «Манифесте киборгов»[11] помещает человека в плоскую сеть равноправных отношений с животными, вещами и алгоритмами. Рози Брайдотти[12] и Кэри Вулф[13] систематически демонтируют антропологическую иерархию, заложенную еще Ренессансом.

Антигуманизм видит человека как случайное и малозначимое явление вселенной. Квентин Мейясу[14] и Рэй Брассье[15] выводят из этого радикальные онтологические следствия: космос равнодушен к человеческому и никакого смысла вне человеческой проекции не существует.

Но наиболее амбициозный и опасный проект исходит от круга, который все чаще описывается как **технофашизм**. Технофашизм — не только метафора описания нового проекта возможной глобальной социальной организации и системы социального управления. Это новая форма наследования «достижений» исторического фашизма, казалось бы, уничтоженного навсегда. Технофашизм не воспроизводит символику и риторику исторического фашизма, но адаптирует его логику контроля и методы управления (в том

[8] Бостром Н. Искусственный интеллект: этапы, угрозы, стратегии. М., 2016.

[9] Курцвейл Р. Сингулярность близка. М., 2015.

[10] Мор М. Трансгуманизм: к футуристической философии // Extropy Magazine. 1990. Vol. 4. N 1. URL: https://ru.scribd.com/document/203978899/Max-More-The-Principles-of-Extropy (дата обращения: 29.09.2026).

[11] Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм в 1980-х // Социальные технологии и исследования. 2017. № 1. С. 12 – 34.

[12] Брайдотти Р. Постчеловек. М., 2021.

[13] Вулф К. Что такое постгуманизм? М., 2022.

[14] Meillassoux Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. L., 2008. URL: https://altexploit.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/06/quentin-meillassoux-ray-brassier-alain-badiou-after-finitude — an-essay-on-the-necessity-of-contingency-bloomsbury-academic_continuum-2009.pdf (дата обращения: 29.09.2026).

[15] Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. Basingstoke, 2007. URL: https://link.springer.com/book/10.1057/9780230590823 (дата обращения: 29.09.2026).

числе и человеческой природой) к цифровой среде, делая авторитаризм и тотальный контроль еще более всепроникающими.

«Бароны Кремниевой долины» — те, в чьих руках сосредоточены огромные ресурсы и ключевые технологии контроля, являются апологетами именно такого типа техногуманистического проекта. Вокруг **Питера Тиля**, соучредителя PayPal, основателя Palantir и инвестора Facebook, сложился интеллектуальный круг, поднявший технологическую повестку до эсхатологического напряжения. Тиль известен тезисом о несовместимости свободы и демократии. Опираясь на Рене Жирара, он активно использует христианскую и эсхатологическую терминологию, говорит об Антихристе и стагнации как духовной катастрофе[16].

Алекс Карп, генеральный директор Palantir, обосновывает союз технологий и государства для защиты западной цивилизации[17]. А любимый философ молодого крыла Белого дома и «глубинного государства» **Кёртис Ярвин** предлагает заменить демократию корпоративной монархией и «перезагрузить» государство по модели стартапа, управляемого CEO[18]. **Ник Лэнд** призывает ускорять капиталистические и технологические процессы до точки слома существующего порядка, рассматривая человека лишь как временную ступень на пути к нечеловеческому интеллекту[19].

Особенность этого круга состоит в том, что технологические и социальные программы приобретают религиозную интенсивность. Используются библейская терминология, манихейские образы борьбы Света и Тьмы и символика Толкиена — само название Palantir отсылает к «видящим камням» из «Властелина колец». В политическом отношении эта логика ведет к приоритету форсированного технологического развития, корпоративной эффективности над демократическими процедурами и готовности принять жесткие социальные иерархии и цифровой контроль ради выхода из глобального кризиса.

В пределе речь идет о демонтаже государства как исторической формы политического существования. Государство с его правом, границами, публичными институтами, фискальным суверенитетом и монополией на легитимное насилие начинает восприниматься как препятствие для корпораций, действующих в планетарном масштабе. Его место занимают корпорации-города, «сетевые государства» и частные юрисдикции, критерием легитимности которых становится экономическая и управленческая эффективность. По своей сути, это программа реверсивной модернизации: откат от вестфальского суверенитета, веберовского государства и просвещенческой идеи гражданства к домодерным формам в высокотехнологичной упаковке.

[16] Thiel P. The End of the Future // National Review, 03.10.2011. URL: https://www.nationalreview.com/2011/10/end-future-peter-thiel/ (дата обращения: 29.09.2026).

[17] Karp A., Zamiska N. The Technological Republic: Hard Power, Soft Belief, and the Future of the West. Crown, 2025. — 336 p.

[18] Yarvin C. (Mencius Moldbug). Unqualified Reservations [Электронный ресурс]: архив блога. 2007 — 2014. URL: https://www.unqualified-reservations.org/ (дата обращения: 29.09.2026).

[19] Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. Basingstoke, 2007. URL: https://link.springer.com/book/10.1057/9780230590823 (дата обращения: 29.09.2026).

Для христианской цивилизации техногуманизм — вызов более радикальный, чем любой предыдущий, поскольку особенно в его технофашистском изводе он видит в человеке проблему, которую нужно решить путем улучшения, деконструкции или замены. Здесь проходит реальная линия фронта текущей религиозной войны: те, кто верит, что человек есть образ Божий, против тех, кто видит в нем временный интерфейс для алгоритмов, биологический загрузочный материал.

Новый противник не ограничивается кабинетной теорией: он строит компании, контролирует данные и финансирует политические проекты. Программа трансгуманистов уже реализуется как тихая, рассеянная и повседневная трансформация, которую большинство людей даже не идентифицирует как онтологический сдвиг. Эти изменения происходят быстрее философской, правовой и биоэтической рефлексии и постепенно натурализуются: поколения, выросшие со смартфоном, уже не воспринимают свое состояние как измененное.

Торжество трансгуманизма и техноэлит вкупе с кризисом традиционных религий может радикально изменить модели устройства государств и место человека в них уже в ближайшем будущем.

Американский сценарий

С учетом приведенных выше выводов относительно идеологии техноэлит США и Англии ограничимся краткой характеристикой принципов построения модели будущего общества в Америке в случае полного воплощения идей трансгуманизма. На основе гипотез Юваля Ноя Харари[20], Джейми Сасскина[21], Фрэнка Паскуале и Шошаны Зубофф[22] модель можно охарактеризовать следующими структурными признаками.

1. Приватизация публичной сферы: социальные сети заменят общее публичное пространство для дискуссий; модерация контента заменит судебную систему в вопросах свободы слова; кредитные скоринги и алгоритмические рейтинги заменят социальные гарантии. Публичная дискуссия будет переведена в миллионы узких обсуждений.
2. Эрозия базиса демократии: разрушение общего информационного поля сделает невозможным рациональный демократический дискурс. Истина будет заменяться релевантностью; факты — вовлеченностью.
3. Алгоритмическая непрозрачность: как утверждает американский исследователь Фрэнк Паскуале, жизнь будет происходить в обществе черного ящика, где решения, влияющие на судьбы мил-

[20] Харари Ю. Н. Homo Deus: Краткая история завтрашнего дня. М., 2018.

[21] Susskind J. Future Politics: Living Together in a World Transformed by Tech. Oxford University Press, 2018.

[22] Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти. М., 2019.

лионов людей, принимаются непостижимыми системами, а прозрачность требуется только от граждан, но не от корпораций[23].
4. Биометрическая и когнитивная стратификация: доступ к услугам, передвижению, информации и даже социальному признанию будет зависеть от данных, собираемых корпорациями.
5. Регуляторный захват нового типа: государство будет не просто коррумпировано лоббистами; оно станет функционально зависимым от частных платформ для реализации собственных функций (налогообложение, безопасность, перепись населения).

Китайский сценарий

В западном публичном дискурсе будущая китайская модель цифровой государственности часто редуцируется до оруэлловских метафор «Большого брата» или «цифрового концлагеря». Однако в академической среде такой подход считается методологически несостоятельным, поскольку игнорирует внутреннюю логику китайской политической традиции и адаптивность партии-государства. Ведущие синологи и политологи предлагают альтернативные концептуальные рамки: «кибернетический ленинизм», авторитарная устойчивость через инновации, «фрагментированный авторитаризм 2.0».
Суть модели заключается не в тотальном подавлении ради самого подавления, а в создании кибернетической системы управления, где технологии служат инструментом оптимизации, легитимации и превентивной стабилизации.
Ключевое отличие китайской модели от американской заключается в статусе данных. В США они прежде всего стали коммерческим активом платформ; в КНР данные одновременно являются экономическим ресурсом и инструментом государственной мощности, безопасности и административной «читаемости» общества. Крупнейшие технологические компании — Alibaba, Tencent, Huawei, Baidu — сохраняют коммерческую автономию, но действуют внутри политической системы, способной жестко ограничивать ее пределы.
Основные признаки этой модели можно свести к следующим.
1. Легитимация через результат. Отсутствие электоральной сменяемости компенсируется демонстрацией эффективности — экономического роста, инфраструктуры, безопасности и качества услуг. Цифровые технологии позволяют непрерывно измерять и демонстрировать эти результаты.
2. Предиктивное управление. Большие данные используются не только для реакции на уже произошедшие события, но и для раннего выявления социальных, экономических и эпидемиологических рисков.
3. Адаптивный авторитаризм. Обратная связь поступает через мониторинг социальных сетей, обращения граждан и локальные эксперименты, позволяя корректировать политику без угрозы смены режима. Именно эту способность к ограниченной консультации Джессика Титс описывает как «консультативный авторитаризм».
4. Управление через инфраструктуру. Нормы все чаще встраива-

[23] Pasquale F. The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information. Cambridge, Mass. — L., 2015.

ются непосредственно в цифровую среду: идентификацию, доступ к сервисам, автоматизированные процедуры и рейтинговые механизмы. Поведение регулируется не только наказанием, но архитектурой самой системы.

5. Двойственная субъектность гражданина. Человек одновременно становится объектом наблюдения, источником данных и получателем удобных цифровых сервисов. Контроль соединяется с комфортом, а ограничение автономии — с ощущением эффективности государства.

В этом и состоит специфика китайского «цифрового муравейника»: технология здесь не конкурирует с государством, а усиливает его способность видеть, прогнозировать и направлять общество. Если американский сценарий ведет к приватизации части публичной власти, то китайский — к ее технологической концентрации в руках государства.

Христианское единство перед технофашизмом

Перед лицом силы, способной заменить христианское понимание личности моделью управляемого постчеловека, требуется способность к совместному действию ради сохранения самого христианского представления о человеке.

Христианская соборность (от греч. katholikos — «всеобщий», «по целому») может быть понята как особая система связности. Человек, община, приход или монастырь соединены не только между собой, но через веру, традицию и таинства — с Церковью поверх пространства и времени. Основанием такой связи служит не социальный контракт и не алгоритм, а представление о фундаментальном единстве людей во Христе, «соделавшем из обоих одно и разрушившем стоявшую посреди преграду» (Еф. 2:14). Это приобретает новое значение перед лицом техногуманизма, для которого конфессиональные границы вторичны: католик, православный или протестант-традиционалист одинаково сохраняют представление о той морали, которую Иисус Христос дал человечеству две тысячи лет назад.

Сегодня христианами остаются около 2,3 млрд человек — почти три человека из десяти на планете. Христианский мир остается глобальным.

Возможно, нынешний кризис требует от христианского мира нового соборного действия, которого не было более 1200 лет.

Вселенские соборы созывались тогда, когда Церковь сталкивалась с учениями, затрагивавшими самые основания веры и требовавшими общего ответа. Споры первых веков заставили христианство предельно точно сформулировать свои догматы в ответ на возникающие ереси. Главный принцип принятия соборных определений был заложен еще апостолами: «угодно Святому Духу и нам» (Деян. 15:28).

Не ставит ли технологическая эпоха перед Церковью вопросы сопоставимого масштаба — и не является ли техногуманизм ересью XXI в.?

Василий Бровко

Российская цивилизационная платформа: особенности и потенциал развития

Россия входит в новый цивилизационный конфликт с собственной исторической традицией. Она начала складываться задолго до христианизации восточнославянских земель. Тысячелетняя традиция русской государственности отсчитывает свое начало с середины IX в. согласно «Повести временных лет». Уже в дохристианский период Русь была не периферийным племенным пространством, а одним из крупнейших политических образований Европы, контролировавших важнейшие торговые и речные пути, и выступала активным и самостоятельным участником международных отношений. Но именно Крещение Руси в 988 г. включило страну в восточно-римское культурное и религиозное пространство. После падения Константинополя эта линия получила формулу, определившую русское самосознание на столетия: «Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»[24]. Москва стала мыслиться как хранитель определенной формы христианского мира, а постепенное расширение территории государства неизбежно поставило вопрос о миссии и предназначении русского народа.

Свое философско-теоретическое обоснование этот вопрос получил в XIX в., когда славянофилы противопоставили западному индивидуализму соборность, Николай Данилевский описал Россию[25] и славянство как самостоятельный культурно-исторический тип, а Владимир Соловьев обозначил условия[26], при которых идеал национального мессианства наполняется положительным содержанием.

Но наиболее сильную и одновременно универсальную формулу предложил Ф. М. Достоевский, который в своей знаменитой Пушкинской речи высказался о «всемирной отзывчивости» *русского человека*: «…наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей». В этой формуле русская идея не замыкается в этничности. Напротив, ее смысл — исторически фундированный и обоснованный — в способности России принять чужой опыт и, не растворяясь в нем, соединить различное вокруг общего представления о человеке. Н. О. Лосский облёк эту идею в яркую и образную форму: «…как аромат ландыша, голубой свет и гармоничные звуки могут наполнять одно и то же пространство и сочетаться воедино, не утрачивая своей определенности, так и творения различных национальных культур могут проникать друг в друга и образовать высшее единство»[27].

В XXI в. следование принципу «всемирной отзывчивости» может помочь России не только сохранить собственное цивилизационное

[24] Филофей Псковский. Послания старца Филофея // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI века. СПб.: 2001. С. 290 – 300.

[25] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. URL: https://legitimist.ru/lib/philosophy/n_danilevskij_rossiya_i_evropa.pdf (дата обращения: 20.09.2026).

[26] Соловьев В. С. Русская идея. М., 1911. URL: https://rusneb.ru/catal og/000199_000009_003785063/ pdf (дата обращения: 20.09.2026).

[27] Лосский Н. О. Характер русского народа. Гл. VIII «Русский мессианизм и миссионизм» // Условия абсолютного добра. Франкфурт-на-Майне, 1957.

ядро, но и послужить объединительным началом для всех тех, кто не готов принять человека как материал для технологической переработки. Для противодействия описанному Достоевским в «Дневнике писателя» «человеческому безошибочному муравейнику», равно как и его закономерному продолжению в виде техногуманизма, Россия может предложить миру не только собственный порядок, но и собственное представление о смысле истории. Сила российского проекта лежит прежде всего в сфере смыслов — в ответах на вопросы о человеке, правде, свободе и пределах власти.

Пространство будущего

Вместе с тем цивилизационный проект нуждается в пространстве и экономическом основании. Если Россия действительно претендует на роль самостоятельного полюса будущего, она должна не просто обороняться от внешнего давления и принимать неизбежные миграционные потоки, но и предложить пространственный, экономический и инфраструктурный проект нового масштаба. Иначе говоря, стать не пассивным реципиентом кризиса, а одним из организаторов новой экономической географии.

Наиболее подходящим здесь выглядит образ ковчега: большого, устойчивого, ресурсно обеспеченного пространства, способного принять людей, капиталы, производства и логистические потоки в эпоху растущей нестабильности. Для этого России необходимо развернуть карту собственного мышления и перестать смотреть на мир западноцентричным взглядом только через Атлантику или воспринимать себя исключительно как мост между Западом и Китаем. Необходимо развернуть свой фокус внимания, посмотреть с Севера — и увидеть большой мир слева, справа и перед собой.

Арктическо-Тихоокеанская Россия выходит одновременно к Северному Ледовитому и Тихому океанам и через Берингов пролив непосредственно соседствует с Северной Америкой. **Это «земля обетованная» будущего века. Мир, пока почти не заселенный, но полный воды, энергии, гектаров пахотных земель.**

Так, Россия располагает около 4500 км³ возобновляемых **водных ресурсов**[28] в год — **более 8 % мирового объема**[29]. При этом ежегодно используется только 1,5 % доступного объема. Не менее велик **энергетический потенциал**. Российские запасы оцениваются примерно в 80 млрд баррелей нефти, 38 трлн м³ природного газа, 275 млрд тонн угля[30] и 480 тыс. тонн урана[31]. **Площадь пашни** составляла 118,8 млн га в 2024 г. **Климатические изменения значительно**

[28] Государственный доклад о состоянии и об охране окружающей среды Российской Федерации в 2024 г. // Минприроды России. URL: https://www.mnr.gov.ru/docs/o_sostoyanii_i_ob_okhrane_okruzhayushchey_sredy_rossiyskoy_federatsii/gosudarstvennyy_doklad_o_sostoyanii_i_ob_okhrane_okruzhayushchey_sredy_rossiyskoy_federatsii_v_2024_/ (дата обращения: 20.09.2026).

[29] AQUASTAT - FAO's Global Information System on Water and Agriculture // Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). URL: https://www.fao.org/aquastat/en/ (дата обращения: 20.09.2026).

[30] Рябикова В., Носова Н. What natural resources does Russia have? // Gateway to Russia/ URL: https://www.gw2ru.com/science-and-tech/2747-what-natural-resources-does-russia-have (дата обращения: 20.09.2026).

[31] Supply of Uranium // World Nuclear Association. URL: https://world-nuclear.org/information-library/nuclear-fuel-cycle/uranium-resources/supply-of-uranium (дата обращения: 20.09.2026).

расширяют границы земледелия на север и увеличивают продолжительность вегетационного периода. **Совокупный ресурсный потенциал страны способен обеспечить условия для проживания населения порядка 1 млрд человек.**

Развитие этих земель может изменить геоэкономическую ориентацию России и создать важнейший узел северо-тихоокеанской экономики.

Здесь поражает дальновидность президента России В. В. Путина, предложившего наиболее масштабный проект для практической реализации таких изменений, — тоннель через Берингов пролив, который напрямую соединит Россию и США, изменит логистические маршруты, исключив Европу и Атлантику и обеспечив значительный прирост мировой логистики. Тоннель длиной 120 км был бы центральной частью большой инфраструктурной системы, открывающей новые возможности для международной торговли и интеграции рынков и в три раза повышающей скорость доставки грузов при снижении стоимости на тонну условного груза. При успешной реализации трансконтинентальный маршрут создал бы коридор ЮВА — Россия — Северная Америка, изменив уровень связанности, казалось бы, таких отдаленных сегодня территорий.

Ковчег в сердцевине мира

Если изменить позу ума, то география России перестает быть ее проклятием. Холод, расстояния и малонаселенность, которые долго воспринимались как слабость, превращаются в стратегическое преимущество.

Наши земли способны принять сотни миллионов людей, которые в условиях глобального кризиса ищут общество, сохраняющее человеческую свободу, семью, веру, созидательный труд и право человека оставаться человеком.

Россия может стать одним из немногих пространств, способных принять новую историческую нагрузку в качестве самостоятельного полюса расселения, производства, логистики и исторического смысла.

«Ковчег» — не столько убежище от будущего, сколько проект его строительства. Россия способна стать центром притяжения для мирового христианского сообщества и всех тех, кто разделяет ее ценности. Природное изобилие дает этому замыслу материальную основу, а исторический опыт — правила общежития.

Русский ковчег должен собрать людей, способных пройти через кризис, сохранить свое ценностное ядро и вместе построить следующий мир.

Список литературы

1. Аттали Ж. Краткая история будущего. СПб., 2014.

2. Бадью А. Коммунистическая гипотеза. М., 2012.

3. Батлер Дж. Гендерное беспокойство. М., 2022.

4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

5. Бостром Н. Искусственный интеллект: этапы, угрозы, стратегии. М., 2016.

6. Брайдотти Р. Постчеловек. М., 2021.

7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006.

8. Вехи. Из глубины. М., 1991.

9. Гиббон Э. История упадка и разрушения Великой Римской империи: Закат и падение Римской империи: В 7 т. Т. 7. М., 2008.

10. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М., 2016.

11. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М., 2019.

12. Жирар Р. Я видел Сатану, падающего, как молния. М., 2015.

13. Кинси А. и др. Сексуальное поведение самца человека. Philadelphia, 1948.

14. Курцвейл Р. Эволюция разума. М., 2015.

15. Кутб С. Вехи на пути. М., 2002.

16. ЛаВей А. Сатанинская библия. М., 1996.

17. Ленин В. И. Государство и революция // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е издание. В 55 т. Т. 33. М., 1969.

18. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., 1998.

19. Манхейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. М., 1994.

20. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М., 1955.

21. Медоуз Д. и др. Пределы роста. М., 1991.

22. Розенберг А. Миф XX века. Таллин, 1998.

23. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М., 2006.

24. Тиль П., Мастерс Б. От нуля к единице. М., 2015.

25. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2007.

26. Харауэй Д. Манифест киборгов // Гендерная теория и искусство. М., 2005.

27. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

28. Шваб К. Четвёртая промышленная революция. М., 2018.

29. Шваб К., Маллере Т. COVID-19: Великая перезагрузка. Geneva, 2020.

30. Burton T. Has Tech Gone Fascist? — серия статей в The New Atlantis, 2023—2024.

31. Carp A., Zamiska N. The Technological Republic. Crown, 2025.

32. Dupuy J.-P. La marque du sacré. Carnets Nord, 2009.

33. Girard R. Achever Clausewitz. Paris, 2007.

34. Land N. The Dark Enlightenment. 2012 (онлайн).

35. Slobodian Q. Crack-Up Capitalism. Metropolitan Books, 2023.

36. Srinivasan B. The Network State. 2022.

37. Thiel P. The Education of a Libertarian // Cato Unbound, 13.04.2009.

38. Thiel P. The End of the Future // National Review, 03.10.2011.

39. Thiel P. The Straussian Moment // Politics and Apocalypse / ed. R. Hamerton-Kelly. Michigan State UP, 2007.

40. Thiel P., Masters B. Zero to One: Notes on Startups, or How to Build the Future. 2014.

41. Yarvin C. (Mencius Moldbug). Unqualified Reservations. Архив блога, 2007—2014.

42. Yarvin C. Gray Mirror (блог, с 2020).

Управление многообразием и политика национального единства: мировой опыт

ORCID: 0009-0005-8825-9950
E-mail: skrivov2@yandex.ru

Сергей Валерьевич Кривов

К. ист. н., доцент кафедры политологии Института международных отношений и мировой истории (ИМОМИ) Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия.

PhD in History, Associate Professor at Theory of politics and communication chair, Institute of international relations and world history, Nizhny Novgorod Lobachevsky State University, Nizhny Novgorod, Russia.

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.005

Аннотация

Статья посвящена актуальным вопросам развития практик и технологий формирования национального единства. Проблема рассматривается в широком региональном контексте в условиях усиления этнокультурного многообразия как следствия глобальных миграционных потоков. В центре внимания — изучение практического опыта различных стран мира по внедрению и реализации политик по управлению многообразием и формированию национального единства и сплоченности. Особый акцент делается на анализе понятийного аппарата, включая «этнокультурное многообразие», «управление многообразием», «культурная дистанция», «мультикультурализм», «культурный плюрализм». Наряду с вопросами практического применения технологий формирования единства рассматривается эволюция теоретических воззрений от монокультурализма к культурному плюрализму и последующему возникновению доктрины мультикультурализма в середине XX в. В основе теоретического исследовательского подхода лежит дихотомическое противопоставление двух основных стратегий — ассимиляции и интеграции. Статья написана на основе привлечения обширного статистического материала. Автор предлагает методику определения многообразия посредством выявления величины культурной дистанции как интегрированного показателя нескольких идентификационных

признаков. Делается вывод о том, что выбор конкретного подхода зависит как от уровня этнокультурного многообразия, так и от стратегии национального строительства. При этом различия в подходах между странами обусловлены и разным пониманием смыслового содержания концептов, отражающих реалии этноконфессиональной политики, а также политики по управлению многообразием и формирования национального единства. Рассматривается вопрос о применимости такого рода практик к условиям современного российского общества.

Ключевые слова

Этнокультурное многообразие, управление многообразием, культурная дистанция, мультикультурализм, культурный плюрализм, идентичность.

Abstract

The article is devoted to current issues related to the development of practices and technologies for fostering national unity. The problem is examined in a broad regional context, in the context of growing ethnocultural diversity as a consequence of global migration flows. The focus is on studying the practical experience of various countries around the world in implementing policies aimed at managing diversity and fostering national unity and cohesion. Special emphasis is placed on analyzing the conceptual framework, including ethnocultural diversity, diversity management, cultural distance, multiculturalism, and cultural pluralism. Alongside issues related to the practical application of technologies for fostering unity, the evolution of theoretical views from monoculturalism to cultural pluralism and the subsequent emergence of the multiculturalism doctrine in the mid-20th century is examined. The theoretical research approach is based on a dichotomous contrast between two main strategies — assimilation and integration. The article is based on extensive statistical material. The author proposes a methodology for determining diversity by identifying the magnitude of cultural distance as an integrated indicator of several identifying characteristics. It is concluded that the choice of a specific approach depends both on the level of ethnocultural diversity and on the strategy of nation-building. At the same time, the differences in approaches between countries are also due to varying understandings of the semantic content of concepts that reflect the realities of ethnoconfessional policy, as well as policies aimed at managing diversity and fostering national unity. The question of the applicability of such practices to the conditions of modern Russian society is considered.

Сергей Кривов

Keywords

Ethnocultural diversity, diversity management, cultural distance, multiculturalism, cultural pluralism, identity.

Введение

Во второй половине XX в., в условиях распада колониальных империй и начала массовой миграции происходит существенная трансформация национальной идентичности как необходимого условия целостности социума. Не случайно еще перед Второй мировой войной У. Дюбуа писал: «Проблема XX в. — это проблема межрасовых барьеров»[1]. Как следствие, на повестку дня вышли вопросы переосмысления идеи гражданства и патриотизма, а также необходимости создания и адаптации эффективных технологий управления этнокультурным многообразием и формирования национального единства. Несмотря на различие концептуальных подходов именно возрастание этнокультурного многообразия стало рассматриваться в качестве исходной предпосылки для появления практик и технологий формирования национального единства.
Целью исследования является выявление факторов, обусловливающих выбор той или иной модели формирования национального единства как стратегии управления многообразием. Достижение поставленной цели предполагает рассмотрение таких важных сопутствующих понятий, как «управление многообразием» и «этнокультурное многообразие».

Этнокультурное многообразие как исходная предпосылка поиска путей формирования национального единства

Сам по себе термин *многообразие* применительно к этноконфессиональной ситуации пока не имеет однозначной трактовки. Доля иммигрантов или лиц, родившихся за границей (foreign-born population), часто используемая в качестве его основного показателя, представляется недостаточной. Так, она значительна в «переселенческих» странах, включая Австралию (30 %), Канаду (22 %), США (15 %), а также во многих европейских государствах, столкнувшихся в последние десятилетия с массовой миграцией с других континентов: в Великобритании — 17 %, Нидерландах — 16 %, Германии — 20 %, Франции — 14 % и т.д. Именно здесь во второй половине XX в. начали складываться современные подходы к управлению этнокультурным многообразием. Однако сходные показатели присутствуют и в других регионах мира. Так, доля прибывших в Катаре составляет 77 %, в ОАЭ — 74 %, в Кувейте — 67 %. В Иордании и Ливане она

[1] Зинн Г. Народная история США: с 1492 года до наших дней. М., 2006. С. 264.

традиционно высока из-за притока беженцев — 46 % и 25 % соответственно[2]. Аналогичная картина наблюдается и на постсоветском пространстве. Так, в момент распада СССР Казахстан имел 19 % жителей, родившихся за его пределами, а показатели стран Балтии из-за высокой доли «неграждан» даже превышали уровень «переселенческих» обществ. Тем не менее в этих странах подобные практики еще не получили должного внимания. Очевидно, что единичные статистические показатели не могут считаться универсальными и одинаково применимыми к любому региональному контексту. Более предпочтителен кумулятивный подход на основе многомерного моделирования социокультурной структуры общества. Так, арабские страны в целом — один из самых гомогенных регионов мира, где более 80% населения имеют сходство по ключевым характеристикам: ислам суннитского толка, арабский язык и историко-культурные нарративы, а также расовый облик. Более того, большинство шиитов и ближневосточных христиан идентифицируют себя прежде всего с арабской этнокультурной традицией. Однако при аккумулировании различных идентификационных признаков (курды-мусульмане, арабы-христиане, мусульмане-негроиды) в девяти странах доля населения, не соответствующая базовой характеристике «араб — мусульманин — суннит — южный европеоидный расовый тип», превышает критический порог в треть от численности населения Бахрейна, Алжира, Марокко, Мавритании, Судана, Ирака, Ливана, Сирии и Йемена. При этом в пяти последних странах имели место вооруженные конфликты именно на почве культурной идентичности.

Еще более объективным показателем является *культурная дистанция*, представляющая собой сумму дифференцирующих показателей. Так, при сходной пропорции шиитов и суннитов в Бахрейне и Ираке в первом случае мы имеем большую дистанцию за счет уровня иммиграции — 42,2% против 0,1%: большая часть суннитского населения Бахрейна иммигранты, а в Ираке — представители «коренного» населения. В то же время Бахрейн является более гомогенным обществом, чем Германия, поскольку во втором случае культурная дистанция увеличится за счет конфессиональных, этнических, лингвистических, а также расовых различий между иммигрантами и коренным населением. Аналогично на Украине, где после 1991 г. при доле родившихся за рубежом в 13% имела место этническая «репатриация», и значительную часть условных мигрантов составили этнические украинцы или крымские татары. Указанное обстоятельство не изменило гомогенной природы постсоветского украинского общества, а возвращение депортированных в 1944 г. крымских татар оказало влияние лишь на рост культурного многообразия в Автономной республике Крым (до 2014 г.)[3]. Таким образом, культурная дистанция в ряде регионов нивелируется фактором принадлежности к общему цивилизационно-культурному ареалу, например, ближневосточному или постсоветскому.

[2] Share of the population born in another country, 2024. URL: https://ourworldindata.org/grapher/migrant-stock-share (дата обращения: 25.07.2026).

[3] Golińska A., Kwiatkowska A., Posmykiewicz A. Double Standards? Exploring Acculturation Preferences Profiles and Perceived Cultural Distance Toward People from Ukraine and the Middle East in Poland // Journal of Immigrant & Refugee Studies. 2025. P. 1 — 17.

Для описания и анализа рассматриваемого явления в академической практике утвердился ряд взаимосвязанных, но не тождественных друг другу понятий. Так, «этнополитика», в отечественной практике часто обозначаемая как «национальная», представляет собой регулирование взаимоотношений между этническими и иными социокультурными общностями[4]. Исторически она связана с возникновением наций в их современном понимании[5] и была нацелена на доминирование системообразующего этноса, а также на «исключение» (exclusion) миноритарных групп из процесса национального строительства[6]. Однако массовая миграция и вызванные ею демографические изменения потребовали перехода к политике «управления многообразием», предполагающей признание равноценности различных традиций и их «включенности» (inclusion) в процесс формирования национальной идентичности. Очевидно, что такая стратегия уже не может опираться на традиционные социально-политические институты и предполагает инновационные методы, а также более открытые политические системы. Во внутренней повестке продвижение инклюзивной политики связано с усилением реформаторских сил. В условиях современного политического ландшафта это, как правило, леволиберальный политический лагерь, в то время как правые проявляют склонность к более традиционному эксклюзивному подходу — начиная от ограничения миграции и заканчивая требованиями возвращения к ассимиляционной политике.

Теоретические основания управления многообразием и политики национального единства

Разработка подходов к формированию национального единства началась в США, изначально формировавшихся на трансконтинентальной миграции. Однако даже к началу XX в. этнокультурное многообразие там не следует преувеличивать. Основу формируемой американской нации составляли преимущественно европейские протестанты, потомки африканских рабов, а также аборигенное население. Эти группы стали основными компонентами американского нациестроительства, в основу которого был положен принцип расовой *сегрегации*, то есть обособленного друг от друга существования всех расовых групп. В 1896 г. Верховный суд официально провозгласил принцип «разделенные, но равные»[7], просуществовавший до середины 1950-х гг. Будучи скорее декларативным и по факту дискриминационным, он, тем не менее, не достиг масштабов сегрегации ЮАР и Южной Родезии

[4] Тишков В. А. О советском этнонационализме // Тишков В. А. Этнология и политика. Научная публицистика. М., 2001. С. 22.

[5] Сейдуманова А. С. О некоторых дискуссионных аспектах определения понятия и типологии моделей этнополитики // Вестник Московского университета. Сер. 12: Политические науки. 2018. № 6. С. 28.

[6] Desmet K., Ortuño-Ortín I., Wacziarg R. Culture, Ethnicity, and Diversity // American Economic Review. 2017. Vol. 107. N 9. P. 2480.

[7] Дело «Плесси против Фергюсона» о раздельном обучении в школах белых и чернокожих учеников.

(ныне Зимбабве). Возможно, на определенном этапе этот принцип даже снял остроту межрасовых конфликтов и позволил сохранить самобытность афроамериканского населения, многие элементы которой стали маркерами американской поп-культуры, а чернокожее население сегодня интегрировано во все американские социальные институты. При этом, в отличие от таких стран, как Бразилия, значительного количества межрасовых браков в США не наблюдается[8].

Однако с начала XX века наблюдался рост миграционных потоков за счет выходцев из Южной и Восточной Европы, что разительно отличало образ новых американцев от предшествовавших волн иммиграции и не могло не вызвать активных дебатов об основах американской идентичности, построенной на англосаксонской протестантской основе. К тому же усиливалась критика сегрегации как противоречащей гуманистическим ценностям. Учитывая рост популярности левых идей в мире в первой половине XX в., сторонники борьбы с сегрегацией сыграли значительную роль в продвижении идей нации как сообщества равных. Наконец, с началом Первой мировой войны в 1914 г. обострились отношения с германо-американской частью населения, что вызвало рост ксенофобии и нативизма, а также активное продвижение стратегии «плавильного котла» (melting pot)[9], подразумевающей ассимиляцию под эгидой обязательного усвоения англоамериканских идентификационных норм, ставших синонимом понятия американизации. Сам концепт, вошедший в употребление в 1908 г. с выходом одноименной пьесы Израэля Зангвилла, предполагает культурную ассимиляцию через смешение культур и межрасовые браки[10]. Однако многие сторонники ассимиляции, включая Г. Фэрчайлда, рассматривали ее как серьезную угрозу для англоамериканцев[11], а Э. Росс даже называл межрасовые браки «расовым суицидом»[12]. В качестве альтернативы в работах Х. Каллена «Демократия против плавильного котла» (1915) и Р. Боурна «Транснациональная Америка» (1916) получает развитие идея культурного плюрализма, который до начала XX в. оставался лишь теоретическим воззрением отдельных интеллектуалов. Более систематически его стали разрабатывать на основе философии прагматизма Чарльза Сандерса Пирса, Джона Дьюи, Уильяма Джеймса, Горация Каллена, Алена Локка, Уильяма Дюбуа.

Решающий вклад в развитие идеи культурного плюрализма внес Гораций Мейер Каллен (1882—1974), еврейско-американский философ, эмигрировавший из германской Силезии. На фоне усиления антигерманских настроений и форсированной ассимиляции людей с немецкими корнями в американское общество он отвергал отождествление «американизма» с «англосаксонством». На кон-

[8] The “Rise” of Multiracials? Examining the Growth in Multiracial Identification in the 2020 // U. S. Census | RSF: The Russell Sage Foundation Journal of the Social Sciences URL: https://www.rsfjournal.org/content/11/1/44#:~: text=According %20to %20the %20U.S. %20 Census, of %20U.S. %20history, %20are %20weakening (дата обращения:12.10.2026).

[9] См. также статью О. А. Ефремова в этом номере. — *Прим. ред.*

[10] Orosco J.-A. Toppling the Melting Pot: Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism. Bloomington, 2016.

[11] Фэрчайлд Г. П. Ошибка плавильного котла. М., 2024.

[12] Rose D. Policy Feedback and the Racialization of Affirmative Action, 1961—1980. // International Journal of Public Administration. 2021. N 44. P. 3—13.

цептуальном уровне его взгляды сыграли важную роль в отделении этнической принадлежности от американского гражданства[13]. В рамках «Гарлемского ренессанса», движения за признание значительной роли африканской культуры в формировании ценностей американского общества[14], получили распространение идеи афроамериканского публициста и ученого Алена Локка (1885 — 1954)[15]. Он подверг критике стереотипы о чернокожем населении, утвердившиеся в массовом сознании и препятствующие интеграции американского общества[16]. Джон Дьюи (1859 — 1952), один из родоначальников прагматизма, занимался популяризацией идей Г. Каллена, хотя и относился к ряду его интерпретаций с некоторым скептицизмом. Будучи согласен с тем, что современное демократическое общество должно создавать пространство для различных групп, позволяя им развиваться в соответствии с их собственными представлениями, он настаивал на необходимости создания условий для развития общей культуры, которая объединит в себе вклад всех этих групп и станет основой социального единства и сотрудничества. Дьюи, приверженец либерализма и американского образа жизни, часто рассматривается как предшественник феномена «гражданской религии», или «религии 4 июля»[17].

Наконец, Уильям Дюбуа (1868 — 1963), ведущий представитель черного движения за гражданские права, начал формулировать положения концепции культурного плюрализма еще в 1897 году. По его мнению, хотя афроамериканцы и внесли значительный вклад в американскую массовую культуру, их влияние на политическую систему США было ограничено из-за преобладания идеологических нарративов, отражающих англосаксонскую модель конформизма и намеренного замалчивания исторических прав небелых народов[18]. Будучи одним из основателей *панафриканизма*[19], он многими воспринимается как предшественник довольно противоречивой теории негритюда. С другой стороны, во многом под его влиянием в период президентства Франклина Д. Рузвельта произошел отказ от традиционной политики ассимиляции в отношении американских индейцев, получивших культурную автономию, право на свои земли и институты самоуправления.

Таким образом, еще в первой половине XX в. была заложена дихотомия, противопоставляющая интеграцию и ассимиляцию как два базовых стратегических подхода к формированию национального единства.

[13] Kaufman M. J. Horace Kallen Confronts America: Jewish Identity, Science, and Secularism. Syracuse, N.Y., 2019.

[14] Воробьев Д. Н. Социокультурное значение Гарлемского ренессанса в США (1920-е годы) // Вестник МГПУ. Сер.: Исторические науки. 2017. № 3. С. 97 — 101

[15] Его взгляды во многом вдохновили идеологов Движения за гражданские права в США, возникшего в конце XIX в.

[16] Locke A. The New Negro: The Interpretation. N.Y., 1925.

[17] В американской литературе утвердился термин «религия 4 июля» (Religion of July 4th).

[18] В 1909 г. он становится основателем Национальной ассоциации содействия прогрессу цветного населения, которая до сих пор является институциональной основой антирасистского движения за гражданские права.

[19] Движение афроамериканских интеллектуалов на рубеже XIX — X вв., выдвигавшее широкий спектр идей от требования независимости африканским колониям до предоставления всей полноты гражданских прав черному населению США.

Послевоенный переход к доктрине мультикультурализма

Несмотря на весомый вклад американских интеллектуалов в развитие концепта культурного плюрализма первенство в практическом применении новой доктрины и ее постепенной трансформации в мультикультурализм принадлежит Великобритании. Хотя эта страна имела в своем составе несколько самобытных в культурно-историческом плане частей, включая Шотландию, Уэльс, Ирландию, и всегда отличалась значительным многообразием, мультикультурализм как отдельное явление возник здесь только после 1945 г. в связи с распадом Британской империи и переформатированием ее в Содружество наций. Очевидно, что империя была фундаментом британской национальной идентичности. Еще в 1935 г. Ирландия отвергла одностороннее присвоение своим гражданам британского подданства, а Закон о гражданстве Канады 1946 г. ввел получение статуса подданства в зависимость от получения канадского гражданства, а не от прямого назначения короны. В то же время в британском законодательстве не существовало понятия национального гражданства, а подданство предоставлялось всем, кто родился на территории Британской империи и Содружества, что номинально давало им равные права с британцами, включая право мигрировать в само Соединенное Королевство. Закон о британском гражданстве 1948 г. был призван укрепить позиции Великобритании во главе Содружества, но вместо этого привел к неожиданно большому притоку небелых иммигрантов. Следствием этого стали дебаты относительно понятия «британскость» (Britishness) и появление особой формы «британского мультикультурализма», сочетавшей жесткий иммиграционный контроль с законодательством о межрасовых отношениях и плюралистическими подходами к этническим меньшинствам. Именно в странах Содружества, как на практическом, так и на теоретическом уровнях, доктрина мультикультурализма получила свой современный вид, придя на смену культурному плюрализму.

С одной стороны, мультикультурализм как многоуровневое понятие может пониматься как чисто описательная демографическая категория, как количественные изменения в обществе под влиянием эндогенных (миграция) и экзогенных (иммиграция) факторов. В этой связи под ним может подразумеваться политика *интеграции* миноритарных групп в некую общую культурную орбиту. С другой стороны, можно говорить об идеологии мультикультурализма как антитезы праворадикальным идеям национальной исключительности или превосходства. И, наконец, с третьей стороны, это политическая доктрина, предполагающая поддержку и защиту интересов меньшинств и признающая права отдельных культурных традиций на сохранение своих специфических черт и на социальную репрезентацию. Это предполагает «легитимацию различных форм культурной инаковости, которая лаконично выражена в формуле *«интеграция без ассимиляции»*[20].

Несмотря на усиление критических оценок мультикультурализма в последние годы его сторонники настаивают на неизбежности этнокультурного многообразия в условиях продолжающихся

[20] Мамонова В. А. Мультикультурализм: разнообразие и множество // CREDO NEW. 2007. URL: http://www.credonew.ru/content/view/606/32/ (дата обращения: 10.06.2026).

иммиграционных волн и невозможности повернуть ситуацию вспять[21]. Более того, наблюдается постепенное смещение идеологии мультикультурализма из либерального в левый и даже левопопулистский дискурс. Так, Чарльз Тейлор, настаивая на возможности сохранения культурной традиции в рамках совместного проживания, делает упор на идею равенства между большинством и меньшинством[22].

Опыт политики интеграции и национального единства в различных странах мира

Термин «мультикультурализм» впервые был официально употреблен в 1957 г. в Швейцарии, однако тогда он скорее отражал лишь сложную языковую ситуацию и непростые отношения между протестантской и католической общинами. Поэтому свою наиболее последовательную реализацию политика мультикультурализма приобрела в «белых» странах Содружества (Old Commonwealth), прежде всего в Канаде, которая долгое время считалась мировым лидером и эталоном в ее продвижении. Отчасти это связано с тем, что некоторые ведущие теоретики мультикультурализма опирались на опыт Канады, где еще с XVIII в. сформировался компромисс между англоговорящим и франкоговорящим населением. Сегодня примерно 22% населения этой страны родились за пределами Канады, а большая их часть оседают в трех основных центрах — Торонто, Ванкувере и Монреале, наиболее культурно неоднородных мегаполисах мира. Нахождение у власти с 1963 по 1984 г. (с небольшим перерывом) левоцентристской Либеральной партии способствовало тому, что уже в 1971 г. на уровне исполнительной власти Канада была признана билингвальным и бикультурным обществом, что в 1982 г. закрепилось на конституционном уровне. Однако мультикультурная политика Канады вызывает критику среди жителей Квебека и коренных народов, видящих в ней ущерб своему правовому и политическому статусу[23]. Действительно, канадский мультикультурализм никогда не был направлен на защиту культур коренных народов или франкоязычной Канады, а преследовал цели признания и популяризации культурного разнообразия, защиты меньшинств от дискриминации и содействия их интеграции в доминирующую культуру. Это довольно важное замечание, ставящее на повестку вопрос о четком разделении меньшинств на коренных и иммигрантов. В отличие от последних квебекцы и коренные народы стремятся закрепить свои привилегии на территориях и в важных для них сферах жизни и даже расширить их. Конституционный статус «коренных народов» превалирует над культурными и религиозными нормами, на защиту которых направлен мультикультурализм. Другими словами, указанные груп-

[21] Chebakova E. Multiculturalism // Political Ideologies in Contemporary Russia. Montreal, QC, 2020. P. 203 – 229. URL: http://www.jstor.org/stable/j.ctv18sqzjb.10 (дата обращения: 21.08.2026).

[22] Taylor C. The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton N. J., 1994. P. 42 – 100.

[23] Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights Oxford, 1995. P. x, 280; Canadian Journal of Political Science. 1996. N 29. P. 811 – 813.

пы претендуют на причисление к «доминирующей» культуре, а не к «меньшинствам» в англо-канадском обществе[24].

Сходная ситуация в Новой Зеландии, еще одной стране Содружества, в отличие от Австралии и Канады, не имеющей специального законодательства, а также комплексной правительственной стратегии по поддержке полиэтнического разнообразия. Сам термин «мультикультурализм» применительно к отношениям между потомками британских поселенцев и маори появился в публичных дебатах лишь в 1970-е гг. При этом сейчас он используется для обозначения полиэтнического разнообразия, возникшего в результате иммиграции из стран, не входящих в состав Великобритании, а отношения с маори рассматриваются, как правило, в рамках политики бикультурализма. Представители коренного аборигенного населения претендуют на роль системообразующего элемента новозеландской нации, а Договор Вайтанги 1840 г., подписанный первым генерал-губернатором У. Гобсоном с вождями маори, рассматривается в качестве учредительного документа новозеландского бикультурного общества. Фактически, по аналогии с французской общиной Канады, маори претендуют на роль соучредителей. Первым значительным притоком мигрантов небританского происхождения стало прибытие в 1950-х гг. неквалифицированных рабочих с островов Тихого океана (Pasifika), многие из которых в лингвокультурном плане близки к маори. Вместе с тем белая община также склонна рассматривать фактор полинезийских народов в составе новозеландской нации как часть геополитического позиционирования страны в качестве центра силы в Океании или как минимум в Полинезийском треугольнике[25].

В Австралии селективная иммиграционная политика, основанная на содействии британским и ирландским переселенцам, формировала культурную и политическую идентичность страны как части Британской империи. Образованный в 1901 г. Австралийский Союз был, по сути, конфедерацией колоний Великобритании, а «белая» иммиграция оправдывалась и вполне прагматическими соображениями сохранения монокультурности общества и облегчения ассимиляции переселенцев. Однако снижение притока европейцев заставило лейбористское правительство сменить приоритеты. В 1973 г. была принята новая стратегия «Мультикультурное общество для будущего», предполагающая создание этнических школ, развитие многоязычия в СМИ и борьбу против расовой, этнической и иных форм дискриминации. В 1989 году страна официально стала мультикультурной, признавая за всеми представленными в стране этническими группами право на сохранение их уникальной культуры. Хотя иммигранты теперь обязаны интегрироваться и уважать принятые в австралийском обществе правила, они больше не обязаны следовать нормам этнического большинства. При этом Австралия все же сохранила восприятие «британского наследия» в качестве системообразующего ядра нации.

В США, на родине культурного плюрализма, до сих пор официально не решен вопрос о соотношении ассимиляции и мультикуль-

[24] The Constitution Acts 1867 to 1982 // Ministry of Justice. Government of Canada. Official Website. URL: https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/const/page-12.html (дата обращения: 20.06.2026).

[25] Smiths K. Multiculturalism, Biculturalism, National Identity in Aotearoa/New Zealand // Multiculturalism in the British Commonwealth: Comparative Perspectives on Theory and Practice. Oakland, CA. 2019. P. 104—126.

турализма. Федеральные органы отдают преференции доктрине «плавильного котла», а на уровне отдельных штатов часто следуют опыту стран, официально признавших себя мультикультурными. Исторически первыми по времени появления стали практики в рамках движения за гражданские права. В 1954 г. была юридически запрещена расовая сегрегация в американских школах[26], что вызвало сопротивление в ряде южных штатов. На этом фоне получили распространение и развитие такие технологии как, *политика расовой интеграции*, включающей в себя *десегрегацию,* так называемая технология *ликвидации барьеров ассоциации*[27], введение концепта политкорректности[28], а также привитие определенной культуры, позволяющей сосуществовать расовым различиям. Наиболее неоднозначную оценку вызывает политика *позитивной дискриминации*. Хотя ее черты возникли еще в конце 1940-х гг. в Индии как институционализация практик колониального периода рубежа XIX—XX вв., впервые термин был употреблен в исполнительном указе президента США Дж. Кеннеди[29]. В англоязычной литературе принято обозначение affirmative action[30], означающее «создание механизмов содействия исторически ущемленным группам населения, включая расовые, этнические или конфессиональные меньшинства, в доступе к образованию или устройству на работу»[31]. Ее реализация осложняется рядом факторов. Прежде всего, необходима четкая классификация людей по описательным критериям идентификации, включая пол, расу, религиозные убеждения, а также ее использование в качестве критерия для представительства в социальных институтах. Противники политики указывают на завышенные преференции отдельным группам населения в ущерб интересам большинства;[32] обоснование видится в своего рода признании исторической вины. Так, в США и в Бразилии позитивная дискриминация рассматривается в качестве исторической компенсации за период рабства, а в ЮАР — за негативные последствия политики апартеида. Спорной представляется и ее международно-правовая оценка. Хотя существуют ссылки на нормативные документы Подкомиссии ООН по содействию и поддержке прав человека и Международную конвенцию о запрещении всех форм расовой дискриминации, противники рассматривают такую политику как «дискриминацию

[26] Решение Верховного суда по делу «Браун против Совета по образованию».

[27] Например, стереотип «афроамериканец = раб» или отказ от понятия «негр», приобретшего уничижительную коннотацию.

[28] Кривов С. В. Средства массовой информации как инструмент этноконфессиональной политики в современной России: проблемы и перспективы // Социально-гуманитарные знания. 2011. № 12. С. 2.

[29] Executive Orders // National Archives. URL: https://www.archives.gov/federal-register/codification/executive-order/11246.html (дата обращения: 25.07.2026).

[30] От англ. «учредительное действие». Сам термин в полной мере применим лишь к практике США. В остальных странах он вызывает острую полемику. В Канаде его использование ограничено, а в Великобритании термин, как и сама подобная политика, официально не признается. Во франкоязычной литературе чаще используется термин «позитивная дискриминация» (discrimination positive).

[31] Executive Orders.

[32] Urofsky M. I. The Affirmative Action Puzzle: A Living History From Reconstruction to Today // New York Times. 2020. Jan. 30. URL: https://www.nytimes.com/2020/01/30/books/review/the-affirmative-action-puzzle-melvin-i-urofsky.html (дата обращения: 15.08.2026).

наоборот» (reverse discrimination), указывают на несоответствие ее содержания международно-правовым принципам равенства людей независимо от расы, пола или вероисповедания[33].

Формирование единства и управление многообразием в незападных обществах

Этнокультурное многообразие на Востоке имеет более длительную историю, чем на Западе, хотя практики управления многообразием и формирования национального единства здесь еще не подвергались широкому анализу. Исключением являются бывшие британские колонии, включая Индию, Малайзию, Сингапур и, в меньшей степени, Нигерию.

Индия наиболее многообразна в культурном, лингвистическом и генетическом отношении, уступая в этом плане лишь странам африканского континента[34]. Как бывшая британская колония, она унаследовала системные и хорошо структурированные подходы к администрированию внутренних социальных процессов, что нашло отражение в богатой эмпирической базе, позволяющей проследить его динамику на протяжении XIX — XX вв.

Политика национального единства здесь включает правовой плюрализм в религиозном семейном праве (индуистском, мусульманском, христианском, парсийском), а также позитивную дискриминацию в виде квот в законодательных органах, на государственных должностях и в образовательных учреждениях для представителей кастовых и племенных меньшинств, введенных еще в XIX в. Логика политики единства заключается в симбиозе двух противоположных подходов — интеграционизме и умеренном мультикультурализме. Очевидно, что признание многообразия вызывает нарекания со стороны националистического крыла, рассматривающего индуизм (в широком плане — все дхармические религии) как основу построения нации.

Малайзия и Сингапур представляют собой примеры создания наций из трех сильно различающихся этнокультурных общностей: китайцев, малайцев и индийцев, главным образом тамильского происхождения, а их языки имеют официальный статус при сохранении ведущих позиций английского языка. Праздники всех основных этнических групп здесь возведены в официальный ранг. Проводившаяся с 1969 г. политика малаизации, представлявшая собой вариант политики позитивной дискриминации, в 1990 г. была трансформирована в политику нового развития, носящую более интеграционистский характер. Однако на волне кризиса мультикультурализма в 2004 г. правительство страны приняло доктрину модернизированного ислама *Хадхари*, что, хотя и нацелено на построение многонационального и поликонфессионального общества, легитимизирует малайскую общину в качестве ядра малазийской нации. При этом проблема осложняется массовым притоком мигрантов, что способно нарушить достаточно хрупкий

[33] Rykhtik M. I. Western European immigration policy: Implications and lessons for Russia // Asian Social Science. 2015. Vol. 11. N 3. P. 249 — 254.

[34] Phanindra K., Pallabi D. Multiculturalism in India: Opportunities and Challenges // International Journal of Innovative Science and Research Technology. 2025. Vol. 10. P. 666 — 669.

баланс между тремя системообразующими этносами. Так, увеличение иммиграции из Бангладеш увеличивает долю мусульман, что вызывает обеспокоенность тамильской и китайской общин, уменьшая их удельный вес в структуре населения, а следовательно, и их статус как системообразующих элементов малазийской нации[35].
Можно задаться вопросом, подходит ли концепция мультикультурализма для описания глубокого, многоуровневого разнообразия, характерного для Индии и других стран Азии и Африки. Эта концепция исходит из недавнего опыта иммиграции в Северной Америке и Европе и основана на постепенном нивелировании культурных различий, что вряд ли сопоставимо с многовековой историей культурного многообразия в азиатских и африканских странах. С одной стороны, политика мультикультурности и управления многообразием отвергается в Японии и в Южной Корее, наиболее гомогенных государствах мира, хотя и усвоивших многие элементы западной политической культуры. С другой стороны, она подвергается сомнению и в странах типа Нигерии, где такая политика признания многообразия несет риски усиления фрагментации и разобщенности, вплоть до гражданской войны. Наконец, либеральные подходы к многообразию игнорируют способы работы с различиями в нелиберальных традициях и обществах.

Выводы для России

Проведенный анализ свидетельствует, что выбор модели формирования национального единства зависит от ряда факторов, прежде всего — от уровня этнокультурного многообразия общества. При этом речь идет именно о ситуации, связанной с формированием в обществе многообразия с большой культурной дистанцией. Большинство постсоветских стран, включая Россию, хотя и позиционируется национально специфическими (а некоторые — и многонациональными), по сути, сформировалось в условиях гомогенного цивилизационного пространства, базирующегося на русском языке, близких друг другу системах образования и сходных культурно-идеологических нарративах. Тем не менее распад СССР вызвал рост национального самосознания, что на фоне роста религиозности общества привело к усложнению этнокультурного ландшафта. Основной вопрос здесь — в применимости западных по сути технологий формирования национального единства.
Применительно к России, странам постсоветского пространства и в целом незападного мира следует отметить, что рассматриваемая проблема еще только начинает исследоваться. Можно указать на явный недостаток эмпирического материала. Кроме того, попытки все еще носят фрагментарный характер. Это объясняется спецификой государственных и общественных институтов, сохранением традиционного восприятия и взглядов на этнокультурную идентичность, консервативными тенденциями в политической сфере, а зачастую и сохранением латентных и открытых конфликтов на этноконфессиональной почве.

[35] Sharipova G. A Brief history of multiculturalism in Malaysia // Russia and the Moslem World. 2022. № 3. P. 90–100.

Список литературы

1. Chebakova E. Multiculturalism // Political Ideologies in Contemporary Russia. Montreal, QC, 2020. P. 203—229. URL: http://www.jstor.org/stable/j.ctv18sqzjb.10 (дата обращения: 21.08.2026).

2. Desmet K., Ortuño-Ortín I., Wacziarg R. Culture, Ethnicity, and Diversity // American Economic Review. 2017. Vol. 107. N 9. P. 2480.

3. Executive Orders // National Archives. URL: https://www.archives.gov/federal-register/codification/executive-order/11246.html (дата обращения: 25.07.2026).

4. Golińska A., Kwiatkowska A., Posmykiewicz A. Double Standards? Exploring Acculturation Preferences Profiles and Perceived Cultural Distance Toward People from Ukraine and the Middle East in Poland // Journal of Immigrant & Refugee Studies. 2025. P. 1—17.

5. Kaufman M.J. Horace Kallen Confronts America: Jewish Identity, Science, and Secularism. Syracuse, N.Y., 2019.

6. Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights Oxford, 1995. P. x, 280; Canadian Journal of Political Science. 1996. N 29. P. 811—813.

7. Levey G.B. Australia's 'Liberal Nationalist' Multiculturalism // Multiculturalism in the British Commonwealth: Comparative Perspectives on Theory and Practice. Oakland, CA, 2019. P. 83—103. URL: http://www.jstor.org/stable/j.ctvr7fcvv.8 (дата обращения: 18.07.2026).

8. Locke A. The New Negro: The Interpretation. N.Y., 1925.

9. Orosco J.-A. Toppling the Melting Pot: Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism. Bloomington, 2016.

10. Phanindra K., Pallabi D. Multiculturalism in India: Opportunities and Challenges // International Journal of Innovative Science and Research Technology. 2025. Vol. 10. P. 666—669.

11. Rose D. Policy Feedback and the Racialization of Affirmative Action, 1961-1980. // International Journal of Public Administration. 2021. N 44. P. 3—13.

12. Ross E.A. The Old world in the New; the significance of past and present immigration to the American people. N.Y., 1914.

13. Rykhtik M.I. Western European immigration policy: Implications and lessons for Russia // Asian Social Science. 2015. Vol. 11. N 3. P. 249—254.

14. Share of the population born in another country, 2024. URL: https://ourworldindata.org/grapher/migrant-stock-share (дата обращения: 25.07.2026).

15. Sharipova G. A Brief history of multiculturalism in Malaysia // Russia and the Moslem World. 2022. № 3. P. 90 — 100.

16. Smiths K. Multiculturalism, Biculturalism, National Identity in Aotearoa/New Zealand // Multiculturalism in the British Commonwealth: Comparative Perspectives on Theory and Practice. Oakland, CA. 2019. P. 104 — 126.

17. Taylor C. The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton N.J., 1994. P. 42 — 100.

18. The Constitution Acts 1867 to 1982 // Ministry of Justice. Government of Canada. Official Website. URL: https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/const/page-12.html (дата обращения: 20.06.2026).

19. Urofsky M.I. The Affirmative Action Puzzle: A Living History From Reconstruction to Today // New York Times. 2020. Jan. 30. URL: https://www.nytimes.com/2020/01/30/books/review/the-affirmative-action-puzzle-melvin-i-urofsky.html (дата обращения: 15.08.2026).

20. Воробьев Д.Н. Социокультурное значение Гарлемского ренессанса в США (1920-е годы) // Вестник МГПУ. Сер.: Исторические науки. 2017. № 3. С. 97 — 101.

21. Зинн Г. Народная история США: с 1492 года до наших дней. М., 2006.

22. Кривов С.В. Средства массовой информации как инструмент этноконфессиональной политики в современной России: проблемы и перспективы // Социально-гуманитарные знания. 2011. № 12. С. 3 — 7.

23. Мамонова В.А. Мультикультурализм: разнообразие и множество // CREDO NEW. 2007. URL: http://www.credonew.ru/content/view/606/32/ (дата обращения:10.06.2026).

24. Сейдуманова А.С. О некоторых дискуссионных аспектах определения понятия и типологии моделей этнополитики // Вестник Московского университета. Сер. 12: Политические науки. 2018. № 6. С. 27 — 41.

25. Тишков В.А. О советском этнонационализме // Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. М., 2001. С. 22.

26. Фролова Е.Л. На пути к мультикультурализму в Японии — популяризация «простого японского языка» // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. 2019. Т. 18. № 10. С. 66 — 77.

27. Фэрчайлд Г.П. Ошибка плавильного котла. М., 2024.

«Единство народов»: основные модели, их достоинства и недостатки

ORCID: 0000-0002-6132-3482
E-mail: olaefr@yandex.ru

Олег Анатольевич Ефремов

К. филос. н., доцент кафедры социальной философии и философии истории философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия.

PhD, Associate Professor, Department of Social Philosophy and Philosophy of History, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.006

Аннотация

Данная статья посвящена проблеме, имеющей не только теоретическую, но и острую практическую актуальность в условиях современного мира вообще и России, в особенности, — формированию единства в полиэтническом и поликонфессиональном обществе. Предлагается понимание единства как согласия, основанного на объективной необходимости тесного взаимодействия социальных субъектов для удовлетворения их потребностей и защиты интересов. Солидарность при этом рассматривается как осознанное согласие. Существующие модели (проекты) формирования единства делятся на две группы. Первая включает проекты, основанные на либеральной традиции, — «плавильный котел», мультикультурализм, гражданская нация. Вторая опирается на альтернативные основания, включая в себя имперский и советский проекты, реализовывавшиеся на различных стадиях отечественной истории. Описывается основное содержание и краткая история каждого из проектов, выделяются их сильные и слабые стороны, при этом констатируется, что ни один из них не был в полной мере успешным. При рассмотрении имперского и советского проектов обращается внимание на недопустимость однозначно негативного к ним отношения, часто сопряженного с приверженностью к русофобской псевдоисторической мифологии, в рамках которой рождались активно используемые метафоры, например «тюрьма народов», применительно не только к имперской, но и советской, и даже постсоветской России. Делается вывод о необходимости эффективного проекта формирования единства народов России

на основе тщательного и объективного изучения исторического опыта, как мирового, так и собственного, актуальной ситуации, а также тех ресурсов обеспечения единства, которыми обладают народы России, включая государствообразующий русский народ.

Ключевые слова

Единство, солидарность, «плавильный котел», мультикультурализм, гражданская нация, империя, «тюрьма народов», советский народ.

Abstract

This paper is devoted to a problem that is not only of theoretical but also of acute practical relevance in the context of the modern world in general, and Russia in particular — the formation of unity in a multi-ethnic and multi-confessional society. The article proposes an understanding of unity as an agreement based on the objective necessity of close interaction between social actors to meet their needs and protect their interests. Solidarity is viewed as a conscious agreement. The existing models (projects) for fostering unity are divided into two groups. The first includes projects based on the liberal tradition — the melting pot, multiculturalism, and the civic nation. The second is based on alternative foundations, including the imperial and Soviet projects, which were implemented at various stages of the country's history. The main content and brief history of each project are described, their strengths and weaknesses are highlighted, and it is noted that none of them was fully successful. When examining the imperial and Soviet projects, attention is drawn to the inadmissibility of an unequivocally negative attitude towards them, which is often associated with adherence to Russophobic pseudo-historical mythology. It was within this framework that actively used metaphors emerged — for example, "prison of nations" — applied not only to imperial Russia, but also to Soviet and even post-Soviet Russia. The conclusion is drawn that it is necessary to develop an effective project to foster unity among the peoples of Russia based on a thorough and objective study of historical experience — both global and domestic — the current situation, as well as the resources for ensuring unity that the peoples of Russia, including the state-forming Russian people, possess.

Keywords

Unity, solidarity, melting pot, multiculturalism, civic nation, empire, "prison of nations," Soviet people.

Олег Ефремов

Что такое «единство народов»?

Для определения социально-философского смысла понятия «единство» представляется уместным различить его употребление в широком и узком смыслах.

Единство в широком смысле этого слова — характеристика состояния субъектов деятельности, вовлеченных в объективно обусловленное взаимодействие.

В данном случае фиксируется *объективная необходимость взаимодействия субъектов*, вне которого невозможно удовлетворение их потребностей в конкретных условиях существования.

Единство в широком смысле слова означает, по сути, невозможность сепарации, автаркии, даже если таковая представляется субъектам взаимодействия предпочтительным сценарием. Они могут быть вовлечены в него *вынужденно*, в том числе и прямо вопреки их воле.

Для того чтобы перейти от единства в широком смысле слова к единству в узком смысле, следует ввести классификацию его форм по нескольким параметрам: формам (конфликт, согласие), уровням (от микро- к макро- и мега- социальным образованиям) и степени интенсивности (слабая, средняя, высокая).

По форме единство способно реализовываться как конфликт или как согласие. Различие между данными формами, а также возможный переход из одной в другую, можно представить по логике Гоббса, описывавшего переход человечества из естественного состояния в общественное. Единство как конфликт возникает в ситуации, когда взаимодействие неизбежно, но его участники воспринимают собственные интересы как противоречащие интересам иных участников и реализуемые только за счет утверждения их перед интересами других или за счет других, в ущерб другим, что неизбежно предполагает борьбу вплоть до полного порабощения или даже уничтожения противника. Подобное единство превращается в гоббсовскую «войну всех против всех» и, как правило, оказывается губительным для участников даже при кажущемся временном успехе. Логичным выходом из состояния войны Гоббсу виделся общественный договор, представляющий собой переход от единства как конфликта к единству как к согласию, пусть и достаточно условному[1].

Единство в узком смысле слова — согласие социальных субъектов в мысли и действии, основанное на объективной необходимости их тесного взаимодействия для удовлетворения собственных потребностей и защиты интересов. Согласие прочно тогда, когда субъектами *осознана* его взаимная польза и предпочтительность иным формам взаимодействия. Солидарность может рассматриваться как осознанное и принятое единство-согласие, основанное не только на объективной общности интересов, но и на понимании этого факта субъектами взаимодействия, что выражается в различных формах — концепции «своих», «братства», «общей судьбы» и т.д. Именно единство как согласие является желаемой целью и условием успешного функционирования любой социальной общности.

Однако стоит учитывать два момента. Во-первых, в реальности согласие никогда не бывает полным, оно всегда включает в себя

[1] См.: Гоббс Т. Левиафан. М., 2001. С. 120.

элемент конфликта. Конфликт не всегда разрушителен. Более того, он способен содержать в себе определенный созидательный потенциал, выступать источником развития (что, в частности, было отражено в диалектике как в гегелевском, так и в марксистском вариантах). А конкуренция, если рассматривать ее как разновидность конфликта (что признается далеко не всеми), выступает одним из оснований динамичности и адаптационных возможностей общества. Вопрос, очевидно, заключается в интенсивности конфликта и выработанных формах его институциализации (что, опять же, выступает моментом согласия).

Во-вторых, переход единства из формы конфликта в форму согласия на одном уровне не только не означает исчезновения конфликта как такового, но, напротив, может его усиливать или даже порождать. Речь идет о межуровневом конфликте, когда солидаризация, усиливающаяся на одном уровне, разрушает ее на иных уровнях, чаще всего на более высоких, но иногда и на более низких. Первый вариант заставляет вспомнить об опасностях, которыми чревато любое обособление и стремление к самобытничеству. Второе проявляется, когда единство на более высоком уровне наносит ущерб иным формам единства. Так, становление либерального общества может (совсем не обязательно, но возможно) разрушать прежние семейные, религиозные, общинные, корпоративные связи. А глобализация — ставить под вопрос национальную идентичность и соответствующие ей формы единства.

Что касается классификации единства по интенсивности взаимодействия, то вопрос четких критериев, видимо, остается пока открытым, а возможные критерии отнесения единства к сильной, средней или высокой степени интенсивности ситуативны. Не вызывает сомнения, однако, что данная интенсивность зависит от поля пересечения интересов: чем оно обширнее, тем более интенсивным будет единство.

В дальнейшем мы будем говорить именно о единстве, во-первых, в узком смысле слова, то есть о единстве в форме согласия, характеризующемся солидарностью субъектов взаимодействия, а, во-вторых, о единстве на уровне отдельного общества (социора, в терминах Ю. И. Семенова, или человеческого коллектива, обладающего самодостаточностью, в терминах К. Х. Момджяна)[2]. Подобное единство мы рассматриваем как макроуровень[3], что потребует учета его соотношения с единством микроуровня (отдельных групп, входящих в общество) и мегауровня (мирового сообщества в целом). В-третьих, мы будем говорить о единстве полиэтнического и поликонфессионального общества, то есть общества разнородного не только в классовом, но и в иных отношениях.

На протяжении мировой истории проблема интеграции общества, обеспечения его единства, причем в форме солидарности, то есть осознанного единства, вставала достаточно часто. Но особенно

[2] См.: Момджян К. Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. М., 2013. С. 131 — 134; Семенов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М., 2003. С. 21 — 23.

[3] Воспользуемся в данном случае принятым в экономической науке делением, где макроуровнем считается именно уровень экономической системы в целом (национальной экономики), в отличие от микро- и мезо- (где изучаются поведение отдельных субъектов и отдельные сегменты народного хозяйства), а также от мегауровня мировой экономики.

актуальной она становится в эпоху Нового и Новейшего времени, когда стали формироваться не только национальные государства, сами по себе далеко не однородные по составу, но и более сложные образования, например, колониальные империи. В XIX – XXI вв. это породило несколько моделей интеграции (единства), каждая из которых оказывалась связана с определенной традицией философской и политической мысли, хотя и не всегда была в полной мере теоретически отрефлексирована.

Первые три модели единства, о которых пойдет речь, были сформированы в условиях капитализма на основании различных вариантов либеральной традиции.

Вот эти модели: 1) «плавильный котел»; 2) мультикультурализм; 3) гражданская нация.

Следующие две — имперский и советский проекты — обнаруживаются в опыте отечественной истории, хотя можно найти и относительно близкие зарубежные аналоги.

2. Модели, созданные в рамках либеральной традиции

2.1. «Плавильный котел»: от разнообразия к сходству

Модель «плавильного котла», во-первых, сопряжена с классическим вариантом либерализма, во-вторых, ее воплощением считаются Соединенные Штаты Америки.

Происхождение термина связано с пьесой британского драматурга Израэля Зангвилла, так и названной «Плавильный котел», премьера которой состоялась в начале XX в. Однако подобное понимание генезиса американской нации существовало еще с XVIII столетия. «Плавильный котел» предполагает снятие существенных различий между людьми в процессе образования единой нации — американцев. Выше указывалось, что парадигма «плавильного котла» — порождение классического либерализма. Соответственно, в основе образующейся общности — стремление людей к свободе и индивидуальной самореализации, что, в принципе, и составляет суть «американской мечты». Индивидуализм и свобода предполагают, разумеется, разнообразие — конфессиональное, культурное, идеологическое и т.д. Но данные различия рассматривались как нормальные, малосущественные и не мешающие единству общества, признающего базовые либеральные ценности и основанные на них процедуры достижения консенсуса (или компромисса) и формирования «общей воли».

Во второй половине XX в. стало очевидным, что эта парадигма провалилась. Во-первых, разнообразие не «переплавилось» в нечто единое, а сохранившиеся старые различия дополнились новыми различиями, порой более острыми и порождающими конфликты. Во-вторых, «американской мечты» и либерально-демократических процедур оказалось недостаточно для преодоления конфликта и разрешения противоречий. Попытки же поддержания порядка с использованием силовых элементов воспринимались как рецидивы деспотизма.

Действительно, простота и даже некоторая «наивность» данной концепции, что часто бывает с концепциями, вырастающими

из чрезмерно абстрактно формулируемых принципов классического либерализма, достаточно быстро была осознана американскими исследователями. Среди них, например, Гораций Каллен, автор работы «Демократия против плавильного котла», указывавший на сохранение и существенность этнических различий[4], Карл Деглер, противопоставлявший «плавильному котлу» образ «салатницы», в которой все же можно различить ингредиенты[5]. А Р. Кеннеди, не отказываясь в полной мере от идеи «плавильного котла», предлагала заменить «одинарный плавильный котел» «тройственным», учитывая не столько национальные различия, сколько религиозные[6]. О проблематичности «плавильного котла» идет речь и в известной монографии С. Хантингтона, посвященной американской идентичности[7].

Расовые волнения последнего десятилетия наглядно показали, что «единой Америки» и «единого американца» как плода американской мечты этот котел не выплавил. А основное направление критики было связано с необходимостью признать и «узаконить» сохраняющиеся различия.

Именно это отражено в моделях мультикультурализма и гражданской нации.

2.2. Мультикультурализм: чем пестрее, тем лучше[8]

Проект мультикультурализма с точки зрения легитимации различий в итоге оказался наиболее радикальным, хотя сначала таковым не казался. Сам термин «мультикультурализм» появляется в 1960-е гг. в Канаде и применяется для решения проблемы бикультурности (англо-французской) страны. И там, возможно, в силу отсутствия серьезных различий между потомками британцев и французов, он изначально представлялся приемлемой и разумной альтернативой «плавильному котлу».

Реализация парадигмы связывается не только с Канадой, но, опять-таки, с современными Соединенными Штатами и особенно Европой — и вот тут скрытые в проекте риски обнаружились в полной мере. Суть мультикультурализма — легитимация и даже конфирмация разнородности. В качестве образа мультикультурализма иногда используется мозаика. Согласия предполагается достичь, допуская всё и всё объявляя равноправным. Таким образом, никто не должен будет чувствовать себя обделенным или ущемленным. Предполагается, однако, что легитимация разнород-

[4] См.: Kallen H. Democracy Versus the Melting Pot. N.Y., 1915. P. 220.

[5] См.: Degler Carl Out of Our Past: The Forces That Shaped Modern America. N.Y., 1983.

[6] См.: Kennedy R. Single or Triple Melting Pot // Intermarriage trends in New Heaven 1870 – 1940. Ardent Media, 1944. P. 332.

[7] Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской идентичности. М., 2004.

[8] Мультикультурализм, его определение, история, разновидности и риски активно обсуждались и обсуждаются не только в зарубежном, но и отечественном обществознании. См.: Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики. М., 2013; Тернборн Г. Мультикультурные общества // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 1. С. 50 – 67; Мартин-Иогансон Э. Западный мультикультурализм. Провальная идеология «плавильного котла» // Свободная мысль. 2021. № 4. С. 79 – 92; Миронов В. В., Миронова Д. В.Г. Мультикультурализм: толерантность или признание? // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 16 – 28; Коробейникова Л. А. Мультикультурализм в XXI веке: вызовы и перспективы развития // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2023. № 51. С. 55 – 63.

ности должна сочетаться со взаимными терпимостью и уважением. Однако в европейской и современной американской практике именно последнего и не хватило. Терпимость и уважение оказались весьма избирательными, уничтожая равноправие и порождая конфликты. Дело в том, что изначально умеренный мультикультурализм попал в поле влияния ультралиберализма, устраняющего всякую норму, заменяя ее ничем не ограниченным полем произвольно избираемых альтернатив. (Мы называем данную ситуацию «тотальной аномией»[9].) Неудивительно, что при этом не только происходит реабилитация прежде считавшегося маргинальным и девиантным в силу неприемлемости и разрушительности для общества, но и осуществляется даже защита и поощрение подобного: «Это их культура, и мы должны ее уважать».

Для Европы мультикультурализм представал не столько способом решения старых проблем, сколько ответом на вызов массовой иммиграции. Становилось очевидным, что быстро интегрировать такое количество мигрантов в европейские общества, превратив их в полноценных европейцев, не получится. Да и сами мигранты к этому не очень стремились, желая получать европейские права, не неся европейских обязанностей.

Принцип сохранения мозаичного культурного своеобразия казался удобным всем, но по-разному. Европейцы верили, что он будет сочетаться со взаимным уважением и равенством в правах и обязанностях, а мигранты увидели в этом удобный способ заставить уважать себя, не обременяясь ответным уважением. В результате возникает «колониализм наоборот», когда коренные европейцы превращаются в собственных странах во второсортных туземцев, задача которых — работать на новых «не совсем белых» хозяев, обеспечивая им безбедное и максимально комфортное существование.

В Соединенных Штатах ультралиберальный мультикультурализм усугубил прежде всего расовые конфликты, так и не разрешенные «плавильным котлом». Расовые меньшинства стали бороться не за то, чтобы стать полноправными американцами вне зависимости от цвета кожи, как мечтал Мартин Лютер Кинг, а за возможность быть «равнее других» как раз на основании цвета кожи. Если Европу мультикультурализм привел к «колониализму наоборот», то США — к «расизму наоборот». «Все жизни важны» стало неполиткорректным высказыванием, дающим повод к общественному остракизму, ведь теперь следовало говорить лишь «Жизни черных важны», причем стоя на коленях.

К тому же, что в Европе, что в Америке, меньшинства готовы были защищать свои «мультикультурные» права не в судах и парламентах, а путем прямого насилия.

Таким образом, сегодня стало очевидным, что мультикультурализм себя не оправдал. Вместо созидания нерепрессивной и бесконфликтной толерантной общности возникает хаос гоббсовского «естественного состояния», в котором верх берут как раз силы, ориентированные на агрессивность и нетолерантность к чужому. Неудивительно появление новой разновидности антиутопий, отражающих опасения европейцев относительно «мигрантской» (исламской) оккупации Европы (например, «Покорность» Мишеля Уэльбека).

[9] Подробнее см.: Ефремов О. А. Аномия как фундаментальное понятие социальной теории в условиях современного капитализма // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 35 – 38.

Если мультикультурализм выглядит радикальным компонентом ультралиберальной мутации западного либерализма, то проект гражданской нации представляется куда более умеренным, реалистичным и перспективным.

Он, безусловно, имеет либеральные корни, но при этом свободен не только от крайности мозаичной разнородности мультикультурализма, но и упрощенного унификационизма «плавильного котла».

2.3. Гражданская нация: компромисс и консенсус[10]

Понятие гражданской нации, в отличие от нации этнической, фиксировало как раз способ интеграции этнически, конфессионально и классово разнородных групп в единое общество на основании поиска баланса общего и особенного.

Еще со времен по крайней мере Великой Французской революции концепция гражданской нации не только формировалась теоретически, но и воплощалась в наиболее развитых странах Европы до их впадения в безумие ультралиберального мультикультурализма.

Данный вариант предполагает политико-правовое объединение, но носящее не силовой, а консенсусный характер, фиксируя, при равенстве прав и обязанностей, минимум общеобязательного и максимум вариативного. Очевидно, что реализация проекта гражданской нации наиболее вероятна в условиях демократии и развитого правового государства.

Упор на политико-правовые аспекты единства не только не исключает, но и предполагает определенное ценностное согласие, представление об общей судьбе и интересах (что находит отражение в личностной гражданско-национальной — не этнической! — идентичности). Но все же здесь всегда устанавливаются границы из опасений подавления разнообразия, а единство носит характер взаимовыгодного сосуществования, а не полноценной интеграции. Кроме того, данный проект носит динамический характер, требующий постоянного и небесконфликтного контроля над соотношением общего и особенного, единого и различного. И, разумеется, со временем единство гражданской нации может крепнуть, делая различия менее значимыми и снижая их потенциальную опасность.

Подобная модель представляется вполне удачной, но только в условиях ограниченного разнообразия. Кроме того, она плохо приспособлена к разрешению социальных конфликтов, раскалывающих нацию по этническому, классовому или иным основаниям, обостряющимся в связи с самыми разными обстоятельствами внутреннего и внешнего порядка. Одним из таких вызовов стала массовая иммиграция, перед которой гражданская нация оказалась бессильна и произошел срыв в сомнительный проект мультикультурализма.

[10] Сегодня в отечественном обществознании идет оживленная дискуссия не только о самом концепте «гражданская нация», но и о применимости данной модели в России. См., например: Паин Э. А. Нация и этнос: нелинейная эволюция этнологических концепций в России // Мир России. 2024. Т. 33. № 1. С. 6 — 28; Паин Э. А., Федюнин С. Ю. Проблемы гражданской нации в России и на Западе: общее и особенное // Политическая концептология. 2018. № 1. С. 171 — 191; Поцелуев С. П., Тимкук Дж. А. Многосоставные общества между государственной и сообщественной нацией // Южно-российский журнал социальных наук. 2018. Т. 19. № 3. С. 96 — 125; Тишков В. А. Нация наций: о подходах к пониманию России. М., 2023; Тишков В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. М., 2013; Культурная сложность современных наций. М., 2016.

С другой стороны, там, где иммиграция ограничена, а внешняя и внутренняя ситуация относительно стабильны (например, в Швейцарии) проект гражданской нации остается вполне успешным.

3. Отечественный опыт: от Московской Руси к Советскому Союзу

Выше мы рассмотрели три модели единства, так или иначе относящиеся к либеральной традиции. Теперь обратимся еще к двум моделям, встречающимся в отечественной истории, получившим, как и описанные прежде, идеологическое обоснование и охваченным определенной теоретической рефлексией.

3.1. Имперский проект: под крыльями двуглавого орла

Первая модель связана с историей дореволюционной России и может быть названа имперским проектом, хотя ее основы были заложены задолго до формального возникновения Российской империи. Еще в период Московского царства приходилось решать вопрос с включенными в него нерусскими и неправославными народами.

Имперский проект не только стоит вне либеральной традиции, но и во многом ей противоречит. Вот почему он может представляться архаикой, более того, вызывает отчуждение и неприятие как якобы основанный исключительно на насилии со стороны одного народа, представляющего метрополию, по отношению к народам периферии. Именно в русле такого понимания сформировалось представление о России как «тюрьме народов».

Однако, как отмечает автор историографического обзора по данной проблематике О. Б. Леонтьева, в последние десятилетия резко обостряется интерес к национальной и конфессиональной политике империй, в том числе Российской, не только со стороны отечественных исследователей, но и представителей ближнего и дальнего зарубежья. На рубеже столетий можно говорить о формировании нового научного направления — «истории империй как сложных политических образований, многонациональных и поликонфессиональных. Актуальность этого научного направления определяется не просто закономерным ретроспективным интересом к имперскому опыту, но и, в первую очередь, стремлением непредвзято сопоставить альтернативные принципы государственно-политической организации, конфессиональной, национальной и культурной политики»[11].

Выводы, к которым приходят исследователи, позволяют увидеть «не только репрессивность империй, но и их конструктивный потенциал»[12], в том числе и применительно к Российской империи. О. Б. Леонтьева цитирует японского историка К. Мацузато,

[11] Леонтьева О. Б. Национальная и конфессиональная политика Российской империи в современной историографии // Вестник СамГ У. 2012. № 8/2. С. 28.

[12] Там же.

выражающего распространенную среди специалистов позицию: «Политику Российской империи вообще нельзя исследовать ни через призму „тюрьмы народов“, ни с помощью биполярной схемы „угнетение-сопротивление“»[13]. Фокус интереса историков смещается с анализа причин распада империй на выявление оснований их жизнеспособности[14].

Что касается «тюрьмы народов», то это выражение появилось не в связи с Россией, а скорее в связи с Австрийской империей. Оно стало довольно расхожим с середины XIX в. По одной из версий, происхождение метафоры восходит к конкретному узилищу в Австрийской империи, где содержались представители разных народов, в том числе борцы за их независимость. В дальнейшем оно часто использовалось в различных вариациях и контекстах безотносительно к России.

Россию же впервые «тюрьмой» назвал небезызвестный маркиз де Кюстин, но стоит отметить, что, по его мнению, она была тюрьмой для всех народов, в том числе русского[15]. Иными словами, нелестное определение характеризовало деспотический характер власти и отсутствие гражданского общества, а не неравноправие народов и угнетение одним других. Как полагает К. В. Душенко, «образ России как тюрьмы народов восходит к польской и, вероятно, в еще большей степени, к украинской литературе и публицистике»[16].

Использовался образ и в марксистской традиции. Немалый вклад в его распространение внес В. И. Ленин, который применял данное словосочетание в дореволюционный период к описанию состояния национального вопроса в России, по мнению К. В. Душенко, как отмечалось выше, не только под влиянием западноевропейских марксистов, но и польско-украинской традиции. О России как тюрьме народов Ленин писал, в частности, в статье «О национальной гордости великороссов» (1914)[17]. Справедливости ради следует отметить, что даже в этой статье Ленин писал о положительной роли великороссов, имеющих право на «национальную гордость», осуждал царизм и капитализм, а не русский народ.

В постреволюционный, советский, период выражение претерпело некоторые изменения: оно стало звучать как «царизм — тюрьма народов», — то есть ответственность снималась с русского народа вообще и возлагалась на конкретный политический режим. Однако в прежней редакции им воспользовался предатель Андрей Власов, а сегодня к нему порой прибегают недруги России, правда, больше не ученые, а политические и общественные деятели. Не будет ошибкой утверждать, что метафора «Россия — тюрьма народов» стала компонентом русофобской мифологии.

Российский имперский проект единства был частью непростой истории страны. В нем были и уникальные черты, и нечто общее

[13] Там же.

[14] См.: там же. С. 29.

[15] Об истории метафоры «тюрьма народов» применительно к России см.: Душенко К. В. «Тюрьма народов»: рождение метафоры // Полития. 2023. № 3. С. 134 – 148.

[16] Там же. С. 137.

[17] Ленин В. И. О национальной гордости великороссов // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. 5-е издание. Т. 26. М., 1969. С. 107.

для империй вообще. Кроме того, в нем можно выделить ряд стадий.

Так, известный немецкий исследователь А. Каппелер выделяет три стадии национальной политики Российского государства[18].

Первая (вторая половина XVI — конец XVIII в.) характеризовалась как «традиционная степная политика», предполагавшая религиозную терпимость и взаимодействие с местными элитами, сохранение их привилегий.

Вторая стадия (XIX в.) — политика, близкая к колониальным принципам империй Нового времени, основанная на чувстве превосходства и сознании цивилизаторской миссии русской монархии. Соответственно, меняется и отношение к местным элитам — она уже не включается в состав российской.

Третья стадия, исчислявшаяся с польского восстания 1863 г., представляла собой реакцию на усиливающиеся национальные движения, которая заключалась в их подавлении, форсировании унификации, с одной стороны, и обособлении и дискриминации инородцев — с другой.

Можно ли выделить некие сквозные черты отечественного имперского проекта, особенно актуальные в современных условиях?

Первая черта — особенность субъектности формирования единства. Основным субъектом выступало государство, власть, а способом реализации — властные решения. Разумеется, любой проект требует участия властных инстанций и правовой институциализации и представляет собой сочетание объективного процесса (идущего снизу) и действий власти (воздействия сверху). Но сочетание — разное. Так, в случае «плавильного котла» властные решения скорее оформляют сложившуюся ситуацию. А в случае имперского проекта преобладает именно воздействие сверху, можно сказать, властное конструирование.

С этим же связан и основной принцип единства — единое подданство, «у нас общий царь». Отечественный имперский проект связан не просто с империей как таковой, а с реализованной в ней монархической формой правления. Сакральная фигура царя, которому в разной форме присягали все подданные, олицетворяла единство. Служили не столько Отечеству, сколько царю. Потомки кавказских мятежников храбро воевали добровольцами на фронтах Первой мировой, а текинские (туркменские) всадники вызволяли из плена Корнилова. Но конец монархии стал и важным фактором конца единства. Общего царя больше не было, а значит, и не было и общего подданства.

Вторая черта, выделяемая исследователями и действительно бросающаяся в глаза, — кажущаяся противоречивость и непоследовательность властных решений. Но скорее здесь речь идет о гибкости и ситуативности. Насилие и представляющаяся необъяснимой мягкость; веротерпимость — и активная миссионерская деятельность, сочетаемая с конфессиональным неравноправием; инкорпорирование туземных элит в российскую — и ущемление прежних привилегий; унификация — и сохранение высокой степени самобытности и т.д. Во-первых, как уже отмечалось выше, проблема формирования единства народов актуальна для Руси (России) по крайней мере с XVI столетия. Обстоятельства меня-

[18] См.: Капеллер А. Россия — многонациональная империя: возникновение, история, распад. М., 2000.

лись, сама Россия и властные институты — тоже. Во-вторых, существовали серьезные различия между народами, включаемыми в состав сначала Московского царства, потом Российской империи. Одни из них входили в ее состав относительно мирно и интегрировались объективно и охотно, другие навсегда оставались чуждым и враждебным элементом (поляки, финны, галицийцы). Насилие носило преимущественно реактивный характер и в случае отсутствия провокаций было минимальным.

Кроме того, не следует забывать, что между народами, вошедшими в состав России, существовали серьезные противоречия и конфликты. (Так, армяно-азербайджанский конфликт или негативное отношение к евреям в Польше и Малороссии нельзя считать виной России или русского народа.) Вряд ли можно утверждать, что российские власти (и уж тем более русский народ) поощряли эти конфликты. Но и примирить оппонентов в полной мере не удавалось, что, опять же, было чревато насилием.

В-третьих, любая эффективная политика должна содержать в своем арсенале самые различные меры, в том числе и силовые, и стимулирующие, и умение использовать самодеятельность подданных (граждан), и объективный ход событий.

Третья черта имперского проекта — диспропорция прав и обязанностей народов. Здесь мы снова возвращаемся к пресловутой квалификации России как «тюрьмы народов».

Во-первых, как уже отмечалось выше, если Россия и была тюрьмой, то для всех народов, включая русский (и, может, в первую очередь для него). Причем таковой она может представляться только при сопоставлении с абстрактным либеральным идеалом. «Тюрьма» в данном случае не характеристика отношений народов, а констатация отсутствия широкого набора либеральных свобод для всех без исключения ее подданных. Во-вторых, с такой точки зрения Россия — куда меньшая тюрьма, чем, скажем, Британская или любая другая колониальная империя, где жители метрополии обладали всем набором прав и свобод, а жители колоний по своему положению были близки к рабам.

И здесь мы переходим к четвертой черте имперского проекта — особой роли русского народа и православной веры.

Стоит признать, что в империи иначе быть не может. Всегда есть особый «империообразующий» народ, но практически во всех империях этот народ обладает максимумом прав. Что касается груза уравновешивающих обязанностей, то они часто существуют лишь в теории, либо компенсируются выгодами, получаемыми данным народом от своего статуса. Пресловутое «бремя белого человека», воспетое Р. Киплингом, было лишь компонентом идеологии, оправдывавшей бессовестное ограбление колонизируемых народов.

В России было иначе. Конечно, существовал официальный (хотя и не очень определенный) статус инородцев, разумеется, были и некоторые преференции для русских православных (касавшиеся в основном государственной службы), были поражения в правах представителей отдельных народов и конфессий (например, черта оседлости для евреев). Но, во-первых, это не носило характера выгоды одних (русских) за счет других. Во-вторых, русский народ нес на своих плечах не только большую часть налогового бремени, но и всю полноту государственных обязанностей, деля ее с другими народами лишь в той или иной степени. И степень этих обязанностей была тем выше, чем ближе стоял данный народ по своему

статусу к русскому. Так что относительно прав и обязанностей скорее можно говорить о пестроте сочетаний, а не о том, что одним — только права, другим — обязанности. В-третьих, инородцы пользовались преференциями, которых была лишена титульная нация. (Так, многие инородцы в той или иной степени были освобождены от воинской повинности.) А во многих национальных частях империи свобод, в том числе и политических, было гораздо больше, чем в великорусском ядре. С данной точки зрения, разлом проходил скорее по сословно-классовому признаку, который был, увы, равно несправедлив относительно всех народов империи. В этом смысле нельзя игнорировать сословный аспект проблемы. Дело в том, что интеграция элит могла отличаться от интеграции народных масс. И ситуация здесь неоднозначная. В ряде случаев элита интегрировалась быстрее, становясь частью общероссийской элиты, иногда национальные элиты, напротив, выступали дезинтегрирующей силой, побуждая народ к обособлению.

Еще один важный вопрос, связанный с равенством — неравенством, касается соотношения этнического (национального) и конфессионального признаков. На протяжении практически всей российской истории признак вероисповедания был первичен по отношению к этнической принадлежности. Перейдя в православие, инородец, по сути, переставал быть таковым и приобретал статус русского. С другой стороны, русские, не являвшиеся членами официальной Церкви (например, старообрядцы), были поражены в правах и несли дополнительные обязанности. Политика российского государства была гораздо более веротерпима по отношению к инородцам, чем к «своим».

Переход в православие поощрялся, но миссионерская деятельность велась с различной степенью интенсивности и редко носила насильственный характер (в основном связанный со злоупотреблениями местных властей). К основным конфессиям относились достаточно уважительно и репрессиям не только рядовых верующих, но и священнослужителей не подвергали (в случае, если они не занимались антигосударственной деятельностью).

Наконец, в-четвертых, ни один народ в составе Российской империи не деградировал, не стал «более отсталым» (не следует путать деградацию с естественными процессами интеграции и ассимиляции).

Оценка итогов имперского проекта в России не может быть однозначной. С одной стороны, нельзя назвать Россию «тюрьмой народов». Большинство народов в составе империи получило лучшие возможности для развития, не говоря уже о тех, кого российское подданство (и кровь русского солдата) спасло от уничтожения. Большинство частей империи не развивались сами по себе, а постепенно интегрировались в новое, пусть разнородное и не лишенное противоречий целое.

Важнейшей формой интеграции все же была интеграция политическая. И дело не только в вездесущности государственного аппарата, но и в том, что многие народы действительно стали воспринимать русского царя как своего, пусть и не отождествляли себя с Россией как с социокультурным целым. Присущая монархической империи личная преданность монарху послужила негативным фактором в революционные годы. Ликвидация объединяющего начала в лице царской власти стала дополнительным фактором дезинтеграции.

Тем не менее нельзя пренебрегать и иными аспектами единения. Приобщение к русской культуре не убивало, а обогащало культуру национальную. Более того, зачастую именно русская культура служила путем к мировой культуре. В свою очередь, русская культура тоже впитывала элементы национальных культур. «Российское» к концу империи было еще хоть и по преимуществу, но все же не исключительно политическим понятием.

С другой стороны, не получается признать, что империя в полной мере создала новую общность, где не было национальных или конфессиональных конфликтов, где общее во всех отношениях преобладало над особенным, где существовало реальное равенство прав и обязанностей, где значительная часть населения не называлась бы инородцами. В революционных событиях начала XX в. все эти противоречия проявились в полной мере. Национальный, а отчасти и конфессиональный, вопрос стал значимым фактором потрясений, приведших Российскую империю к гибели.

Решением этих вопросов пришлось заниматься уже в рамках новой формы отечественной государственности и вообще в контексте иной общественной системы.

3.2. Советский проект: от «тюрьмы народов» к «новой исторической общности — советскому народу»[19]

Неудивительно, что вопрос объединения народов России в новой форме и на новых началах чрезвычайно остро встал уже в первые постреволюционные годы.

Версия марксизма, которой придерживались взявшие власть большевики, включала в себя принцип пролетарского интернационализма, означавший несущественность национальных различий между принадлежавшими к пролетариату трудящимися. Национальные конфликты считались пережитками буржуазной эпохи, равно как и конфессиональные различия — ведь, как утверждали классики марксизма, «религия — опиум народа». Все факторы, мешающие братскому единству народов, исчезнут по мере построения нового коммунистического общества. Единство в форме согласия и сотрудничества, а точнее, товарищества и братства, станет объективным следствием общественных изменений.

Однако, во-первых, большевики были не простыми наблюдателями, а созидателями истории, а во-вторых, все происходило не совсем так, как ожидалось. «Пламя мировой революции» не разгорелось, а в отдельно взятой стране коммунизм строить оказалось долго и сложно. Потому большевикам приходилось воссоздавать российскую государственность в уже новой, советской форме.

Одним из важнейших компонентов этого должен был стать поиск новых форм интеграции народов. Прежняя империя распалась на множество образований, совершенно по-разному относившихся к перспективе новой интеграции — кто-то положительно, кто-то благосклонно, кто-то резко отрицательно. Во многих случаях народы, освободившиеся от подданства русскому царю, предпочитали воссоздавать (порой даже не из далекого прошлого, а из историко-политической мифологии) собственную государственность или

[19] Подробный анализ данного проекта представлен в монографии В. А. Тишкова, где он рассматривается как часть единой истории Российской государственности. См.: Тишков В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. Ч. II. М., 2013.

строить новую. Национальная интеллигенция тоже в большинстве своем желала собственного пути.

В структуре советской власти сразу же был создан Народный комиссариат по делам национальностей, который возглавил И. В. Сталин. Была принята «Декларация прав народов России», провозгласившая равенство всех народов, снятие любых национальных ограничений, право на отделение и создание самостоятельного государства. Наркомнац стал довольно активно работать с представителями разных национальностей. В том числе благодаря его деятельности удалось консолидировать сторонников новой интеграции, и в результате был создан Союз Советских Социалистических Республик, объединивший большинство народов, входивших в состав Российской империи. Исключение составили те, кто и в имперские времена был чуждым элементом, доставлявшим «головную боль», — поляки, финны, прибалты[20]. Потеря Западной Белоруссии, Западной Украины и некоторых других регионов была следствием стечения обстоятельств.

В период создания СССР столкнулись два проекта создания политического целого — автономистский (И. В. Сталин) и федералистский (В. И. Ленин). Победил в результате более свободный ленинский проект. Он, по сути, сохранял, а в некоторых случаях и создавал собственную, пусть и ограниченную участием в федерации, государственность различных народов. Не получившие статуса участников федерации могли рассчитывать на автономию в рамках союзных республик. При этом русский народ собственной государственности, отдельной от союзной или российской, не получил.

Преобразование устройства СССР, изменение статуса различных образований, включение новых народов, территориальные изменения происходили практически на протяжении всей советской истории и не всегда были в полной мере оправданными, порождая зародыши будущих серьезных конфликтов.

Следует сказать, что, несмотря на декларируемый свободный характер федерации, в период правления И. В. Сталина формируется система жесткой централизованной власти, при которой самостоятельность регионов становилась условной. Однако именно принципы, на которых создавался СССР, дали пусть и сомнительные, но все же реальные юридические основания для его ликвидации в Беловежской пуще в 1991 г.

Представление о достижении высокого уровня единства народов на рубеже 1970 – 1980 гг. привело к появлению в официальных документах и связанной с ними обществоведческой мысли своеобразного концепта «новая историческая общность — советский народ»[21].

Разумеется, данное словосочетание встречалось и раньше, обозначая многонациональное население Советского Союза. И вполне справедливо было говорить о реальной существующей общности. (В. А. Тишков считал советский народ вариантом гражданской

[20] Впрочем, как известно, за исключением поляков и финнов, остальные в итоге тоже вошли в СССР

[21] Сегодня данный концепт вновь вызывает живой интерес. См.: Булыгина Т. А., Амбарцумян К. Р. К вопросу о формировании концепции «новая историческая общность — советский народ» и ее реализации в 1970 – 1980 е годы // История: факты и символы. 2022. № 3. С. 52 – 62; Тихонов В. В. От «СССР-цев» до «советского народа»: в поисках единства на 1/6 суши планеты Земля // Новое прошлое / The New Past. 2022. № 4. С. 188 – 201.

нации[22].) Интернационализм советской власти, действительно, обеспечивал равные права представителям разных народов, более того, можно говорить даже о позитивной дискриминации отдельных этносов, считавшихся отсталыми и получавшими дополнительные возможности для развития. Но, парадоксально, при этом сохранялось и особое положение русского народа, его языка и культуры, политического влияния и т.д.

Именно советский народ одержал победу в Великой Отечественной войне, восстановил страну, создал единую вполне современную, хоть и своеобразную, экономику, пусть и не ликвидировавшую дефицит товаров народного потребления, но способную обеспечить обороноспособность и осваивать космос. Более того, формировалась новая осознанная идентичность — «советский человек».

Потому вовлечение в политический дискурс и концептуализация понятия «советский народ» как новой исторической общности имели под собой реальные экономические, политические, исторические, культурные основания. Новизна здесь четко связывалась с особым социальным строем, который квалифицировался как социализм, представлявший собой первую фазу коммунистической формации.

Концепт «новая историческая общность — советский народ», зафиксированный в Конституции СССР 1977 г. (хоть и обсуждавшийся раньше), стал компонентом более широкой доктрины «развитого социализма». В преамбуле к Основному закону, характеризующей «развитое социалистическое общество», говорилось: «Это — общество зрелых социалистических общественных отношений, в котором на основе сближения всех классов и социальных слоев, юридического и фактического равенства всех наций и народностей, их братского сотрудничества сложилась новая историческая общность людей — советский народ»[23].

В ходе дискуссий первоначально существовала некая двойственность в понимании концепта. Является ли советский народ новой этнической общностью, продолжающей каноническую цепочку «род — племя — народность — нация», или это новая форма межнационального единства, не уничтожающая прежних общностей? В итоге утвердилась вторая точка зрения, однако эта форма межэтнического единства рассматривалась как переходная к слиянию всех народов, словами В. В. Маяковского, «в едином человечьем общежитье», что должно произойти уже при коммунизме.

Таким образом, в концепте «новой исторической общности» отразилась важнейшая черта советского проекта единства — связь с преобразованием общества на коммунистических началах, постепенного построения коммунизма. Именно тогда лишенные социально значимых расовых, этнических, классовых, гендерных и прочих различий, свободные от пережитков и предрассудков (в том числе религиозных), порождающих неравенство и конфликты, люди создадут в полном смысле слова единое общество товарищества и согласия.

[22] См., например: Тишков В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. С. 274.

[23] Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик (принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР девятого созыва 7 октября 1977 г.). URL: https://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1977/red_1977/5478732/?ysclid=msypnsm724797760788 (дата обращения 18.08.2026).

При этом стоит оговориться: коммунизм (если не брать антиутопические уродливые гротески) не предполагал всеобщей унификации и уничтожения различий вообще, исчезали лишь социально деструктивные, антагонистические различия.

Теоретически конструкция была хороша. Она не просто была, как полагает В. А. Тишков, вариацией проекта гражданской нации, но сочетала в себе преимущества трех либеральных и имперской моделей без их наиболее очевидных недостатков. Предполагалось формирование объективно обусловленной глубокой и всесторонней схожести, без исчезновения колорита разнообразия, но при этом исчезновение всех конфликтогенных противоречий, реальное равноправие и взаимопомощь, сложившиеся на основании дружбы народов и скрепленные памятью о совместной борьбе за светлое будущее, общими целями и идеалами.

Реальные достижения данный проект тоже имел. Среди них — отсутствовавшее в имперском проекте удачное сочетание прав и обязанностей, если так можно сказать, отдельных народов, которое не укладывается в плоскую трактовку простого равноправия, присущего, например, гражданской нации. Преференции отдельным народам, помогавшие им преодолеть отсталость, и особая объединяющая роль русского народа, взаимовыгодное сотрудничество, где общий положительный эффект достигался не унификацией, а развитием особых уникальных возможностей каждого народа и региона, взаимопомощь и способность к особому единению в моменты опасности, преодоление ксенофобии при уважительном отношении к национальным культурам.

Но была у советского проекта фундаментальная слабость, связанная с его основным принципом, краеугольным камнем, — опорой на построение коммунизма. Проект был осуществим только как компонент радикального преобразования общества на коммунистических началах. Крах на пути построения коммунизма неизбежно губил советский проект единства. Как выяснилось, даже «развитой социализм» не искоренил национальных, конфессиональных и прочих противоречий, которые стали значимыми факторами острейших конфликтов в условиях ухудшения социально-экономической ситуации и политической дезинтеграции. Идентичности советского человека оказалось недостаточно для преодоления различий, многие из которых считались уже малосущественными[24].

Тем не менее эта идентичность не исчезла полностью, советский проект не прошел бесследно. Сегодня мы не только слышим проклятия в адрес советского прошлого, но и наблюдаем ностальгию по СССР (в разной степени, разумеется) на всем постсоветском пространстве. Советский проект единства народов — история, но история живая, которую надо не просто изучать, но на которую можно и нужно опираться в настоящем и будущем.

[24] См., например: Яковенко И. Г. «Нерушимая дружба советских народов»: создание, бытование и деконструкция одного советского мифа // Вестник РГГУ. Сер.: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2019. № 8. С. 27 – 39.

Итоги: на пути к актуальному отечественному проекту

Итак, мы кратко описали пять проектов единства, встречавшихся в истории. Мы видим, что ни один из них, даже наиболее популярный и обнадеживающий — гражданская нация, не является однозначно успешным, хотя и имеет определенные достоинства. Для того чтобы выработать актуальный и эффективный проект формирования и развития единства народов современной России, необходимо не только внимательно проанализировать прежние модели, но и рассмотреть вопрос об имеющихся ресурсах единства, выяснить, на что мы уже можем опереться, а чего нам пока не хватает. Именно это позволит сформулировать основные принципы проекта, сопоставив их с принятыми государством стратегиями и существующими практиками формирования единства народов в нашей стране.

Список литературы

1. Булыгина Т.А., Амбарцумян К.Р. К вопросу о формировании концепции «новая историческая общность — советский народ» и ее реализации в 1970 — 1980-е годы // История: факты и символы. 2022. № 3. С. 52 — 62.

2. Гоббс Т. Левиафан. М., 2001.

3. Душенко К.В. «Тюрьма народов»: рождение метафоры // Полития. 2023. № 3. С. 134 — 148.

4. Ефремов О.А. Аномия как фундаментальное понятие социальной теории в условиях современного капитализма // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 35 — 38.

5. Капеллер А. Россия — многонациональная империя: возникновение, история, распад. М., 2000.

6. Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик (принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР девятого созыва 7 октября 1977 г.). URL: https://constitution.garant.ru/history/ussr- rsfsr/1977/red_1977/5478732/?ysclid=msypnsm724797760788 (дата обращения: 18.08.2026).

7. Коробейникова Л.А. Мультикультурализм в XXI веке: вызовы и перспективы развития // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2023. № 51. С. 55 — 63.

8. Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики. М., 2013.

9. Ленин В.И. О национальной гордости великороссов // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е издание. Т. 26. М., 1969.

10. Леонтьева О.Б. Национальная и конфессиональная политика Российской империи в современной историографии // Вестник СамГУ.2012. № 8/2. С. 27 — 46.

11. Мартин-Иогансон Э. Западный мультикультурализм. Провальная идеология «плавильного котла» // Свободная мысль. 2021. № 4. С. 79 — 92.

12. Миронов В.В., Миронова Д.В.Г. Мультикультурализм: толерантность или признание? // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 16 — 28.

13. Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. М., 2013.

14. Паин Э.А. Нация и этнос: нелинейная эволюция этнологических концепций в России // Мир России. 2024. Т. 33. № 1. С. 6 — 28.

15. Паин Э.А., Федюнин С.Ю. Проблемы гражданской нации в

России и на Западе: общее и особенное // Политическая концептология. 2018. № 1. С. 171—191.

16. Поцелуев С.П., Тимкук Дж.А. Многосоставные общества между государственной и сообщественной нацией // Южно-российский журнал социальных наук. 2018. Т. 19. № 3. С. 96—125.

17. Семенов Ю.И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003.

18. Тернборн Г. Мультикультурные общества // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. № 1. С. 50—67.

19. Тишков В.А. Нация наций: о подходах к пониманию России. М., 2023.

20. Тишков В.А. Российский народ: история и смысл национального самосознания М. : Наука, 2013. 649 с.

21. Культурная сложность современных наций. М., 2016.

22. Тихонов В.В. От «СССР-цев» до «советского народа»: в поисках единства на 1/6 суши планеты Земля // Новое прошлое / The New Past. 2022. № 4. С. 188—201.

23. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской идентичности. М., 2004.

24. Яковенко И.Г. «Нерушимая дружба советских народов»: создание, бытование и деконструкция одного советского мифа // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2019. № 8. С. 27—39.

25. Degler Carl Out of Our Past: The Forces That Shaped Modern America. N.Y.,1983.

26. Kallen H. Democracy Versus the Melting Pot. N.Y., 1915.

27. Kennedy R. Single or Triple Melting Pot // Intermarriage trends in New Heaven 1870—1940. Ardent Media, 1944.

Единство народов России: актуальные вызовы и перспективы укрепления

ORCID: 0000-0003-2487-3925
E-mail: segedasv@yandex.ru

Софья Владимировна Тихонова

Д. филос. н., д. ю. н., профессор кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, Саратов, Россия.

Doctor of Sciences (Philosophy), Doctor of Sciences (Law), Professor; Professor, Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University, Saratov, Russia.

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.007

Аннотация

В статье рассматривается, что именно сегодня обеспечивает единство народов России и какие стороны этой связанности остаются наиболее уязвимыми. Для анализа используются подход Д. Шифера и Й. ван дер Нолл, модель Social Cohesion Radar и разработки Организации экономического сотрудничества и развития (ОСЭР, OECD); российские исследования позволяют сопоставить эти схемы с данными о доверии, идентичности, межэтнических отношениях и восприятии социальной справедливости. Принципиально различаются уже сложившаяся консолидация и социальные условия, от которых зависит ее долговечность. Российские данные дают неравномерную картину: макрополитическая идентичность и доверие к ключевым институтам выражены заметнее, чем генерализованное доверие и часть социально-структурных показателей. На этой основе выделяются основные ограничения дальнейшего сближения и ресурсы, которые могут его поддержать. В заключительной части предлагается Кодекс общественного согласия, переводящий действующие правовые принципы — равное гражданство, свободу идентичности, взаимное признание и общий правовой порядок — в правила совместной жизни в полиэтническом и поликонфессиональном обществе.

Ключевые слова

Социальная консолидация, единство народов России, социальная философия, политическая философия, гражданская идентичность, межэтническое согласие, социальное доверие, общественное согласие, социальная справедливость.

Abstract

The article examines what currently sustains the unity of Russia's peoples and which aspects of that unity remain most vulnerable. The analysis combines Schiefer and van der Noll's approach, the Social Cohesion Radar and the OECD framework; recent Russian studies are used to relate these models to evidence on trust, identity, interethnic relations and perceptions of social justice. A distinction is drawn between consolidation that has already taken shape and the social conditions on which its durability depends. Russian evidence points to an uneven pattern: macro-political identity and confidence in key institutions are stronger than generalized interpersonal trust and several socio-structural indicators. The article identifies the main constraints on further consolidation and the resources that may support it. The final section proposes a Code of Public Accord that translates existing legal principles — equal citizenship, freedom of identity, mutual recognition and a common legal order — into practical rules for living together in a multiethnic and multiconfessional society.

Keywords

Social consolidation; unity of the peoples of Russia; social philosophy; political philosophy; civic identity; interethnic accord; social trust; public accord; social justice.

Введение

О единстве народов России чаще всего говорят в связи с государственной национальной политикой, межэтническими отношениями и гражданской идентичностью. Такой ракурс необходим, но он не отвечает на весь круг вопросов. Отсутствие открытых конфликтов или высокая поддержка государственных институтов еще не показывают, насколько общество связано изнутри. Поэтому в центре статьи стоит более общий вопрос: что позволяет людям и сообществам с различными культурными, этническими и религиозными традициями считать совместную жизнь и политическую судьбу общими? Именно здесь проблематика единства выходит за пределы этнополитики и становится предметом социальной и политической философии.

Софья Тихонова

В социально-философском плане исходным становится различение единства и однородности. Современное общество складывается из несовпадающих жизненных миров, идентичностей и ценностных ориентаций; сами по себе эти различия не свидетельствуют о распаде. Еще у Э. Дюркгейма проблема общественной целостности ставилась через солидарность и интеграцию[1]. Для настоящего исследования задача более узкая: этнические, религиозные, региональные и мировоззренческие различия принимаются как данность. Важно понять, что позволяет сохранять их, не превращая различие в основание отчуждения и исключения.

Политическая философия добавляет к этому вопрос о легитимном общем порядке. Единое законодательство задает обязательные правила, но одного правового подчинения для политического сообщества недостаточно. Значение имеют равный гражданский статус, допустимость различий и доверие к общим институтам. Применительно к российскому контексту необходимо учитывать, что общей территории и формального гражданства недостаточно без восприятия разными группами друг друга в качестве участников одного политического порядка[2].

Практический ракурс философского анализа обосновывается его способностью уточнять предмет национальной политики в области государственного строительства. Политическая философия способна установить, что считать устойчивой консолидацией и определить ее основные средства.

Цель статьи заключается в оценке современного состояния единства народов России и возможностей его укрепления в социально-философской и философско-политической перспективе. Ее достижение предполагает обоснование квантитативного подхода к социальной консолидации, позволяющего зафиксировать ее нынешнюю конфигурацию; затем выявление барьеров и ресурсов ее усиления. Завершающая часть посвящена нормативным правилам общественного согласия и возможностям их закрепления в государственно-правовой политике. Рабочая гипотеза статьи состоит в том, что долговременное единство предполагает не стирание различий, а то, смогут ли различные группы существовать вместе с взаимным признанием, равным гражданством и общей ответственностью за будущее.

1. Современная конфигурация социальной консолидации российского общества

1.1. Постановка проблемы и методологическая рамка

«Единство» в политическом смысле невозможно свести к одному показателю. Его можно раскрыть через устойчивость нескольких видов вертикальной связи. Во-первых, признают ли различные группы друг друга законными участниками общего пространства;

[1] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996.

[2] Rawls J. Political Liberalism. N.Y., 1993; Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge, MA, 1996; Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, MA, 1995.

во-вторых, совместимы ли их частные идентичности с более широкой принадлежностью и, в-третьих, принимаются ли институты, через которые решаются вопросы общего значения. Кроме того, важна готовность к реальному взаимодействию, отсутствие которой нередко маскируется декларацией согласия.

На горизонтальном уровне учитываются доверие, социальная дистанция, взаимное признание и готовность к сотрудничеству.

Символическое измерение единства раскрывается через способы, которыми люди соотносят частную идентичность с более широкой общностью. Общероссийское «мы» здесь не предполагает вытеснения локальных, этнических, региональных или религиозных идентичностей. Существенно, чтобы они не исключали друг друга и чтобы различия памяти не делали невозможным представление о совместном будущем.

Институциональный уровень учитывает уже не близость между людьми, а отношение к правилам и институтам: считаются ли они достаточно справедливыми и легитимными, вызывают ли доверие, дают ли возможность участвовать в гражданских и социальных практиках.

Для анализа используются две рамки, причем они нужны для разных задач. Модель Д. Шифера и Й. ван дер Нолл, развиваемая в Social Cohesion Radar, описывает уже сложившиеся отношения, идентификацию и ориентацию на общее благо[3]. Подход ОСЭР обращает внимание на другой слой — включенность, социальный капитал, мобильность и доступ к институтам[4]. Российские исследования доверия, идентичности и межэтнических отношений позволяют проверить, как эти категории работают на отечественном материале.

Таким образом, первая рамка используется для оценки сложившегося состояния консолидации, а вторая — для анализа условий, при которых оно может сохраняться. Такое разведение не позволяет смешивать в одном индексе доверие и идентичность, с одной стороны, и социальную мобильность или доступ к институтам — с другой.

1.2. Оценка современного состояния

Российские данные последних лет не складываются в единый итоговый показатель консолидации. По одним параметрам общество выглядит заметно более связанным, чем по другим. Макрополитическая идентичность и доверие к ключевым институтам выражены сильнее генерализованного доверия и части социально-структурных показателей. Поэтому речь идет скорее о неравномерном профиле консолидации, чем о едином «высоком» или «низком» уровне; к тому же некоторые показатели заметно зависят от мобилизационного политического контекста.

В межэтнической сфере картина в целом устойчива, хотя бесконфликтность не означает исчезновения дистанции. Е. Ю. Щегольков фиксирует одновременно сохранение потенциала межна-

[3] Schiefer D., van der Noll J. The Essentials of Social Cohesion: A Literature Review // Social Indicators Research. 2017. Vol. 132. P. 579–603.

[4] OECD. Perspectives on Global Development 2012: Social Cohesion in a Shifting World. P., 2011.

ционального согласия и различия в межэтнических установках; отношение к отдельным группам чувствительно к общественно-политическому и информационному контексту[5].

По данным Ю. В. Латова, в 2022 — 2024 гг. межличностное доверие росло заметно слабее институционального[6]. Это расхождение важно само по себе: усиление доверия к государству не означало такого же расширения доверия к незнакомым согражданам или к людям за пределами близкого круга.

Иная динамика видна в символической сфере. С. В. Рыжова отмечает усиление российской макрополитической идентичности в 2020 — 2024 гг.[7] Отметим, что этот результат относится прежде всего к принадлежности к стране и политическому сообществу; автоматическое отождествление его с высокой социальной близостью между всеми группами населения нерелевантно.

Заметно и укрепление институционального доверия. Как показывает Ю. В. Латов, рост, начавшийся еще в 2021 г., после 2022 г. ускорился и сохранялся в 2024 г.; наиболее высокие показатели приходились на президента и армию, а институты, в меньшей степени связанные с властной вертикалью, оценивались сдержаннее[8]. Здесь мы наблюдаем сильную вертикальную составляющую доверия.

Структурная сторона более гибридна. Н. Д. Коленникова отмечает, что в 2024 г. 62% граждан относили себя к средним позициям социальной иерархии; при этом сохранялись как восходящая, так и нисходящая мобильность[9]. Широкое субъективное включение в «середину» работает в пользу устойчивости.

В итоге российская консолидация выглядит не завершенной, а неравномерной. Ее сильная сторона — политическая и институциональная принадлежность; слабее выражены горизонтальное доверие и часть структурных оснований совместности. Долговременная устойчивость будет зависеть от того, сможет ли вертикальная мобилизация дополняться межгрупповым признанием, повседневным сотрудничеством и более широким ощущением включенности.

2. Дезинтеграционные барьеры и механизмы укрепления социальной консолидации

Слабое место российской консолидации хорошо видно на *доверии*. С. В. Рыжова связывает генерализованное доверие и с социальной

[5] Щеголькова Е. Ю. Межэтнические отношения в меняющихся социально-политических контекстах // Российская идентичность и межэтническое согласие: новые ресурсы консолидации и риски дезинтеграции. М., 2025. С. 139 — 179.

[6] Латов Ю. В. Трансформация социального капитала российского общества // Российское общество и вызовы времени. Книга восьмая. М., 2025. С. 226 — 244.

[7] Рыжова С. В. И российская, и этническая: консолидирующий потенциал сдвоенной идентичности // Социологический журнал. 2025б. Т. 31. № 4. С. 69 — 86.

[8] Латов Ю. В. Тренды изменения институционального доверия как социального капитала российского общества // Социологические исследования. 2024. № 11. С. 59 — 73.

[9] Коленникова Н. Д. Восприятие социального неравенства в России: состояние и динамика // Российское общество и вызовы времени. Книга восьмая. М., 2025. С. 181 — 199.

устойчивостью, и с межэтнической толерантностью[10]. Из этого следует достаточно практический вывод: одних призывов к диалогу недостаточно. Доверие легче возникает там, где у людей есть опыт совместной работы над конкретной задачей — от локального благоустройства и волонтерства до образовательных, культурных и экологических проектов. Международные исследования межгруппового контакта также показывают, что совместное действие вокруг понятной общей цели способно менять отношения устойчивее, чем разовый символический контакт[11]. Эту линию дополняет А. П. Козырев, связывающий переход от декларируемых ценностей к реальному поведению с их закреплением в повторяющихся социальных практиках. По его формулировке, «невозможно укоренить ценности, не имея социальных ритуалов»[12]. В таком понимании совместная деятельность важна не только как межгрупповой контакт: повторяясь, она превращает нормы сотрудничества и взаимной ответственности в привычный социальный опыт.

Социально-экономическое неравенство создает другой тип напряжения. Сам разрыв доходов здесь важен меньше, чем то, как люди объясняют его происхождение и возможность изменить собственное положение. И. В. Дудин показывает, что острота противоречия между богатыми и бедными связана не только с различиями в доходах, но и с ощущением *несправедливости* «правил игры», ограниченностью жизненных возможностей и неверием в возможность улучшить свое положение[13].

Поэтому для консолидации имеет значение не только объем социальной поддержки. Не менее существенны доступность образования, здравоохранения и инфраструктуры, работающие каналы социальной мобильности и сокращение территориальных различий в жизненных шансах. Здесь особенно важна процедурная сторона справедливости: люди оценивают не только результат распределения, но и то, насколько одинаково правила применяются к разным группам.

Отдельный риск возникает, когда частная идентичность приобретает исключающий характер. Сильная этническая, региональная или религиозная принадлежность сама по себе не разрушает общественное единство. Напряжение появляется в момент, когда такая принадлежность начинает восприниматься как несовместимая с участием в более широком политическом сообществе. Исследования С. В. Рыжовой показывают, что российская и этническая идентичности могут сочетаться и не обязаны конкурировать друг с другом[14].

[10] Рыжова С. В. Динамика обобщенного доверия: установки россиян в период внешнего давления // Информационно-аналитический бюллетень (ИНАБ). 2025. № 2. С. 4 — 12.

[11] Hultman L., Mousa S. From Ceasefire to Cohesion: An Integrated Review of Peacemaking and Peacebuilding // Economic Policy. 2025. Vol. 40. N 124. P. 931 — 967; Grady C., Wolfe R., Dawop D., Inks L. How Contact Can Promote Societal Change amid Conflict: An Intergroup Contact Field Experiment in Nigeria // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2023. Vol. 120. N 43.

[12] Козырев А. П. От ценности к поступку. От декларации к практике // Оттиск. 2026. № 1.

[13] Дудин И. В. Восприятие населением России противоречия между богатыми и бедными: динамика и факторы // Вестник Института социологии. 2025. Т. 16. № 3. С. 229 — 252.

[14] Рыжова С. В. И российская, и этническая: консолидирующий потенциал сдвоенной идентичности // Социологический журнал. 2025. Т. 31. № 4. С. 69 — 86.

Коммуникативная среда создает еще один тип риска. С одной стороны, данные А. А. Эндрюшко показывают, как дезинформация о миграции поддерживает устойчивые стереотипы и осложняет этнокультурное согласие[15]. С другой стороны, исследования Е. В. Бродовской, А. Ю. Домбровской и Р. В. Пармы демонстрируют, что социальные медиа могут работать и в обратную сторону — поддерживать солидарность и общие ценностно-идентификационные рамки[16]. Следовательно, сам по себе цифровой канал не является ни интегрирующим, ни дезинтегрирующим, принципиальное значение имеет устройство коммуникации.

Медиаграмотность следует дополнять опытом содержательного контакта с иной позицией. Такой контакт нельзя сводить к принудительному согласию — необходимо выстраивать публичную коммуникацию, в которой несогласие не превращается в моральное исключение оппонента. Экспериментальные данные показывают, что замкнутые однородные дискуссионные среды способны усиливать аффективную поляризацию[17]; соответственно, такой однородности необходимо избегать.

Существует и институциональная проблема: высокий уровень доверия не всегда означает, что человек ощущает себя участником принимаемых решений. Более устойчивое отношение к институтам формируется там, где процедуры предсказуемы, правила применяются последовательно, существует обратная связь и понятен канал участия. Материалы ОСЭР показывают, что такие формы включенности связаны и с восприятием качества решений, и с их легитимностью[18].

Особая сложность возникает в работе с конфликтной *памятью*. Требование выработать единственную обязательную версию прошлого вряд ли реалистично и само может поддерживать спор. Полезнее различать три вещи: признание факта страдания другой стороны, согласие с ее объяснением причин конфликта и принятие общей интерпретации прошлого. Для совместного будущего критически важно первое; второе остается предметом дискуссии, а третье не является обязательным условием[19].

Во всех этих случаях проблема возникает не из самого факта различия. Опасной становится ситуация, когда различие начинает работать как жесткая граница между «своими» и «чужими». Поэтому результат политики консолидации следует оценивать не по сокращению числа различий, а по тому, насколько реже они становятся основанием для исключения из общего социального пространства.

[15] Эндрюшко А. А. Информационные угрозы: фейки и дезинформация о миграции как вызов этнокультурному согласию // Российская идентичность и межэтническое согласие: новые ресурсы консолидации и риски дезинтеграции. М., 2025. С. 243 — 260.

[16] Бродовская Е. В., Домбровская А. Ю., Парма Р. В. Технологии солидаризации российского общества в социальных медиа: результаты когнитивного картирования // Власть. 2025. Т. 32. № 6. С. 126 — 135.

[17] Hobolt S. B., Lawall K., Tilley J. The Polarizing Effect of Partisan Echo Chambers // American Political Science Review. 2024. Vol. 118. N 3. P. 1464 — 1479.

[18] OECD. OECD Survey on Drivers of Trust in Public Institutions 2026 Results. P., 2026; OECD. Citizen Participation for Better Cohesion Policy: Insights from 11 Pilot Initiatives. P., 2026.

[19] Kljajić M., Shelef N., van der Wilden E. Collective Victimhood Beliefs and Conflict-Related Attitudes: A Meta-Analysis // Comparative Political Studies. 2025; Fairey T. Peace is Possible: The Role of Strategic Narratives in Peacebuilding // Media, War & Conflict. 2024. Vol. 17. N 1; Fiedler C., Mross K. Dealing With the Past for a Peaceful Future? Analysing the Effect of Transitional Justice Instruments on Trust in Postconflict Societies // International Journal of Transitional Justice. 2023. Vol. 17. N 2. P. 303 — 321.

3. Ресурсный потенциал углубления социальной консолидации российского общества

Наличие сильной гражданской идентичности само по себе еще не позволяет судить о запасе прочности консолидации. Важнее, какие смыслы с ней связаны и насколько они сохраняются вне ситуации политической мобилизации. М. К. Горшков и И. О. Тюрина обращают внимание на историческое самосознание, общую память и практики коммеморации как на ресурсы гражданской связанности[20]. Но тот же материал показывает и ограничение этого ресурса: историческая память подвижна, а ее объединяющий эффект зависит от того, какие события и символы оказываются в центре публичного внимания.

Схожая неоднозначность обнаруживается в ценностном содержании российской идентичности. По данным С. В. Рыжовой, оно не сводится к одному мировоззренческому набору: среди значимых оснований называются «вера в Россию», моральные ценности, законность, права граждан, политическая и экономическая свобода[21]. Для консолидации такая неоднородность не обязательно является слабостью. Она оставляет пространство, в котором разные группы могут находить общие точки опоры, не принимая целиком ценностную систему друг друга.

Поэтому важен не полный ценностный консенсус, а наличие пересечений. Представления о справедливости, законности, достоинстве, безопасности, общем благе и будущем страны могут наполняться различным содержанием, но сам язык обсуждения остается общим. Пока этот общий словарь сохраняется, мировоззренческое различие не обязано превращаться в политическое отчуждение.

То же относится к множественной идентичности. В исследованиях российской идентичности и межэтнических отношений общероссийская принадлежность сочетается с этнической и региональной[22]. Такое сочетание стоит рассматривать не как отклонение от единства, а как его обычную форму в многонациональном обществе. Риск возникает лишь тогда, когда одна принадлежность начинает требовать отказа от другой.

Наиболее заметный резерв, вероятно, связан с горизонтальным социальным капиталом. Д. Ю. Агафонова и Г. Ф. Ромашкина обнаруживают связь генерализованного доверия, коммуникативных ресурсов и общественной активности[23]. Их данные получены на региональном материале, поэтому переносить количественные оценки на всю страну нельзя. Однако сам механизм показателен: общественная активность распространена шире непосредственного политического участия, а ее развитию мешают безразличие

[20] Горшков М. К., Тюрина И. О. Консолидация российского общества в условиях современных вызовов: историко-социологический и ценностно-мировоззренческий контексты // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Социология. 2023. Т. 23. № 4. С. 720—739.

[21] Рыжова С. В. Ценностные опоры российской идентичности в условиях внешних вызовов // Социологические исследования. 2024. № 9. С. 56—66.

[22] Арутюнова Е. М., Кузнецов И. М. и др. Российская идентичность и межэтническое согласие: новые ресурсы консолидации и риски дезинтеграции. М., 2025.

[23] Агафонова Д. Ю., Ромашкина Г. Ф. Социальный капитал: доверие и общественное участие (на примере населения Тюменской области) // Социологические исследования. 2024. № 8. С. 146—154.

к общим делам и неверие в возможность повлиять на решения власти. Здесь и находится пространство для роста горизонтальных связей.

Еще один ресурс задается о*тношением к будущему*. В экспертном исследовании С. В. Рогачева, Н. В. Мерзликина и А. В. Иванова резервы консолидации связываются с верой в перспективы страны и с наличием стратегических целей, которые могут восприниматься как общие[24]. Это позволяет развести два разных типа единства. Мобилизация вокруг текущей угрозы может быть очень интенсивной, но поддержка долгосрочного проекта развития требует уже иного основания — понимания того, какое место в этом будущем достается различным социальным группам.

В институциональной сфере вопрос упирается прежде всего в участие. Высокое доверие государству еще не означает, что гражданин видит понятный способ влиять на решение конкретной проблемы. Поэтому резерв здесь связан не столько с дальнейшим ростом доверия, сколько с опытом результативного взаимодействия с институтами.

А. А. Мерзляков рассматривает *социальный диалог* как инструмент согласования интересов и общественной поддержки государственных программ[25]. Региональный материал Е. В. Паршиной интересен здесь прежде всего эффектом участия: когда гражданские структуры включаются в определение проблемы и возможного решения, меняется характер обратной связи с властью и повышается легитимность принятого решения[26]. Для консолидации важен именно такой опыт участия, имеющего видимый результат, который не сводится к формальной процедуре.

Оборотную сторону той же проблемы демонстрирует исследование Н. М. Великой и И. С. Шушпановой, в котором институциональное доверие и политическая устойчивость связаны с восприятием социальных гарантий как реально действующих либо нормативно провозглашенных[27]. Такой подход важен и для оценки консолидационного потенциала, поскольку общая политическая принадлежность прочнее там, где повседневный опыт подтверждает понятность правил и доступность базовых благ.

На основе вышеизложенного можно вывести ограничение символической консолидации. Она хуже воспроизводится там, где *представление* об общем политическом «мы» расходится с *опытом* несправедливых или непрозрачных правил. Социальная справедливость в таком случае не может быть рассмотрена как дополнительная ценность, поскольку она выполняет роль ключевого условия долговременной устойчивости общей идентичности.

В целом, исходные ресурсы консолидации в России можно оценить как значительные, однако сами по себе они не могут обеспечить

[24] Рогачев С. В., Мерзликин Н. В., Иванов А. В. Эксперты о резервах социальной консолидации // Российское общество и государство в условиях глобальной многополярности. Социально-политическое положение России в 2022 году. М., 2023. С. 209 — 218.

[25] Мерзляков А. А. Социальный диалог как инструмент институционального управления социальным развитием // Философские науки. 2024. Т. 67. № 4. С. 99 — 113.

[26] Паршина Е. В. Социальное партнерство государства и гражданского общества: проектирование региональных политических решений // Власть. 2024. Т. 32. № 4. С. 115 — 127.

[27] Великая Н. М., Шушпанова И. С. Эффективность социального государства: детерминанты институционального доверия и резервы политической устойчивости // Социологические исследования. 2026. № 2. С. 48 — 61.

дальнейшее сближение. Уже сформированы сильная макрополитическая идентичность и высокий уровень вертикального доверия. Более слабые показатели относятся к отношениям, которые складываются медленнее: доверию за пределами ближайшего круга, участию и восприятию институциональных правил как справедливых. Именно здесь находится основной резерв дальнейшего укрепления общественного единства.

4. Нормативные основания общественного согласия в полиэтническом и поликонфессиональном государстве

Нормотворчество в сфере укрепления единства должно избегать смешения действующего права и выдвигаемых правил общественного поведения. Часть норм уже получила прямое юридическое закрепление в отечественном законодательстве: равенство граждан, свобода совести, светский характер государства, защита национальной и языковой идентичности, запрет дискриминации и разжигания вражды. Но даже самое точное соблюдение этих требований не исчерпывает все пространства повседневного взаимодействия. Для устойчивого согласия нужны также привычки взаимного признания, самоограничения и сотрудничества.

Поэтому Кодекс не предлагается как новый нормативно-правовой акт. Его задача гораздо практичнее: показать, какие правила совместной жизни могут быть выведены из действующих конституционных принципов и применены к отношениям между людьми и группами, различающимися культурой, религией, этнической принадлежностью и исторической памятью.

Философски такую конструкцию удобнее всего описывать через *признание*. У А. Хоннета конфликт приобретает разрушительный характер, когда за другим перестают признавать равный статус и достоинство[28]. Для настоящего исследования этот тезис важен потому, что позволяет понимать культурное различие не как объект терпимости (толерантности) со стороны большинства, а как отношение между равными участниками общего порядка. У Ю. Хабермаса и У. Кимлики проблема получает политико-правовое измерение: общий правовой порядок не требует мировоззренческой одинаковости и совместим с сохранением культурных различий[29]. Российское право уже задает основные границы такой модели. Конституция соединяет государственное единство с равенством граждан, свободой совести, идеологическим и религиозным многообразием, правом на национальную идентификацию и пользование родным языком[30]. Стратегия государственной национальной политики до 2036 года развивает эту же линию: укрепление общероссийской гражданской идентичности в ней соседствует

[28] Honneth A. The Struggle for Recognition.

[29] Habermas J. Between Facts and Norms; Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford, 1995.

[30] Конституция Российской Федерации: принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г., с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 1 июля 2020 г.

с сохранением этнокультурного и языкового многообразия и задачей межнационального и межрелигиозного согласия[31].

Первое и наиболее жесткое требование связано с гражданским равенством. Этническое происхождение, религия, язык или культурная принадлежность не могут менять объем базовых прав и гражданского достоинства; они прямо закреплены в статье 19 Конституции РФ[32]. Для Кодекса отсюда следует простое правило: групповая принадлежность не дает человеку ни дополнительных гражданских преимуществ, ни меньшего объема защиты.

Право на культурное различие, однако, не создает отдельного правопорядка. Сообщества вправе сохранять традиции, религиозные нормы и формы самоорганизации, но публичные отношения регулируются общим конституционным порядком. Культурная или религиозная норма не может отменить гарантированные законом права и не может навязываться человеку против его воли[33].

С *идентичностью* ситуация сложнее. Общая гражданская принадлежность не требует отказа от этнической или региональной идентичности. Российские исследования показывают, что эти уровни могут сочетаться и взаимно усиливать чувство принадлежности[34]. Правовое основание такого сочетания дают статья 26 Конституции и институт национально-культурной автономии[35]. Поэтому конфликт между «общим» и «частным» здесь не следует считать неизбежным.

Религиозные и культурные свободы требуют симметрии. Нельзя требовать уважения к собственной вере, языку или культуре и одновременно отрицать такое право у другого; свобода совести и равенство религиозных объединений закрепляют эту взаимность юридически[36]. Языковой вопрос требует отдельной оговорки. Государственный статус русского языка обеспечивает общую публичную коммуникацию, но из этого не следует вытеснение родных языков из культурной и частной сфер; их сохранение также имеет правовые гарантии[37].

Несогласие само по себе не разрушает общественное согласие. Политические, религиозные и исторические споры неизбежны; граница проходит там, где *спор об идее* превращается в *отрицание достоинства* человека из-за его групповой принадлежности. Статья 29 Конституции и Федеральный закон № 114-ФЗ запрещают возбуждение национальной, религиозной и иной вражды и про-

[31] Указ Президента Российской Федерации от 25 ноября 2025 г. № 858 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года».

[32] Конституция Российской Федерации.

[33] Конституция РФ, 1993; Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

[34] Рыжова С. В. И российская, и этническая...

[35] Конституция РФ, 1993; Федеральный закон от 17 июня 1996 г. № 74-ФЗ «О национально-культурной автономии».

[36] Конституция РФ, 1993; Федеральный закон № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

[37] Конституция РФ, 1993; Федеральный закон от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ «О государственном языке Российской Федерации»; Федеральный закон от 24 июня 2025 г. № 168-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации».

паганду группового превосходства[38]. По той же причине Кодекс исключает коллективную вину: действия конкретного лица нельзя автоматически приписывать всему этническому, религиозному или культурному сообществу.

Особая нагрузка ложится на публичные институты. Школа, органы власти, здравоохранение, социальная защита и правоохранительная система должны работать как институты всех граждан, а не как продолжение интересов одной группы. Конституционные принципы равенства и светского государства создают для этого правовую основу[39]. Со стороны граждан этому соответствует не только требование равного доступа, но и участие в сохранении общественных благ, социальной безопасности и практик взаимопомощи.

Наиболее трудный случай связан с *исторической памятью*. Этнические, религиозные, региональные и семейные сообщества могут по-разному помнить и оценивать сложные события прошлого, и сам по себе этот факт не разрушает единство. Проблема возникает тогда, когда память используется для наследуемого обвинения или исключения современного человека из общего гражданского пространства[40]. Поэтому Кодекс не требует единственной версии прошлого. Его нормативные опоры — равное гражданство, общий правовой порядок, право на идентичность, взаимность свобод, допустимость несогласия, общность институтов и возможность совместного будущего — задают прежде всего границы того, как различия могут сосуществовать без превращения в политическую вражду.

Результаты и обсуждение

Сопоставление данных показывает несинхронность разных сторон общественного единства. Высокая макрополитическая идентичность и сильное доверие отдельным институтам не означают автоматически столь же плотных горизонтальных связей. Поэтому выражение «высокая консолидация» без уточнения измерения мало что объясняет: корректнее говорить о неравномерной конфигурации с выраженным вертикальным компонентом.

Для государственной политики отсюда следует вполне практический вывод. Символическое единство важно, но его недостаточно: долговременная устойчивость зависит также от повседневного сотрудничества, справедливости процедур и реальных каналов участия. Идея признанного различия в этом контексте не означает сокращения культурной множественности, она направлена на создание правил и институтов, в которых она совместима с равным гражданством и общей ответственностью.

[38] Конституция РФ, 1993; Федеральный закон от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности».

[39] Конституция РФ, 1993; Указ Президента Российской Федерации «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года».

[40] Горшков М. К., Тюрина И. О. Указ. соч.

Заключение

Единство народов России в проведенном анализе предстает как способность различных групп сохранять общую политическую и правовую рамку. Современная конфигурация в целом устойчива, но неравномерна: макрополитическая идентичность и доверие ключевым институтам выражены заметнее, чем генерализованное межличностное доверие и часть показателей социальной справедливости. Отсюда следует, что *резерв дальнейшего укрепления единства лежит прежде всего в расширении горизонтальных связей, практик соучастия и опыта справедливого действия общих институтов*.

У выявленных барьеров — узкого радиуса доверия, неравенства, воспринимаемого как несправедливость, замыкания идентичностей, коммуникативной сегментации и слабости гражданской субъектности — есть общий эффект: различие начинает восприниматься как граница исключения. Кодекс общественного согласия предлагает обратную логику. Равное гражданство, общий правовой порядок, право сохранять идентичность, взаимность свобод и допустимость несогласия задают язык, на котором различие может быть признано без отказа от общей принадлежности.

Сам по себе опубликованный Кодекс, разумеется, не изменит повседневные практики. Его содержание должно входить в медиакультуру и образование в разных жанрах: коротких объясняющих видео, социальной рекламе, карточках для социальных сетей, подкастах, документальных историях, интервью, игровых и дискуссионных форматах, учебных кейсах. Особенно важны сюжеты, в которых нормы согласия показываются через конкретные ситуации выбора и конфликта, а не перечисляются как отвлеченные лозунги. Такой способ распространения позволяет превратить Кодекс из декларации в повторяемый язык повседневного взаимодействия.

Список литературы

1. Агафонова Д. Ю., Ромашкина Г. Ф. Социальный капитал: доверие и общественное участие (на примере населения Тюменской области) // Социологические исследования. 2024. № 8. С. 146 — 154.

2. Арутюнова Е. М., Кузнецов И. М. и др. Российская идентичность и межэтническое согласие: новые ресурсы консолидации и риски дезинтеграции. М., 2025.

3. Бродовская Е.В., Домбровская А.Ю., Парма Р.В. Технологии солидаризации российского общества в социальных медиа: результаты когнитивного картирования // Власть. 2025. Т. 32. № 6. С. 126 — 135.

4. Великая Н.М., Шушпанова И.С. Эффективность социального государства: детерминанты институционального доверия и резервы политической устойчивости // Социологические исследования. 2026. № 2. С. 48 — 61.

5. Воронина Н.С. Этноцентризм в России: динамика, специфика и факторы влияния // Вестник Института социологии. 2025. Т. 16. № 1. С. 30 — 49.

6. Горшков М.К., Тюрина И.О. Консолидация российского общества в условиях современных вызовов: историко-социологический и ценностно-мировоззренческий контексты // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Социология. 2023. Т. 23. № 4. С. 720 — 739.

7. Дудин И.В. Восприятие населением России противоречия между богатыми и бедными: динамика и факторы // Вестник Института социологии. 2025. Т. 16. № 3. С. 229 — 252.

8. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996.

9. Козырев А.П. От ценности к поступку. От декларации к практике // Оттиск. 2026. № 1. С. 156

10. Коленникова Н.Д. Восприятие социального неравенства в России: состояние и динамика // Российское общество и вызовы времени. Книга восьмая. М., 2025. С. 181 — 199.

11. Латов Ю.В. Тренды изменения институционального доверия как социального капитала российского общества // Социологические исследования. 2024. № 11. С. 59 — 73.

12. Латов Ю.В. Трансформация социального капитала российского общества // Российское общество и вызовы времени. Книга восьмая. М., 2025. С. 226 — 244.

13. Мерзляков А.А. Социальный диалог как инструмент институционального управления социальным развитием // Философские науки. 2024. Т. 67. № 4. С. 99 — 113.

14. Паршина Е.В. Социальное партнерство государства и гражданского общества: проектирование региональных политических решений // Власть. 2024. Т. 32. № 4. С. 115—127.

15. Рогачев С.В., Мерзликин Н.В., Иванов А.В. Эксперты о резервах социальной консолидации // Российское общество и государство в условиях глобальной многополярности. Социально-политическое положение России в 2022 году. М., 2023. С. 209—218.

16. Рыжова С.В. Ценностные опоры российской идентичности в условиях внешних вызовов // Социологические исследования. 2024. № 9. С. 56—66.

17. Рыжова С.В. Динамика обобщенного доверия: установки россиян в период внешнего давления // Информационно-аналитический бюллетень (ИНАБ). 2025. № 2. С. 4—12.

18. Рыжова С.В. И российская, и этническая: консолидирующий потенциал сдвоенной идентичности // Социологический журнал. 2025. Т. 31. № 4. С. 69—86.

19. Щеголькова Е.Ю. Межэтнические отношения в меняющихся социально-политических контекстах // Российская идентичность и межэтническое согласие: новые ресурсы консолидации и риски дезинтеграции. М., 2025. С. 139—179.

20. Эндрюшко А.А. Информационные угрозы: фейки и дезинформация о миграции как вызов этнокультурному согласию // Российская идентичность и межэтническое согласие: новые ресурсы консолидации и риски дезинтеграции. М., 2025. С. 243—260.

21. Fairey T. Peace is Possible: The Role of Strategic Narratives in Peacebuilding // Media, War & Conflict. 2024. Vol. 17. N 1.

22. Fiedler C., Mross K. Dealing With the Past for a Peaceful Future? Analysing the Effect of Transitional Justice Instruments on Trust in Postconflict Societies // International Journal of Transitional Justice. 2023. Vol. 17. N 2. P. 303—321.

23. Grady C., Wolfe R., Dawop D., Inks L. How Contact Can Promote Societal Change amid Conflict: An Intergroup Contact Field Experiment in Nigeria // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2023. Vol. 120. N 43.

24. Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge, MA, 1996.

25. Hobolt S.B., Lawall K., Tilley J. The Polarizing Effect of Partisan Echo Chambers // American Political Science Review. 2024. Vol. 118. N 3. P. 1464—1479.

26. Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, MA, 1995.

27. Hultman L., Mousa S. From Ceasefire to Cohesion: An Integrated Review of Peacemaking and Peacebuilding // Economic Policy. 2025. Vol. 40. N 124. P. 931—967.

28. Kljajić M., Shelef N., van der Wilden E. Collective Victimhood Beliefs and Conflict-Related Attitudes: A Meta-Analysis // Comparative Political Studies. 2025.

29. Kymlicka W. Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford, 1995.

30. OECD. Perspectives on Global Development 2012: Social Cohesion in a Shifting World. Paris: OECD Publishing, 2011.

31. OECD. OECD Survey on Drivers of Trust in Public Institutions 2026 Results. Paris: OECD Publishing, 2026.

32. OECD. Citizen Participation for Better Cohesion Policy: Insights from 11 Pilot Initiatives. P., 2026.

33. Rawls J. Political Liberalism. N.Y., 1993.

34. Schiefer D., van der Noll J. The Essentials of Social Cohesion: A Literature Review // Social Indicators Research. 2017. Vol. 132. P. 579—603.

35. Конституция Российской Федерации: принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г., с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 1 июля 2020 г.

36. Федеральный закон от 17 июня 1996 г. № 74-ФЗ «О национально-культурной автономии».

37. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

38. Федеральный закон от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности».

39. Федеральный закон от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ «О государственном языке Российской Федерации».

40. Федеральный закон от 24 июня 2025 г. № 168-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации».

41. Указ Президента Российской Федерации от 25 ноября 2025 г. № 858 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года».

Межконфессиональный диалог в Бурятии: единство в многообразии и пространство взаимного доверия

ORCID: 0000-0003-3097-4917
E-mail: ksyusha.81@mail.ru

Ксения Анатольевна Багаева

К. филос. н., доцент кафедры философии Бурятского государственного университета имени Доржи Банзарова, Улан-Удэ, Россия.

Cand. Sci. (Philos.), A/Prof., Dorzhi Banzarov Buryat State University, Ulan-Ude, Russia.

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.008

Аннотация

Статья посвящена анализу роли межконфессионального диалога в обеспечении социальной устойчивости и единства российского общества. Особое внимание автор уделяет взаимосвязи межконфессиональных отношений с государственно-религиозным взаимодействием. В качестве методологической основы использованы системный и структурно-функциональный подходы, позволяющие представить межконфессиональные и государственно-религиозные отношения как элементы целостной социальной системы, а также выделить институты межконфессионального диалога и определить их функции.

Для более глубокого понимания межконфессионального диалога автор раскрывает специфику сложившейся в России модели государственно-религиозных отношений — так называемую симфоническую модель. В статье отмечается, что, несмотря на рост числа религиозных организаций, религиозное пространство достаточно стабильно. Автор связывает данный процесс с усилением роли традиционных религиозных организаций.

В исследовании рассмотрен опыт межконфессионального взаимодействия в Республике Бурятии — регионе с выраженным религиозным синкретизмом и многообразием традиций (православие, буддизм, шаманизм, старообрядчество, ислам). На примере Бурятии продемонстрирован механизм мирного сосуществования различных религий. Автор акцентирует внимание на Буддийской традиционной Сангхе России, ее деятельности в межконфессиональном диалоге.

Автор приходит к выводу о многоуровневой структуре межконфессионального диалога — от формирования правовой базы до воплощения реальных региональных практик, что обусловливает его значимость в укреплении единства народов России.

Ключевые слова

Государство, общество, религия, государственно-религиозные отношения, симфоническая модель государственно-религиозных отношений, межрелигиозное взаимодействие, межконфессиональный диалог, православие, ислам, буддизм, Республика Бурятия, Буддийская традиционная Сангха России.

Abstract

The article analyzes the role of interfaith dialogue in ensuring social stability and unity of Russian society. The author pays special attention to the interrelationship of interfaith relations with state-religious interaction. As a methodological basis, systematic and structural-functional approaches are used, which make it possible to present interfaith and state-religious relations as elements of an integral social system, as well as to identify institutions of interfaith dialogue and determine their functions. To gain a deeper understanding of interfaith dialogue, the author reveals the specifics of the model of state-religious relations that has developed in Russia — the so-called "symphonic model" of relations. The article notes that, despite the growth in the number of religious organizations, the religious space remains fairly stable. The author links this process to the strengthening of the role of traditional religious organizations. The study examines the experience of interfaith interaction in the Republic of Buryatia — a region with pronounced religious syncretism and a diversity of traditions (Orthodoxy, Buddhism, shamanism, Old Belief, Islam). The mechanism of peaceful coexistence of different religions is demonstrated using Buryatia as an example. The author focuses on the Buddhist Traditional Sangha of Russia and its role in interfaith dialogue. The conclusion is drawn regarding the multi-level structure of interfaith dialogue: from legal foundations to regional practices, this substantiates its importance in strengthening the unity of the peoples of Russia.

Keywords

State, society, religion, state-religious relations, symphonic model, interfaith dialogue, Orthodoxy, Islam, Buddhism, Republic of Buryatia, Buddhist Traditional Sangha of Russia.

Ксения Багаева

В настоящее время российское общество сталкивается с рядом социокультурных и геополитических вызовов. Межконфессиональный диалог при этом выступает значимым фактором обеспечения социальной устойчивости и укрепления единства российского народа. Исторически Россия формировалась как государство, объединяющее множество народов с различными религиозными традициями. Сегодня необходимость выстраивания межконфессионального диалога во многом обусловлена миграционными процессами, приводящими к изменению религиозного ландшафта и несущими опасность усиления социальной напряженности. Развитие трансграничного цифрового пространства и рост информационно-коммуникационных технологий привели к появлению новых каналов распространения радикальных идей, чуждых ценностей. Традиционные религиозные организации способны остановить деструктивное воздействие, демонстрируя носителям радикальной экстремистской повестки пример ответственного взаимодействия. В этом аспекте межконфессиональный диалог выступает как инструмент консолидации общества в руках традиционных религиозных организаций для укрепления единства народов России.

Методологической основой исследования стал системный подход, позволяющий представить межконфессиональные отношения и государственно-религиозное взаимодействие как взаимосвязанные и взаимовлияющие элементы целостной системы. Структурно-функциональный подход оказался необходим для изучения и выделения институтов межконфессионального диалога, определения их функций в поддержании общества.

В нашем исследовании межконфессиональные отношения рассматриваются как часть системы государственно-религиозных отношений, поэтому изучение их невозможно без обращения к моделям взаимодействия государства и религии. Эти вопросы были освещены в трудах таких исследователей, как Н. В. Володина, К. Дурэм, О. В. Мартышин, М. И. Одинцов, М. О. Шахов[1]. Каждый автор, основываясь на объективных данных, дает свою типологию, выделяя от двух до шести типов государственно-религиозных отношений. Следует отметить, что в основном исследования таких отношений касаются правового аспекта, в связи с чем возникает терминологическая неясность. Отдельного внимания заслуживают исследования, посвященные динамике государственно-религиозных отношений в российском обществе. Здесь надо выделить таких авторов, как В. А. Бачинин, А. М. Величко, М. И. Одинцов[2], уделявших внимание теории византизма, ее влиянию на отношения между государством и религией в период их становления в российском обществе. В работах упомянутых исследователей отражена специфика эволюции отношений между государством и Русской православной церковью.

[1] Володина Н. В. Государственно-конфессиональные отношения: теоретико-правовой анализ. М., 2005; Дурэм К. Перспективы религиозной свободы: сравнительный анализ. М., 1999; Мартышин О. В. Государство и религия. М., 2021; Государственно-церковные отношения в России: опыт прошлого и настоящего // М., 1996; Шахов М. О., Шутова О. С. Государственно-конфессиональные отношения: анализ типологий и «силовая модель» // Полития. 2003. № 3. С. 158 – 179.

[2] Бачинин В. А. Национальная идея для России. Выбор между византизмом, евангелизмом и секуляризмом: исторические очерки политической теологии и культурной антропологии. СПб., 2005; Величко А. М. Политико-правовые очерки по истории Византийской империи. М.: Изд. ФондИВ, 2008.; Одинцов М. И. Государство и церковь (история взаимоотношений.1917 – 1938 гг.). М., 1991.

Отдельные направления исследования посвящены истории взаимоотношений российского государства с традиционными религиями. Так, исторические вопросы взаимоотношения ислама и российского государства анализируются в работах Р. Г. Абдулатипова, Р. И. Беккина, А. В. Малашенко, Р. А. Набиева, Л. Р. Сюкияйнена[3]. Проблематику взаимодействия буддизма и государства разрабатывали М. Митыпов, Н. В. Цыремпилов[4]. Кроме того, в поле научного интереса исследователей попадают отношения между государством и традиционными религиозными организациями: мусульманскими, буддийскими, иудейскими. Они обращают внимание, что во многом религиозная политика государства все еще формируется, несмотря на выработанную законодательную базу, что связано с трансформацией российского общества.

В контексте исследования межконфессионального взаимодействия значимы выводы М. Ю. Зеленкова:, с одной стороны, он фиксирует стабильность религиозной ситуации, но, с другой стороны, прогнозирует будущую возможную конфликтность[5]. Схожие позиции высказывают М. М. Мчедлова, Ю. А. Гаврилов, А. Г. Шевченко[6], связывая возможность межконфессиональных конфликтов с социально-политическими факторами. Характеристику современной религиозной ситуации в России можно найти в работах С. Н. Градировского, Р. А. Лопаткина, Е. Б. Поканиновой[7].

Межконфессиональное взаимодействие является частью системы государственно-религиозных отношений, особенности построения которых в российском обществе коррелируют с формированием связей между традиционными религиозными организациями.

Следует отметить, что в управленческом аспекте в документах, регулирующих сферу религии, в большей степени используется термин «межрелигиозные отношения», тогда как в научном дискурсе весьма часто присутствует термин «межконфессиональные отношения». Несмотря на то что термин «конфессия» изначально обозначал различные направления внутри христианства, как пишет С. В. Мельник, «в последнем значении термины „межрелигиозный“ и „межконфессиональный“ стали употребляться как взаимозаменяемые. Обозначение межконфессиональных отношений как межрелигиозных регулярно используется в официальных

[3] Абдулатипов Р. Г. Судьбы ислама в России: история и перспективы. М., 2002; Беккин Р. И. «Люди в верности надежные...». Татарские муфтияты и государство в России (XVIII — XXI века). М., 2022; Малашенко А. В. Ислам для России. М., 2007; Набиев Р. А. Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань, 2002; Сюкияйнен Л. Мусульманско-правовая культура и светское государство (на примере России и стран Центральной Азии) // Ислам и светское государство. Ташкент, 2002. С. 78 — 85.

[4] Митыпов В. М. Буддийская церковь в условиях трансформации российского общества (конец 1980-х — начало 1990-х гг.) // Власть. 2015. № 5. С. 55 — 58; Цыремпилов Н. В. Буддизм в России: прошлое и настоящее // Власть. 2013. № 4. С. 84 — 87.

[5] Зеленков М. Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). Воронеж, 2007.

[6] Мчедлова М. М. Гаврилова Ю. А. Религия и общество в России: межконфессиональные отношения и противодействие экстремизму // Россия реформирующаяся. Вып. 8. М., 2009. С. 344.

[7] Градировский С. Поликонфессиональность как ресурс и как угроза процессу формирования гражданского общества в России // Гражданское общество в многонациональных и поликонфессиональных регионах. Материалы конференции: Казань, 2 — 3 июня 2004 г. М., 2005. С. 43 — 52; Лопаткин Р. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации. URL: www.religare.ru/2_181.html (дата обращения: 25.08.2026); Поканинова Е. Б. Межрелигиозная толерантность как основа гармонизации государственно-конфессиональных отношений в современной России // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2011. Т. 29. № 3 — 4. С. 136.

поздравлениях с религиозными праздниками от представителей государственной власти и вообще вошло в широкий оборот, в том числе в СМИ, в названия конференций, а также в российскую исследовательскую литературу»[8].

Основополагающим документом, регулирующим сферу межконфессионального взаимодействия, является «Стратегия государственной национальной политики РФ на период до 2036 г.»[9], в которой указывается, что она направлена на укрепление межнационального и межрелигиозного согласия. В целом стратегия акцентирует внимание на создании условий мирного сосуществования всех религий. При этом отмечается, что религиозная принадлежность выступает маркером этнической идентичности, а диалог или напряженность в религиозной сфере влияют на межэтнические отношения. В российском контексте это важно, поскольку существует тесная связь некоторых религий и этносов, например, православия — с русским народом, буддизма — с бурятами или тувинцами. А. А. Белькова отмечает: «Современная политика российского государства тесно связывает понятия этничности и конфессиональной принадлежности. Эта практика формировалась на протяжении всего постсоветского периода и наиболее ярко получила свое выражение в концепции „традиционных“ религий, в том смысле, что они традиционны для этнических групп, проживающих на территории России. Соответственно, в современной России на уровне государственной политики выводится четкая взаимосвязь между православием и русской этничностью»[10]. Например, в Бурятии конфессиональная принадлежность выступает маркером этнической идентификации: статистически чаще буряты относят себя к последователям буддийской традиции, а русские — к православию[11]. Особое внимание в документе уделено традиционным религиозным организациям, которые играют большую роль в сохранении и укреплении традиционных духовно-нравственных ценностей.

Межконфессиональный диалог обеспечивается прежде всего традиционными религиями, а наибольшую активность в нем проявляют православие и ислам.

Указ Президента Российской Федерации № 809 от 09.11.2022 г. «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» является еще одним ключевым документом, который определил развитие государственно-религиозных отношений. В п. 4 Указа дается определение традиционных ценностей: «Традиционные ценности — это нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан России, передаваемые

[8] Мельник С. В. Классификация видов межрелигиозного диалога. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.14. М., 2022. С. 32 – 33.

[9] Указ Президента Российской Федерации от 25.11.2025 г. № 858 О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года. URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/52615 (дата обращения: 05.08.2026).

[10] Белькова А. А. Государственная политика в постсоветской Бурятии: русский значит православный // Политика и общество. 2015. № 12. С. 1714. URL: https://nbpublish.com/library_get_pdf.php?id=35654 (дата обращения: 25.08.2026).

[11] Amogolonova D. D., Sodnompilova M. M. Religion and Cultural Interaction in the Republic of Buryatia // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2016. Vol. 9. N 4. P. 963.

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»[12]. В п. 5 отмечается, *что* именно относится к традиционным ценностям, после чего описывается роль религий: «6. Христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, являющиеся неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия, оказали значительное влияние на формирование традиционных ценностей, общих для верующих и неверующих граждан. Особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит православию»[13]. Итак, Указ важен в том смысле, что закрепляет традиционные ценности, которые коррелируют с духовно-нравственными нормами религиозных организаций. Таким образом, деятельность традиционных религиозных организаций определяется как государственно значимая. Государство констатирует позитивное значение и роль традиционных религий в формировании традиционных духовно-нравственных основ российского общества, а также подчеркивает их значимость для сохранения российской самобытности, идентичности и построения межконфессионального диалога.

Нормативно-ценностный контекст, заданный этими документами, отражен в результатах социологического опроса ВЦИОМ, в котором приняло участие 1600 респондентов старше 18 лет. Метод опроса — телефонное интервью, опрос был проведен 12 мая 2025 г.[14] Согласно полученным данным, 35% респондентов определяют религию как «национальную традицию, веру предков», что показывает восприятие религии как составляющую культурной идентичности. Кроме того, доля ответов в 34%, связывающих религию со «следованием моральным и нравственным нормам», показывает, что религия — это значимый источник морально-нормативного регулирования, источник и транслятор базовых норм, которые способствуют интеграции и консолидации общества. Таким образом, ответы респондентов показывают, что в восприятии религии преобладает культурный и моральный аспект. В таком ракурсе религия представляется как значимый источник нравственного регулирования, транслятор социальных норм, способствующих интеграции общества. Подобное восприятие религии снижает потенциал конфликтности в межконфессиональной сфере — ведь религия осмысливается преимущественно как традиция, нравственность, но не как маркер исключительности; тем самым расширяются возможности для межконфессионального диалога. В настоящее время в сфере государственно-религиозных отношений также просматриваются некоторые черты симфонической модели, в которой предполагается сосуществование и взаимодействие

[12] Указ Президента Российской Федерации № 809 от 09.11.2022 г. «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно нравственных ценностей». URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502 (дата обращения: 1.08.2026).

[13] Там же.

[14] Религия и общество: мониторинг. ВЦИОМ // Всероссийский институт изучения общественного мнениря. 2025. 9 июня. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring-09062025 (дата обращения: 30.07.2026).

светской и духовной властей. Государство признает религиозные организации (имеющие юридически закрепленный статус) в качестве равноправных участников государственно-религиозного диалога. Такая модель исторически была закреплена в отношениях с Русской православной церковью, и теперь по аналогии выстраивается и с российским буддизмом, иудаизмом и исламом. Модель таких отношений во многом играет важную роль в сохранении целостности и самобытности России, своими корнями восходит к византизму. Однако применительно к российскому обществу симфоническая модель приобрела ряд специфических черт. Византийская классическая модель симфонии предполагала гармоничное существование светского и духовного при полном паритете двух сторон, когда каждая сторона ответственна за свой ареал, но обе действуют как единая целостная система. Симфоническая модель государственно-религиозных отношений в России отличается главенством светского над духовным, но при этом играет большую роль в сохранении целостности и самобытности России. Сегодня данная асимметрия явно прослеживается: в современном варианте симфонии государство занимает ведущую позицию. Государство выступает главным субъектом распределения финансовых ресурсов, выделяет гранты, определяет актуальную повестку, тогда как религиозные организации занимают подчиненную позицию и адаптируются к меняющимся условиям. Если в византийской модели патриарх мог влиять на светского правителя, то в российском варианте симфонии такого права нет. Государство использует религиозные ценности для легитимации своей политики, укрепления национальной идентичности и противодействия западным угрозам. В свою очередь, религия получает возможность выхода в публичное пространство. Государство выстраивает курс, а традиционные религиозные организации выступают как его союзники. На наш взгляд, Указ Президента Российской Федерации «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» зафиксировал симфонический тип государственно-религиозных отношений, который приобрел аксиологическое и цивилизационное понимание[15].

Между традиционными религиями — православием, исламом, буддизмом, иудаизмом — сложилась практика устойчивого сотрудничества.

Стержнем для таких межконфессиональных отношений является единство «традиционных ценностей», транслируемых ими. Это наглядно демонстрируют результаты исследований ценностного наполнения двух самых крупных в России религий — православия и ислама. И. М. Кузнецов подтверждает: «Согласованное восприятие текущих российских реалий представителями разных религий обеспечивается в России одинаковым осмыслением ценностных ориентиров»[16]. Такой традиционалистский подход к ценностям не случаен, так как направлен на поддержание стабильности рос-

[15] См.: Лагунов А. А. Симфония властей: недостижимая реальность идеала // Христианское чтение. 2020. №2; Полянцева А.В. «Симфония» властей в Византии и России как преемницы Византийской империи // Научный журнал КубГАУ. 2016. №118. URL: http://ej.kubagro.ru/2016/04/pdf/99.pdf

[16] Кузнецов И. М. Ценностные основы межрелигиозного согласия православных и мусульман России // Власть. 2018. № 6. С. 134 – 144.

сийского общества. Достижение устойчивости общества невозможно без создания единого смыслового поля для всех религиозных традиций. Для обеспечения этого взаимодействия государство создает специальные институты, например, Межрелигиозный совет России, Совет при Президенте РФ по взаимодействию с религиозными объединениями. Одним из активно действующих институтов является Межрелигиозный совет России, основанный представителями четырех традиционных религий России. «Целью деятельности МСР является укрепление межрелигиозного и межнационального мира, противодействие использованию религиозных чувств для разжигания межэтнических конфликтов, утверждение в обществе традиционных нравственных ценностей, согласия и стабильности»[17]. Помимо представителей традиционных религий, к участию в заседаниях привлекаются представители других религиозных объединений. В рамках межконфессионального диалога взаимодействие между православием и исламом является ключевым. Таким образом, государство старается выстраивать государственную политику в области межконфессионального взаимодействия, которая регулируется положениями официальных документов, соглашениями между госорганами и религиозными организациями, разного рода договорами, а также публичными выступлениями и резолюциями.

Межконфессиональные отношения — это иерархическая и институализированная система взаимодействий, основывающаяся на симфонических отношениях, которые постулируют сотрудничество государства с традиционными религиями при первенстве государства и выделении в качестве главных партнеров православия и ислама, а также буддизма и иудаизма. «Межконфессиональные отношения регулируются государственной политикой, но в рамках принципа светскости, с учетом положительного исторического опыта религиозных организаций и имея в виду общественное развитие. При этом необходимо наличие определенной правовой основы. Межконфессиональные отношения — это не только взаимоотношения между религиями, это и непосредственное участие государства, это часть системы государственно-религиозных отношений»[18]. Тем более государство признает значимость религиозных организаций, которые являются важным социальным институтом, подсистемой общества, выполняют ряд функций, вносят вклад в культурное развитие, имеют социально значимую позицию, являются источником традиционных ценностей. Основываясь на этом, можно говорить о сложившемся межконфессиональном диалоге, представляющем организованное взаимодействие религиозных организаций, которое формируется на основе партнерства и взаимоуважения. Целью межконфессионального диалога является совместное решение социально значимых задач, противостояние экстремистским идеологиям и формирование консолидированного подхода к обеспечению единства.

Обращаясь к современной религиозной ситуации и, соответственно, проблеме межконфессиональных отношений в российском

[17] Межрелигиозный Совет России. URL: https://interreligious.ru/about/ (дата обращения: 9.08.2026).

[18] Багаева К. А. Межконфессиональные отношения в контексте государственно-религиозного взаимодействия // Вестник Бурятского государственного университета. 2018. № 3—4. С. 27.

обществе, следует отметить разнородность конфессионального пространства. Последние два десятилетия привели к существенному изменению его структуры. Если ранее, в 1990-е гг., в России насчитывалось всего 15 — 20 традиционных для России конфессий, деноминаций, религиозных направлений, то к 2008 г. их стало почти 130[19].

По состоянию на 1 октября 2015 г. в России было зарегистрировано «27 978 религиозных организаций, из них централизованных — 565 (в том числе 363 действуют на территории двух и более субъектов Российской Федерации, 243 — на территории одного субъекта), местных религиозных организаций — 26 342 (в том числе 216, не входящих в структуру централизованных религиозных организаций). Их количество неуклонно растет (на 1 января 2015 г. — 27 496) и составляет в два раза больше, чем в РСФСР (на территории Республики Крым и города Севастополя зарегистрировано 335 религиозных организаций)»[20]. Количественные показатели демонстрируют, насколько сложным стало поле межконфессиональных отношений. Рост числа традиционных религиозных организаций свидетельствует об усилении религии как социального института, ее влиянии на культурную идентичность.

Согласно данным сайта Росстата, количество официально зарегистрированных в Российской Федерации религиозных организаций разных конфессий на конец 2019 — начало 2020 г. выглядит следующим образом: «всего зарегистрировано — 30 896 религиозных организаций, Русская православная церковь — всего 18 550, старообрядческих — 387, римско-католических — 237, греко-католических — 8, армянских апостольских церквей — 106, исламских — 5954, буддийских организаций,— 269, иудейских — 268, христиан баптистов — 889, евангелистов — 878, лютеран — 222, новоапостольская церковь — 46 организаций, пресвитерианской церкви — 194»[21], а также «незначительное количество индуистических, организаций сикхов, ассирийской церкви шаманизма, караимов, молокан, церкви Последнего Завета, церкви Христа и других организаций, которых насчитывается от нескольких единиц до нескольких десятков, но не более сотни»[22]. Вместе с тем необходимо отметить, что если «в 2010 г. РПЦ имела 12 941 зарегистрированную организацию, то на конец 2019 г. их количество уже насчитывало 18 550 единиц»[23].

Пятилетняя динамика статистических сведений свидетельствует о том, что количество религиозных организаций увеличилось более чем на три тысячи. «В России в 2025 году зарегистрировано 852 новые организации. Из всех зарегистрированных 34 223 религиозных организаций: по линии Русской православной церкви — 20 950, ислама — 7039, буддизма — 290, иудаизма — 276, христиан веры

[19] Поканинова Е. Б. Указ. соч. С. 136.

[20] Доклад уполномоченного по правам человека за 2015 год // Российская газета. 2016. 24 марта. URL: https://rg.ru/documents/2016/03/24/ombudsman-doklad-dok.html?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F (дата обращения: 19.07.2026).

[21] Россия в цифрах. 2019 // Росстат. М., 2019. С. 177. URL: https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/rus19.pdf (дата обращения: 19.07.2026).

[22] Там же.

[23] Там же.

евангельской — 1142, евангельских христиан баптистов — 970»[24]. Итак, согласно представленным данным, видим, что с 2000 по 2015 г. шел экстенсивный рост числа религиозных организаций, тогда как в 2015 – 2025 гг. начался период стабилизации и конкуренции между ними. Религиозное пространство стало более структурированным и разнообразным. Абсолютное лидерство показывает Русская православная церковь, наблюдается также стабильный рост исламских организаций. Буддизм и иудаизм растут незначительно, однако при этом сохраняют свою нишу.

Стабильность религиозного пространства обеспечивается уровнем религиозной свободы, предоставляемой государством обществу и традиционным религиозным организациям, и в то же время — обеспечением контроля за нетрадиционными религиозными организациями. Это дает традиционным конфессиям возможность свободно вести культовую, общественную и просветительскую деятельность, а интеграция религии с образованием, армией закрепляет их особую роль в обществе. Как отмечает исследователь С. В. Рыжова, межконфессиональные отношения в российском обществе в целом складываются благополучно, основываясь на анализе «данных общероссийского опроса, осуществленного ВЦИОМ по заказу ФАДН в ноябре 2019 г., объем выборочной совокупности 2000 человек»[25].

Поликонфессиональная структура российского общества — явление, которое нуждается в особом осмыслении, потому что под влиянием миграционных потоков в одном субъекте страны может проживать «как минимум 50 – 60 национальностей, последователи 20 – 30 конфессий или религиозных направлений»[26]. Сегодня в регионах наблюдается расширение деятельности религиозных организаций, которые исторически и культурно ранее не были укоренены, и это обстоятельство может стать потенциальным источником конфликтных ситуаций.

В регионах с устоявшимся конфессиональным составом межрелигиозные отношения более многогранные. Например, в Республике Бурятия очень долгое время совместно проживают последователи православия, буддизма, шаманизма, старообрядчества. Такой синкретизм религиозных форм привел к смешению в обыденном сознании православия, шаманизма и буддизма. Соответственно, длительное сосуществование этих религий привело к их терпимому сосуществованию. Глубокая культурная интеграция и государственный контроль привели к тому, что в Бурятии можно наблюдать стабильность в межконфессиональных отношениях. В регионе все еще наблюдается тенденция к религиозному возрождению, укреплению православия как главного идеологического союзника государства, становлению нового актора — буддийского.

Предваряя анализ межконфессиональных отношений в республике, приведем несколько фактов, важных для понимания ситуации. Конфессиональная политика в регионе изначально складывалась

[24] Минюст: в РФ продолжает расти число религиозных организаций // Министерство юстиции Российской Федерации. URL: https://minjust.gov.ru/ru/events/51126/ (дата обращения: 30.07.2026).

[25] Рыжова С. В. Религиозность и межрелигиозные отношения в оценках россиян // Россия реформирующаяся. Вып. 18. М., 2020. С. 251. URL: https://www.isras.ru/index.php?page_id=1198&id=8408 (дата обращения: 29.07.2026).

[26] Манько Ю. В., Оганян К. М. Социология молодёжи: учебное пособие. СПб., 2008. С. 137.

таким образом, что происходило включение местных верований в пришедшие православие и буддизм, а также их параллельное сосуществование, что не вызывало никакого неприятия в общественном сознании народа.

Немаловажно и то, что закон Республики Бурятия о религиозной деятельности 1997 г. в своей первой редакции нормативно закреплял за рядом религиозных организаций (Буддийская традиционная Сангха России, древлеправославие, православие и шаманизм) положение «исторически сложившихся конфессий»[27]. Кроме того, «в концепции государственно-церковных отношений в 1996 г. за буддизмом, православием, шаманизмом и древлеправославием был закреплен статус традиционных религий»[28]. В концепции также говорится о «межрелигиозной веротерпимости» и корректных отношениях между православием и буддизмом.

Впоследствии в 2000 г. в положениях закона «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия» разделение на традиционные и нетрадиционные конфессии было упразднено, тем не менее в общественной практике статус исторически укорененных в регионе определял их особую роль в культуре и истории Бурятии. Несмотря на ранее существовавшие жесткие трактовки понятия традиционных и нетрадиционных религий, такая дифференциация все-таки сохранилась, мигрировав в социально-политическую плоскость.

Религиозный ландшафт Бурятии очень разнороден: здесь сосуществуют как языческие верования в виде шаманизма, так и православие, старообрядчество, буддизм, ислам. Коренные народы Бурятии долгое время придерживались архаичных языческих верований, в частности шаманизма, который включил в себя родоплеменные культы, образовав мифологическую систему. Активное возрождение шаманизма пришлось на период религиозного возрождения в российском обществе, когда появилась возможность открыто практиковать обряды, обращаться к шаманам. Для многих бурят шаманизм является маркером этнической идентичности. Современный шаманизм и его практика претерпели значительную трансформацию: шаман теперь не только выполняет различные обряды, но и ведет просветительскую деятельность, сохраняет преемственность традиций; сегодня функция шамана — это сохранение древнего пласта культуры. При этом следует отметить, что шаманизм сейчас достаточно открыт в публичном пространстве, что проявляется во взаимодействии шамана с аудиторией, издательской деятельности, демонстрации обрядов и освещении их в СМИ. Такая открытость также показывает, что шаманизм как автохтонное верование готов к межконфессиональному диалогу, снижается уровень его стигматизации и появляется возможность рассматривать его как часть духовного наследия. Кроме того, отмечается явный рост шаманских организаций. Сегодня их насчитывается 19, среди наиболее известных объединений — «Тэнгэри», «Боо мургэд», «Лусад». Это показатель того, что шаманизм в Бурятии

[27] Закон Республики Бурятия от 23 декабря 1997 г. № 610 – 1 «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия». URL: https://docs.cntd.ru/document/939401282 (дата обращения: 25.06.2026).

[28] Указ президента Республики Бурятия № 183 от 26 мая 1996 г. «О концепции государственно-церковных отношений в Республике Бурятия». URL: https://docs.cntd.ru/document/473803216 (дата обращения: 25.06.2026).

становится структурированным общественным явлением и идет активный процесс его институализации. Институализированные объединения уже могут участвовать в межконфессиональном диалоге, выстраивать отношения в правовом поле и формировать отношения с государством, интегрироваться в общекультурное пространство и перестают быть только этническим явлением.

Таким образом, в межконфессиональном взаимодействии необходимо учитывать не только отношения между крупными религиями, но и вклад автохтонных религиозных традиций, являющихся значимым компонентом этнокультурной идентичности.

Буддизм интересен с точки зрения межконфессионального диалога из-за особенности, на которую указывает Н. Л. Жуковская: буддизм «синтезировал в себе все бытовавшие в шаманской практике культы, дополнив их буддийскими идеями о перерождении, воплощении, возмездии или воздаянии, нирване и т.д., создав тем самым видимость нравственного совершенствования людей под влиянием новой религии»[29].

Процесс присоединения Бурятии к Российской империи сопровождался распространением православия, которое было принято частью бурят, но с сохранением элементов традиционного шаманистического культа. В настоящее время крупнейшей религиозной организацией в республике является Русская православная церковь. Образованная в 2015 г. Бурятская митрополия включает две епархии: Улан-Удэнскую и Бурятскую, возглавляемую митрополитом Иосифом, и Северобайкальскую и Сосново-Озерскую, во главе которой стоит епископ Николай (Кривенко).

Важное место среди русскоязычных сообществ в республике занимает этнокультурная группа старообрядцев, называемых семейскими. Эта религиозная традиция представлена двумя церквями: Русской древлеправославной (РДЦ) и Русской православной старообрядческой (РПСЦ).

Итак, в результате в республике сложилась сложная поликонфессиональная структура, которая сохраняется до сегодняшнего дня. Это подтверждается официальными данными[30], согласно которым «в Республике Бурятия в настоящее время зарегистрировано 252 религиозные организации. В республике доминирует Русская православная церковь, в состав которой входит 85 организаций; зарегистрированы также 73 буддийские организации. Бурятская митрополия РПЦ представлена двумя вышеуказанными епархиями, что свидетельствует о влиянии и развитости православия. Немаловажным фактором, повлиявшим на создание Северобайкальской и Сосново-Озерской епархии была отдаленность и труднодоступность северных районов. Среди буддийских организаций самая крупная — Буддийская традиционная Сангха России (БТСР); действуют также ЦРО Объединения буддистов Бурятии, ЦРО объединения «Майдар» и другие общины, которые функционируют автономно, хотя и являются последователями тибетской школы Гелуг[31]. Наличие большого количества буддийских органи-

[29] Жуковская Н. Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., 2008. С. 18.

[30] Религиозные конфессии Бурятии. URL: https://egov-buryatia.ru/society/religion/9дата обращения (дата обращения: 18.08.2026).

[31] Бадмацыренов Т. Б. Социальная структура буддийского сообщества: компоненты и их взаимодействия // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2017. № 2. С. 23.

заций показывает историческую укорененность религии. Нельзя не отметить достаточно активную миссионерскую деятельность протестантских организаций, которые по количеству занимают третье место — 51 организация. Значительной религиозной традицией являются старообрядцы (12 организаций), среди которых по численности доминирует Русская древлеправославная церковь (РДЦ); значимую роль играет также Русская православная старообрядческая церковь (РПСЦ). Остальные конфессии, по данным портала «Религиозные конфессии Бурятии», характеризуются незначительным количеством организаций: Римская католическая церковь, иудаизм, мормоны, сознание Кришны и вера Бахаи по одной, а также пять организаций апостольской православной церкви[32]. Мусульманских организаций насчитывается три, при этом Местная религиозная организация мусульман (МРОМ) подчинена Духовному управлению мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР)[33]. Количество мусульманских организаций в республике невелико, так как ислам в Бурятии — достаточно новое явление, не связанное с историческими событиями в регионе. Появление здесь ислама в большей степени вызвано усилением миграции из Центральноазиатского региона. Соответственно, сегодня этническую основу мусульманских организаций составляют в основном кыргызы и узбеки, несмотря на многочисленность татар (около 10 тысяч), которые не так религиозны и сильно атомизированы[34]. Таким образом, Республика Бурятия имеет уникальный этноконфессиональный ландшафт. При этом сосуществование таких крупных религиозных организаций, как РПЦ и БТСР, свидетельствует об их способности вести диалог с государством и между собой. Д. Д. Амоголонова указывает: «Главы обеих церквей единодушны в позитивной оценке этих отношений, причем не только в настоящее время, но и в исторической ретроспективе»[35]. Так, еще митрополит Улан-Удэнский и Бурятский Савватий отмечал: «Мы никогда не соперничали, и не было противостояний»[36]. Представители традиционных религий проводят совместные мероприятия с государственными институциями[37], заседания Совета национальностей и Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Главе республики[38]. Традиционные религиозные организации взаимодействуют с государственными институтами республики, заключают договоры о сотрудничестве с госорганами. Например,

[32] Религиозные конфессии Бурятии.

[33] Варнавский П. К. Мусульманская община Улан-Удэ в контексте взаимодействия мигрантов и принимающего общества // Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 108.

[34] Там же.

[35] Амоголонова Д. Д. Хамбо Лама Аюшеев и его роль в современном буддийском возрождении Бурятии // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2017. № 2. С. 38.

[36] Цыренов М. Человек обретает себя // Аргументы и факты в Бурятии. 2017. № 3. С. 3.

[37] Священники и ламы благословят водителей // Восток Телеинформ. 2010. 16 сентября. URL: https://vtinform.com/news/138/49040/ (дата обращения: 26.08.2026); В Бурятии «Байкальскую рыбалку» освятили священник и ламы // Номер один. 2021. 26 марта. URL: https://gazeta-n1.ru/news/society/97018/?ysclid=mt7eppmsrm968976422 (дата обращения: 26.08.2026).

[38] Религиозные конфессии объединяются против экстремизма // Новая Бурятия. 2014. 28 ноября. URL: https://newbur.ru/newsdetail/religioznye_konfessii_buryatii_obedinyatsya_protiv_ekstremizma/ (дата обращения: 26.08.2026).

«в 2010 г. было подписано соглашение между Федеральной службой исполнения наказаний и Буддийской традиционной Сангхой России»[39]. На наш взгляд, это демонстрирует их общее понимание социальных проблем и желание действовать совместно.

Конфессиональная структура населения Республики Бурятия разнообразна. Согласно данным официального портала республики[40], доминирует христианство 51,8%, где православие охватывает 32%, старообрядчество — 0,9%, католицизм — 0,4%, протестантизм и евангелизм — по 0,2%. К «христианству» без уточнения конфессии себя также относят 18,1%. Второй по масштабу религиозной традицией является буддизм, которого придерживается 39% жителей региона. Существенное присутствие двух крупных религий создает основу для диалога между ними. Кроме того, отчетливо прослеживается конфессиональная структура, которая в целом повторяет контуры этнической принадлежности: буряты статистически чаще маркируют себя как буддисты, а русские — как православные. Заметим, что бурятское население в целом оказывается более религиозным, 89% бурят относят себя к буддистам, то есть показывают более выраженную религиозную идентичность. Конфессиональная структура республики отражает ее многонациональный характер. Вместе с тем существенная характеристика — это высокий уровень синкретизма, который демонстрируют буряты. Проявление двоеверия фиксируется в различных вариациях: буддизм и шаманизм — 0,9%, сочетание христианства и буддизма — 1,6%, шаманизм и ислам — 1,1%. Также замечается комбинация христианства, буддизма, шаманизма, то есть троеверия — 1,1%. В ходе наблюдений автор неоднократно фиксировал смешение религиозных традиций в повседневной практике. Так, на похоронной церемонии одновременно присутствовал православный священник, соблюдались буддийские нормы поведения, а также отмечались элементы шаманистской традиции. Эти примеры показывают, что в республике сложилась особая религиозная ситуация, где религиозные практики и культы совершенно различных религиозных традиций дополняют друг друга.

Кроме прочего, приведенные данные позволяют сделать вывод о достаточно высокой религиозности населения Бурятии, что косвенно подтверждает невысокий процент атеистов, который колеблется от 9% до 13%[41].

Следует заметить, что несмотря на преобладающее большинство православных религиозных организаций количество граждан-буддистов в республике значительно больше. Отношения между православием и буддизмом прошли длительную эволюцию — от неприятия, через советскую секуляризацию до религиозного возрождения в 1990-е гг. Сегодня их диалог развивается благодаря не только государственной политике и доброй воле РПЦ и БТСР, но и, как отмечает Д. Д. Амоголонова, благодаря «пониманию жителями Бурятии своего пространства как особого регионального культурного текста, в котором присутствует уважение к другой ре-

[39] Российские буддисты вслед за православными и мусульманами получат возможность окормлять заключенных // Правмир. 2010. 30 декабря. URL: https://www.pravmir.ru/soglashenie-fsin-buddisty/ (дата обращения: 14.09.2026)..

[40] Религиозные конфессии Бурятии.

[41] Религиозные конфессии Бурятии.

лигиозной традиции и признание своей сопричастности ей»[42]. Это дает основание сделать вывод об устойчивом взаимодействии двух крупных религиозных традиций и их последователей в республике.

Итак, анализ конфессионального состава населения показывает, что в Республике Бурятия на фоне сочетания двух крупных религиозных традиций — буддизма и православия — и высокого уровня синкретизма сформировалось особое пространство межконфессионального диалога, которое происходит не только между религиями, но и внутри различных сочетаний конфессий.

Одним из религиозных акторов в Республике Бурятия, начинающих демонстрировать свой потенциал, является Буддийская традиционная Сангха России (БТСР).

Сегодня в регионе уделяется особое внимание именно БТСР, поскольку ее позиция коррелирует с официальным пониманием государственно-религиозных отношений. Глава Сангхи Хамбо-Лама Дамба Аюшеев считает, что в российском религиозном пространстве сложился бурятский буддизм, который трактуется им как «традиционный российский буддизм», возникший в 1741 г. «Буряты получили буддизм от Дамба Даржа Заяева, а он, в свою очередь, получил его в первом своем рождении от Будды Кашьяпы, а во втором — от Будды Шакьямуни! Запомните это!»[43] Публичная позиция Хамбо-Ламы демонстрирует независимость бурятского буддизма от тибетского. Институциональная вовлеченность Д. Аюшееева в межконфессиональное взаимодействие подтверждается его участием в Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ и Межрелигиозном совете России.

Деятельность Сангхи и ее главы реализуется в нескольких направлениях: укрепление духовно-нравственных основ современного бурятского общества, консолидацию буддийских сообществ и реализацию проектов по строительству новых и возрождению старых буддийских монастырей. В результате работы буддийских организаций отмечается влияние религиозного фактора на сферу культуры, спорта, экологии, образования, а также на работу с молодежью. Особого внимания заслуживает образовательная деятельность Буддийского университета Даши Чойнхорлин имени Дамба-Даржа Заяева, который выступает центром буддийского образования и подготовки кадров.

Следует отметить, что религиозное образование выступает инструментом и пространством межконфессионального диалога. Ему отводится большая роль в рамках государственного заказа. Один из наглядных примеров — программа бакалавриата 47.03.01 «Философия буддизма», которая реализуется в Бурятском государственном университете имени Доржи Банзарова с 2024 г. Она осуществляется совместно с буддийским университетом Даши Чойнхорлин имени Дамба-Даржа Заяева, а студенты числятся учащимися обоих вузов. Еще более ранний пример — программа бакалавриата 48.03.01 «Православная теология. Государственно-конфессиональные отношения», которую с 2013 г. реализует кафедра теологии и религиоведения БГУ имени Д. Банзарова. Здесь акцент делается на православную теологию, изучаемую наряду

[42] Амоголонова Д. Д. Буддизм в Бурятии: российское государство и конфессиональная конкуренция // Страны и народы Востока. Вып. XXXVI: Религии на Востоке. М., 2015. С. 35.

[43] Хамбо-Лама. Мысли наедине. Выдержки из речей. Улан-Удэ, 2013. С. 14.

с общими дисциплинами[44]. Приведенный пример — это демонстрация подготовки кадров для межконфессионального диалога, когда создается институциональная основа для взаимодействия в системе высшего образования. Немаловажно, что представленные программы, реализующиеся в светском вузе, позволяют сохранить аутентичность религиозной традиции и одновременно научить студентов работать в светском обществе. Образовательные программы выстроены так, что единый академический стандарт позволяет студентам рассматривать религию как социальный и культурный феномен, а не только как личную веру. Таким образом, система образования демонстрирует пространство для формирования стабильных межконфессиональных отношений. Межконфессиональный диалог становится частью государственной образовательной политики, что, на наш взгляд, является устойчивым механизмом для укрепления межрелигиозного согласия.

Религиозная организация может решать не только духовные дела, но и практические проблемы региона при поддержке со стороны государства. Русская православная церковь как на федеральном, так и на региональном уровне в лице местной епархии системно подходит к социальной деятельности: это и благотворительная, и просветительская деятельность, духовное сопровождение в социальных учреждениях, проведение культурных и спортивных мероприятий. Таким образом, две традиционные конфессии ставят общие цели в решении социальных проблем, совместное решение практических задач создает точки соприкосновения. Проведение общих мероприятий стирает барьеры между религиями и способствует взаимопониманию. В условиях религиозного синкретизма социальная активность крупных религиозных традиций естественным образом встраивается в логику межконфессионального диалога. Социальные проекты религиозных организаций формируют положительный образ религии в обществе.

Одним из ярких примеров социально-экономической деятельности Сангхи и ее руководителя является проект «Социальная отара». Мы уже отмечали, что «реализация этого проекта направлена на улучшение социально-экономического положения сельских жителей и поддержку традиционного овцеводства. Эта деятельность является проявлением буддийской социальной этики и активного участия в помощи другим»[45]. Суть этого проекта заключается в том, что сельские жители бесплатно получают от Хамбо-Ламы определенное количество овец, а через два года полученный приплод отдают другим желающим. Д. Д. Амоголонова пишет: «...Недавний проект Хамбо ламы по добыче биогаза из навоза уже успешно реализуется, пройдя стадию испытаний. Планируется, что этим газом сначала будет обогреваться здание Дворца Будды Ваджрасаттвы на месте Хилгантуйского дацана в Кяхтинском районе. В перспективе газ будет использоваться для получения тепла и электричества во всех дуганах БТСР. Кроме того, планируется, что в будущем по этой технологии будет производиться также и биотопливо для автомобилей, а отходы производства станут экологическим

[44] Багаева К. А. Интеграция буддизма в систему российского образования: ключевые аспекты // Научный альманах стран Причерноморья. 2026. № 12. С. 42.

[45] Багаева К. А. Социальная деятельность буддийских организаций в России: теоретические основания и практическая реализация // Вестник Бурятского государственного университета. Сер.: Философия. 2026. Вып. 2. С. 51.

удобрением»[46]. Деятельность Сангхи демонстрирует, что она может выступать как на институциональном, концептуальном, так и практическом уровне в качестве актора межконфессионального диалога. Вместе с тем такую тенденцию показывают и другие традиционные религиозные организации. Межконфессиональное взаимодействие является сложным и многомерным процессом, где религиозные организации — это не только трансляторы духовно-нравственных ценностей, но и активные субъекты социально-экономической сферы региона.

В республике отмечается практически-ориентированный межконфессиональный диалог, основанный на решении конкретных социально-экономических проблем, акцент на этнокультурные практики вызывает доверие среди местного населения. По существу, опыт Бурятии в построении межконфессионального диалога, основанный на решении конкретных задач, показывает, что он должен быть институализирован. Совместные мероприятия конфессий и государственных органов создают определенный потенциал для развития диалога.

На наш взгляд, именно социальные проекты с этнокультурным уклоном могут стать продуктивной формой диалога, тем самым создавая пространство для единения. Вместе с тем межконфессиональный диалог выполняет важную функцию: трансляцию духовно-нравственных ценностей — общих для традиционных религий.

Межконфессиональные отношения — это сложные системные отношения, которые складываются на определенных уровнях: нормативно-правовом, региональном, между религиозными организациями, институтами общества. Межконфессиональный диалог функционирует как элемент системы государственно-религиозных отношений, его институализация через образование, советы, экономическую деятельность позволяет создавать устойчивую сферу конструктивного взаимодействия. Стабильность диалога зависит от поддержки со стороны государства и деятельности традиционных религиозных организаций, транслирующих общие нравственные ценности, которые закреплены документально.

Межконфессиональный диалог является основой для консолидации, если он направлен на решение практических социальных задач, превращая поликонфессиональность и религиозное многообразие в фактор общественной устойчивости и единства народов.

[46] Амоголонова Д. Д. Буддийская традиционная Сангха России в социокультурных процессах современной Бурятии // Научный диалог. 2021. № 7. С. 381.

Список литературы

1. Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России: история и перспективы. М., 2002.

2. Амоголонова Д. Д. Буддийская традиционная Сангха России в социокультурных процессах современной Бурятии // Научный диалог. 2021. № 7. С. 381—399.

3. Амоголонова Д.Д. Буддизм в Бурятии: российское государство и конфессиональная конкуренция // Страны и народы Востока. Вып. XXXVI: Религии на Востоке. М., 2015.

4. Амоголонова Д.Д. Хамбо Лама Аюшеев и его роль в современном буддийском возрождении Бурятии // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2017. № 2. С. 33— 42.

5. Багаева К.А. Интеграция буддизма в систему российского образования: ключевые аспекты // Научный альманах стран Причерноморья. 2026. № 12. С. 39—44.

6. Багаева К.А. Межконфессиональные отношения в контексте государственно-религиозного взаимодействия // Вестник Бурятского государственного университета. 2018. № 3—4. С. 25—30.

7. Багаева К.А. Социальная деятельность буддийских организаций в России: теоретические основания и практическая реализация // Вестник Бурятского государственного университета. Сер.: Философия. 2026. Вып. 2. С. 44—54.

8. Бадмацыренов Т.Б. Социальная структура буддийского сообщества: компоненты и их взаимодействия // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2017. № 2. С. 18—28.

9. Бачинин В. А. Национальная идея для России: выбор между византизмом, евангелизмом секуляризмом. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии. СПб., 2005.

10. Беккин Р.И. «Люди в верности надежные...» Татарские муфтияты и государство в России (XVIII—XXI века)». М., 2022.

11. Белькова А.А. Государственная политика в постсоветской Бурятии: русский значит православный // Политика и общество. 2015. № 12. С. 1714. URL: https://nbpublish.com/library_get_pdf.php?id=35654 (дата обращения: 25.08.2026).

12. Варнавский П.К. Мусульманская община Улан-Удэ в контексте взаимодействия мигрантов и принимающего общества // Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Политология. Религиоведение. 2016. Т. 18. С. 107—115.

13. Величко А.М. Политический идеал Византии // Византолог. Историко-правовые исследования Алексея Величко. URL: http://vizantolog.ru/wp-content/uploads/2011/01 (дата обращения: 25.08.2026).

14. Володина Н.В. Государственно-конфессиональные отношения: теоретико-правовой анализ. М., 2005.

15. Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и настоящего). М., 1996.

16. Градировский С. Поликонфессиональность как ресурс и как угроза процессу формирования гражданского общества в России // Гражданское общество в многонациональных и поликонфессиональных регионах: Материалы конференции: Казань, 2 — 3 июня 2004 г. М., 2005. С. 43 — 52.

17. Дурэм К. Перспективы религиозной свободы: сравнительный анализ. М., 1999.

18. Жуковская Н.Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., 2008. С. 9 — 36.

19. Зеленков М.Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). Воронеж, 2007.

20. Кузнецов И.М. Ценностные основы межрелигиозного согласия православных и мусульман России // Власть. 2018. № 6. С. 134 — 144.

21. Лопаткин Р. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации.URL: www.religare.ru/2_181.html (дата обращения: 25.08.2026).

22. Малашенко А.В. Ислам для России. М., 2007.

23. Мартышин О.В. Государство и религия. М., 2021.

24. Мельник С.В. Классификация видов межрелигиозного диалога. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.14. М., 2022.

25. Митыпов В.М. Буддийская церковь в условиях трансформации российского общества (конец 1980-х — начало 1990-х гг.) // Власть. 2015. № 5. С. 55 — 58.

26. Мчедлова М.М., Гаврилова Ю.А. Религия и общество в России: межконфессиональные отношения и противодействие экстремизму // Россия реформирующаяся. Вып. 8. М., 2009. С. 344.

27. Набиев Р.А. Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань, 2002.

28. Одинцов М.И. Государство и церковь (история взаимоотношений. 1917 — 1938 гг.). М., 1991.

29. Поканинова Е.Б. Межрелигиозная толерантность как основа гармонизации государственно-конфессиональных отношений

в современной России // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2011. Т. 29. № 3—4. С. 136.

30. Рыжова С.В. Религиозность и межрелигиозные отношения в оценках россиян // Россия реформирующаяся. Вып. 18. М., 2020. С. 245—263. URL: https://www.isras.ru/index.php?page_id=1198&id=8408 (дата обращения: 29.07.2026)

31. Сюкияйнен Л. Мусульманско-правовая культура и светское государство (на примере России и стран Центральной Азии) // Ислам и светское государство. Ташкент, 2002. С. 78—85.

32. Хамбо лама. Мысли наедине. Выдержки из речей. Улан-Удэ, 2013. С. 14.

33. Цыремпилов Н.В. Буддизм в России: прошлое и настоящее // Власть. 2013. № 4. С. 84—87.

34. Цыренов М. Человек обретает себя // Аргументы и факты в Бурятии. 2017. № 3. С. 3.

35. Шахов М.О., Шутова О.С. Государственно-конфессиональные отношения: анализ типологий и «силовая модель» // Полития. 2003. № 3. С. 158—179.

36. Amogolonova D. D., Sodnompilova M. M. Religion and Cultural Interaction in the Republic of Buryatia // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2016. Vol. 9. N4. P. 963.

Русский язык как фундамент единства народов России

ORCID: 0000-0002-5471-5306
E-mail: Akostikova04@ya.ru

Анна Анатольевна Костикова

Канд. филос. н., доцент, заведующая кафедрой философии языка и коммуникации философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия.

PhD in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy of Language and Communication, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.009

Аннотация

В статье рассматривается объединяющая роль русского языка в многонациональной России и ее изменение в цифровую эпоху. Общий язык понимается не как средство унификации, а как пространство, в котором различия могут быть выражены, переведены и соотнесены друг с другом. Российская модель соединяет государственный статус русского языка и его функцию языка межнационального общения с сохранением языков народов Российской Федерации. На материалах законодательства, государственной статистики и отечественных исследований показано, что русский язык сохраняет чрезвычайно высокий уровень распространенности и остается значимым фактором общероссийской гражданской идентичности. Вместе с тем цифровая устойчивость требует не только числа говорящих, но и возможности осуществлять на языке полный цикл смыслопроизводства в образовании, науке, государственных и цифровых сервисах. В качестве сравнительного материала рассмотрена практика Китая, связывающая правовое регулирование, технические стандарты и языковые данные. Делается вывод, что для России полезен не механический перенос китайской модели и не изоляция от английского языка, а принцип институциональной полноты национальной языковой среды. Цифровой языковой суверенитет предполагает способность создавать и передавать современное знание на русском языке, поддерживая одновременно цифровое развитие языкового многообразия страны.

Ключевые слова

Русский язык, народы России, общероссийская гражданская идентичность, языковое многообразие, межнациональное общение, цифровая коммуникация, цифровой языковой суверенитет, искусственный интеллект, языковая политика, Китай.

Abstract

The article examines the unifying role of the Russian language in multinational Russia and its transformation in the digital age. A common language is understood not as an instrument of uniformity, but as a space in which differences can be articulated, translated, and related to one another. Russia's model combines the state status of Russian and its function as a language of interethnic communication with the preservation of the languages of the peoples of the Russian Federation. Drawing on legislation, official statistics, and Russian scholarship, the article shows that Russian retains an exceptionally high prevalence of reported proficiency and remains an important factor of all-Russian civic identity. Digital resilience, however, depends not only on the number of speakers but also on the capacity to sustain a full cycle of meaning production in education, research, public services, and digital systems. China is considered as a comparative case linking legal regulation, technical standards, and language data. The article argues that what can be learned from this experience is neither mechanical imitation nor isolation from English, but the principle of institutional completeness of a national language environment. Digital linguistic sovereignty means the capacity to create and transmit contemporary knowledge in Russian while simultaneously supporting the digital development of the country's linguistic diversity.

Keywords

Russian language, peoples of Russia, all-Russian civic identity, linguistic diversity, interethnic communication, digital communication, digital linguistic sovereignty, artificial intelligence, language policy, China.

Анна Костикова

1. Язык, на котором возникает «мы»

Когда говорят о единстве народов России, язык обычно называют наряду с общей историей, государством и культурой. Однако его роль особая: именно в языке история становится передаваемым рассказом, право — общим правилом, а политическое и культурное сообщество получает возможность сказать о себе «мы». Общность существует постольку, поскольку ее участники могут обращаться друг к другу, соотносить различный опыт и договариваться о значении общего[1].

Единство языка при этом не означает одинаковости голосов. М. М. Бахтин подчеркивал, что многообразие областей человеческой деятельности и форм употребления языка не противоречит «общенародному единству языка»[2]. Эта мысль особенно важна для многонациональной России: общий язык силен не однообразием, а способностью вместить региональные, профессиональные, конфессиональные и культурные различия. Родной и общий язык могут не совпадать, не раскалывая идентичность человека. Принадлежность к одной из языковых традиций народов России естественно сочетается с русским языком образования, гражданского участия, профессии и общения со всей страной.

Д. С. Лихачев называл язык величайшей ценностью народа и связывал с ним сознательную жизнь человека[3]. Но в российском опыте эта ценность раскрывается многослойно. Родной язык хранит семейную память и особый способ видеть мир; русский позволяет сделать этот опыт понятным согражданам, не отказываясь от его происхождения. Перевод между ними не стирает различие, а превращает его в часть общего культурного достояния.

Русский язык, исторически созданный русским народом и связанный с его государствообразующей ролью, в качестве государственного языка и языка межнационального общения стал общим достоянием многонационального народа России. Конституция закрепляет его государственный статус на всей территории страны, право республик устанавливать собственные государственные языки и право народов сохранять и развивать родные языки[4]. Федеральные законы связывают русский язык с взаимопониманием и укреплением межнациональных связей, не допуская умаления прав других языков, и устанавливают принципы их равноправия и государственной поддержки[5][6].

[1] См.: Леонтьев А. А. Язык, речь, речевая деятельность. М., 1969. URL: https://www.booksite.ru/fulltext/leont/index.htm (дата обращения: 2.09.2026).

[2] Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 5. М., 1996. С. 159. URL: https://philologos.narod.ru/bakhtin/bakh_genre.htm (дата обращения: 2.09.2026).

[3] Лихачев Д. С. О языке устном и письменном, старом и новом // Лихачев Д. С. Русская культура. М., 2000. С. 355. URL: https://www.orthedu.ru/nev/2–63–07/lihachev.htm (дата обращения: 02.09.2026).

[4] Конституция Российской Федерации. Ст. 68, 69. Текст с учетом поправок, одобренных в ходе общероссийского голосования 1 июля 2020 г. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/ (дата обращения: 2.09.2026).

[5] О государственном языке Российской Федерации: Федеральный закон от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ (ред. от 22 апреля 2024 г.). Ст. 1, ч. 4, 7.URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_53749/22277adf3d159e8c071d2a73161373398e4b13b3/ (дата обращения: 2.09.2026).

[6] О языках народов Российской Федерации: Закон РФ от 25 октября 1991 г. № 1807-I (ред. от 13 июня 2023 г.). Преамбула; ст. 2–3, 6–7. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_15524/ (дата обращения: 2.09.2026).

Перед нами не формальный компромисс, а внутренне связанная конструкция. Общий язык открывает доступ к общероссийскому пространству, а уважение к родному языку делает это пространство своим. В. А. Тишков определял практический оптимум как добровольное освоение русского языка при поддержке русско-этнонационального двуязычия[7]. Поэтому объединяющая функция русского языка — не вытеснение других языков, а создание инфраструктуры встречи, в которой локальное наследие получает общенациональную узнаваемость.

2. Русский язык в архитектуре единства и многоголосия

Россия складывалась как многоэтничное и многоконфессиональное государство, единство которого требовало постоянного культурного и институционального труда. Русский язык постепенно стал языком вертикальных и горизонтальных связей — государства, образования, науки, литературы и межрегиональной мобильности. Его функция сегодня не сводится к этнической принадлежности носителей: он одновременно обеспечивает повседневное взаимодействие и обозначает причастность к общему гражданскому пространству[8].

Масштаб этой функции показывают данные Всероссийской переписи населения. ВПН-2020, фактически проведенная осенью 2021 г., зафиксировала 134 319 233 человека, владеющих русским языком, — 99,4% указавших владение языками[9]. Процент нельзя механически относить ко всему населению, поскольку часть участников не ответила на вопрос, однако даже с этой оговоркой речь идет о редкой степени языковой общности для столь крупной страны.

Стратегия государственной национальной политики на период до 2036 года указывает, что в России проживают представители свыше 190 народов, называет русский язык важнейшим фактором общероссийской гражданской идентичности и одновременно ставит задачу развития интернет-ресурсов на языках народов страны[10]. Эта оценка находит подтверждение и в массовом сознании: в двух самостоятельных исследованиях 2015 и 2019 гг. русский

[7] Тишков В. А. Языки наций // Современные глобальные вызовы и национальные интересы: XV Международные Лихачевские научные чтения, 14—15 мая 2015 г. СПб., 2015. С. 170—171. URL: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2015_Sbornik/2015_Dokladi/2015_plen_044.pdf (дата обращения: 2.09.2026).

[8] Арутюнова Е. М. Русский язык в российской идентичности: теоретические подходы и актуальный контекст // Социологическая наука и социальная практика. 2021. Т. 9, № 1. С. 112—115, 120. URL: https://www.socnp.ru/index.php/snsp/article/view/7876 (дата обращения: 2.09.2026).

[9] Всероссийская перепись населения 2020 года. Т. 5. Национальный состав населения и владение языками. Табл. 4 / Росстат. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladenie_yazykami (дата обращения: 2.09.2026). Перепись проведена 15 октября — 14 ноября 2021 г.; доля 99,4% приведена среди указавших владение языками.

[10] О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года: Указ Президента РФ от 25 ноября 2025 г. № 858. П. 10—12, 38—39; вступил в силу 1 января 2026 г. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_519680/ (дата обращения: 2.09.2026).

язык называли фактором общероссийского единства 46 — 49% опрошенных[11]. Следовательно, почти для половины респондентов он выступал не только удобным средством общения, но и знаком общего «мы».

Региональные исследования помогают понять механизм такого объединения. На материале Башкортостана Ф. Г. Сафин и А. И. Халиулина показали, что расширение русскоязычной сферы у башкир и татар было связано с чувством общности с гражданами России и формированием общероссийской идентичности[12]. Этот пример нельзя автоматически переносить на все регионы, но он показывает, что общий язык действует через образование, мобильность, смешанные социальные связи и участие в единых институтах.

Однако почти всеобщее владение русским языком — не итоговая мера единства, а его инфраструктурное условие. Общий язык становится общественным ресурсом, когда дает доступ к образованию и науке, гражданскому участию, профессиональной и цифровой мобильности. Поэтому Основы государственной языковой политики 2025 г. связывают его укрепление с сохранением языкового многообразия как национального достояния[13].

В России функционируют более 155 языков народов, 34 языка имеют статус государственных языков республик, десятки используются в образовании и официальном общении[14]. Современный человек нередко обладает множественным языковым репертуаром, поэтому выбор языка профессии не обязательно означает отказ от языка семейной памяти[15]. Полезно различать три уровня языкового единства: взаимную понятность в общегражданских сферах, культурный обмен через перевод, литературу и медиа; личную преемственность — возможность передавать родной язык детям. На первом уровне русский язык незаменим как государственный, на втором помогает локальным голосам войти в общероссийский диалог, на третьем необходимы особые условия для сохранения каждого языка.

Многоязычие остается живой общественной практикой: в 2022 году книги и брошюры издавались на 69 языках, газеты — на 53,

[11] Арутюнова Е. М. Указ. соч. С. 117. Речь идет о двух самостоятельных опросах, поэтому показатели не образуют строгого временного ряда.

[12] Сафин Ф. Г., Халиулина А. И. Роль русского языка в формировании общероссийской гражданской идентичности в полиэтничном регионе (на примере Башкортостана) // Социологические исследования. 2015. № 11. С. 92 — 96. URL: https://www.socis.isras.ru/article/5834 (дата обращения: 2.09.2026).

[13] Об утверждении Основ государственной языковой политики Российской Федерации: Указ Президента РФ от 11 июля 2025 г. № 474 (ред. от 4 марта 2026 г.). П. 8, 11, 16, 18. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_509691/ (дата обращения: 2.09.2026).

[14] Концепция государственной языковой политики Российской Федерации: утв. распоряжением Правительства РФ от 12 июня 2024 г. № 1481-р. Разд. II (абз. о более чем 155 языках и системе образования). URL: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/409100008/. Концепция утратила силу 30 октября 2025 г. на основании распоряжения Правительства РФ № 3058-р; здесь она используется как официальный источник данных о состоянии языковой сферы в 2022 г. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_517996/ (дата обращения: 2.09.2026).

[15] Ср.: Тишков В. А. Языковая ситуация и языковая политика в России (ревизия категорий и практик) // Полис. Политические исследования. 2019. № 3. С. 131 — 132. URL: https://www.politstudies.ru/article/5530 (дата обращения: 2.09.2026).

а телеканал «Россия-1» использовал 50 языков[16]. Эти показатели важны не сами по себе, а как свидетельство того, что общий русский язык способен сосуществовать с развитой системой локальных публичных сфер.

Правительственная Концепция государственной языковой политики 2024 г. фиксировала, что такие условия распределены неравномерно: для ряда языков нарушена межпоколенческая передача, а в регионах различается доступ к раскладкам клавиатуры, электронным словарям, корпусам, проверке правописания, переводу и поиску[17]. Русский язык и языки народов России здесь не конкурируют за фиксированный объем внимания. Русскоязычная инфраструктура может служить основой для перевода, документирования и технологической поддержки других языков, возвращая их литературу, фольклор и современные медиа в общий культурный оборот.

В цифровую эпоху возможность такого обмена определяется уже не только школой, издательством или эфиром. Язык должен поддерживаться клавиатурными раскладками, поисковыми и голосовыми сервисами, системами искусственного интеллекта, иначе формально сохраненное многоязычие становится функционально невидимым.

3. Русский язык как цифровая инфраструктура

Цифровая среда не является нейтральным каналом передачи прежних смыслов. Алгоритм определяет видимость сообщения, поиск ранжирует значимое, а языковая модель производит новый текст на основе массивов данных. В более ранней работе автор уже рассматривал цифровую коммуникацию как среду, где процедуры отбора и ограничения дискурса становятся алгоритмизированными[18]. С распространением генеративного искусственного интеллекта вопрос о языке становится также вопросом о том, чьи тексты, нормы и образы мира представлены в обучающих данных. В. В. Миронов обращал внимание на то, что компьютерная коммуникация ведет к алгоритмизации и универсализации средств выражения, воздействуя не только на лексику, но и на стиль мышления[19]. Сегодня этот тезис приобретает практическую остроту: недостаточно представленный в корпусах и стандартах язык хуже поддерживается системами распознавания, перевода и генерации

[16] Концепция государственной языковой политики Российской Федерации. Разд. II (данные за 2022 г. о книгоиздании и СМИ). URL: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/409100008/ (дата обращения: 2.09.2026).

[17] Там же (абзац о недостаточном использовании потенциала цифровой среды и региональных диспропорциях в обеспеченности базовыми языковыми технологиями). Документ утратил силу 30 октября 2025 г.; используется как ретроспективный официальный источник оценки, содержащейся в документе 2024 г.

[18] Костикова А. А. Цифровая коммуникация: историко-философский анализ // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2019. № 5. С. 54—55. URL: https://vestnik.philos.msu.ru/index.php/vestnik/article/view/120 (дата обращения: 2.09.2026).

[19] Миронов В. В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 28. URL: https://philos.msu.ru/node/2438 (дата обращения: 2.09.2026).

текста. Техническое неравенство постепенно превращается в неравенство культурной видимости.

Поэтому численное присутствие языка следует отличать от его функциональной полноты. Миллионы людей могут говорить на языке, который плохо поддерживается программами, зависит от внешней терминологии и недостаточно представлен в данных. Под цифровым языковым суверенитетом я предлагаю понимать не герметизацию речи, а способность общества воспроизводить на своем языке полный цикл смыслопроизводства: назвать новое явление, исследовать его, обучить ему, обсудить публично, закрепить в праве и воплотить в цифровом продукте. Суверенитет здесь — способность действовать и вступать в равноправный обмен.

В такой перспективе английский язык не является противником русского. Русский всегда развивался в контакте с другими языками и умеет осваивать заимствования, подчиняя их собственной графике и словообразованию[20]. Разумная защита языка не совпадает с пуризмом: законодательные ограничения иностранных слов касаются прежде всего обязательных сфер использования государственного языка и учитывают отсутствие общеупотребительного русского аналога[21]. Опасно не происхождение слова, а положение, при котором новая область знания не получает точной русской терминологии. Поэтому участие ученых в международном обмене должно сочетаться с развитием современной лекции, учебника, профессиональной дискуссии и научно-популярного текста на русском языке.

Позиции русского языка в цифровой среде нельзя описать одним рейтингом. По данным исторической таблицы W3Techs на 1 сентября 2026 г., русский используется на 3,4% сайтов, язык контента которых определен сервисом, и занимает седьмое место, английский используется на 49,5% таких сайтов[22]. Показатель относится к выборке сайтов, а не ко всем веб-страницам, текстам, пользователям или объему трафика. В рамках этой методики фиксируется значительный количественный перевес английского. Иная перспектива содержится в Индексе Государственного института русского языка имени А. С. Пушкина: по итогам 2025 года, русский впервые занял четвертое место в сводном мировом рейтинге[23].

[20] Иванова М. В., Клушина Н. И. Русский язык в современном интернет-пространстве: динамические процессы и тенденции развития // Русистика. 2021. Т. 19. № 4. С. 375–376, 379. URL: https://journals.rudn.ru/russian-language-studies/article/view/29838 (дата обращения: 2.09.2026).

[21] О государственном языке Российской Федерации: Федеральный закон от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ (ред. от 22 апреля 2024 г.). Ст. 1, ч. 6. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_53749/22277adf3d159e8c071d2a73161373398e4b13b3/ (дата обращения: 2.09.2026).

[22] W3Techs. Historical Trends in the Usage Statistics of Content Languages for Websites, 1 September 2026. URL: https://w3techs.com/technologies/history_overview/content_language; методика: https://w3techs.com/faq (дата обращения: 2.09.2026). О методологических ограничениях подобных измерений см.: Pimienta D., Blanco Á., Müller de Oliveira G. The method behind the unprecedented production of indicators of the presence of languages in the Internet // Frontiers in Research Metrics and Analytics. 2023. Vol. 8. Art. 1149347. URL: https://www.frontiersin.org/journals/research-metrics-and-analytics/articles/10.3389/frma.2023.1149347/full (дата обращения: 2.09.2026).

[23] Русский язык занимает 4-е место в мире // Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина. 2026. 5 июня. URL: https://www.pushkin.institute/news/index-polozheniya-russkogo-yazyka/ (дата обращения: 2.09.2026); Институт Пушкина представил индекс положения русского языка в современном мире за 2024 год // Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина. URL: https://www.pushkin.institute/news/index-russkogo-yazyka/ (дата обращения: 02.09.2026).

Различие результатов подтверждает, что сила языка складывается не только из числа веб-страниц, но и из программной поддержки, локализации продуктов, образования и институционального статуса.

Россия располагает важными основаниями цифровой устойчивости. Национальный корпус русского языка включает более 17 миллиардов токенов (словоупотреблений) с разметкой и средствами поиска[24]. Объем, однако, не исчерпывает значения корпуса: В. А. Плунгян подчеркивает, что корпус одновременно является исследовательским инструментом и выражает определенную методологию работы с языком[25]. Создаваемая государственная информационная система «Национальный словарный фонд» должна с 2027 года обеспечить общедоступный и безвозмездный интернет-доступ к сведениям о нормах современного русского литературного языка[26]. Ее замысел соединяет научный авторитет словарей с непрерывным обновлением, лингвистической разметкой и цифровым поиском[27]. Норма тем самым перестает быть закрытой полкой специалиста и становится общественной цифровой инфраструктурой.

Не менее важно, чтобы эта инфраструктура поддерживала языковое многообразие страны. Корпусные проекты по языкам Российской Федерации уже развиваются, хотя их полнота и технологическая обеспеченность остаются неравномерными[28]. Официальные документы предусматривают дополнительные наборы символов на основе кириллицы и раскладки клавиатуры, машинный перевод, системы проверки правописания и поддержку сайтов социального или образовательного значения на языках народов России[29]. Переход от призыва «сохранять язык» к техническим требованиям принципиален: в цифровой среде язык существует практически, если на нем можно набрать текст, выполнить поиск, распознать речь и создать востребованное содержание.

Показателен отечественный проект Lingvodoc, позволяющий документировать языки и диалекты, связывать словарные записи

[24] Национальный корпус русского языка. Данные на 2 сентября 2026 г. URL: https://ruscorpora.ru/ (дата обращения: 2.09.2026). Объем ресурса динамически изменяется.

[25] Плунгян В. А. Корпус как инструмент и как идеология: о некоторых уроках современной корпусной лингвистики // Русский язык в научном освещении. 2008. № 2. С. 7—20. URL: https://rjano.ruslang.ru/ru/archive/2008—2/7—20 (дата обращения: 2.09.2026).

[26] О государственном языке Российской Федерации: Федеральный закон от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ (ред. от 22 апреля 2024 г.). Ст. 4.1. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_53749/1067c312c8fae8701db244c796b458f3e1d25996/; Об утверждении плана мероприятий по реализации в 2026—2028 годах Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года: распоряжение Правительства РФ от 2 апреля 2026 г. № 720-р. П. 6. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_531029/94f0ec48b9ecabd9cedcbe895f5f1b0efbf047d3/ (дата обращения: 2.09.2026).

[27] Каленчук М. Л. Национальный словарный фонд: новые возможности и перспективы // Русская речь. 2024. № 4. С. 36—37. URL: https://russkayarech.ru/ru/archive/2024—4/34—41 (дата обращения: 2.09.2026).

[28] Давидюк Т. И., Кибрик А. А., Мордашова Д. Д. Корпуса и корпусные исследования языков Российской Федерации // Вестник Российской академии наук. 2024. Т. 94. № 9. С. 805—806. URL: https://journals.rcsi.science/0869—5873/article/view/268314 (дата обращения: 2.09.2026).

[29] Об утверждении Основ государственной языковой политики Российской Федерации: Указ Президента РФ от 11 июля 2025 г. № 474 (ред. от 4 марта 2026 г.). П. 24, подп. «е», «и». URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_509691/ (дата обращения:02.09.2026).

с аудио и проводить сравнительные исследования[30]. Его значение не исчерпывается архивным сохранением. Язык, данные которого можно искать, сопоставлять и использовать в обучении цифровых систем, получает шанс вернуться в образование, медиа и повседневную коммуникацию.

Главные уязвимости русского языка связаны с тремя разрывами. Первый — доменная и терминологическая неполнота в отдельных областях науки и технологий. Второй — качество данных и зависимость видимости русскоязычного содержания от непрозрачных алгоритмов. Третий — неравенство цифровых возможностей русского и других языков страны, способное непреднамеренно ускорять вытеснение малых языков. Ответом должна стать экосистема, в которой язык участвует в проектировании технологии: от корпуса и словаря до критериев качества искусственного интеллекта. Именно в этом контексте интересен опыт Китая, последовательно связывающий культурную цель с инженерной задачей.

4. Китайский опыт: полнота национальной языковой среды

Китай часто приводят как пример устойчивости к глобальному влиянию английского. Его опыт действительно полезен, если не сводить его к мифу о запрете: языковая политика здесь последовательно доводится от правовой нормы до стандарта кодирования, программного продукта и искусственного интеллекта[31]. Национальный язык поддерживается не только публичной риторикой, но и техническими спецификациями.

Правовая конструкция КНР сочетает продвижение общенациональной речи путунхуа с правом национальностей использовать и развивать собственные устные и письменные языки[32]. С 1 января 2026 г. действует пересмотренный Закон о государственном общеупотребительном языке и письменности. Он подтверждает свободу пользования языками меньшинств и устанавливает требования к нормативности языка сетевых аудиовизуальных программ и изданий, информационно-технологических продуктов, а также государственных сайтов и платформ, предоставляющих общественные услуги. На вывесках, в рекламе, объявлениях и указателях сферы публичных услуг при одновременном использовании иностранного и китайского письма нормативные китайские иероглифы должны быть основными; утверждение переводов иностранных

[30] Lingvodoc: виртуальная лаборатория для документации исчезающих языков / ИСП РАН. URL: https://www.ispras.ru/technologies/lingvodoc/ (дата обращения: 2.09.2026).

[31] Для ретроспективного контекста см.: Завьялова О. И. Языковая политика и языковые ресурсы в китайском интернете // Восточная Азия: факты и аналитика. 2020. № 1. С. 19–33. Карточка статьи ИКСА РАН: https://www.iccaras.ru/statya.html?id=414 (дата обращения: 2.09.2026); Биткеева А. Н., Голик М. Я. Языки Китая: социолингвистический портрет // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. № 6. С. 107–112; Ма Лина. Языковое законодательство в отношении национальных меньшинств в КНР // Социолингвистика. 2023. № 2). С. 154–173; Литовкина А. М. Векторы государственной языковой политики России и Китая в отношении национального языка и диалектов: сопоставительный аспект // Российско-китайские исследования. 2022. Т. 6. № 4. С. 295–302.

[32] Constitution of the People's Republic of China. Arts. 4, 19, 121. Official English text: https://english.www.gov.cn/archive/lawsregulations/201911/20/content_WS5ed8856ec6d0b3f0e9499913.html (accessed: 2.09.2026).

имен, географических названий и научно-технических терминов организуют уполномоченные ведомства[33]. Таким образом, обновление терминологии встроено в правовой контур развития языка. Совместный программный документ трех ведомств «Об укреплении строительства цифрового китайского языка и продвижении информатизации языка и письменности», принятый в 2025 г., задает конкретный маршрут: к 2027 г. планируется создать национальный центр языковых больших данных, ключевой корпус и базу стратегических языковых ресурсов, а к 2035 г. — усилить присутствие китайского в глобальной цифровой среде и ключевых сценариях генеративного искусственного интеллекта[34]. Документ охватывает стандарты разметки, терминологические и мультимодальные данные, корпуса китайского и языков меньшинств, а также оценку нормативности и прослеживаемости машинного текста. Язык здесь понимается не как внешний слой технологии, а как стратегический тип данных.

Работа с внутренним многоязычием в Китае имеет также ресурсное измерение. Первый этап проекта защиты языковых ресурсов охватил более 1700 точек и 123 языка, было собрано свыше 10 миллионов единиц исходных языковых данных, включая более пяти миллионов аудиозаписей и более пяти миллионов видеозаписей[35]. Количественные показатели не снимают сложных социолингвистических вопросов, но демонстрируют принцип: языковое разнообразие становится предметом системного документирования, а не только декларативной охраны.

Этому соответствуют требования к продукту. Приказ Министерства образования КНР № 54 охватывает методы ввода, операционные системы, базы данных, транскрибирование и синтез речи, машинный перевод и сетевые издания; он требует соблюдения языковых стандартов и постоянного улучшения вывода интеллектуальных систем[36]. Техническую полноту иллюстрирует обязательный государственный стандарт КНР GB 18030—2022 «Информационные технологии. Китайский кодированный набор символов», действующий с Изменением № 1 от 29 сентября 2024 г. Базовая редакция включала 87 887 иероглифов, а Изменение № 1 добавило еще 9793, в том числе редкие знаки, необходимые для

[33] Закон КНР о государственном общеупотребительном языке и письменности: новая редакция от 27 декабря 2025 г. Ст. 2, 6, 9, 14—17, 27, 32. URL: https://cpc.people.com.cn/n1/2025/1228/c64387—40633780.html (дата обращения: 20.09.2026; на китайском языке).

[34] Об укреплении строительства цифрового китайского языка и продвижении информатизации языка и письменности: совместный документ Министерства образования КНР, Государственного комитета по языку и письменности и Управления по вопросам киберпространства от 8 января 2025 г. Разд. I; § 3—7. Ориентиры на 2027 и 2035 гг. сформулированы как цели, а не как достигнутые показатели. URL: https://hudong.moe.gov.cn/srcsite/A19/s7067/202503/t20250328_1185224.html (дата обращения: 0.09.2026; на китайском языке).

[35] В Пекине опубликованы «Истории сохранения языков» — важный результат Проекта защиты языковых ресурсов Китая // Синьхуа. 8 декабря 2021 г. URL: https://www.news.cn/culturepro/20211208/e975e7bbbdda43de84f03f47fcb8dc01/c.html (дата обращения: 2.09.2026; на китайском языке).

[36] Правила использования государственного общеупотребительного языка и письменности в информационно-технологических продуктах: приказ Министерства образования КНР № 54 от 3 января 2023 г.; действует с 1 марта 2023 г. Ст. 2, 5—11. URL: https://hudong.moe.gov.cn/srcsite/A02/s5911/moe_621/202301/t20230113_1039278.html (дата обращения: 2.09.2026; на китайском языке).

информационных систем учета населения[37]. За сухими числами стоит гражданский смысл: если знак имени отсутствует в банковской или государственной системе, языковой пробел становится ограничением возможностей человека.

Для России важны три принципа. Во-первых, языковая стратегия должна завершаться стандартом и работающим инструментом. Во-вторых, корпус, разметка и терминологическая база являются долговременной общественной инфраструктурой, а качество языка в цифровом продукте подлежит проверке. В-третьих, развитие общего языка следует с самого начала соединять с цифровизацией языкового многообразия. При этом китайская модель не может быть перенесена механически: Россия имеет другую конституционную архитектуру и собственный спектр языковых ситуаций. Заимствовать следует не форму управления, а институциональную последовательность — способность связывать культурную цель с инженерной задачей.

5. От защиты языка — к способности создавать на нем будущее

Подведем итог. Обсуждение вопроса о том, как русскому языку «устоять» перед английским, легко могло вызвать образ крепости. Но живой язык сохраняется не закрытыми воротами, а тем, что на нем создают знание, искусство, технологию, право и убедительную картину будущего. **Критерием устойчивости должно стать не минимальное число иностранных слов, а максимальное число доступных функций.** Может ли школьник получить по-русски современное объяснение научного открытия? Понимает ли языковая модель российские реалии, а не только грамматику? Может ли носитель малого языка создавать, сохранять, переводить и передавать детям тексты и записи устной речи? Из ответов на эти вопросы и складывается цифровая **языковая политика.**

Первое ее направление — диагностика и данные. Доля сайтов или число говорящих по отдельности недостаточны: следует оценивать присутствие языка в образовании и науке, разнообразие корпусов, качество поиска и распознавания речи, доступность сервисов, работу языковых моделей и межпоколенческую передачу. Корпуса, словари, терминологические базы и параллельные переводы требуют не разовой поддержки, а постоянного пополнения, проверки и версионирования. Они должны быть доступны человеку и машине на ясных правовых условиях — с соблюдением авторских прав и требований к защите персональных данных, с учетом позиции языковых сообществ.

Второе направление — современная терминология, образование и содержание. При появлении новой технологии заимствование часто неизбежно, но затем необходима интеллектуальная работа: сопоставить понятия, выбрать точный эквивалент, включить

[37] GB 18030—2022. Information technology — Chinese coded character set, с Изменением № 1, утвержденным и введенным в действие 29 сентября 2024 г. Базовая редакция включала 87 887 иероглифов; Изменение № 1 добавило 9 793 иероглифа. Официальный реестр национальных стандартов КНР: https://openstd.samr.gov.cn/bzgk/std/newGbInfo?hcno=A1931A578FE14957104988029B0833D3 (дата обращения: 2.09.2026; на китайском языке).

его в словарь, учебник и профессиональную дискуссию. Такая работа требует сотрудничества академических институтов, университетов, отраслевых сообществ, переводчиков и разработчиков. Одновременно язык должен жить не только в нормативном упражнении, но и в игре, фильме, научном канале, профессиональном курсе. Поддержка авторов и переводчиков делает его привлекательным через творческое действие, а не только через предписание.

Третье направление — измеримые требования к цифровому продукту и базовый технологический контур для языков России. Для общественно значимых систем нужны критерии корректности интерфейса, поиска и совместимости с нормативными ресурсами, для искусственного интеллекта — национальные тесты на знание российской истории, права, географии, литературы и культур народов страны. Для каждого языка невозможно сразу создать одинаковый набор инструментов, но необходим минимум: стабильная кодировка и шрифт, клавиатурный ввод, электронный словарь, корпус или документированный архив, а по мере накопления данных — проверка правописания, распознавание речи и машинный перевод. Носители языков должны участвовать в этой работе. Тогда русский становится центром многоязычной сети: обеспечивает перевод между регионами и выход в общенациональное пространство, не обрывая обратного движения смыслов.

Четвертое направление — международная открытость и координация внутри страны. Сильный русский язык не отказывается от английского, китайского и других мировых языков, а обеспечивает более симметричный обмен: российское знание должно не только получать понятия извне, но и становиться доступным миру. Принятый в мае 2026 г. план реализации Основ государственной языковой политики включает 120 позиций, в том числе продвижение образовательной онлайн-платформы «На русском», предоставление доступа к электронным образовательным ресурсам и создание не менее 240 цифровых уроков русского языка как иностранного для учащихся 1 — 9 классов[38]. Этот переход от стратегии к исполнению важен, но цифровой языковой суверенитет требует длительного сотрудничества образования, науки, культуры, технологической отрасли, государства и гражданского общества.

Заключение

Русский язык объединяет народы России, потому что создает общее пространство гражданского общения, образования, науки, культуры и профессиональной жизни. Эта функция выросла из истории русского народа и российской государственности, но стала достоянием многонационального народа Российской Федерации. Она тем убедительнее, чем надежнее гарантировано право каждого народа сохранять и современно использовать родной язык.

[38] План мероприятий по реализации Основ государственной языковой политики Российской Федерации: утв. распоряжением Правительства РФ от 26 мая 2026 г. № 1228-р. Пп. 103, 111, 115. URL: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/414187836/ (дата обращения: 2.09.2026).

Анна Костикова

Цифровая эпоха делает такое единство более требовательным. Язык может иметь миллионы носителей и одновременно терять научные, технологические или образовательные функции. Поэтому его защита должна дополняться инфраструктурой смыслопроизводства. Китайский опыт показывает ценность институциональной последовательности, связывающей норму, стандарт, данные и продукт; для России важен не перенос чужой модели, а принцип полноты собственной языковой среды.

Ответ на глобальную языковую асимметрию состоит в способности мыслить, создавать и объяснять современность по-русски, одновременно предоставляя языкам народов России инструменты полноценного присутствия в ней. Единство нуждается не в одном голосе, а в языке, на котором разные голоса способны услышать друг друга. От того, сумеем ли мы сделать русский языком цифрового будущего — точным, открытым, технологически полноценным и поддерживающим многоголосие России, — зависит и качество национального единства.

Список литературы

1. Арутюнова Е.М. Русский язык в российской идентичности: теоретические подходы и актуальный контекст // Социологическая наука и социальная практика. 2021. Т. 9. № 1. С. 111—123.

2. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 5. М., 1996. С. 159—206.

3. Биткеева А.Н., Голик М.Я. Языки Китая: социолингвистический портрет // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. № 6. С. 107—112.

4. Давидюк Т.И., Кибрик А.А., Мордашова Д.Д. Корпуса и корпусные исследования языков Российской Федерации // Вестник Российской академии наук. 2024. Т. 94. № 9. С. 804—813.

5. Завьялова О.И. Языковая политика и языковые ресурсы в китайском интернете // Восточная Азия: факты и аналитика. 2020. № 1. С. 19—33. URL: https://www.iccaras.ru/statya.html?id=414 (дата обращения: 2.09.2026).

6. Иванова М.В., Клушина Н.И. Русский язык в современном интернет-пространстве: динамические процессы и тенденции развития // Русистика. 2021. Т. 19. № 4. С. 367—382.

7. Каленчук М.Л. Национальный словарный фонд: новые возможности и перспективы // Русская речь. 2024. № 4. С. 34—41. URL: https://russkayarech.ru/ru/archive/2024-4/34-41 (дата обращения: 2.09.2026).

8. Костикова А.А. Цифровая коммуникация: историко-философский анализ // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2019. № 5. С. 49—55.

9. Леонтьев А. А. Язык, речь, речевая деятельность. М., 1969.

10. Лихачев Д.С. О языке устном и письменном, старом и новом // Лихачев Д.С. Русская культура. М., 2000. С. 355—369.

11. Литовкина А.М. Векторы государственной языковой политики России и Китая в отношении национального языка и диалектов: сопоставительный аспект // Российско-китайские исследования. 2022. Т. 6. № 4. С. 295—302.

12. Ма Лина. Языковое законодательство в отношении национальных меньшинств в КНР // Социолингвистика. 2023. № 2. С. 154—173.

13. Миронов В.В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 27—43.

14. Плунгян В.А. Корпус как инструмент и как идеология: о некоторых уроках современной корпусной лингвистики // Русский язык в научном освещении. 2008. № 2. С. 7—20.

15. Сафин Ф.Г., Халиулина А.И. Роль русского языка в формировании общероссийской гражданской идентичности в полиэтничном регионе (на примере Башкортостана) // Социологические исследования. 2015. № 11. С. 90 — 96.

16. Тишков В.А. Языки наций // Современные глобальные вызовы и национальные интересы: XV Международные Лихачевские научные чтения, 14 — 15 мая 2015 г. СПб., 2015. С. 169 — 171.

17. Тишков В.А. Языковая ситуация и языковая политика в России (ревизия категорий и практик) // Полис. Политические исследования. 2019. № 3. С. 127 — 144.

18. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г.; с изменениями, одобренными 1 июля 2020 г.).

19. О языках народов Российской Федерации: Закон РФ от 25 октября 1991 г. № 1807-I (ред. от 13 июня 2023 г.).

20. О государственном языке Российской Федерации: Федеральный закон от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ (ред. от 22 апреля 2024 г.).

21. Об утверждении Основ государственной языковой политики Российской Федерации: Указ Президента РФ от 11 июля 2025 г. № 474 (ред. от 4 марта 2026 г.).

22. О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года: Указ Президента РФ от 25 ноября 2025 г. № 858.

23. Концепция государственной языковой политики Российской Федерации: утв. распоряжением Правительства РФ от 12 июня 2024 г. № 1481-р (распоряжение утратило силу 30 октября 2025 г.; документ используется как ретроспективный официальный источник данных и оценок).

24. План мероприятий по реализации Основ государственной языковой политики Российской Федерации: утв. распоряжением Правительства РФ от 26 мая 2026 г. № 1228-р.

25. Всероссийская перепись населения 2020 года. Т. 5. Национальный состав населения и владение языками / Росстат. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladenie_yazykami (дата обращения: 2.09.2026).

26. Русский язык занимает 4-е место в мире // Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина. 2026. 5 июня. URL: https://www.pushkin.institute/news/index-polozheniya-russkogo-yazyka/ (дата обращения: 2.09.2026).

27. Национальный корпус русского языка. URL: https://ruscorpora.ru/ (дата обращения: 2.09.2026).

28. Lingvodoc: виртуальная лаборатория для документации исчезающих языков / ИСП РАН. URL: https://www.ispras.ru/technologies/lingvodoc/ (дата обращения: 2.09.2026).

29. Constitution of the People's Republic of China: adopted 4 December 1982, amendments through 11 March 2018. URL: https://english.www.gov.cn/archive/lawsregulations/201911/20/content_WS5ed8856ec6d0b3f0e9499913.html (accessed: 2.09.2026).

30. Закон КНР о государственном общеупотребительном языке и письменности: новая редакция от 27 декабря 2025 г., действует с 1 января 2026 г. URL: https://cpc.people.com.cn/n1/2025/1228/c64387-40633780.html (дата обращения: 2.09.2026; на китайском языке).

31. Об укреплении строительства цифрового китайского языка и продвижении информатизации языка и письменности: совместный документ Министерства образования КНР, Государственного комитета по языку и письменности и Управления по вопросам киберпространства от 8 января 2025 г. URL: https://hudong.moe.gov.cn/srcsite/A19/s7067/202503/t20250328_1185224.html (дата обращения: 2.09.2026; на китайском языке).

32. Правила использования государственного общеупотребительного языка и письменности в информационно-технологических продуктах: приказ Министерства образования КНР № 54 от 3 января 2023 г.; действует с 1 марта 2023 г. URL: https://hudong.moe.gov.cn/srcsite/A02/s5911/moe_621/202301/t20230113_1039278.html (дата обращения: 2.09.2026; на китайском языке).

33. GB 18030-2022. Information technology-Chinese coded character set, с Изменением № 1, утвержденным и введенным в действие 29 сентября 2024 г. Государственное управление по регулированию рынка КНР; Государственный комитет КНР по стандартизации. URL: https://openstd.samr.gov.cn/bzgk/std/newGbInfo?hcno=A1931A578FE14957104988029B0833D3 (дата обращения: 2.09.2026; на китайском языке).

34. В Пекине опубликованы «Истории сохранения языков» — важный результат Проекта защиты языковых ресурсов Китая // Синьхуа. 2021. 8 декабря. URL: https://www.news.cn/culturepro/20211208/e975e7bbbdda43de84f03f47fcb8dc01/c.html (дата обращения: 2.09.2026; на китайском языке).

35. W3Techs. Historical Trends in the Usage Statistics of Content Languages for Websites. URL: https://w3techs.com/technologies/history_overview/content_language (accessed: 2.09.2026).

36. Pimienta D., Blanco Á., Müller de Oliveira G. The method behind the unprecedented production of indicators of the presence of languages in the Internet // Frontiers in Research Metrics and Analytics. 2023. Vol. 8. Art. 1149347. URL: https://www.frontiersin.org/journals/research-metrics-and-analytics/articles/10.3389/frma.2023.1149347/full (accessed: 2.09.2026).

«Отцы» и «дети»: что делать? Поколенческо-технологический аспект современной культуры

ORCID: 0000-0002-2674-6578
E-mail: vanchugov.v@yandex.ru

Василий Викторович Ванчугов

Д. филос. н., профессор кафедры истории русской философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия.

DSc in Philosophy, Professor of the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.010

Аннотация

Статья посвящена описанию и анализу реальности, формируемой под влиянием комплекса практик, имеющих зонтичное обозначение «цифровые технологии». В фокусе внимания — метаморфоз культуры, цивилизационная трансформация, социальные взаимодействия, коллективные и индивидуальные идентичности, интеллектуальные процессы / когнитивные технологии. Доминантной темой при таком проблемном многообразии является «антропологический материал», производимый в процессе социально-технологической трансформации. Для понимания специфики этого материала важно адекватное представление о формирующей его «экосистеме», мире, экзистенциальном ландшафте, реконструкция которого проводится с привлечением герменевтик — от историко-философских и цивилизационных до техноинженерных. Специфика материала отражается в наличии таких сюжетов и терминов, как «граница», «демаркация», «демонтаж», «гибридность», «симбиоз», «гомеостаз», «морфологическая свобода», экзистенциальные технологии. Имея дело с экзистенциальными технологиями — техниками и практиками, меняющими когнитивные процессы и социальную структуру, — важно произвести ревизию всех ценностей, имеющихся на данный момент, на предмет их «жизненности», эволюционной эффективности. Создаются также предпосылки ревизии языка описания реальности (индивидуальной или коллективной), переосмысления значения слов (концептов, образов) народ, на-

ция, друг, враг, мир, личность и прочее, поскольку с сущностями естественными давно сосуществуют и «искусственные», так что прежняя демаркация только усиливает конфликтность жизни.

Ключевые слова

Антропология, психология, культура, идентичность, структура, система, мировоззрение, метаморфоз, трансграничность, эволюция, интеллектуальные технологии, ментальность, государство, общество.

Abstract

This article describes and analyzes the reality that is shaped by a set of practices under the umbrella term "digital technologies". The author focuses on cultural metamorphosis, civilizational transformation, social interactions, collective and individual identities, intellectual processes/ cognitive technologies. The dominant theme in such a problematic diversity, according to the author, is the "anthropological material" produced in the process of socio-technological transformation. To understand the specifics of this "material," an adequate understanding of the "ecosystem" that forms it, a conception of the world, and an existential "landscape" are necessary. The author reconstructs this concept using hermeneutics ranging from historical-philosophical and civilizational to techno-engineering. The specificity of the material is reflected in the presence of such themes and terms as "border", "demarcation", "dismantling", "hybridity", "symbiosis", "homeostasis", "morphological freedom", and existential technologies. Since we are talking about existential technologies, that is, techniques and practices that change cognitive processes and social structure, it is important for the author to conduct an audit of all values that currently exist - for their "vitality" and evolutionary effectiveness. At the same time, the author creates the preconditions for revising the language of describing reality (individual or collective), rethinking the meaning of words (concepts, images) /people, nation, friend, enemy, world, personality, etc./, because "artificial" entities have long coexisted with "natural" ones, so that the previous demarcation only increases the conflictuality of life.

Keywords

Anthropology, psychology, culture, identity, structure, system, worldview, metamorphosis, transboundary, evolution, intelligent technologies, mentality, state, society.

Василий Ванчугов

Для нашего времени характерна трансграничность, которая была минимальной в имперский и в советский периоды, формировавшиеся, образно выражаясь, в «эпоху Гуттенберга». Теперь культура формируется в иной инфраструктуре, в ее основе сложные, но массовые информационные технологии, ядром которых является цифровизация. В то же время мы находимся еще и в состоянии «горячей» фазы трансформации: после опыта конструирования цивилизации в формате «Большой Европы» (от Лиссабона до Владивостока), когда рекомендовалось забыть о своих культурных кодах, национальных особенностях, начинается демонтаж всего, сделанного с периода нулевых, с замыслом возвращения к культурным истокам, обретения цивилизационной самобытности в контексте глобального мира. В итоге, вместе с концептуализацией национальных ценностей происходит приноровление к реальности, «новой нормальности» — цифровой цивилизации, задающей формы существования (индивидуального и коллективного), детерминирующей как ментальный, так и физический метаморфоз. Детализируя изменение социума нашего времени, можно увидеть контуры нового антропотипа и социосферы.

Трансформация принимает порой столь радикальный характер, что можно говорить о тектоническом сдвиге, о смене парадигм. Наблюдаемая метаморфоза маркируется как цифровая трансформация, в результате которой формируется «цифровой человек», homo digitalis[1]. Антропологический материал настолько сильно меняется, что для его анализа приходится менять и привычные оптики восприятия, экспериментируя с дисциплинами (digital anthropology, cyborg anthropology). Разбираются различные аспекты трансформации антропологического материала в контексте цифровой инфраструктуры: от ума/разума[2] до цифросексуальности (digisexuality).

Рефлексируя на тему поколений в контексте цифровой инфраструктуры, следует выделить такой аспект, как передача информации, трансляция ценностей. Доминирующее поколение во все эпохи претендует на роль носителя базовых ценностей. В наше время мы имеем определенное мировоззренческое противостояние, столкновение культур внутри одной цивилизации: доминирующее поколение маркируется как носитель традиционных ценностей, выверенных временем культурных кодов, в то время как идущие ему на смену черпают ценности из иной реальности — цифровой, где формируют свои когнитивные навыки, эмоции, социальные связи.

В контексте происходящего уместно вспомнить роман Н. Г. Чернышевского «Что делать? Из рассказов о новых людях» (1862—1863), при всей литературной (эстетической) бесхитростности поразивший современников идеологией, наглядным представлением непривычной для них реальности. Российская действительность

[1] Homo digitalis — глава в книге Тоби Уолша «2062: время машин» (М., 2019). См. также: Тульчинский Г. Л. Homo digitalis и самосознание: трансформация, вызовы и запрос на уникальную самость // Вестник Пермского университета. 2021. Вып. 3. С. 302—311; Рягузова Е. В. Homo Digitalis: запрос на новую конфигурацию индивидуальности // Известия Саратовского университета. 2021. Т. 21. Вып.3. С. 320—325 и другие работы; публикации на эту тему принимают лавинообразный характер.

[2] Bankov R. The Digital Mind. Semiotic Explorations in Digital Culture. Springer, 2022; Marshall S. Rich. The Digital Mind: Interdisciplinary Approaches to Modern Challenges, 2026; Критика цифрового разума: коллективная монография. СПб., 2020.

предстала сосуществованием двух моделей жизни, двух антропологических типов: «альтруисты vs эгоисты». Но речь шла не только о моральных системах в их персональных проявлениях, а об установках сознания, образах мышления, мировоззрениях, переформатированиях ментальности и дальнейшей эволюции социума. С одной стороны — хранители традиционных ценностей, действующие в реальной жизни часто вопреки гуманистическим декларациям, с другой стороны — «разумные эгоисты», которые на основе чистого (и честного) разума систематически производят ревизию уклада жизни, переоценку ценностей, опираясь не на традицию, а науку. Чернышевский в деталях описывает, как изменение сознания ведет к перемене поведения, как меняется быт, отношения между полами, как без бунта и протеста осуществляется тихая, но решительная трансформация: экономическая, сексуальная, эстетическая. В проекции Чернышевского новые люди вытеснят старых, как при помощи алгебраизации духовной сферы произойдет при жизни одного поколения смена культурных кодов, Россия изменится в лучшую сторону, воплотится справедливость.

Впрочем, многих читателей испугала тогда возможность возникновения культурного разрыва, поскольку новые люди опирались на алгоритмы, взятые не из прежней жизни, а из образа будущего. И окажись Чернышевский нашим современником, он увидел бы очередной метаморфоз, трансформацию антропологического материала. Он отметил бы, что сосуществуют две экзистенциальных модели, ее представители создают разные и зачастую конфликтующие между собою миры: одни живут в «аналоговом мире Гутенберга» с соответствующей эстетикой и бумажными носителями информации, а другие, в его терминологии новые, не мыслят жизни без гаджетов, работают и развлекаются в другой реальности. Приходит на ум и еще один великий роман — «Отцы и дети» Тургенева, который одновременно с Чернышевским описал цивилизационный надлом в поколенческом конфликте, только работая в иной бинарной оппозиции — романтики (созидатели) vs нигилисты (разрушители). Обыгрывая его сюжет и образы, можно сказать, что «отцы» лишь частично оцифрованы, а «дети» изначально «рождены в цифре»; детям, рожденным в эпоху цифры, забавны, но не ценны все те конструкты, которые сформированы отцами в «эпоху Гуттенберга». В наше время формируется технологическая возможность формирования личности, минимизируя привычную прежде живую поколенческую эстафету — живое общение между «детьми» и «отцами».

Смена поколений, в кибернетическом контексте — это передача информации. Сегодня, как и всегда, сильно желание прогресса, суть которого — улучшение качества жизни. Но даже при установке всех участников процесса на коллективное действие во имя прогресса, всеобщего благоденствия, возникают проблемы, побочные эффекты. У Ф. Фукуямы, выявляющего «пути в будущее», описан следующий вариант, представляющий пример амбивалентности. Один из четырех возможных путей в лучшее будущее — продление жизни. Все хотят жизни долгой, а то и вечной. Новые технологии создают возможности для этого уже в наше время. Но общество неоднородно и неравноценно, и многие иерархии градуированы по возрастам. Прежняя естественная смена поколений осуществлялась при небольшой продолжительность жизни, краткости активной фазы доминирующего поколения: отработал, ушел на по-

кой, на вершину пирамиду восходят следующие. Но благодаря новым технологиям, прогрессу в медицине на основе биотехнологий происходит увеличение жизни — и вот уже в одну эпоху сосуществует не три, а четыре, а то и пять поколений, находящиеся на вершине пирамиды, задерживаются, поскольку они активны, сохраняют все способности, компетенции[3]. То есть мы видим, что аспект позитивного свойства (ставка на биотехнологии) привносит деструктивный нюанс: улучшив качество жизни, мы одновременно непроизвольно усилили социальное напряжение. А в наше время технологический параметр прогрессивно ориентированных процессов еще активнее, и зоной порождения комплекса напряжений является именно цифровая культура.

Опуская детали и упрощая палитру типов, можно зафиксировать главное: в современном обществе сосуществуют две проекции происходящего: а) человек творение высших сил, и потому следует сосредоточиться на воплощении не им задуманного; б) эволюция продолжается, но достигла той фазы, когда изменения могут происходить не в результате внешнего воздействия природных факторов, а посредством помыслов и усилий человека: человек в состоянии задавать темп и направленность эволюции — кем пожелаем быть, тем и станем, используя технологии. И в этом направлении получают вторую жизнь социальная генетика, евгеника, переосмысливаются идеи К. Э. Циолковского, все те нарративы, в основе которых — улучшение человека не через морализаторство, а через переформатирование «души-тела» посредством технологий. Улучшение человека — давняя мечта[4]. Выявление соотношения сил, число сторонников моделей существования требует отдельного повествования, но все же укажу на одно исследование: в начале февраля 2024 г. Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ) представил результаты опроса, проведенного к 215-летию со дня рождения Чарльза Дарвина, о том, как изменились взгляды россиян на вопрос о происхождении человека[5].

Модернизация общества предполагает и перемену человека, включая когнитивные способности. Но современный человек многое желает делать по собственному усмотрению, минуя волю и помыслы всякого рода внешних сакральных и секулярных инстанций, работающих с архаичными планами и схемами. Он хочет сам быть агентом собственной эволюции. Все чаще мы наблюдаем действия и рассуждения, совокупность которых свидетельствует об антропологической революции и изменении идентичности человека за последние полвека, появление сетевых коммуникаций и виртуальных персонажей в качестве социальных партнеров и другие проявления новой реальности. Имеющиеся технологии предоставляют свободу в идентификации, позволяют создавать новые церкви, не связанные с земной церковью, конструировать новую религию, новую философию, то есть не традиционную философию, религию, искусство, а принципиально другие виды сознания, принципиально иную идентичность, не связанную с жи-

[3] Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М., 2004. С. 96 – 97.

[4] Искусственное тело в мировой интеллектуальной и художественной культуре. М., 2023.

[5] Дарвин жив, или о вере в эволюцию // Всероссийский центр изучения общественного мнения. 2024. 8 февраля. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/darvin-zhiv-ili-o-vere-v-ehvoljuciju (дата обращения: 27.10.2026).

вой плотью, архаичными институциями, с их алогизмами, обрядовостью, манипуляцией и иерархией. Прежний антропологический материал кажется устаревшим, и сегодня формируется человек новой идентичности, «новой интересности».

Привычный живой наставник в процессе обучения, включая философское образование, воспринимается как «другой» — не как друг, а иной, инородный, в модальности потенциальной враждебности, в то время как иное сознание в виде ИИ для него становится «другом», обретает субъектность, а мир «умных предметов», смартдевайсов, сетевая среда — и есть удобный мир, мир комфортной подлинности. Наставники, сформировавшиеся в прежние эпохи, будь то профессор или священник, теперь опредмечиваются, утрачивают подлинность, доверительность, а различные ИИ-агенты превращаются, если использовать архаичные образы, — в ангелов-хранителей, бесплотных, но верных друзей, приятелей, становятся подлинностями, доверительными сущностями. Если «рожденному в цифре» дать почитать эссе «К философии поступка», в котором среди прочего дана апология Другого как естественное условие познания своего «я», то он, скорее всего, скажет: ИИ и есть то Другое, описанное М. М. Бахтиным формалистически в попытке обоснования смысла бытия в данности диалога[6].

К настоящему времени в мире имеется значительный объем «симбиотического продукта» в виде высокотехнологичных гибридов (киборги, андроиды, посттранслюди), формирующих особое пространство смыслов, влияющих на интеллектуальный ландшафт (от повседневности до академического сообщества). Если во второй половине прошлого века киборг воспринимался как вероятный сценарий относительно будущего и дискуссии (публикации) имели скорее умозрительный характер, нечто типа мысленных экспериментов, то теперь сформировалось сообщество сознательно модифицированных людей, которые своими действиями и ментальной продукцией (cyborg studies, cyborg anthropology и пр.) инициируют пересмотр прежней системы ценностей, саму механику индивидуальной и коллективной идентичности[7]. Особого внимания заслуживают также такие антропологические модуляции, когда телесность остается неизменной, но трансформации, порой радикальной, намеренно подвергается сознание, посредством переноса активности в цифровые вселенные (digital church, second life). Там формируются «новые люди», «новые сообщества», «сверхлюди», а в проекции Р. Говарда — «умная толпа»[8].

Накопившийся материал (в эмпирическом и методологическом аспектах) ведет к обновлению академического проблемного поля, выявлению новых практик поведения, в том числе исследовательского. И философы не могут оставаться в стороне: это новая нормальность, в которой им приходится жить. Реальность такова, что наряду с привычным (стандартным) человеком (naturalis persona) мы имеем и увеличивающийся процент людей модифицированных (mutatio hominis). И вторые появляются в обществе не в результате

[6] Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1. М., 2023. С. 7 — 50.

[7] Modified: Living as a Cyborg, 2021. Человек и системы искусственного интеллекта. СПб., 2022.

[8] Говард Р. Умная толпа: новая социальная революция. М., 2006.

случайных мутаций, девиаций, а в итоге сознательного выбора, самостоятельной переделки себя. Линия напряжения может быть обозначена в бинарной конструкции выросшие vs сделавшиеся. Приходится иметь дело с различными формами гибридности, представленной в виде киборгов (инвазивных и неинвазивных), союзов людей и роботов, множество ситуаций и персон, в основе которых — трансгендерность и полиидентичность, телесный и ментальный полиморфизм. Как данность нашего времени в контексте деконструкции прежних форматов следует отметить появление в повестке дня темы «разнообразия идентичностей», «плюрализма экзистенций». Идентичности не просто переосмысливаются в цифровом мире, они там и конструируются с нуля, придумываются, исходя из новой экосистемы. Цифровые платформы дают возможность выбирать новые сущности, независимо от прежних инстанций заниматься переменой, перебором идентичностей. И университет, как традиционный институт индивидуальной и коллективной идентичности, модернизируемый на основе ИИ, оказывается в состязательном процессе с новыми «фабриками грез и памяти».

В 2021 году проводилась международная конференция по ИИ и анализу данных — «Artificial Intelligence Journey», участие в которой принял президент России В. В. Путин. Коснувшись темы ответственности государства за хранение критически важной информации, он отметил также, что «речь уже идет не о том, чтобы обеспечить кибербезопасность самого человека, но и его виртуального двойника — аватара внутри формирующихся метавселенных»[9]. Мы обитаем в социуме, где наблюдается разнообразие идентичностей, превосходящее прежние числом и качеством[10]. Такой инфраструктурный элемент, как цифровые платформы, совокупность которых позволяет построить метавселенную, дают возможность утомленным архаичным социумом личностям выбирать новые сущности, осуществлять перемену идентичностей. Стоит отметить, что осознанный перебор (конструирование) идентичностей не дань моде, не изобретение нашего времени. Тяга человека к перемене идентичностей заметна с давних времен, только в наше время больше возможностей в обретении второго, третьего и далее, nn-го «я». Зинаида Гиппиус, плод эпохи Серебряного века, увлекавшаяся гендерными метаморфозами, публиковала стихи под собственным именем, а критические статьи подписывала уже как Антон Крайний. Такое раздвоение личности в рамках литературной игры, эстетической мистификации позволяло сфокусироваться на двух типах креативности. Теперь доступен цифровой мир с его возможностью переформатирования «я», обретения

[9] Конференция по искусственному интеллекту // Президент России. 2021. 12 ноября. URL: http://www.kremlin.ru/events/president/news/67099 (дата обращения: 27.08.2026).

[10] В сборнике «Модифицированные: живущие киборгами» Элиф Айтер описывает свой опыт обретений множества сущностей во вселенной «Вторая жизнь» (Second Life): Аватары alpha.tribe. См.: Modified: Living as a Cyborg. 2021. P. 34 — 45; Войскунский А., Евдокименко А., Федунина Н. Сетевая и реальная идентичность: сравнительное исследование // Психология. Журнал ВШЭ. 2013. Т. 10. № 2. С. 98 — 121; Курганская В. Д., Дунаев В. Ю., Сагикызы А. Феномен идентичности в социальном конструировании виртуальной реальности // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2022. Т. 38. Вып. 4. С. 487 — 499; Лешкевич Т. Г. Человек-виртуал и передача культурных ценностей поколению эпохи цифры // Вопросы философии. 2022. № 3. С. 53 — 63; Лисенкова А. А. Трансформация идентичности в цифровую эпоху // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 65 — 74. Можно также отметить II Международную научную конференцию «Цифровая идентичность и цифровая репутация», состоявшуюся на базе Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого 28 — 29 марта 2024 г.

новых статусов и форм бытия, ощущений счастья и смысла. При этом на подходе персонализированные системы ИИ, ИИ-агенты, и сегодня уже есть с кем пообщаться, подружиться и влюбиться, поговорить о сущем. Учащиеся все чаще выбирают наставником и собеседником виртуальный мир, цифрового помощника, который ни на кого не давит гендерными, этническими, религиозными, политическими и прочими особенностями.

Идеологический и технологический элементы культурной повседневности в данное время схематично таковы: патриотизм и цифровой глобализм (космополитизм). Деятельность человека нашего времени осуществляется в ситуации 1) столкновения цивилизаций, 2) негарантированного будущего, 3) футуристических технологий и 4) ментальных архаизмов (идеологем). Относительно последнего пункта сделаю оговорку: идеологии нет, но есть комплекс идеологем, интеллектуальных конструктов, формируемых помимо государственных инстанций, диктуемых новой реальностью, за которой не поспевает бюрократическая махина. Зато мы фиксируем радикальное изменение технологической среды: внедрение ИТ, перенос исследований, учебных техник и практик в цифровые миры, на цифровые платформы, в нейросети, экспансия ИИ во все сферы жизни — от религиозной до сексуальной. Все это я обозначу метафорически как тектонический сдвиг, смену парадигм, как экзистенциальный поворот.

Мы живем в период замещения естественного искусственным. Одно из фундаментальных предположений нашей культуры заключалось в том, что существует четкое различие между людьми и машинами. С одной стороны, культурный ландшафт составляют люди — живые сущности, организмы, существа, наделенные интеллектом, внутренним миром, открытые внешнему миру и развивающиеся, производящие смыслы и ценности; с другой стороны, машины — безжизненные системы, механические предметы; замкнутые детерминированные системы, лишенные интеллекта и внутреннего мира, действующие согласно внешним схемам, командам. Четкая демаркация давала людям основу для понимания себя и окружающего мира, и на этом предположении была основана вся система воспитания, образования и управления в целом. Но инфраструктурные изменения цивилизации, конструирование ИИ и его эволюция, формирование и применение искусственных интеллектуальных технических систем в комплексе с другими явлениями цифрового мира разрушает веру в то, что существует четкое различие между биологическим и механическим, естественным и искусственным[11]. Человек воспринимается в новой инфраструктуре уже как биологическая система на основе архаичных социальных алгоритмов, в то время мир искусственных систем, вся техносфера с ядром в виде ИИ — как креативная сущность.

Позволю себе несколько пояснений относительно интеллекта и его искусственной альтернативы. Базовыми качествами «естественного» интеллекта можно считать обучение на основе опыта, логику (правила мышления, алгоритмы умозаключений), способность аб-

[11] В разных сферах можно найти множество рефлексий на тему пересмотра прежних демаркаций, осознание трансграничности: The Artificial and the Natural: An Evolving Polarity. The MIT Press, 2007; Blurring Human – Machine Distinctions: Anthropomorphic Appearance in Social Robots as a Threat to Human Distinctiveness // International Journal of Social Robotics. 2016. V.8. P. 287 – 302; The Boundary Between Natural and Artificial: Challenges of Artificial Intelligence and Emerging Technologies // Journal of Sociological Research, 2025 Vol. 16. N 1. P. 38 – 49.

страгироваться. При этом мы на массе примеров из личной жизни и истории человечества убедились, что за пределами логического понимания есть много чего, но все же действуем — иногда успешно, иногда нет, при этом в интеллектуальный процесс интегрированы такие явления, как интуиция, вера, алогизм. ИИ также демонстрирует обучение на основе опыта, логику, способность абстрагироваться, при этом располагает гораздо большей базой для анализа, превосходит нас объемом информации, так что может обнаруживать логические структуры в данных, закономерности, там, где мы «ничего не видим». Другими словами, ИИ дает своим создателям то, что находится за пределами их опыта и понимания. ИИ становится базой для науки, для образовательного процесса. Интеграция ИИ в систему высшего образования меняет способы взаимодействия студентов с учебным контентом и проведения свободного времени. Причем преподаватель начинает терять свой статус, поскольку для студента формируется бинарная конструкция: «комфортный ChatGPT» или «занудный преподаватель». ИИ берет верх над преподавателем, священником и прочими инстанциями: он не морализирует, компетентен, неутомим, тактичен, в твоем личном распоряжении по формуле 24×7×365, по этой же формуле он совершенствуется.

Впрочем, пока отмечаются и проблемы. До сих пор ИИ не избавили от «галлюцинаций», и главное, так сказать, экзистенциальное: коммуникативный перекос в сторону «комфортного ChatGPT», бегство от «занудного наставника», светского или духовного, ведет к сокращению личностного взаимодействия. Человек цифровой экосистемы сам создает условия для замыкания себя в воображаемый мир и реальную десоциализацию. Чрезмерная зависимость от ИИ может снизить межличностные навыки и эмоциональный интеллект, что приводит к социальной изоляции, деформации традиционных идентичностей. Постоянное взаимодействие с технологиями может повлиять на способность формировать социальные связи в реальном мире (быту), повлиять на способность расслабляться естественно, без цифровых стимулов.

Если из всех инстанций сосредоточиться на высшей школе как части государственной машины, где переплетены информационные процессы и поколенческие контакты, ценности и идентичности, то можно увидеть базовую проблему: с одной стороны, университет встраивает в свою учебно-педагогическую и научно-исследовательскую инфраструктуру цифровые технологии, позволяющие функционировать в формате постиндустриального (информационного) типа общества, с другой стороны, в ней присутствует комплекс идей (идеологий), выработанных в «архаичные» времена. Эти идеи формировались в университетах имперской и постимперской (советской) России. Как я уже отметил выше, они функционируют и сегодня, обогащая мировоззренческую палитру, но никак не содействуя структурированию сознания. К тому же к ним добавляются идеологемы, порождаемые новой эпохой, новой инфраструктурой, в которой идеи гуманизма опираются на интеллектуальные технологии, а не на партийные утопии, действующие через социальную манипуляцию и промывание мозгов. Среди влиятельных доктрин нашего времени — трансгуманизм, с его ставкой на повышение интеллекта и радикальное долголетие. Чем привлекателен трансгуманизм для нового поколения учащихся? Тем, что новые технологии позво-

лят человечеству избавиться от болезней, существенно продлить жизнь, трансформировать психику, если этого захотеть, усилить разум. Он привлекает идеей расширения сознания, эмоций, когнитивных и перцептивных способностей — то есть всем, что дает возможность быть «эффективным гуманистом».

Университет как система идентичности основывается на вовлечении в процесс образования и воспитания, быта и работы цифровых технологий. В этих технологиях уже есть альтернативное мировоззрение, в основе которого стирание различий национальных, религиозных, гендерных, психологических, сформированы антропологические типы и когнитивные модели, более привлекательные, чем те, что дает банальная реальность. Но университет, как и государственная машина, пока не сформировал новую идеологию, идею нового человека. Если прежние идеологии были основаны на метафизике, то новые, возникающие независимо от инстанций, — на физике, рациональности и эмоциях, переводимых алгоритмами в понятные и приятные формы бытия. В то время как в одной части высшей школы увеличивается место для digital и ИИ, происходит смещение, космополитизация сознания, техник и практик, в другой пытаются найти формы проявления духа национализации в виде регионально ориентированных форм организации обучения. Можно ли получить на выходе из университета человека, сочетающего в себе патриотизм (идеологический аспект) в эпоху глобальных сетей и универсалистских методологий (технологический аспект)?

Новые технологии быстро выходят за пределы изолированной среды, инициируя действия с непредсказуемым эффектом. Переформатируется цифровой инфраструктурой и религиозный ландшафт нашего времени, запуская процесс деконструкции соответствующих ценностей и идентичностей. Проблема касается всех сообществ, как реальных, так и воображаемых, причем отнесение к той или иной группе имеет конвенциональную природу. Типы общения здесь рубрицируются на основе образа сходства (взаимодействия с себе подобными). При этом данный образ — по сути конструкт, проект, в основе которого лежат представления о похожести («свои и другие»). Механизмы формирования образа требуют привлечения психологического и антропологического материала, герменевтики мифа/предания, контекстуальных планов (фон географический, экономический, ментальный (идейный)). Из последнего особого внимания заслуживает конструирование национальной идеи («русская идея», «евразийская идея»). Часто упоминаемые версии, по сути, бесполезны, поскольку вводятся апологетически, без философской ретроспективы. Особого внимания заслуживает не только переосмысление традиционных коллективных идентичностей, например этнических, в цифровой среде[12], но и формирование, изобретение новых.

Современность дает нам гибридный формат: здесь — весь набор идеологем относительно народа, взятых из предшествующих эпох.

[12] Некоторые попытки обработки материала в этом направлении: Снегур М. Р. Репрезентация национальной идентичности в сети // Дискурс. 2023. № 9. С. 99 — 113; Ямалетдинов М. И. Этническая и гражданская идентичность в цифровой среде: управленческие вызовы и региональные практики // Вестник Московского университета. Сер. 21. Управление (государство и общество). 2026. Т. 23. № 3. С. 59 — 75; Титов В. В. Российская национальная идентичность: вызовы цифровой эпохи // Социально-гуманитарные знания. 2019. № 5. С. 187 — 194. Особенно интересен опыт следующей группы: Головнёв А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб, 2021.

Но все эти идеологемы претерпевают трансформацию, из доминантных становятся маргинальными, поскольку наше время имеет принципиально иную инфраструктуру: трансграничность, цифровой глобализм. Сетевое «мы», виртуальная архитектура жизни, гибридность сущностей и модифицированная когнитивность формируют типы индивидуальных и коллективных сущностей, отсутствующих в привычной номенклатуре, но определяющих повседневность настоящего и формирующих контуры будущего. Современная жизнь дает массу примеров как архаичной гибридности в виде сочетания человеческого и бестиарного (от одеяния до ментальности, культуры геймерской и бытовой), так и «трансмодерной». «Трансмодерной» я обозначаю реальность, где виден процесс активного замещения естественного искусственным, и замещение это происходит не только и не столько на основе эмоций, сколько посредством рационального выбора, сознательного устремления к радикальному изменению облика и сущности. В итоге мы наблюдаем тренд на замену частей тела и внутренних органов либо их модификацию на основе искусственных систем; замену натуральных алгоритмов познания — искусственными, точнее, переподчинение привычных исследовательских действий интеллекту внешних систем в виде различных форматов ИИ.

Гибридизация человека с искусственными системами особенно активна в плане эмоций и когнитивных процессов, что дает на выходе своего рода экзистенциальный полиморфизм. Прежние конструкции разрушаются, бинарный концепт «душа-тело» списывается в архив. Появляются, как повседневные бытовые практики, люди с несколькими «самостями», «я», активируемыми по произволу и необходимости, новые церкви, религии, социумы; создаваемый «цифрой» мир воспринимается как подлинное преддверие в царство свободы. Линия напряжения проходит, можно сказать, между биоконсерваторами и биолибералами. «Новых» людей объединяет культ морфологической свободы (новое тело, сознание, «я», познание, сущность и существование), обретаемой не через прежние социальные практики, сводимые в итоге к служению государству, рабству у Левиафана, а благодаря лично определяющемуся сообществу в деле доведения эволюции до творческого финала, описываемого, например, в парадигме трансгуманизма.

Для достижения стабильности государство, как высшая земная инстанция по «сохранению и приумножению» человека, имея дело со столь сложным явлением, как полиэтническое и поликонфессиональное общество «российский народ» с богатым спектром когнитивных техник и ментальных практик, пытается — используя ресурсы религии, науки и искусства — сформировать коллективное умонастроение, где рациональность уживалась бы с иррациональным, не принимая деструктивный характер. Но балансируя между разумом естественным и божественным, оно пришло в замешательство от встречи с ИИ. Научное сообщество, давно работающее с концептом ИИ, с большим трудом, но убедило власть в необходимости использовать новый ресурс хотя бы исходя из интересов национальной безопасности[13].

[13] Как итог: Указ Президента РФ от 10.10.2019 № 490 (ред. от 15.02.2024) «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации» (вместе с «Национальной стратегией развития искусственного интеллекта на период до 2030 года»). URL: https://legalacts.ru/doc/ukaz-prezidenta-rf-ot-10102019-n-490-o-razvitii/ (дата обращения: 27.08.2026).

Мы находим некие институции, техники, практики, которые нам пытаются задавать определенные форматы быта и бытия. В прошлом на вопрос «кто вы?» наши предки отвечали: «Мы люди греческой веры». Такой нюанс места локализации, с которыми тогда себя соотносили: «мы» — «греческой веры»; «мы» — также служащие, подданные государя, обладающего абсолютной властью, данной ему от Бога. Вот две доминанты существования того времени — религиозная и политическая. Соответственно, всякие иные модели поведения — республиканские и прочие — отрицаются, отторгаются на высшем уровне. Система поведения на тот момент задана только так: греческая вера и жизнь в условиях абсолютной монархии.

Следующий общественный формат обладал схожим онтологическим статусом, правила социальной игры те же. Собственно, присутствовала та же вертикаль, однако вместо служения одной абсолютной ценности предлагалась служба другой высшей ценности, которая тоже позиционируется на века, на все времена: человек советский. И современный период, для которого, безусловно, характерна трансграничность во всем: гендерная, религиозная, экзистенциальная, политическая.

И имперский, и советский периоды дают примеры выстраивания жизни по вертикали, соответствия абсолютной (трансцендентной) сущности, ценности. Но формировался и другой момент управления, служения, поведения, организации личной жизни, организации сообществ — по «горизонтали». Упомяну только один термин, точнее, одно явление для краткости — анархистская модель поведения (напомню лишь имена М. Бакунина и П. Кропоткина). Всякое управление, всякое действие организуется ровно на период существования той или иной проблемы. Как только она решается, прежде созданная ассоциация распадается, и далее создаются новые под актуальные проблемы. Подобная проекция на реальность близка к той, что получит обозначение как «текучая реальность»[14]. Поскольку социальные формы и институты, полагает Зигмунт Бауман, больше не успевают затвердеть и не могут служить ориентиром для человеческих действий и долгосрочных жизненных планов, людям приходится искать другие способы организации своей жизни. И мы видим это на примере миграции людей из реальности в виртуальность, из социумов в метавселенные.

В нулевые в России сформировались условия, которые облегчали отход от «вертикали», — цифровой мир, условно интернет, локальные и глобальные сети, которые выступали антитезой государству. Интернет как сообщество и инфраструктура, сети информационные и социальные, предстали в нулевые годы как элемент гражданского общества; благодаря технологиям web1, web2, уже выстраивались, формировались новые идентичности. Действительно, в то время цифровой мир очень много сделал для людей, создавая технологически-коммуникативные условия для противодействия перегибам власти, для умаления силы Левиафана. Среди читателей найдутся люди, еще заставшие ЖЖ («Живой Журнал»). Многое что изменилось с тех пор, к прежним «журнальным» сообществам добавились идентичности «мы люди игры», люди «второй жизни» (платформы Second Life). Стало можно выстраивать альтерна-

[14] Бауман З. Текучая современность. М., 2008.

тивные обличия, выбирать с десяток идентичностей, новых «я». В то время как в реальной жизни игры в новые личности создают проблему, поскольку перемены самостей могут восприниматься как «странности», признаки деструкции психики, цифровой мир помогает в игровой форме искать себя, пробовать в разных форматах. Этот игровой формат, «игра в иное я» (что, кстати, бывает и в процессе чтения и просмотра фильма, только здесь активнее, и происходит не вживание в готовый образ, а создание новых обликов) не требует материальных затрат, не сковывает свободу и порой позволяет проработать сознание, нащупать границы, пределы самости, перевести фантазийность в креативное русло.

В наше время растет число тех, кто предпочитает развертывать, развивать свое «я», и собственно делает это именно в виртуальном мире. Этот мир, с одной стороны, воспринимался как бегство от государевой службы, но при этом сетевой человек включался в служение другому миру, сотрудничал с другими субъектами, так сказать, достойными реального уважения, а не формального. Этот социальный метаморфоз на основе новой техноинфраструктуры я разбирал, в частности, в рамках работы социологической конференции, посвященной теме разбора взаимоотношений граждан и государства в модусе службы или служения. Отказываясь от службы в пользу бюрократии, сознательные и технологически компетентные граждане выбирают служение[15].

Цифровой быт предстает для определенных слоев общества как пространство свободы, среда обитания, где можно жить без необходимости прислуживать. Однако после некоторого промедления экзистенциальную значимость второй реальности в виде цифрового мира осознал и Левиафан, чья экосистема сформировалась в давние времена. Присутствие государства, прежде минимальное в digital, сегодня усиливается, причем стремительно. Левиафан повсюду расставляет свои маркеры, метки, блоки, регуляторы, надзирающие алгоритмы. Триггерами его активности и интенсивности выступает масса факторов: где и прибыльность экономики данных, и интересы национальной безопасности, подталкивающей, среди прочего, к локализации ИИ. Государство включило в федеральную, региональную и локальную повестку тему наведения порядка. Хотя часто и через бюрократический напор, порождающий хаос, оно все же берется за национализацию цифровых продуктов, «железа», «софта», всего комплекса смежных и сопутствующих технологий.

При этом хотелось бы также отметить, что и как культурному антропологу, и как технологу мне заметно оживление, проявление некоторых ментальных структур прошлого, суть которых в локализации универсалий в национальном цивилизационном ландшафте. К примеру, в имперский период мы видим коллективное конструирование «русского бога», а в наше время — фокусирование на создании «национального ИИ».

Что еще интересного в контексте парадигмальных сдвигов мы замечаем в социальном аспекте? Как для имперского, так и советского этапов эволюции империи характерны особые ожидания

[15] Секция «„Категория служения" в теории и практике российской государственности: между человеком и обществом?» XV Международной Грушинской социологической конференции, 27 марта 2025 года, Москва. URL: https://conf.wciom.ru/fileadmin/user_upload/conference/2025/stenogramma_2025/kategoria_sluzhenia_v_teorii_i_praktike_rossii.pdf (дата обращения: 4.10.2026).

от интеллигенции, которая есть «совестливый ум», морально ориентированный интеллект. Но сегодня мы видим исчезновение этого «класса» из цифрового мира, породившего новые страты, типы, модели поведения, формы умонастроения индивидуального и коллективного. «Интеллигент» теперь — лишь архаичный конструкт, активируемый на краткое время в повестке некоторых круглых столов профильного научного сообщества. Эта антропологическая разновидность вытеснена новой социально активной группой, маркируемой как инфлюэнсеры, ЛОМы (лидеры общественного мнения). Остались еще морализаторствующие рационалисты как малоэффективные возмутители спокойствия, но интеллигенции, собственно, уже нет.

Миропорядок держится на другой материи, представлен новой антропологией, достаточно привлекательной для современного поколения. А почему? Потому что новые технологии создают возможность в идентификации, позволяют создавать новые инстанции, институции, регулятивные структуры экзистенциальной значимости: будь то религиозные движения, транспоместные «церкви», не связанные с земными локализациями небесного, или философские системы, базирующиеся не на традиционном любомудрии и умозрении, а опирающиеся на новые модели сознания, идентичность.

Прежний антропологический материал кажется Homo digitalis морально, технологически и экзистенциально устаревшим, и сегодня формируется человек новой идентичности, «новой интересности». «Предки», «отцы и деды» были лишены приватности, личной жизни, обречены на служение либо по гражданской линии, либо по военной. Реальная жизнь, даже в условиях огромной территории в плане физическом, в экзистенциальном плане была крохотным пространством, превращающим человека в комплекс полезных функций. В то время как современный (цифровой) мир уже на начальных своих этапах давал «детям» возможность приватности, эскапизма в хорошем смысле, капсулирования для сохранности ядра своего «я» и развертывания креативности со всеми последствиями. Но государство (Левиафан) вскоре осознало, что цифровой мир не только элемент гражданского общества со всеми плюсами и минусами, но и колоссальная «колония», новая «земля», куда могут в поисках вольности сбежать люди со всеми своими полезными функциями; кто же тогда будет работать, платить налоги, служить? И вот мы видим, как государство берется за полный контроль второго мира, цифровой экосистемы, интеллектуального Umwelt[16], давая всячески понять реальным и сконструированным персонажам о необходимости не только службы, но и служения высшей инстанции, воплощающей проверенные временем ценности. В итоге формируется новая зона напряжения. Государство, как ему кажется, лучше понимает то, что «нельзя», а экспертное сообщество — то, что «можно и нужно». Чиновники, взявшие на себя роль проводников традиционных ценностей, начинают регламентировать технологии, ориентированные, по сути своей, на новые качества, свойства, способности. Сформирована новая реальность, относительно поведения которой у бюрократов нет

[16] Термин из нарратива Я. Икскюля, введенный для понимания мира животных, но затем удачно мигрировавший в гуманитарное пространство, поскольку и здесь приходится иметь дело с явлениями: при единстве среды обитания возникают разбросы поведения по причине возникновения разнообразия окружающих миров, отходящих от ожидаемого.

не только точных, но и порой и приблизительных представлений. В то время как государственная машина подразумевает действие своих агентов в формате единомыслия, граждане, имеющие благодаря цифровым технологиям высокотехнологичные экосистемы, создают плюралистическую социальную вселенную.

Для государства характерен патернализм, тотальный контроль, но его технологии, сформированные по канонам вертикальности, отстают от реальности, формируемой в высокотехнологичной глобальности, экзистенциальной текучести. Новая реальность меняет образ жизни, влияет на образовательный процесс, научную деятельность, оказывается важным агентом воспитания, формирования мировоззрения.

Новые технологии выходят за пределы изолированной среды, инициируя действия индивидов и групп, идущие вразрез с традиционными ценностями, смыслами. Но это разнообразие реакций и есть ценный материал, показывающий содержание души, прежде скрытое, сдавленное традицией, авторитетами, канонами, ритуалами, формируется новый эмоциональный фон, когнитивные техники, картины мира на основе другого набора ценностей.

Список литературы

1. Бауман З. Текучая современность. М., 2008.

2. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1. М., 2023. С. 7 — 50.

3. Войскунский А., Евдокименко А., Федунина Н. Сетевая и реальная идентичность: сравнительное исследование // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2013. Т. 10. № 2. С. 98 — 121.

4. Говард Р. Умная толпа: новая социальная революция. М., 2006.

5. Головнёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб, 2021.

6. Зайонц В. В. Социально-антропологический подход к исследованию интернет-сообществ // Журнал социологии и социальной антропологии. 2011. № 1. С. 200 — 205.

7. Искусственное тело в мировой интеллектуальной и художественной культуре. М., 2023.

8. Критика цифрового разума: коллективная монография. СПб., 2020.

9. Курганская В.Д., Дунаев В.Ю., Сагикызы А. Феномен идентичности в социальном конструировании виртуальной реальности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 4. С. 487 — 499.

10. Лешкевич Т.Г. Человек-виртуал и передача культурных ценностей поколению эпохи цифры. Вопросы философии. 2022. № 3. С. 53 — 63.

11. Лисенкова А.А. Трансформация идентичности в цифровую эпоху // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 65 — 74.

12. Рягузова Е.В. Homo Digitalis: запрос на новую конфигурацию индивидуальности // Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. 2021. Т. 21. Вып. 3. С. 320 — 325.

13. Снегур М.Р. Репрезентация национальной идентичности в сети // Дискурс. 2023. № 9. С. 99 — 113.

14. Солдатова Г.У., Войскунский А.Е. Социально-когнитивная концепция цифровой социализации: новая экосистема и социальная эволюция психики // Психология. Журнал Высшей Школы экономики. 2021. № 3. С. 431 — 450.

15. Титов В. В. Российская национальная идентичность: вызовы цифровой эпохи // Социально-гуманитарные знания. 2019. № 5. С. 187 — 194.

16. Тульчинский Г.Л. Homo digitalis и самосознание: трансформация, вызовы и запрос на уникальную самость // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. Вып. 3. С. 302—311.

17. Уолш Т. 2062: время машин. М., 2019.

18. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М., 2004.

19. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике. М., 2002.

20. Человек и системы искусственного интеллекта. СПб., 2022.

21. Ямалетдинов М.И. Этническая и гражданская идентичность в цифровой среде: управленческие вызовы и региональные практики. // Вестник Московского университета. Сер. 21: Управление (государство и общество). 2026. Т. 23. № 3. С. 59—75.

22. AI Index Report 2025 /Stanford University/ URL: https://hai-production.s3.amazonaws.com/files/haiaiindexreport2025.pdf (дата обращения: 27.08.2026).

23. Bankov K. The Digital Mind. Semiotic Explorations in Digital Culture. Springer, 2022.

24. Daniele Battista, Borivoje Baltezarević, Marta Gallina, Alessandra Petrone, Massimo Santoro. The Boundary Between Natural and Artificial: Challenges of Artificial Intelligence and Emerging Technologies // Journal of Sociological Research, 2025. Vol. 16. N 1. P. 38—49.

25. Francesco Ferrari, Maria Paola Paladino, Jolanda Jetten. Blurring Human—Machine Distinctions: Anthropomorphic Appearance in Social Robots as a Threat to Human Distinctiveness // International Journal of Social Robotics. 2016. V. 8. P. 287—302.

26. Modified: Living as a Cyborg. N.Y., 2021.

27. Rich Marshall S. The Digital Mind: Interdisciplinary Approaches to Modern Challenges. John Wiley & Sons, 2026.

28. The Artificial and the Natural: An Evolving Polarity. The MIT Press, 2007.

Право быть едиными и разными: в поисках российской солидарности

ORCID: 0009-0003-5990-9278
E-mail: melnikovnv@my.msu.ru

Никита Валерьевич Мельников

Аспирант кафедры философии, политики и права, философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия.

Postgraduate student, Department of Philosophy of Politics and Law, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

DOI: 10.67139/3033-8301.2026.3.3.011

Аннотация

Данная работа ставит вопрос о том, что позволяет людям с разными взглядами считать себя частью одной страны и отвечать за ее будущее. Цель исследования состоит в попытке выявить основы солидарности, способной поддерживать единство без требования единомыслия. Аргументация строится на анализе самого понятия солидарности и его основ, на трудах российских и западных авторов, на российском опыте взаимной помощи и на осмыслении роли государства в организации общей жизни. Особое место занимает философия участности Михаила Бахтина, которая связывает свободу человека с личной ответственностью за свой поступок. Новизна состоит в том, что солидарность понята как живая связь свободных граждан, которую нужно каждый день создавать вновь. Она возникает через участие в общих делах, обсуждение разногласий и принятие решений в рамках одного государства. Показано, что институты укрепляют солидарность, когда признают равное достоинство граждан, дают им возможность влиять на общий выбор и сохраняют единое политическое пространство при возможном расхождении мнений. Свобода человека определять свою культурную принадлежность также может укреплять страну, поскольку делает гражданскую связь осознанной. Сделан осторожный вывод, что развитие солидарности в России зависит от доверия и признания ответственности граждан друг перед другом. Так, единство страны получает живую опору в гражданах. Одним из условий прочности государства становится его способность объединять разные народы и взгляды, сохраняя их самостоятельность и превращая многообразие страны в основу совместного будущего.

Ключевые слова

Солидарность, общественное единство, гражданская ответственность, культурное многообразие, государство, философия участности.

Abstract

This paper asks what enables people with different views to see themselves as part of one country and to answer for its future. It seeks the foundations of solidarity that can sustain unity without requiring unanimity. The argument draws on analysis of solidarity and its basis, works by Russian and Western authors, Russia's experience of mutual aid, and reflection on the state's role in organizing common life. It also considers Mikhail Bakhtin's philosophy of participation, which links human freedom with personal responsibility for one's actions. The novelty lies in viewing solidarity as a living bond among free citizens that must be created anew each day. It emerges through involvement in common affairs, discussion of disagreements, and decision-making within one state. The paper shows that institutions strengthen solidarity when they recognize citizens' equal dignity, enable them to influence shared choices, and preserve a common political space despite possible differences of opinion. The freedom to define one's cultural affiliation may also strengthen the country by making civic ties conscious. The paper cautiously concludes that solidarity in Russia depends on trust and on citizens recognizing their responsibility toward one another. National unity thereby gains living support from its citizens. One condition of a strong state is its ability to unite different peoples and views, preserve their autonomy, and turn the country's diversity into a basis for a shared future.

Keywords

Solidarity, social unity, civic responsibility, cultural diversity, the state, philosophy of participation.

Какие факторы способны обеспечить общенациональную консолидацию в условиях нарастающей сегментарности общества и фрагментации мирового политического пространства? Этот вопрос задает исходную проблемную точку настоящего текста. Важно оговориться, что под общенациональной консолидацией здесь понимается не устранение социальных, культурных и политических различий, а формирование оснований для совместного действия и признания общих целей при сохранении этих различий. В таком понимании центральная проблема состоит в том,

каким образом согласование неоднородных интересов, ценностей и идентичностей может стать основой устойчивой общественной солидарности.

Общества все более фрагментируются по идентитарным, ценностным, региональным и социально-экономическим основаниям, что ослабляет традиционные механизмы социальной интеграции. Одновременно на глобальном уровне происходит эрозия единого порядка — универсалистские проекты второй половины XX века уступают место конкурирующим цивилизационным и ценностным моделям, а прежние формы объединения людей (классовые или, например, идеологические) теряют свою мобилизующую силу.

В этой связи важно поставить вопрос более фундаментального порядка: возможна ли в этом мире солидарность как таковая? Возможна ли солидарность между людьми, сословиями, классами, нациями — и если да, то в каких формах? Ответ вовсе не очевиден. Можно утверждать обратное: что никто никому изначально ничего не должен, что связь между индивидом и обществом, между социальными группами, между нациями носит договорный или вовсе случайный характер, а любые призывы к солидарности являются лишь риторическим прикрытием групповых или властных интересов. Что же тогда делает людей солидарными друг с другом — общее происхождение, общая судьба, общий интерес, общая угроза, общая ценностная система или солидарность в принципе невозможна вне узкого круга непосредственных связей? Соответственно, встает и другой, не менее важный вопрос: какой солидарности мы хотим и хотим ли мы ее вообще?

Политолог Чандран Кукатас в работе, посвященной проблеме культурного многообразия, задается вопросом: какими принципами должно руководствоваться общество, в котором сосуществуют разнообразные культуры?[1] Сам этот вопрос симптоматичен: он предполагает, что единство общества не дано изначально, а нуждается в обосновании, причем обосновании, способном выдержать столкновение с фактом различия. Показательно, что ответ, предложенный Кукатасом — принцип свободы ассоциации, при котором политическое сообщество мыслится как «архипелаг» пересекающихся юрисдикций, — по существу отказывается от идеи солидарности как связующей ткани общества в пользу принципа сосуществования обособленных групп.

Такой ответ заслуживает более пристального рассмотрения, поскольку обнажает подлинную ставку в споре о солидарности. Если общество способно существовать как простая сумма автономных ассоциаций, связанных лишь взаимным признанием права каждой на собственный уклад, то солидарность перестает быть необходимым условием политического порядка и превращается в факультативную ценность.

Однако взаимное невмешательство еще не снимает вопроса об ответственности за общую жизнь. Автономия сообществ не означает их независимости от последствий чужих решений. Там, где эти последствия выходят за пределы отдельной группы, возникает необходимость согласовывать действия и определять взаимные обязательства. Правда, сама по себе эта необходимость еще не доказывает, что общество невозможно без солидарности. Но она

[1] Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма. URL: https://studfile.net/preview/4367840/ (дата обращения: 19.08.2026).

обнаруживает пределы позиции, согласно которой достаточно признать право каждого на собственный уклад. Такое признание оставляет неясным, на каком основании люди готовы принимать обязательства перед теми, с кем их не связывает принадлежность к одному сообществу. Именно основания этой готовности требуют объяснения, общность убеждений нельзя считать заданной, а подчинение единым правилам еще не свидетельствует о солидарности. Отсюда следует необходимость различать общность, требующую сходства, и общность, позволяющую сохранять различия. Для осмысления последней политический философ Уилл Кимлика обращается к понятию «социетальной культуры». Ее основу составляет общий язык, действующий в системе общественных институтов, а не единое представление о правильной жизни. Люди могут принадлежать к одному обществу, не разделяя убеждений друг друга и по-разному представляя его будущее. Их связывает не только то, в чем они согласны, но и общие условия жизни, в которых решения одних затрагивают положение других. Такая связь не устраняет разногласий, однако позволяет увидеть за ними принадлежность к одному обществу. Для понимания солидарности существенно, когда эта принадлежность становится основанием взаимной ответственности, а не остается лишь фактом совместного проживания. При этом языковая и институциональная сплоченность не складывается сама собой. Государство целенаправленно формирует условия, в которых люди связывают собственные жизненные перспективы с участием в общих институтах[2]. Национальная интеграция в таком понимании не сводится к сохранению унаследованного единства. Она становится результатом политической деятельности, способной создавать общность без полного культурного уподобления. При этом мы должны допускать существование нескольких социетальных культур в одном государстве, поэтому речь не идет о безусловном подчинении всего общества культуре большинства. Для нашего рассуждения здесь важна возможность рассматривать общие институты как одну из предпосылок солидарности, не отождествляя ее с самой интеграцией. Включенность в одну систему еще не означает, что люди признают ответственность друг перед другом. Предлагаемый переход к проблеме солидарности состоит именно в этом различении. Существенно не только то, что связывает жизненные перспективы людей, но и то, при каких условиях эта связь становится основанием взаимной поддержки. Тогда солидарность можно исследовать не как некое утраченное единодушие (или утраченное «лучшее прошлое»), которое предстоит восстановить, а как возможное отношение между людьми, чьи различия сохраняют силу.

Поэтому различия сто́ит не просто терпеть как неизбежность, а приветствовать как возможность расширить общий опыт и дать людям реальное участие в жизни общества. Солидарность в этом плане предполагает возможность поддерживать друг друга, не становясь одинаковыми. Именно в таком смысле общие институты могут служить ее опорой, если позволяют людям не только жить по единым правилам, но и вместе определять условия общей жизни. Такая общность обращена к будущему, за которое люди готовы отвечать вместе вместо представления о воображаемом прошлом без разногласий.

[2] Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М., 2010. С. 438.

Это единство требует ежедневной работы. Оно складывается в спорах о том, как жить вместе, и в соглашениях, позволяющих действовать сообща при сохраняющихся разногласиях. В рамках одного государства люди и сообщества должны иметь возможность влиять на общие решения, самостоятельно определяя свою принадлежность и убеждения. Солидарность здесь обретает прочность через опыт совместного действия: участники учатся принимать обязательства перед теми, с кем продолжают спорить. Достигнутые договоренности остаются открытыми для пересмотра, поскольку право участвовать в общей жизни включает право добиваться ее изменения. При этом в основании такого единства лежит свобода человека определять собственную идентичность. Ее следует признавать универсальным правом, действующим и внутри каждого сообщества. И здесь важно указать, что культурная принадлежность не дает группе права распоряжаться выбором своих участников, а замыкание меньшинств в собственных границах сужает пространство общей жизни. Сильному солидарному обществу необходима возможность свободно выстраивать связи поверх этих границ. Тогда единство государства получает опору в готовности граждан связывать свое будущее друг с другом. Разнообразие становится частью этой общности, поскольку каждый участвует в ее создании, сохраняя право быть собой.

Российский опыт позволяет придать этому рассуждению конкретное содержание. В «Дальней дороге» Питирим Сорокин вспоминает жизнь коми-зырян, среди которых прошло его детство. Он отмечает сосуществование различных религиозных верований и особую роль взаимопомощи: «Взаимопомощь являлась обычным делом, организующим всю жизнь крестьянской общины»[3]. В его описании различия в вере сочетались с признанием общих нравственных обязательств.

Эта повседневная взаимная поддержка сопровождалась участием в решении общих дел. Сорокин описывает непосредственное самоуправление и общинное владение землей, которую распределяли между семьями с учетом их численности[4]. Для нашего рассуждения здесь существенна связь самостоятельности с ответственностью перед окружающими. В описанном опыте можно увидеть солидарность, закрепленную в устройстве повседневной жизни. Принадлежность к общине получала практический смысл через участие в ее делах и готовность помогать другим.

Опыт взаимопомощи в России получал продолжение и в артельных объединениях. Петр Кропоткин описывал постоянные и временные артели, действовавшие в разных сферах труда, и отмечал разнообразие форм, которые они приобретали в соответствии с требованиями промышленности и торговли[5]. Для нас этот пример важен как основание исследовать солидарность через устройство совместного дела. Участие в нем связывает личный результат с усилиями других. Возникает возможность рассматривать взаимную ответственность как отношение, которое складывается и проверяется в самой деятельности.

[3] Сорокин П.А. Дальняя дорога: автобиография М., 1992. С. 14.

[4] Там же. С. 15.

[5] Кропоткин П.А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. СПб., 1907. С. 274 – 276.

При этом у Кропоткина этот опыт сопровождается существенной оговоркой: кооперативные объединения сталкивались с законодательными затруднениями и подозрительностью чиновников. Поэтому важно опереться на положительную роль государства в развитии солидарности, которую обосновывал русский правовед Богдан Кистяковский. В работе «Государство и личность» он определял назначение государства через осуществление общих интересов и называл его формой «вполне организованной солидарности между людьми»[6]. Эта мысль позволяет продолжить нашу аргументацию: государство способно придавать взаимным обязательствам устойчивость и распространять их за пределы отдельных сообществ. Тогда повседневная готовность помогать получает продолжение в устройстве общей жизни. Сила государства приобретает конкретный общественный смысл через способность обеспечивать условия, в которых граждане могут рассчитывать друг на друга.

Эта логика получает более глубокое основание в философии участности Михаила Бахтина. Государство способно закрепить взаимные обязательства, однако их живое содержание возникает через личное участие человека в общей жизни. Бахтин называет это «не-алиби в бытии»: каждый занимает единственное место, с которого обязан отвечать за собственный поступок и отношение к другому. Такая ответственность сохраняет самостоятельность личности. «Жить из себя», подчеркивает Бахтин, вовсе не означает «жить для себя». Солидарность в этой перспективе рождается из признания собственной незаменимости в общем деле. Человек не растворяется в коллективе, но и не вправе считать себя непричастным к тому, что происходит с другими[7].

Нам могут возразить: никто не обязан быть солидарным. Закон действительно не может предписать участие в судьбе другого. Однако ни одно общество не удерживается одной лишь силой формальных обязанностей. Каждый день мы доверяем людям, которых никогда не видели, или, например, пользуемся результатами чужого труда. За привычным порядком жизни стоит огромная сеть взаимной зависимости. Солидарность возникает тогда, когда эта зависимость становится осознанной ответственностью. Она проявляется в готовности защищать достоинство человека, с которым нас могут разделять убеждения. Ее основания различны, поэтому окончательной формулы солидарности не существует. Общие институты создают пространство совместной жизни, опыт взаимопомощи учит доверию, а уже личная участность не позволяет человеку объявить себя посторонним.

Для сегодняшней России солидарность является условием сохранения страны как общего мира для разных народов и людей с, возможно, несовпадающими взглядами. Их единство не нуждается в единомыслии. Оно требует признания простой истины: разногласие не отменяет человеческого достоинства, а культурное различие не освобождает от ответственности за судьбу согражданина. Развивать солидарность значит создавать такой порядок, в котором человек способен влиять на общую жизнь и сохранять

[6] Кистяковский Б.А. Государство и личность // Русская философия собственности, XVIII – XX вв. СПб., 1993. С. 251.

[7] Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 41 – 45.

собственную идентичность. Именно поэтому надежда на солидарность имеет основание. Общество возрождается, когда граждане признают общие дела пространством ответственности и сохраняют способность действовать вместе при всех разногласиях. Из этой участности рождается сила, которую невозможно создать распоряжением; без нее государство превращается в аппарат управления, утративший живую связь с обществом. Солидарность наполняет политическое единство содержанием, придает институтам общественную опору и связывает будущее страны с сознательным выбором ее граждан. Писатель и энтузиаст цветной фотографии в России Леонид Андреев писал: «Жизнь победит, сколько рук ни налагалось бы на нее, сколько безумцев ни пытались бы ее прекратить»[8]. Пусть для России эта победа всегда означает способность ее народов оставаться вместе, сохраняя право быть разными.

[8] Андреев Л.Н. Дикая утка // Андреев Л.Н. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 1996. С. 436.

Список литературы

1. Андреев Л.Н. Дикая утка // Андреев Л.Н. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 1996. С. 431 — 436.

2. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 7 — 68.

3. Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М., 2010.

4. Кистяковский Б.А. Государство и личность // Русская философия собственности, XVIII — XX вв. СПб., 1993. С. 250 — 258.

5. Кропоткин П.А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. СПб., 1907.

6. Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма. URL: https://studfile.net/preview/4367840/ (дата обращения: 19.08.2026).

7. Сорокин П.А. Дальняя дорога: автобиография. М., 1992.

OTTISK

ГАЙДА Ф. А.
ТЕСЛЯ А. А.
БРОВКО В. Ю.
КРИВОВ С. В.
ЕФРЕМОВ О. А.
ТИХОНОВА С. В.
БАГАЕВА К. А.
КОСТИКОВА А. А.
ВАНЧУГОВ В. В.
МЕЛЬНИКОВ Н. В.



ISSN 3033-8301
26003
9 773033 830005 >