Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского»

На правах рукописи

Андриевская Жанна Викторовна

Символические программы социального мышления в обществе риска

5.7.7. Социальная и политическая философия

Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук

Научный консультант:
доктор философских наук,
доцент М. О. Орлов

Саратов
2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3
Глава 1. Символические программы социального мышления как предмет социально-философской рефлексии 39
§ 1.1. Теоретико-методологические аспекты изучения социального мышления 39
§ 1.2. Онтологические основания социального мышления 74
Глава 2. Сущность, функции и типы символических программ социального мышления 120
§ 2.1. Специфика символических программ социального мышления в качестве философского понятия 120
§ 2.2. Функции символических программ социального мышления 164
§ 2.3. Типологизация символических программ 192
Глава 3. Внешние и внутренние факторы формирования символических программ социального мышления 216
§ 3.1. Внешние факторы формирования символических программ социального мышления 216
§ 3.2. Внутренние факторы формирования символических программ социального мышления 236
Глава 4. Символические программы в условиях общества риска 258
§ 4.1. Специфика символических программ социального мышления в обществе риска 258
§ 4.2. Перспективы символических программ социального мышления российского общества в постглобальном обществе риска 306
Заключение 347
Список литературы 352

Введение

Актуальность темы исследования. Развитие социально-философского понимания социальной реальности, одновременно опирающееся как на присущие философии взгляды на специфику социального бытия, так и на современные теории в широком спектре социальных и гуманитарных наук, на сегодняшний день характеризуется необходимостью синтеза различных подходов к пониманию феномена социального мышления, его внутренней организации и типологии. В современных науках о человеке и обществе в последние десятилетия был преодолен позитивистский упрощенный взгляд на мышление как индивидуальную способность и деятельность единичного субъекта, чья автономность распространяется не только на индивидуальные этические и прагматические действия, но и на выбор рациональных оснований данных действий. Признаком актуальности и научности философского и, шире, социально-гуманитарного дискурса о человеке является принятие во внимание влияния на индивидуальное мышление когнитивных структур, схем и шаблонов, которые представлены в надындивидуальном когнитивном уровне коллективных представлений. В современной российской науке данный уровень концептуализируется в таких понятиях, как «коллективная ментальность», «коллективный разум», «коллективное бессознательное». Указанные понятия делают акцент на коллективе как особом субъекте мышления, который рассматривается в контексте социально-психологических, психоаналитических и ноосферных исследований, в то время как принципы структурирования устойчивых паттернов в рамках коллективного уровня мышления, участие в формировании данных паттернов материальных объектов, а также взаимоотношения паттернов с социальным порядком остаются завуалированными. В связи с этим возникает необходимость введения и раскрытия дополнительного понятия, которое отсылает к коллективному уровню мышления в его связи с социальным бытием и структурой социальной реальности (например, понятие «социальное мышление»).

Особую остроту актуальность исследования паттернов социального мышления приобретает в современном российском обществе, находящемся в уникальных для своей истории условиях, обусловленных процессами становления постглобального мира, в котором свойства «общества риска», описанного в работах У. Бека и Э. Гидденса, а именно, неустойчивость, уязвимость, рефлексивное управление, получили новое развитие. Впервые за многие столетия перманентная задача модернизации общества в соответствии с западными стандартами и идеями (включая глубоко коренящийся в традициях европейского социализма марксизм) в целях обеспечения конкурентоспособности со странами Евро-Атлантического региона потеряла свою силу как из-за объективных причин (западная цивилизация перестает быть наиболее технологически развитой по сравнению с другими регионами мира), так и субъективных (западные общества совершают выбор в пользу ценностей, которые являются слишком специфическими, чтобы иметь всемирное значение). Эти обстоятельства обусловливают возрастание потребности в активизации научных и общественных дискуссий относительно основ и направлений дальнейшего развития российского общества. Эта задача осмысления, создания или воссоздания устойчивого фундамента современной российской цивилизации приобретает особую остроту, если учитывать, что она встает в контексте современного общества риска, в котором на первый план выступает кризис устойчивости институтов и традиций. В связи с этим всякое обсуждение этнокультурных и цивилизационных оснований единства и идентичности обществ требует учета трансформации этих оснований в контексте принципиальной неопределенности общества риска.

Решение данной задачи требует осмысления ключевых структурных элементов социального мышления с разных теоретических перспектив. В частности, социально-философское обсуждение данной проблемы предполагает рассмотрение определяющего специфику общества социального порядка, который отражен в дискурсе, поддерживающем или оспаривающем этот порядок, а также изучение того, что дает данному дискурсу его убедительную для общества в целом и индивидуальных сознаний силу. Другими словами, в

исследовании когнитивных структур сообществ (коллективных субъектов) наибольшая актуальность принадлежит направлениям, раскрывающим закономерности функционирования устойчивых паттернов, поддерживающих или трансформирующих социальный порядок.

В современной социальной философии, а также смежных социально-гуманитарных науках можно выделить несколько теоретических подходов к изучению данного проблемного поля. В рамках институциональной теории, а также близких к ней структуралистских исследований предполагается, что упорядочивающие социальную реальность институты сами по себе обладают достаточными ресурсами для того, чтобы предопределять когнитивные паттерны как в социальном, так и в индивидуальном мышлении. Соответственно, трансформация и развитие общества могут стать объектами сознательного управляющего воздействия через изменения институтов. Однако влияющая на структуру и содержание мышления сила институтов обусловливает и планы по собственной трансформации, в результате чего действительные институциональные изменения возможны только в силу внешних воздействий. Но открывающиеся сегодня для России возможности исключить внешние влияния на выбор собственного пути делают нежелательным повторение данного сценария.

Другая группа подходов предлагает преодолеть ограничения институциональной и близкой к ней теорий через акцент на дискурсивную часть паттернов социального мышления, придавая ей преувеличенное значение в форме мифов, архетипов, идеологий, религиозных картин мира и общества. Фактически паттерны социального мышления сводятся к этим явным и неявным формам дискурса. Частично это оправданно тем, что дискурс (а точнее, нарратив как повествование, объясняющее существующий порядок и поддерживающий его) является наиболее выразительной формой презентации социального мышления. Однако недостаточное внимание тому, что является условием возможности нарратива поддерживать или трансформировать социальный порядок, приводит к преувеличенному представлению об этой возможности. Прежде всего, остается непонятным, благодаря чему одни нарративы приобретают конститутивное

значение для устойчивых паттернов в социальном мышлении крупных сообществ, в то время как другие не выдерживают конкуренции и не получают поддержки. Далее, преувеличивая значение идеального измерения в социальном бытии, данный подход открывает теоретические и практические возможности для инструментальных методов, которыми элиты пытаются манипулировать общественным мнением через генерацию желаемых «смыслов», «нарративов» и «треков». На практике убежденность в зависимости мышления отдельных субъектов от присутствующих в обществе нарративов оборачивается стремлением подчинить эти нарративы желаниям отдельных субъектов, имеющих доступ к пропагандистской машине. Как показывают исторические события последних десятилетий, увлеченность элит разных стран созданием медийных образов, призванных компенсировать отсутствие сбалансированного государственного управления, может иметь слишком высокую цену для целых народов.

Теоретическую основу (но не методологический инструментарий) для решения проблемы источников и границ убеждающей силы нарративов в социальном мышлении предоставляет акторно-сетевая теория (точнее, комплекс акторно-сетевых теорий с учетом разнообразия мнений в данном направлении). Нарратив получает свою силу и становится «нарративной программой» (Дж. Лоу) тогда, когда он сплетен (сопряжен) с материальными объектами. Открытие факта существования микробов формирует нарративную программу, присутствующую в социальном мышлении и побуждающую отдельного субъекта совершать определенные действия (мыть руки). Однако, несмотря на значительный вклад в понимание источников значимости социальных нарративов, акторно-сетевая теория обладает рядом недостатков, не позволяющих полноценно использовать её методологический инструментарий для решения задач анализа паттернов социального мышления. Проводя различие между человеческими и нечеловеческими существами, а затем разделяя последние на материальные (т. е. физические, представленные в опыте) и символические объекты (включая нарративы об этих объектах), представители данной теории не анализируют подробно формы взаимодействия между материальными и символическими

объектами в контексте их связи с социальным порядком, а сосредоточиваются на локальных исследованиях участия отдельных форм нечеловеческих сущностей в обыденных социальных взаимодействиях и практиках. В то же время данная теория способна представить соответствующий рассматриваемой проблеме терминологический аппарат, выделяя связанные посредством имеющих принудительное значение программ символические и материальные объекты. С учетом того что термин «нарративная программа», на наш взгляд, является не вполне точным (поскольку не позволяет провести различие между нарративами, связывающими символические объекты с материальными, и нарративами как самостоятельно существующими символическими объектами), в данном исследовании будет использоваться термин «символическая программа», отражающий требующую изучения устойчивую и побуждающую к действиям связь между материальными объектами, нарративами в социальном мышлении и социальным порядком.

Сегодня глобальный мир вошел в эпоху, характеризующуюся не просто многополярностью, но и фрагментацией мирового пространства на отдельные сегменты, прямое взаимодействие между которыми стало невозможным в силу различных санкций и запретов. Это создает для России новый исторический контекст и новые риски в развитии. Нарастающая специфичность западных ценностей и образа жизни не только делает их неприемлемыми для других обществ, но и выступает источником глобальных рисков, в частности, отмечается рост непонимания между политиками из разных сегментов мира, когда усиливаются различия в представлениях о ценностях и социальном порядке.

Таким образом, теоретическая и методологическая недостаточность существующих в рамках социальной философии подходов в изучении структуры устойчивых паттернов в социальном мышлении обусловливает необходимость проведения комплексного исследования данного феномена, и в первую очередь с точки зрения формирования и функционирования символических программ как переходного звена между социальным мышлением и конкретной социальной практикой общества в целом и отдельных субъектов. Разработка концепции

символических программ, включающей рассмотрение их структуры, типов и функционирования, в том числе в обществе риска, сможет предоставить теоретический и методологический фундамент для последующих философских поисков о специфике и перспективах развития российского общества в новых исторических условиях.

Степень разработанности проблемы. Изучение символических программ социального мышления сегодня находится в состоянии становления. Его теоретическими предпосылками являются социально-философские и общегуманитарные исследования в сфере коллективного уровня мышления, общественного сознания, коллективного бессознательного, социального дискурса и социальной памяти, а также устойчивых образований (паттернов, архетипов) в рамках этих феноменов. Несмотря на разнообразие используемых терминов, отражающих специфические дисциплинарные и методологические подходы к изучению коллективного уровня мышления, на сегодняшний день отсутствует разработанное понятие, раскрывающее данный феномен в разрезе его внутренней структуры и связи с социальным порядком и материальным миром.

В данной работе предлагается использование понятия «социальное мышление», которое позволит восполнить терминологический недостаток в современной социально-философской мысли. Сегодня термин «социальное мышление» используется преимущественно в социально-психологических исследованиях для обозначения способности личности «соотносить себя с социальной действительностью и исторической эпохой»[1], а также способности ориентироваться в социуме и решать постоянно возникающие проблемы, выявлять и анализировать противоречия между личностью и обществом[2]. Основой для такого понимания служат работы советских и российских психологов — Б. Г. Ананьева, С. Л. Рубинштейна, А. А. Бодалева, К. А. Абульхановой-Славской.

---

[1] Логинова Н. А. Социальное мышление личности в контексте исторического времени // Мир психологии. 2002. № 4. – С. 191-196.

[2]Куклина Н. Б. Социальное мышление как человеческий капитал // Идеи и идеалы. 2017. № 2(32). С. 90-98.

В социально-философском смысле термин «социальное мышление» как отражение происходящих на уровне социума когнитивных процессов используется у А. Б. Гофмана, Р. Г. Ардашева, Т. А. Соловьевой, Ю. В. Лагутина, Д. Г. Горина[3].

Предлагаемое в данной диссертации понимание социального мышления как надындивидуального уровня мышления опирается на традиционный философский дискурс, выделяющий в социальной реальности или в бытии в целом устойчивые когнитивные структуры, присущие надындивидуальному (коллективному или метафизическому) субъекту. Можно выделить несколько ключевых философских учений, раскрывающих — с помощью своего понятийного аппарата — социальный уровень мышления. В первую очередь необходимо отметить восходящие к Платону и развитые в неоплатонизме, средневековом реализме и философии Г. В. Ф. Гегеля концепции объективного идеализма, предполагающие независимое существование концептуальных моделей (идей), воплощаемых в материальной реальности. В этих условиях мышление субъекта может быть истинным только в силу его познания (которое может приобретать различные формы) данных идей, имеющих метафизический характер. К объективному идеализму тесно примыкает религиозно-философская (в том числе русская) мысль, согласно которой источником любого мышления является надмирный, трансцендентный Логос, определяющий не только бытие и структуру (в том числе логическую) мира, но и сам выступающий инструментом, которым и через который человек может познавать мир. Своеобразные теории социального мышления в рамках религиозно-философского дискурса были представлены в учении о соборности А. С. Хомякова, согласно которому индивидуальное сознание пронизывается любовью ко всем представителям

[3] Соловьёва Т. А. Российское и западное социальное мышление // Рабочие тетради по компаративистике / Гуманитарные науки, философия и компаративистика. Санкт-Петербург: Сайт Web-кафедра философской антропологи, 2003. С.144-150; Лагутин Ю. В. Хипстерский урбанизм как тип социального мышления // Изв. С.-Петерб. гос. эконом. ун-та. 2019. № 5(119). С. 167-170; Горин Д. Г. Социальное мышление и язык коммуникаций в «цифровом обществе»: тенденции и риски // Общество. Доверие. Риски: Материалы 4-го Ежегодного международного научного форума. М.: ФГБОУ ВО «РЭУ им. Г. В. Плеханова, 2022. С. 43-50.

церкви, и, объединяясь, они образуют единый разум Церкви[4], а также в разработанной у Владимира Соловьева, Павла Флоренского и Сергея Булгакова концепции Софии как объективной духовной реальности, божественно-человеческой сущности, представляющей смысловое и онтологическое единство тварного мира и служащей посредником между человеческим разумом и Богом.

Идеи о наличии у коллективного субъекта не только мышления, но и действия были развиты у К. Маркса и Ф. Энгельса. Во внимании к практической, деятельностной стороне коллективного (социального) мышления следует признать несомненный вклад основателей марксистской философии. Маркс и Энгельс вводят в философский оборот понятие классового сознания, отражающего наличие одинаковых когнитивных установок у разных слоев общества в зависимости от их отношения к производительным силам и экономических интересов, а также представление о пролетариате как коллективном субъекте исторического процесса, призванном обрести собственное классовое самосознание. Фундаментом для таких концепций послужила основополагающая для марксизма идея об обусловленности общественного сознания материальными условиями общественного бытия. Теоретики и популяризаторы марксизма в XX веке подчеркивали именно общественный характер сознания, поскольку на уровне индивидуального субъекта проследить непосредственное влияние бытия на мышление не всегда представлялось возможным. Это же ограничение накладывалось и на выявление влияния материальных факторов на культурные особенности отдельных народов и эпох. При анализе факторов классового сознания как «надстройки» акцент делался на производительные силы (в том числе средства производства) и производственные отношения, выступающие в роли «базиса». При этом влияние других материальных факторов, включая климатические условия, наличие природных ресурсов, унаследованные от других эпох или народов культурные символы, требовало для своего объяснения сложных диалектических опосредований.

[4] Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995; Нижников С. А. Формирование идеала «цельного знания» в гносеологических концепциях А. С. Хомякова и И. В. Киреевского / С. А. Нижников, Я. Чжэн // Социум и власть. 2023. № 3(97). С. 93-102.

Объясняя общие закономерности развития обществ, эти концептуальные схемы марксизма не могут раскрыть специфику структуры паттернов (символических программ) социального мышления отдельных обществ.

Попыткой разработать теоретический и методологический инструментарий для выявления структурообразующих элементов, объединяющих различные общества в цивилизации и отличающих последние друг от друга, стали философские направления на рубеже XIX и XX веков, а именно философия жизни в лице О. Шпенглера (а также его идейного предшественника русского философа Н. Я. Данилевского), неокантианские школы философии, а также философская антропология М. Шелера. К этим философским школам необходимо добавить оказывающие до сих пор значительное влияние на социально-гуманитарные науки труды социолога Э. Дюркгейма, посвященные роли социальных институтов. Междисциплинарной наукой (теорией), объединившей проблемные поля социологии, социальной философии и социальной эпистемологии, стала социология знания. Опираясь на органические метафоры, Данилевский и Шпенглер (а последний — также ссылался на философию Ф. Ницше и А. Бергсона) представили картину цивилизаций как культурно-исторических единств, чьё внутреннее содержание отражает лежащий в их основе гештальт, или прасимвол, выражающий первичную интуицию восприятия мира. Данный подход не получил развития в последующей философии, поскольку он не столько открывает, сколько закрывает проблемное поле социального мышления через рассмотрение социального мышления рассматривая его как полностью предопределенного своим прасимволом.

В течение XX века в философских и социальных науках проблемы влияния надындивидуальных социальных (институциональных) и языковых структур на индивидуальное мышление были изучены в трудах Э. Дюркгейма, Л. Витгенштейна, Дж. Э. Мура, У. Куайна, У. Селларса, М. Фуко, Р. Барта, Дж. Сёрла. К этому перечню следует также отнести швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра, чьи работы оказали влияние на развитие структуралистских теорий. В рамках философии науки важной вехой стала публикация в 1962 году

книги Томаса Куна «Структура научных революций», в которой вводится в оборот понятие парадигмы как стихийно принятой в определенном научном сообществе совокупности понятий (объектов исследования), теорий и методов исследования, определяющих круг возможных проблем и способов их решения.

Поиск базовых структур (паттернов), лежащих в основе устройства общества, языка, индивидуального сознания и бессознательного, а также процессов формирования самой субъективности, характеризует широкий спектр подходов к изучению феномена, который в данной работе обозначается как социальное мышление. Наиболее яркими представителями структуралистского дискурса (и его разновидности, фиксирующей внимание на децентрированных деавтономизированных структурах, — постструктурализме), а именно Ж. Деррида, М. Фуко и Ж. Делёзом, в силу определенной гипертрофированной оценки выявленных децентрированных («ускользающих», «отсутствующих») структур в социальном мышлении был сделан радикальный вывод о довлеющем характере этих структур по отношению к субъекту, который является лишь полем пересечения различных дискурсивных потоков. В данном течении философской мысли особого внимания заслуживает фукольдианское понятие «диспозитива», означающего совокупность дискурсивных практик, норм и ожиданий, развивающихся в рамках общества и влияющих на социальные отношения в различных областях, таких как сексуальность, знание, власть и т. д. Понятие диспозитива получило развитие в работах современного философа Дж. Агамбена через его распространение на материальные объекты, способные детерминировать образ мысли и поведение субъекта[5].

Проблема структуры и механизмов функционирования социального мышления (обозначаемого термином «общественное» или «массовое сознание»), а также способы воздействия на него, в том числе манипулятивного, были предметом пристального интереса советских ученых[6]. В. Ж. Келле справедливо

[5]Агамбен Дж. Профанации. М.: Гилея, 2014. 112 с.; Агамбен Дж. Что современно? / Пер. с итал. Киев: Дух і Літера, 2012. 78 с.

[6] Демичев В. А. Проблемы структуры и функционирования общественного сознания. Челябинск, 1980. 216 с.; Илизаров Б. С. Роль ретроспективной социальной информации в

замечает, что «в развитии общественного сознания присутствуют две тенденции — познавательная и идеологическая, которые пронизывают общественное сознание, но по-своему сочетаются в каждой из его форм»[7].

Вехой в становлении современной социальной философии стала классическая работа П. Бергера и Т. Лукмана, посвященная социальному конструированию реальности и социологии знания[8]. Несмотря на то что авторы претендовали только на формирование концепции социологии знания, вклад данной монографии был более значительным, так как предоставил академическим социальным наукам надежный инструментарий и понятийный аппарат для научного обсуждения социальной реальности как специфической формы бытия и когнитивной системы, одновременно создаваемой индивидами в процессе их взаимодействий и влияющей на восприятие индивидами окружающего мира. Поднятая у Бергера и Лукмана проблема была реинтерпретирована М. Дуглас, которая сосредоточилась на обсуждении того, как социальные взаимодействия в социальных группах различного уровня формируют предпосылки для доверия и солидарности[9].

В современной социальной философии интерес к проблеме общественного (массового, коллективного) сознания имеет давнюю историю и восходит к советской научной школе, опирающейся на марксистскую теорию. Изучение феномена общественного (массового) сознания в рамках философии сознания можно разделить на несколько направлений. Первое связано с общими принципами организации и противоречиями общественного (массового) сознания (в ряде работ массовое сознание рассматривалось в форме массовой культуры). Свое развитие данная тема получила в работах Б. А. Грушина, А. Г. Долагакова,

---

формировании общественного сознания // Вопросы философии. 1985. № 8. С. 42-73; Иорданский В. Б. Две грани общественного сознания: этническая и национальная // Мировая экономика и международные отношения. 1993. № 6. С. 87-101; Иорданский В. Б. Этническое самосознание изнутри: его структура // Рабочий класс и современный мир. 1990. № 4. С. 151-162; Келле В. Ж. Структура общественного сознания. М., 1964. 214 с.

[7] Келле В. Ж. Интеллектуальное и духовное начала в культуре. М.: ИФРАН, 2011. С. 122.

[8] Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. М.: МЕДИУМ, 1995. 323 с.

[9] Дуглас М. Как мыслят институты. М.: Элементарные формы, 2020. 250 с.

Г. Г. Дилигенского и др.[10] Второе направление фокусирует внимание на проблемах массового сознания российского общества[11]. Также в ряде работ изучаются отдельные аспекты массового сознания, например, методология его исследования[12]; конфликтогенных процессов[13]; возрастного фактора массового сознания[14]; влияния СМИ на массовое сознание[15]; взаимодействия между политикой и психологией масс[16].

---

[10]Грушин Б. А. Массовое сознание. Опыт определения и проблемы исследования. М.: Политиздат, 1987. 196 с.; Дилигенский Г. Г. В поисках смысла и цели: проблемы массового сознания современного капиталистического общества. М.: Политиздат, 1986. 255 с.; Ореховская Н. А. Эволюция массового сознания россиян: автореф. дис. … д-ра филос. наук. М., 2011; Шумилов В. К. Теоретические аспекты модернизации массового сознания: автореф. дис. … канд. филос. наук. Чебоксары, 2001; Аблеев С. Р., Кузьминская С. И. Массовая культура современного общества: теоретический анализ и практические выводы // Человек в социальном мире: проблемы, исследования, перспективы: научно-практический вестник. Вып. 1 (№ 8). 2002; Догалаков А. Г. Массовое сознание: понятие, структура, функции: автореф. дис. … канд. филос. наук. Алма-Ата, 1985; Насонова Л. И. Обыденное и массовое сознание // Вестник МГУ. Серия 12. 1991. № 1; Суворов Н. Н. Элитарное и массовое сознание в художественной культуре постмодернизма: автореф. дис. … д-ра филос. наук. СПб., 2005; Ашин Г. Доктрина массового общества. М.: Политиздат, 1971. 191 с.; Массовое сознание и массовые действия / РАН, Институт социологии. М.: ИС, 1994. 149 с.; Рыбин В. А. Современное массовое иллюзорное сознание: методологический анализ: автореф. дис. … канд. филос. наук. Екатеринбург: 1993; Сергиенко П. А. Массовое политическое сознание. Проблемы формирования и развития. Киев: Лыбидь. 175 с.; Судас Л. Г. Массовое сознание: в поисках новой парадигмы / ПМЛ Институт Африки РАН. М., 1996. 111 с.; Хорос В. Г. Противоречивый характер массового сознания // Идеологические процессы и массовое сознание в развивающихся странах Азии и Африки/ АН СССР, Ин-т востоковедения; отв. ред. Б. С. Ерасов. М.: Наука, 1984. 184 с.; Блумер Г. Коллективное поведение // Американская социологическая мысль. М., 1994. 536 с.; Войтоловский Л. П. Психология масс // Очерки коллективной психологии. М., 1924. 87 с.; Дилигенский Г. Г. В поисках смысла и цели? Проблемы массового сознания современного капиталистического общества. М., 1986.

[11] Кузнецов Д. В. Массовое сознание в современном российском обществе: социально-философский анализ: автореф. дис. … канд. филос. наук. М., 2005; Елисеева Т. В. Симулятивные образы массового сознания современного российского общества (социально-философский анализ): автореф. дис. … канд. филос. наук. М., 2010. 316 с.; Паховский С. В. Массовое сознание россиян в постсоветскую эпоху (этнонациональные интенции): автореф. дис. … канд. филос. наук. Ульяновск: 2004; Гордон Л. А. Общество «недовольных». Особенности массового сознания в переходный период // Полис. 1998. № 3. С. 32-48.

[12] Грушин Б. А. Логические принципы исследования массового сознания // Вопросы философии. 1970. № 8; Караева П. Т. Общественное сознание как объект социально-философского анализа: автореф. канд.филос. наук. Черкесск, 2004; Баранов С. Т. Общественное сознание как сфера социального бытия. Ставрополь: СевКавГТУ, 2001.

[13] Вайнштейн Г. Л. Массовое сознание и социальный протест в условиях современного капитализма. М., 1990. 167 с.

[14] Красильникова О. В. Политические предпочтения возрастных групп// Социс: Социологические исследования. М., 2000. № 9. С. 49-52; Леньшин В. П. Формирование массового сознания молодежи в современном обществе: автореф. докт. дис. … филос. наук. М., 2004.

Специфика структуры и содержания общественного сознания отдельных обществ исследовалась в социальной философии и смежных областях теоретической философии посредством предложенного Пьером Бурдье понятия «габитуса», т. е. определенным образом упорядоченных мышления и социальной практики, не осознаваемых человеком[17], понятия «этоса» как уникальной конфигурации внутрикультурных элементов, воплощающихся в представлениях и социальных практиках[18], а также наиболее распространенного понятия «менталитета». Данный термин (также встречается такой терминологический вариант, как «ментальность») используется сегодня, как правило, при исследовании национальных менталитетов[19]. В современных работах обсуждаются подходы к определению данного феномена[20]. В частности, Н. Н. Губановым дается определение менталитета как системы качественных и количественных социально-психологических особенностей человека или

---

[15] Павлова Е. Д. Скрытое воздействие средств массовой информации на массовое сознание как социально-философская проблема: автореф. дис. … канд. филос. наук. М., 2004; Галушко Р. И. Западное телевидение и массовая культура. М., 1991. 212 с.; Гримак Л. П. Гипноз рекламы (анатомия идеальной формы психической агрессии) // Прикладная психология. 1999. № 3. 302 с.

[16] Хевеши М. А. Политика и психология масс // Вопросы философии. 1999. № 2. С. 32-42.

[17] Бурдье П. Практический смысл; пер. с франц.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкина, Н. А. Шматко; отв. ред., пер. и послесл. Н. А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.; Бувресс Ж. Правила, диспозиции и габитус // Социоанализ Пьера Бурдье: альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук (отв. ред. Н. А. Шматко). М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. С. 224-249.

[18] Рязанов А. В. Этос как этносоциальный опыт // Известия Саратовского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2008. Т. 8, вып. 2. С. 54-58.

[19] Узденова Ф. Т. Факторы этнической специфики: ментальность и система представлений // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. 2018. № 2(82). С. 94-97; Корнейчук Э. А. Менталитет: истоки и исторические формы: автореф. дис. … канд. филос. наук. Волгоград, 2001. 22 с.; Лесная Л. В. Менталитет и ментальные основания общественной жизни // Социально-гуманитарные знания. 2001. № 1. С. 133-146; Пименова М. В. Концептуальные исследования и национальная ментальность // Гуманитарный вектор. 2011. № 4(28). С. 126-132.

[20] Бадмаев В. Н. Ментальность и историческая память //Вестник Калмыцкого университета. 2012. № 1(12). С. 78-85; Пушкарёв Л. Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история. 1995. № 3. С. 158-166.; Огурцов А. П. Трудности анализа ментальности // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 50-53; История ментальностей. Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. 255 с.; Додонов Р. А. Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительных автоматизмов. Запорожье, 1999. 226 с.; Шевяков М. Ю. Менталитет: сущность и особенности функционирования: дис. … канд. филос. наук: 09.00.01. Волгоград: ВолГУ, 1994. 143 с.

социальной общности, определяющей восприятие окружающего мира и самого себя[21]. В рамках исследований в данном направлении анализируется русское мышление в контексте русского менталитета и его исторические корни[22], вскрывается динамика его исторической трансформации по различным периодам[23], его современное состояние[24]. Менталитет берется в качестве самостоятельного фактора в мышлении какв политическом[25] и экономическом[26],

---

[21] Губанов Н. Н. Формирование, развитие и функционирование менталитета в обществе. М.: Этносоциум, 2014. 214 с.

[22] Ануфриев Е. А. Российский менталитет как социально-политический и духовный феномен / Е. А. Ануфриев, А. В. Лесная // Социально-политический журнал. 1997. № 3. С. 16-27; Ануфриев Е. А., Лесная Л. В. Российский менталитет как социально-политический и духовный феномен // Социально-политическая жизнь. 1997. № 4. С. 28-44; Иваненков С. П., Кусжанова А. Ж. Размышления о российском менталитете // Россия – XXI. М.: 1994. № 11-12. С. 136-150; Исторические корни российской ментальности: материалы Всероссийской научной конференции. Томск, 14-15 июня 2002 г. Томск: Изд-во НТЛ, 2002. 348 с.; Додонов Р. А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. Запорожье, 1998. 382 с.

[23] Трофимов, В. К. Генезис и сущность русского национального менталитета: монография. Ижевск: Шеп, 2000. 286 с.; Бударина Н. Л. К вопросу о российском менталитете в различные исторические периоды / Н. Л. Бударина, В. И. Копылов // Качество жизни – новая цивилизационная парадигма: матер. межрегион. науч.-практ. конф. Волгоград: ВФ МГУК, 2000. С. 90-103; Зубкова Е. Ю. Ментальное измерение истории: поиски метода / Е. Ю. Зубкова, А. И. Куприянов // Вопросы истории. 1995. № 7. С. 153-160; Кульпин Э. С., Клименко В. В., Пантин В. И., Смирнов Л. М. Эволюция российской ментальности. М.: ИАЦ Энергия, 2005. 188 с.; Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): матер. межд. конф. (14-15 июля 1994 г.). М.: РОССИЭН, 1996. 439 с.; Курячьева А. Н. Российский менталитет в условиях современного технологического переворота (Методологический аспект): автореф. дис. … канд. филос. наук. Н. Новгород, 2000; Дашковский П. К. К вопросу о соотношении категорий «менталитет» и «ментальность»: историко-философский аспект // Философские дескрипты. 2002. № 2. С. 31-40; Прокопишина Н. А. Факторы формирования национального менталитета России и США: компаративный анализ: автореф. дис. … канд. фил. наук. Новочеркасск, 2003.

[24] Веретенников Н. Я. Российская ментальность и современность. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2000. 70 с.; Григорьева А. А. Русский менталитет: сущность и структура: автореф. … канд. филос. наук. Томск, 2008; Гудзенко А. И. Русский менталитет. М.: АИФ-Принт, 2003. 444 с.; Лагунов А. А. Современный российский менталитет: социально-философский анализ: автореф. дис. … канд. филос. наук. Ставрополь, 2000. 23 с.; Чинакова Л. И. К вопросу о менталитете русского народа // Социологические исследования. 2000. № 7. С. 138-141; Ментальность россиян: специфика сознания больших групп населения России / под общ. ред. И. Г. Дубова. М.: Имидж-контакт, 1997. 474 с.; Мостовая И. В. Архетипы и ориентиры российской ментальности / И. В. Мостовая, А. П. Скорик // Полис. 1995. № 4. С. 69-76.

[25] Калина Н. Ф. Лики ментальности и поле политики / Н. Ф. Калина, Е. В. Черный, А. Д. Шоркин. Киев: Наукова думка, 1999. 210 с.; Губанов Н. И., Губанов Н. Н. Роль менталитета в развитии общества: социокультурная гипотеза // Вестник славянских культур. 2017. Т. 43. С. 38-51.

[26] Марков А. П. Российская ментальность и ценности рыночной экономики // Человек и духовно-культурные основы возрождения России. СПб., 1996. С. 119-136; Марьяновский В.

так и в образовательном[27] контекстах; имеются исследования связи менталитета и культуры управления[28], связи менталитета и языковой картины мира[29]. Разновидностью менталитета в современных гуманитарных исследованиях выступает понятие национального образа мира[30], изучающееся через призму различных этнических образов мира[31].Предлагаются различные методологические подходы к изучению проблемы образа мира[32], проводятся

Российский экономический менталитет: истоки и противоречия // Вопросы экономики. 1996. № 9. С. 158-160; Таршис Е. Я. Ментальность человека: подходы к концепции и постановка задач исследования. М.: Ин-т социологии РАН, 1999. 82 с.

[27] Гершунский Б. С. Менталитет и образование. М., 1996; Лиферов А. П. Новая российская ментальность как инновационный ресурс модернизации образования / А. П. Лиферов, О. Е. Воронова // Педагогика. 2007. С. 12-22.

[28] Феофанов К. А. Социально-политические и ценностно-ментальные особенности российского управления // Социально-гуманитарные знания. 2007. № 2. С. 88-102; Чентемирова Н. А. Роль менталитета в социологии организации и управления // Качество жизни – новая цивилизационная парадигма: матер. межрегион. науч.-практ. конф. Волгоград: ВФ МГУК, 2000. С. 343-350.

[29] Манаенкова М. П. Язык как отражение ментальности / М. П. Манаенкова // Наука и Образование. 2020. Т. 3, № 3. С. 32; Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М.: Гнозис, 1994. 222 с.; Ходукина Т. И. Национальный образ мира в поэзии Пушкина. М.: ГГУКИ, 1999. 49 с.

[30] Язык и национальные образы мира: материалы международной науч. конф. Майкоп: Изд-во АГУ, 2001. 431 с.; Бакунин П. А. Действительный образ мира. Философско-исторический журнал «Русское самосознание». Вып. 7; Берулава Г. А. Образ мира. Сочи: Гуманизация образования, 2001. 48 с.; Зинченко В. П. От генезиса ощущений к образу мира. М., 1983; Колпачников В. В. Психологическая концепция образа мира личности и возможности ее применения при анализе и решении педагогических проблем // Сб. Психологи школе. Вып. II. Екатеринбург, 1993; Петухов В. В. Образ мира и психологическое изучение мышления // Вестник Московского университета. Серия 14: Психология. 1984. № 4. С. 13-20; Подцъяков А. Н. Образ мира и вопросы сознательности учения: современный контекст // Вопросы психологии. 2003. № 2. С. 122-132; Смирнов С. Д. Мир образов и образ мира // Вестн. Моск. Ун-та. Серия 14: Психология. 1981. № 3; Столин В. В., Наминач А. П. Психологическое строение образа мира и проблемы нового мышления // Вопросы психологии. 1988. № 4. С. 34-46.

[31] Борисенко И. В. Национальный образ России: философско-культурологический анализ: дис. … канд. филос. наук. Ростов н/Д, 2008. 136 с.; Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Америка в сравнении с Россией и славянством. М.: Ин-т ДИДИК, 1997. 367 с.; Гачев Г. Национальные образы мира. М.: Академия, 1988. 429 с.; Гачев Г. Ментальности народов мира. М.: Эксмо, 2003. 544 с.; Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Соседи России. Польша, Литва, Эстония. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 384 с.; Гачев Г. Д. Национальные образы мира: курс лекций. М.: Академия, 1998. 432 с.; Кофман А. Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М.: Наследие, 1997. 320 с.; Мяло К. Г. Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. М.: Наука, 1987. С. 227-261; Кавказский текст: национальный образ мира как концептуальная поликультурная система / Мат-лы междунар. науч.-практич. конф. Пятигорск: Пятигор. гос. лингв. ун-т, 2005. 242 с.

[32] Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» (методологический аспект) // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 52-69.; Щукин В. Г. О

сравнительные исследования[33], рассматриваются концепты «души» и «душевности»[34]. Необходимо обратить внимание на новые подходы к анализу менталитета, направленные на выявление в менталитете таких динамичных структур, как «ментальные программы» действий субъекта[35], однако на сегодняшний день исследования ментальных программ находятся в стадии становления и не оформились в законченную теорию, позволяющую дать четкое определение понятия ментальной программы.

К исследованиям менталитета тесно примыкают работы, направленные на изучение отдельных элементов менталитета — архетипов как обусловливающих особенности структуры и содержания социального мышления определенного народа архаичных культурных образов[36]. В этих исследованиях выявляются

филологическом образе мира (философские заметки) // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 47-64.; Василюк Ф. Е. Структура образа (К 90-летию со дня рождения А. Н. Леонтьева) // Вопросы психологии. 1993. №.5. С. 5-19; Леонтьев А. Н. Образ мира // Избранные психологические произведения. В 2 т. М.: Педагогика, 1983. 260 с.

[33] Голубова Я. В. Соотношение образа мира и национального самосознания субъекта: дис. … канд. психол. наук. Сочи, 2004; Языковая семантика и образ мира / Тезисы Междунар. науч. конф. В 2 кн. Кн. 2. Казань: Изд-во Казан, ун-та, 1997. 300 с.

[34] Перевозникова А. К. Концепт душа в русской языковой картине мира: автореф. дис. … канд. филос. наук. М.: 2002.

[35]Гаврилова Ю. В. Ментальность в контексте взаимодействия социальной и виртуальной реальностей // Гуманитарный вектор. 2022. Т. 17, № 2. С. 82-93; Ментальные программы и модели социального поведения в российском обществе: монография / отв. ред. А. В. Лубский. Ростов н/Д: Фонд науки и образования, 2016.

[36] Рачин Е. И. Структура и сущность этнического архетипа // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2011. № 2(4). С. 80-90; Колчанова Е. А. "Архетип" как категория философии культуры: автореф. … канд. филос. наук. Тюмень: 2006; Седаков Н. Э. Архетипы бытия и символы культуры: Карл Густав Юнг и Мирча Элиаде: автореф. канд. филос. наук. М., 2004; Горохов В. Ф. Проблема архетипа. Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. 228 с.; Гуревич П. С. Культура как объект социально-философского анализа // Вопросы философии. 1984. № 5. С. 45-96; Майкова А. Н. Архетипы и архетипические образы (на примере сказок) // Филологические науки. 1999. № 4. С. 20-29; Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. М.: Просвещение, 1994. 214 с.; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1986. 382 с.; Руткевич, А. М. Архетипы в фольклоре и литературе. Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения; научно-информационный сборник. Вып. 5. М., 2001. 215 с.; Фишбейн Н. В. К. Г. Юнг об архетипах, как основе понимания сознательной деятельности человека // Социально-политический журнал. 1998. № 6. С. 241-245; Хобсон М. Архетипы и коллективное бессознательное К. Г. Юнга. М.: Центр, 1998. 267 с.; Василькова В. В. Архетипы в индивидуальном и общественном сознании // Социально-политический журнал. 1996. № 6. С. 216 –233; Гиндилис Н. Л. Аналитическая психология К. Г. Юнга: к вопросу понимания самости // Вопросы психологии. 1997. № 6. С. 89-95; Иванова М. Г. Методологические проблемы исследования архетипических мотивов коллективного сознания // Исторические,

архетипические основания моделей культуры[37], рассматриваются самые различные расовые и этнические архетипы[38]; выявляются значения архетипов как культурных кодов[39], выстраиваются типологии культур по основанию архетипов[40], рассматривается концепция «социальных архетипов»[41], и даже проявления архетипов в компьютерных играх[42]. В то же время следует отметить, что понятие архетипа в современных исследованиях толкуется чрезмерно широко, включая в себя как типичные социальные и культурные роли (герой, плут, союзник, вестник), так и образное выражение господствующих в обществе ценностей[43]. Это открывает дорогу для произвольных толкований, лежащих, согласно К. Г. Юнгу, в основе архетипов сказок и мифов[44].

Наиболее близкими к теме социального мышления в отечественной социальной философии являются работы, связанные с развитием цивилизационного и культурологических подходов к изучению специфики и ценностных оснований социального порядка, культуры и общественного сознания у Н. С. Трубецкого[45], А. С. Панарина[46], А. М. Соколова[47], А. С. Ахиезера и В. В.

философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 10 (84): в 2-х ч. Ч. 2. С. 58-61.

[37] Лотман Ю. М. «Договор» и «вручение» себя как архетипические модели культуры. Проблемы литературной типологии и исторической преемственности // Тарту: ученые записки ТГУ. Вып. 513. 1981. 155 с.

[38] Ермаков С. Расовые архетипы, этническая психология и окружающая среда: Сб. статей. М.: Магистр, 1998. 360 с.

[39] Злотникова Т. С. Архетип как код массовой культуры / Т. С. Злотникова, В. А. Мазилов, Г. М. Нажмудинов // Ярославский педагогический вестник. 2015 № 6. С. 195-203.

[40] Лукьянов А. Типология и согласование культур по основанию их архетипов. М.: Прогресс – культура, 1995. 174 с.; Лубский А. В. Русский культурный архетип. Культурология. Ростов-н/Д: Феникс, 1998. 173 с.; Любавин М. Н. Архетипическая матрица русской культуры: автореф. … канд. филос. наук. Н. Новгород, 2002.

[41] Иванова М. Г. Архетипы культуры. Поиск центрального архетипа: монография. М.: ФЛИНТА, 2019. 480 с.

[42] Батурин Д. А., Галанина Е. В. Мифологический архетип смерти и воскресения в видеоиграх // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2022. № 48. С. 29-43; Галанина Е. В., Батурин Д. А. Мифологические структуры в видеоиграх: архетипы // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2019. № 36. С. 31-48.

[43] Попова С. В. Ценностные архетипы русского народа // Общество: философия, история, культура. 2020. № 3; Иванова М. Г. Национальные архетипы России // Евразийский Союз: вопросы международных отношений. 2016. № 2(16). С. 83-95.

[44] Юнг К. Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1991.

[45] Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. 799 с.

Ильина[48]. Анализ различных элементов социального мышления был осуществлен в исследованиях социальной (коллективной) памяти, в частности, в работах И. Т. Касавина[49], В. Б. Устьянцева[50], С. В. Тихоновой[51], А. И. Бродского (в концепции «коллективной травматологии»[52]), а также национального самосознания в работах К. С. Пигрова[53]. Когнитивные аспекты социальной реальности были концептуализированы в работах В. Б. Устьянцева (в качестве «универсалий культуры»[54]), М. О. Орлова (как дискурсивные формы управления социальной динамикой[55]), А. В. Рязанова (в понятии этоса[56]). Также следует выделить исследования, лежащие в основе изучения социально-эпистемологических проблем, а именно работы И. Т. Касавина, Э. Хатчинса, Д. С. Артамонова[57].

---

[46] Панарин А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. Русскій міръ, 2005. 432 с.; Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во МГУ, 1999. 287 с.

[47] Соколов А. М. Национальная традиция: стиль и структура. СПб.: Наука, 2010; Соколов А. М. Евразийский горизонт русской истории // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. № 3. С. 68-74.

[48] Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. В 2 т. – М.: Сибирский хронограф, 1991; Ильин В. В., Ахиезер А. С. Российская цивилизация. Содержание, границы, возможности. М.: Издательство МГУ, 2000. 302 с.

[49] Касавин И. Т. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. М.: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. 320 с.

[50] Устьянцев В. Б. Социальная память в жизненном пространстве социума // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2018. Т. 18, вып. 4. С. 414-418; Устьянцев В. Б. Артефакты в жизненном пространстве социальной памяти // Устьянцев В. Б. Время/бремя артефактов (социальная аналитика непоправимости): сб. ст. СПб., 2004. С. 185–194.

[51] Тихонова С. В. Память Интернета и социальная память: перспектива слияния // Философия времени: онтологические начала и ценностные дискурсы. Саратов, 2017. С. 68–73.

[52] Бродский А. И. Мифотерапия. Заметки по коллективной травматологии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. № 37 (2). С. 208-216.

[53] Пигров К. С., Смирнов Е. А., Юдин Н. Л. К метафизике праздничности. М.: Юнити-Дана; Элит, 2011. 672 с.

[54] Устьянцев В. Б. Универсалии как духовные основания межкультурного диалога России и Китая // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2014. Т. 14, вып. 3. С. 49-52.

[55] Орлов М. А. Социальная динамика глобального мира. Саратов, Изд. центр «Наука», 2009. 256 с.; Орлов М. О. Дискурсивное управление социальной динамикой глобальных процессов: социально-политическая сфера // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2009. Т. 9, вып. 1. С. 34-40.

[56] Рязанов А. В. Этос как этносоциальный опыт // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2008. Т. 8, вып. 2. С. 54-58.

[57] Касавин И. Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 7, № 1. С. 5-15; Hutchins E. The Cultural Ecosystem of Human Cognition // Philosophical Psychology. 2014. Vol. 27, № 1. P. 34-49; Артамонов Д. С. Социально-

Социально-философская рефлексия социокультурных механизмов функционирования исторического сознания представлена в трудах А.А. Шматько[58]. Отдельного внимания заслуживает диссертационная работа В. Г. Ардашева, посвященная общественному сознанию и бессознательному как факторам социокультурного гомеостаза[59]. В своем исследовании ученый приходит к выводу, что «общая структура когнитивного взаимодействия со средой по своим основным характеристикам подобна для любой живой системы, включая коллективные субъекты»[60], и проводит различие между сознанием индивидуальным и социальным.

Сам термин «символические программы» сегодня употребляется в российской науке без детального теоретического обоснования и определения. Поэтому значение данного термина зачастую можно понять только из общего контекста. Так, для А.Т. Каюмова и Р.Р. Газизова символические программы связаныс экзистенциальным уровнем мыследействия субъекта[61], у П.А. Пучкова они являются совокупностью символического послания и символического капитала памятников[62], у С.И. Замогильного и М.А. Вирича – философскими основаниями политической идеологии[63]. В.Г. Федотова упоминает символические программы как конститутивные элементы культуры в контексте теоретического исследования плюралистичности и динамичности лежащих в основе культуры

эпистемические арены познания истории // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22, вып. 3. С. 238-242.

[58] Шматько А .А. Социокультурные механизмы функционирования исторического сознания как социального регулятора // Гуманитарные и социальные науки. 2021. Т.89. № 6. С.18-23.

[59] Ардашев В. Г. Сознание и бессознательное как факторы социокультурного гомеостаза: Дис. д-ра филос. наук: 09.00.11. Чита, 2022. 350 с.; Ардашев Р. Г. Феномен сознания в социально-философском аспекте. М.: Изд-во РГСУ, 2020. 160 с.

[60] Там же. С. 19.

[61]Каюмов А. Т. Социально-философский анализ информации как символической программы мышления и поведения человека // Социально-гуманитарные знания. 2021. № 3. С. 126-134.

[62]Пучков П. А. Символическая программа памятников: сценарии рефрейминга // Новое прошлое. 2024. № 3. С. 78-94.

[63]Замогильный С. И. Социальные корни фашизма и основы его символических программ // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2005. № 2. С. 20-36.

программ[64]. Понятие «символического объекта», который в настоящем исследовании выступает в качестве конститутивного элемента символической программы, было концептуализировано в работах С.И. Мозжилина[65] в контексте становления абстрактно-символического мышления. Теорию, терминологически близкую к концепции символических программ, развивал И. Лакатос[66], предложивший методологическую теорию научно-исследовательских программ, одновременно присутствующих в научном мышлении и имеющих устойчивую структуру в форме «твердого ядра» и «защитного пояса». Под первым понимается набор ключевых мировоззренческих принципов, которые нельзя опровергнуть внутри программы, в то время как второй включает в себя вспомогательные гипотезы и два типа правил: позитивную эвристику (определяет, что в рамках данной программы может идентифицироваться как проблема) и негативную эвристику (какие вопросы не могут в принципе быть проблематизированы). Российский социолог А.И. Кравченко предложил распространить действие концепции Лакатоса на другие социальные феномены – политику, религию, ценностную систему[67].

В рамках *рискологического дискурса* большое внимание уделяется особенностям формирования общества риска, структурно-функциональным и мировоззренческим характеристикам современной рискогенной реальности[68].

---

[64] Федотова В.Г., Федотова Н.Н., Чугров С.В. Культура, институты, политика // Полис. Политические исследования. 2018. № 1. С. 143-156; Федотова В. Г. Культура в исторически меняющихся моделях модернизации // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 4. С. 31-44.

[65] Мозжилин С. И. Символы духа: слова и лица // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2008. Т. 8, № 1. С. 40-45; Мозжилин С. И. Архетип духа: смысловая динамика символизации в процессе антропогенеза: дисс…доктора философских наук. Санкт-Петербург, 2009. 301 с.

[66]Лакатос И. Методология исследовательских программ /Пер. с англ. М.: ООО "Издательство АСТ": ЗАО НПП "Ермак". 2003. 346 с.; Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки : доказательства и опровержения (как доказываются теоремы). История науки и ее рациональные реконструкции. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / пер. с англ. И. Н. Веселовского, А. Л. Никифорова, В. Н. Поруса; сост. общ. ред. и вступ. ст. В. Н. Поруса. М.: Акад. Проект, 2008. 475 с.

[67]Кравченко А. И. "Твердое ядро" и "защитный пояс" И. Лакатоса: структура и функции ценностной системы // Социология. 2021. № 6. С. 15-33.

[68] Галич Л. П. Социологическая экспликация общества риска в рамках парадигмы рефлексивной модернизации Ульриха Бека // Весці БДПУ. Серыя 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. 2019. № 3(101). С. 29-33; Гидденс Э.

Концепция общества риска, введенная У. Беком[69] и развитая Э. Гидденсом и другими авторами[70], отражает трансформацию современного общества, в котором ключевым элементом становятся глобальные техногенные риски. В российской науке концепция общества риска активно развивается с 1990-х годов в нескольких направлениях. Одним из первых российских исследователей, заложивших основы социальной рискологии, был О. Н. Яницкий[71], который в работах последних лет перешел к изучению критических состояний общества[72]. Социальные и психологические аспекты рисков в контексте российского общества изучались А. В. Мозговой[73]. Место рисков в рамках концепции «хорошего общества» обсуждается в работах В. Г. Федотовой[74]. Развитие новых теоретико-методологических подходов к изучению общества рисков, включая типизацию

Судьба, риск и безопасность // THESIS. 1994. Вып. 6. С. 107-134; Диев В. С. Философия управления в мире неопределенности и риска // Сибирский философский журнал. 2022. Т. 20, № 1. С. 5-14; Ефременко Д. В. Миропорядок Z // Россия в глобальной политике. 2022. Т. 20, № 3(115). С. 12-30; Заладина М. В., Шетулова Е. Д. Проявления отчуждения морали в современном обществе // Вестник Вятского государственного университета. 2017. № 5. С. 6-8; Неймарк М. А. Неопределенность в мировой политике: новая «нормальность» или новая «ненормальность» // Проблемы постсоветского пространства. 2021. Т. 8, № 3. С. 304-314; Тесленко О. А. У. Бек: рефлексивность модернизации и становление глобального общества риска // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 2. С. 228-243; Ткачев П. С. Социальное проектирование в контексте рефлексивной модернизации // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 2. С. 86-90; Фидря Е. С. Институционализация понятия и регулирование риска в советском нормативном поле // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. Т. 20, № 2. С. 40-61; Щекотуров А. В. Социокультурные особенности восприятия экологических рисков: возможности grid-group анализа М. Дуглас // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2020. № 1. С. 98-115; Щелкунов М. Д. Общество в условиях пандемии: репетиция цифрового будущего // Вестник экономики, права и социологии. 2020. № 2. С. 192-196; Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order. Stanford, California: Stanford University Press. 225 p.; Brownlie J. The ‘Being-Risky’ Child: Governing Childhood and Sexual Risk // Sociology. 2001. № 35(2). P. 519-537.

[69]Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.

[70]Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность // THESIS. 1994. Вып. 6. С. 107-134.

[71] Яницкий О. Н. Россия как общество риска: методология анализа и контуры концепции // Общественные науки и современность. 2004. № 2. С. 5-15; Яницкий О. Риск-солидарности: российская версия // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2004. Т. 2, № 2-3. С. 052-062.

[72] Яницкий О. Н. Типология критических состояний современного общества // Вестник Института социологии. 2020. Т. 11, № 1. С. 16-31.

[73] Мозговая А. В. Адаптация к средовым изменениям: риски социальных и технологических нововведений // Социологический журнал. 2021. Т. 27, № 3. С. 60-77; Мозговая А. В. Адаптация к рискам трансформационных процессов в российском обществе: дис. … д-ра социологических наук: специальность 22.00.04 / Мозговая Алла Викторовна, 2020. 330 с.

[74]Федотова В. Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 544 с.

рисков, представлено в работах С. А. Кравченко и Н. Л. Смакотиной[75]. Рискогенный потенциал специфики традиционной культуры раскрывается в исследовании И. Г. Яковенко[76], анализ социокультурной рискогенности в связи с технологическим развитием современного общества содержится в работах С.И. Пелевина[77].

Анализ рисков в контексте социальной и информационной безопасности является темой, которая активно обсуждается у российских ученых, в том числе у В. С. Диева, А. Г. Стризое, С. И. Самыгина, А. В. Верещагиной, М. Т. Белова, О. В. Степанова[78]. Отдельным направлением рискологического дискурса является исследование рисков в контексте цифровизации общества. В данном направлении следует отметить работы М. А. Юдиной, И. М. Голова, А. Ф. Суховей, В. Г. Буданова[79]. Рискогенный потенциал социального неравенства обсуждается у А. Г. Стризое, А. В. Селезневой, Е. Б. Шестопал[80], Т.В. Борисовой[81].

---

[75] Кравченко С. А. Риски в нелинейном глоболокальном социуме. Москва, 2009. 224 с.; Смакотина Н. Л. Основы социологии нестабильности и риска: философский, социологический и социально-психологический аспекты: монография. М.: Университет, кн. дом, 2009. 241 с.

[76] Яковенко И. Г. Риски социальной трансформации российского общества: культурологический аспект: монография. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 176 с.

[77] Пелевин С.И. Рефлексия общества риска У. Бека в контексте современного общества // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2023. № 4. С.72-75.

[78] Диев В. С. Риск и неопределенность в философии, науке, управлении // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. № 2(14). С. 79-89; Стризое А. Л. Концепция "общества риска" и некоторые современные проблемы безопасности личности, общества и государства // Вестник Волгоградской академии МВД России. 2015. № 4(35). С. 10-17; Самыгин С. И. Угрозы национальной идентичности в информационном пространстве современного социума и риски информационной безопасности / С. И. Самыгин, А. В. Верещагина, М. Т. Белов // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2015. № 4. С. 78-85.

[79] Юдина М. А. Индустрия 4.0: перспективы и вызовы для общества // Государственное управление. Электронный вестник. 2017. № 60. С. 197-215; Смакотина Н. Л. Основы социологии нестабильности и риска: философский, социологический и социально-психологический аспекты: монография. М.: Университет, кн. дом, 2009. 241 с.

[80] Стризое А. Л. Риски неравенства в трансформирующемся обществе: реальность и адаптация к ней // Социальное неравенство современности: новая реальность научного осмысления: материалы VI Международной научной конференции, Саратов, 13 апреля 2018 года / Ответственный редактор С. Г. Ивченков. Саратов: Издательство "Саратовский источник", 2018. С. 183-187; Селезнева А. В. Социокультурные угрозы и риски в современной России / А. В. Селезнева, Е. Б. Шестопал // Социологические исследования. 2018. № 10 (414). С. 90-99.

[81] Бодров А.А., Борисова Т.В. Социально-философский анализ перспектив и потенциальных рисков функционирования интеллектуальных систем управления // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2023. Т.5. № 2. .15-26.

Социально-философские аспекты общества риска раскрываются в работах представителей саратовской рискологической школы, посвященных аксиологическим и символическим аспектам коллективного поведения в условиях глобальных рисков. Здесь в первую очередь следует отметить работы В. Б. Устьянцева, М. О. Орлова, О. М. Ломако, С. В. Тихоновой, М.А. Богатова, С.М. Малкиной[82].Важным направлением в изучении общества риска является обсуждение специфики и перспектив российской цивилизации в глобальном обществе риска. В этом направлении вклад в общероссийскую научную дискуссию внесли работы В.Б. Устьянцева и С.И. Мозжилина[83], В.Г. Федотовой[84],

[82] Устьянцев В. Б. Концепт риска в проблемном поле социальных наук // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16, № 2. С. 165-170; Орлов М. О. Общество потребления как источник социальных и духовных рисков // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2020. Т. 20, вып. 1. С. 43-46; Орлов М. О. Многомерность цифровой среды в обществе риска // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2019. Т. 19, вып. 2. С. 155-161; Данилов С. А. "Черный лебедь" Н. Талеба как философская рефлексия рискогенного общества // Известия Саратов. ун-та. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2018. Т. 18, вып. 2. С. 122-126; Ломако О. М. Мировое общество риска в политической философии Ульриха Бека: логика и ирония // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2018. Т. 18, № 3. С. 265-269; Тихонова С. В., Афанасьева В. В. Риск и общество риска. Обзор материалов круглого стола, прошедшего 27 августа 2009 г. в рамках работы V Российского философского конгресса // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. 2010. Т. 10, вып. 1. С. 115-119; Малкина С. М. Философская антропология риска // Введение в социальную рискологию: Десятилетию философского факультета Саратовского государственного университета посвящается. Саратов: ИЦ "Наука", 2010. С. 41-60; Малкина С. М. Философия в ситуации риска: возможности мышления // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2007. Т. 7, № 1. С. 24-30; Богатов М. А. Онтологические составляющие концепции общества риска // Общество риска и человек: онтологический и ценностный аспекты. Саратов: ИЦ "Наука", 2006. С. 54-82.

[83]Мозжилин С. И., Устьянцев В. Б. Идеалы культуры и цивилизационный код России // Вопросы философии. 2021. № 2. С. 198-202; Мозжилин С. И. Перспективы эволюции формы общественной организации России в аспекте глобализации // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2021. Т. 21, № 3. С. 273-277; Устьянцев, В. Б. Цивилизационные концепты общества риска // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса, Москва, 24–28 мая 2005 года. Том 3. Москва: Современные тетради, 2005. С. 632-633.

[84] Федотова В. Г. Россия как цивилизационный проект: ракурсы интерпретации // Вопросы социальной теории. 2021. Т. 13. С. 56-72; Федотова В. Г. Роль модернизации в цивилизационном проекте для России // Вопросы социальной теории. 2020. Т. 12. С. 222-236; Федотова, В. Г. Типы глобальных сценариев и вектор России // Вестник государственного университета Дубна. Серия: Науки о человеке и обществе. 2016. № 1. С. 16-22.

А.М. Соколова и Н.В. Кузнецова[85], Е.В. Листвиной[86], А.В. Рязанова, Е.И. Наумовой, А.Л. Стризое[87].

Объект и предмет исследования. *Объектом* диссертационного исследования являются символические программы социального мышления. *Предметом* исследования являются структура и типы символических программ социального мышления, а также их трансформация в обществе риска.

Цель и задачи исследования. Основной *целью* предстоящего диссертационного исследования является создание целостной социально-философской концепции символических программ как устойчивых паттернов социального мышления, различающихся по своей структуре и внутреннему содержанию и тесно переплетенных с политической, культурной и социальной сферами общества, а также их трансформация в обществе риска.

В соответствии с целью формулируются следующие *задачи* исследования:

---

[85]Соколов, А. М. Национальная традиция как фактор глобализации // Власть. – 2009. – № 5. – С. 37; Соколов А. М. Историософия России и политическая философия Н.Я. Данилевского // Актуальные проблемы социальной философии: Материалы всероссийской научно-практической конференции, Санкт-Петербург, 21 июня 2024 года. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский университет МВД РФ, 2024. С. 48-52; Кулакова Т. А., Соколов А. М. Два слова о принципе российского государственного строительства: держава или империя // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2024. Т. 20, № 1. С. 112-121; Кузнецов Н.В., Соколов А.М. Цивилизационный нарратив и философское образование в высшей школе // Высшее образование в России. 2021. Т. 30. № 2. С. 112-121; Кузнецов, Н. В., Соколов А. М. "Край" и "Воля" в смысловом горизонте национального самосознания России // Философия человека в современном мире (к 150-летию со дня рождения Н. А. Бердяева) : сборник тезисов Международной научной конференции, Саратов, 20 сентября 2024 года. Саратов: Саратовский источник, 2024. С. 27-30.

[86] Листвина Е. В. Национально-культурная идентичность и глобализм: сосуществование и противоречия // Вопросы культурологии. 2017. № 2. С. 12-15; Листвина, Е. В. Социокультурные риски цифровизации современного общества // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. 2019. Т. 13, № 3. С. 78-82; Листвина, Е. В. Современная социокультурная ситуация: проблема ценностных ориентиров // Аспирантский вестник Поволжья. 2022. Т. 22, № 3. С. 41-43.

[87] Рязанов А. В. Российский социум: динамика трансформаций. Саратов: Саратовский источник, 2020. 218 с.; Стризое А. Л. Российская цивилизация: мировоззренческое и идеологическое // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2024. Т. 24, № 4. С. 388-393; Наумова Е. И. Русские смыслы versus неолиберальный дискурс // Пушкин и универсум русского міра: Сборник статей Международной конференции, Санкт-Петербург, 21–22 ноября 2024 года. Санкт-Петербург: Институт мира и исследования конфликтов, 2024. С. 407-412; Наумова Е. И. Просвещение XXI века // Информация–Коммуникация–Общество. 2025. Т. 1. С. 300-304.

1. Провести ретроспективный анализ развития научных представлений о социальном мышлении в истории философии и социальных наук.

2. Раскрыть онтологические основания социального мышления с учетом актуальных данных о развитии общества в социальных, антропологических и исторических науках.

3. Обосновать специфику понятия символической программы как философского концепта в современном социально-философском контексте.

4. Определить основные функции символических программ социального мышления.

5. Провести типологизацию символических программ социального мышления.

6. Выявить основные внешние факторы, влияющие на формирование символических программ социального мышления.

7. Раскрыть основные внутренние факторы, влияющие на формирование символических программ социального мышления.

8. Определить специфику символических программ социального мышления в условиях глобального общества риска.

9. Провести анализ символических программ социального мышления российского общества через призму концепции «общества риска» и определить перспективы трансформации символических программ социального мышления российского общества в условиях постглобального мира.

Методология научного исследования. При проведении диссертационного исследования применялось несколько групп общенаучных и специальных философских методов, выбор которых был обусловлен спецификой конкретных задач. В частности, при ретроспективном анализе развития представлений о социальном мышлении использовалось сочетание диалектического метода, направленного на выявление единства изучаемого феномена в разнообразии его исторических форм и их внутренних противоречий, и методов аналитической философии, в которых в качестве объекта исследования выступают вербальные суждения, а предметом — условия признания их осмысленности. Синтез этих

двух методов позволил рассмотреть развитие теоретических предпосылок социально-философского понятия социального мышления как последовательное признание в качестве осмысленных ключевых суждений относительно социального измерения мышления, каждое из которых (суждений) делает возможным переход к следующему суждению.

При изучении феномена символических программ был осуществлен синтез методологических установок, представленных в социально-философских и социологических концепциях, которые принято причислять к «материальному повороту» в современных гуманитарных науках. Теоретической и методологической основой для раскрытия взаимосвязей между структурными элементами символических программ — социальным дискурсом, материальными объектами и социальным порядком — стали концепции М. Фуко, Ж. Делёза, Б. Латура, Л. Болтански и Л. Тевено, Ж. Агамбена, М. Деланда, в которых с различных точек зрения и с использованием различного понятийного аппарата рассматриваются гетерогенные комплексы («сборки»-«ассамбляжи», «диспозитивы»), объединяющие материальные объекты и социальные дискурсы.

При изучении структуры символических программ и их разновидностей (деформаций) в зависимости от специфики взаимосвязей структурных элементов, а также внешних и внутренних факторов, оказывающих влияние на формирование символических программ, были использованы методы структурно-функционального анализа, разработанные в социологической школе Т. Парсонса и Р. Мёртона, а также общенаучные методы анализа, синтеза, дедукции, индукции, системного подхода. При изучении специфики символических программ, внешних и внутренних факторов их развития исследование в значительной степени опиралось на концепцию ментальных программ, предложенную А. В. Лубским и развитую в его научной школе. Кроме того, при исследовании исторических форм символических программ социального мышления российского общества использовались методы и принципы историзма, согласно которым изучаемые явления природы, общества и мышления должны рассматриваться с точки зрения их возникновения, укрепления и изменений во

времени. Этот принцип обеспечивается видением истории как конкретного процесса, изменяющегося по сущности и во времени.

Разработанные параллельно в трудах У. Бека, М. Дуглас и А. Вилдавски, М. Дина и развитые в отечественной социальной философии концепции «риска» и «общества риска» открыли возможность для раскрытия смыслового содержания недавних мировых событий (пандемия COVID-19, экологическая повестка, процессы распада единого глобального мира) и особенностей глобалистского и антиглобалистского социальных дискурсов), а также рискогенного потенциала исторических форм символических программ в социальном мышлении российского общества. В анализе специфики глобального общества риска исследование опиралось на теоретико-методологический инструментарий системной теории общества Н. Лумана, а также подходов к анализу социальных структур, представленных у Э. Гидденса, С. Лэша и Д. Урри, концепции рефлексивной модернизации, предложенной У. Беком и развитой у Н. Додда и Х. М. Домингеса.

Научная новизна проведенного исследования выражается в следующих пунктах:

1. На основе синтеза диалектического метода и методов аналитической философии представлена история познания феномена социального мышления в философии и социальных науках в последние два столетия как последовательное признание осмысленными образующих непрерывную цепь суждений о статусе мышления. Это позволило выявить непрерывность развития представлений о социальном мышлении в различных философских и смежных научных школах вплоть до концептуализации понятия социального мышления в представленной диссертации.

2. Впервые дан комплексный анализ онтологических оснований социального мышления на основе актуальных научных знаний о становлении человеческого общества, достигнутых в современных социальных, антропологических и исторических науках. Проведена демаркация понятий «общественное сознание» и «социальное мышление». Предложено выделение

трех равноправных измерений социальной реальности, которые впервые обозначены как равнозначные и несводимые одно к другому. Была представлена оригинальная структурная модель социального порядка, которая позволила преодолеть концептуальные противоречия, присущие классическим представлениям о данном феномене, основанным на структурно-функциональном подходе и редуцирующим основание социального порядка только к одному из социальных измерений. Это позволило внести вклад в решение одной из фундаментальных проблем социальной философии — раскрытие сущности и структуры социального порядка.

3. Впервые дано развернутое определение понятия «символическая программа социального мышления», которое открывает теоретические и методологические возможности анализа взаимосвязи присутствующих в обществе в конкретный исторический момент социальных дискурсов, социального порядка и материальных объектов, наделенных дополнительными символическими функциями. Представлена структурная модель символических программ, в которой концептуализирован гетерогенный характер конституирующих данный феномен элементов. Проведен сравнительный анализ понятия «символическая программа социального мышления» и близких по содержанию понятий «диспозитив» у М. Фуко, Л. Болтански и Л. Тевено, Ж. Агамбена, «ассамбляж» («сборка») у Ж. Делёза и Ф. Гваттари, М. Деланда и «институциональный факт» Дж. Сёрла, выявлены схожие и различающиеся черты между данными понятиями и понятием «символическая программа».

4. Выделены две основные функции символической программы социального мышления, связанные с ролью символической программы в поддержании и легитимации социального порядка, понимаемого как синтез трех измерений социальной реальности. Доказана эвристичность концепции символических программ на примере анализа социального порядка современного капитализма.

5. Посредством рассмотрения различных типов символических программ представлен алгоритм комплексного анализа социального мышления,

отражающего специфику социального порядка и специфику внутренних связей между структурными элементами символических программ. Продемонстрирована эвристичность данного алгоритма на примере исследования исторически проявленных особенностей социального мышления российского общества.

6. Проведен анализ основных внутренних факторов, оказывающих воздействие на формирование символических программ, в части представлений о социальном порядке, ключевых элементов содержания социального дискурса и предпочтительных категорий материальных объектов, приобретающих символическое значение.

7. На примере символических программ социального мышления российского общества проведен анализ основных внешних факторов, исторически влияющих на содержание символических программ социального мышления.

8. Раскрыты особенности структуры и содержания социального дискурса символических программ социального мышления в условиях глобального «общества риска». Дан анализ глобалистских и анти-глобалистских символических программ на актуальных примерах мировых событий последних лет.

9. Проведен анализ специфики символических программ социального мышления через призму концепции «общества риска», выявлен рискогенный потенциал типичных для российского общества символических программ и предложено авторское ви́дение перспектив формирования символических программ в российском обществе в новых геополитических условиях сегментации глобального мира.

Положения, выносимые на защиту:

1. Развитие социальной философии и социальных наук на настоящий день создало теоретические предпосылки для выделения такой формы (уровня) мышления, которая имеет надсубъектный, а именно социальный характер существования. Интегральным понятием, отражающим современный уровень знаний о данном мышлении, является понятие социального мышления. Социальное мышление представляет собой гетерогенный, существующий в форме

конкурирующих социальных дискурсов непрерывный процесс согласования содержания индивидуального мышления со структурой социального порядка посредством наделения символическим значением объектов, влияющих как на структуру социального порядка, так и на структуру индивидуального мышления.

2. Онтологическим основанием социального мышления является сосуществование в социальной реальности трех независимых измерений: семейно-родственного, эгалитарного и иерархического. Значение этих измерений в формировании социального (коллективного) мышления или сознания признавалось основными социальными философами и теоретиками XX века, но приоритет отдавался только одному из этих измерений. Современный уровень социально-философских, антропологических и исторических исследований позволяет говорить об одновременном присутствии данных измерений в социальной реальности как основных элементов социального порядка. Исторически конкретный и уникальный синтез трех измерений социальной реальности формирует уникальный социальный порядок общества. Ролью социального дискурса является взаимное согласование символов и нарративов, характерных для разных измерений социальной реальности с целью формирования и поддержания устойчивости социального порядка.

3. Устойчивые паттерны социального мышления, направленные на согласование измерений определенного социального порядка, концептуализируются как символические программы. Особенностью символических программ является гетерогенность, т. е. формирование посредством соединения трех разнородных элементов: социального порядка как конкретного и уникального синтеза измерений социальной реальности; символического объекта и социального дискурса. Символический объект — это материальный или художественный визуальный образ, одновременно выражающий смыслы разных измерений данного социального порядка. Социальный дискурс включает в себя циркулирующие в обществе нарративы, связывающие посредством объяснения, легитимации и побуждения к действию измерения социального порядка с символическим объектом. Предлагаемое

понятие символических программ находится в смысловой связи с другими общепризнанными концептами со схожим содержанием — «диспозитив», «ассамбляж», «институциональные высказывания», но при этом обладает собственной смысловой уникальностью, обусловленной связью со структурой социального порядка.

4. Символические программы социального мышления выполняют две основные функции. Первая заключается в легитимации существующего социального порядка посредством дискурсивного и символического восполнения недостатка того измерения социальной реальности, которое недостаточно представлено в социальном порядке. Онтологической предпосылкой данной функции является неравномерное присутствие в конкретном социальном порядке всех его измерений. Данная функция отличает символические программы от феномена идеологии, который направлен на легитимацию избыточного присутствия определенного измерения социального порядка. Второй функцией символических программ является мотивация субъектов к поддержанию социального порядка через формирование символических объектов, интегрирующих выраженные в социальном порядке и социальном дискурсе измерения и предстающих перед субъектом в качестве желательных или обязательных. Эта функция определяет императивное, побудительное или ценностное содержание социального дискурса символических программ. Степень принудительности социального дискурса обусловлена степенью сбалансированности социального порядка: чем больше в социальном порядке выделено одно измерение, тем с бóльшей принудительностью социальный дискурс может требовать внимания к другим измерениям.

5. Выделяются пять внешних факторов формирования символических программ социального мышления. Размер общества и его социально-политическое устройство, т. е. развитие всех измерений социального порядка, обусловливают саму возможность формирования символических программ. Относительное геополитическое положение влияет на содержание символических программ: для обществ, не испытывающих внешнее влияние, характерен акцент

на теме ценностной и метафизической гармонизации государственной и социальной жизни. Территориальная открытость и уязвимость влияет на выраженность отдельных измерений социального порядка и их представленность в символических программах. Географические особенности, в том числе площадь занимаемой территории и разнообразие ландшафта,, влияют на выбор символических объектов: типичных визуальных объектов в разнообразных ландшафтах и политических центров в равнинных. Климатические и экологические условия опосредованно воздействуют на социальное мышление через доступные формы экономической жизни и формы социальной организации.

6. Внутренними факторами формирования символических программ социального мышления являются: фольклор; книжная культура; религия; архитектура; язык и его экспрессивные особенности. На примере социального мышления российского общества выделяется дифференцированное влияние данных факторов на символические программы. Фольклорное наследие (былины, сказки) усилили символические программы, связанные с дискурсом защиты страны, через символические фигуры Князя (Царя) как гаранта этой защиты. Книжная русская православная культура способствовала включению в социальные дискурсы нарративов о глобальном значении России в мировой истории, что стало благоприятной почвой для принятия символической программы «Москва — Третий Рим». Русская архитектура и экспрессивная наполненность русского языка акцентировали внимание на символические объекты, которые представляют внешние архитектурные фасады, олицетворяющие социальный порядок.

7. Основанием для типологизации символических программ социального мышления является дифференциация их внутренней структуры. Сбалансированная структура символической программы подразумевает наличие и полноценное функционирование всех трех структурных элементов: символического объекта, социального дискурса и социального порядка. Также выделяются четыре типа несбалансированной структуры символических программ. Первый тип несбалансированной структуры характеризуется

ослаблением или исчезновением элемента «социальный порядок» и взаимоусиливающейся циклической связью между символическим объектом и социальным дискурсом, следствием чего является придание выбранной социальной практике гипертрофированного ритуального значения. Второй тип несбалансированной структуры характеризуется ослаблением или исчезновением элемента «символический объект», вследствие чего социальный дискурс для своего подтверждения использует случайные или неспособные к принятию дополнительного символического значения образы. Третий тип несбалансированной структуры представлен непосредственной связью символического объекта и социального порядка в отсутствие значимого социального дискурса, легитимирующего обоих. Этот тип характерен для переходных эпох в условиях дефицита социальной памяти. Четвертый тип несбалансированной структуры включает в себя символические программы, в которых элемент «социальный порядок» замещается дополнительным символическим объектом, заимствованным из других символических программ. К этому типу принадлежат символические программы, направленные на дискредитацию и делигитимацию существующего социального порядка.

8. Особенности общества риска, характеризующиеся неопределенностью, промежуточным состоянием между безопасностью и разрушением, оказывают негативное воздействие на формирование устойчивых символических программ со сбалансированной структурой. Доминирование в социальном дискурсе нарративов о неопределенности, уязвимости и рисках приводит к тому, что социальный дискурс направлен на демонстрацию неустойчивости и непредсказуемости социального порядка, т. е. лишает его ключевых характеристик порядка. Неопределенность и непредсказуемость рисков лишает символические программы материально устойчивых символических объектов, которые заменяются реифицированными элементами самого дискурса, а именно новостями о чрезвычайных происшествиях, техногенных катастрофах и природных катаклизмах. Результатом ослабления элементов «символический объект» и «социальный порядок» в структуре символических программ является

гипертрофированная роль социального дискурса, который направлен на поддержание неопределенности и тревожности в социальном и индивидуальном мышлении и недоверия к объективному знанию.

9. Для социального мышления российского общества исторически характерен выбор символических программ, имеющих рискогенный потенциал для самого общества. Рискогенность возникает в результате акцента на использовании глобальных (всемирных) нарративов («православное царство», «европейская империя», «авангард человечества»), а также рассчитанных на «внешнего зрителя» символических объектов для легитимации национального социального порядка. Процессы деглобализации и фрагментации мирового сообщества открывают новые возможности для снижения рискогенности символических программ социального мышления российского общества. Отказ от стремления представить в социальном дискурсе и символических объектах свой социальный порядок в качестве претендующего на воплощение идей и ценностей других народов и цивилизаций может сформировать предпосылки для возникновения символических программ, основанных на многоукладном социальном порядке, способном адаптироваться к различным климатическим, технологическим, культурным и экономическим условиям. Данный социальный порядок в рамках социального дискурса может быть представлен и легитимирован как «экосистемный», т. е. создающий свои экологические (экокультурные) ниши для разных образов жизни и ведения хозяйства. В качестве символических объектов, конкретизирующих социальный дискурс и подтверждающих социальный порядок, могут быть использованы элементы повседневного быта, непосредственно выражающие эстетические особенности разных экокультурных ниш и поддерживающие устойчивость многоукладного социального порядка.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования. Представленное диссертационное исследование открывает новое направление в социальной философии, связанное с исследованием структуры и внутренней динамики социального мышления как отдельной формы и уровня

мышления, присутствующего на социальном уровне. Сформулированная концепция символических программ социального мышления предоставляет теоретический и методологический инструментарий для исследования закономерностей социальной реальности, ранее остававшихся невыявленными и неизученными. Данное исследование способствует развитию понятийного аппарата социальной философии и открывает поле для перспективных исследований по выявлению прежде скрытых символических программ, их отражения в культурных и политических формах, организации социальных институтов, механизмов влияния на повседневные практики и индивидуальное мышление. В рамках социально-конструкционистского подхода концепция символических программ может быть использована при изучении современных и перспективных форм конструирования социальной реальности. При исследовании феномена национальной идентичности и национального самосознания концепция символических программ может стать альтернативным подходом, дополняющим традиционные аксиологический подход и теорию коллективного бессознательного.

В практическом отношении концепция, представленная в работе и сопровожденная многочисленными примерами из социального мышления российского общества, а также некоторых других обществ, предоставляет инструментарий для осмысления и оценки значимости актуальных явлений в общественной, политической и культурной жизни современного общества. Предложенная структура символической программы, включающая в себя символический объект, социальный дискурс и социальный порядок, может быть использована в рамках политического и государственного управления, анализе тенденций в медиа-среде для дифференцирования тех событий, которые не содержат в себе созидательного или деструктивного потенциала и, по сути, являются «информационным шумом» или политтехнологическими манипуляциями, и тех, которые укоренены в социальной реальности и отражают действительно существующие потребности и противоречия внутри социума. Навыки выделения символических программ могут стать важными элементами

социокультурных компетенций, требующихся от современных государственных управленцев, общественных деятелей и политических советников, и позволят внести вклад в повышение эффективности государственного и социального управления в России.

Степень достоверности и апробация диссертационного исследования

Достоверность результатов диссертационного исследования определяется комплексным анализом большого числа социально-философских источников и концепций символических трактовок социального; соответствием достигнутых результатов известным философским и научным представлениям; логичностью и непротиворечивостью полученных в исследовании выводов.

Основные положения и выводы, полученные в ходе диссертационного исследования, нашли отражение в докладах на 56 научных конференциях различного уровня, среди которых: V Всероссийская научно-практическая конференция «Социальная онтология культуры» (Саратов, 2022); Всероссийская научно-практическая конференция «Наставничество в высшей школе: история и современность» (Саратов, 2023); Всероссийская научно-практическая конференция «Этнокультурология: история и современность (антропологические нарративы)» (Саратов, 2023); Всероссийский форум национального единства (Ханты-Мансийск, 2023); Всероссийская научно-практическая конференция «Наставничество в высшей школе: история и современность» (Саратов, 2023); Двадцать первые Межрегиональные образовательные Пименовские чтения (Саратов, 2023); Международная научная конференция «Философия человека в современном мире (к 150-летию со дня рождения Н.А. Бердяева) (Саратов, 2024); Двадцать вторые Межрегиональные образовательные Пименовские чтения (Саратов, 2024).

По теме диссертационного исследования опубликовано 18 печатных работ, включая 17 публикаций в изданиях, рекомендованных ВАК, и одну монографию.

Структура работы включает введение, четыре главы, девять параграфов, заключение и список литературы.

Глава 1. Символические программы социального мышления как предмет социально-философской рефлексии

§ 1.1. Теоретико-методологические аспекты изучения социального мышления

Целью данного параграфа является обсуждение теоретических и методологических аспектов изучения феномена социального мышления и разработка результирующего определения данного понятия, отвечающего современному уровню научного знания. Поскольку развернутое определение понятия социального мышления станет результатом предлагаемого обсуждения, для идентификации объекта обсуждения необходимо дать рабочее определение социального мышления, которым мы будем руководствоваться на первом этапе исследования. В первую очередь необходимо определить отношения между понятиями «социальное мышление» и «социальное (общественное, коллективное) сознание». В современной философии не всегда дается четкое разграничение данных понятий, в силу чего эти понятия могут употребляться в качестве синонимов, подобно тому как в истории философии последнего столетия часто фактически смешивались такие феномены, как мышление и язык[88]. На наш взгляд, предпосылкой для такой контаминации является то, что сознание и мышление принадлежат одной сфере, которую сегодня принято называть когнитивной. И если на уровне индивидуального субъекта наряду с мышлением можно легко выделить другие элементы сознания, такие как эмоции, воображение или желания, то на уровне социума когнитивные элементы представлены в виде идей, образов, нарративов, которые, даже если они наполнены эмоциональным или утопическим содержанием, не позволяют говорить о коллективных переживаниях и желаниях, поскольку носителями этих переживаний и желаний являются отдельные субъекты, у которых интенсивность этих переживаний может быть разной, в отличие от бинарной логики принятия или непринятия каких-либо идей.

[88]Пинкер С. Субстанция мышления. Язык как окно в человеческую природу / Изд. 2-е, испр. М.: УРСС Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2016. 560 с. С. 160-163.

Кроме того, в написанных в конце XX — начале XXI века трудах, посвященных философии сознания и активно оперирующих понятием мышления, отсутствует эксплицитное определение данного понятия. В качестве примеров можно привести работы Д. Чалмерса[89], Д. Деннета[90], С. Пинкера[91], Р. Г. Ардашева.[92] Ситуация с понятием мышления в философии становится еще более сложной, когда мышлению придают ценностный или даже элитарный статус как искусства или редкого события, которое доступно только лицам, занимающим некое привилегированное место в интеллектуальном пространстве[93]. «Новая философская энциклопедия» Института Философии РАН определяет мышление как «процесс решения проблем, выражающийся в переходе от условий, задающих проблему, к получению результата», предполагающий активную деятельность по переструктурированию исходных данных и направленный на сбор информации об окружающем мире («понимание реальных обстоятельств») и достижение практических целей[94]. Несмотря на то что данное определение конкретизируется на последующих нескольких страницах, на наш взгляд, в своей базовой форме оно обладает определенными недостатками. Первая часть определения может быть применена и к простейшим животным, столкнувшимся с препятствием и обползающим его, а вторая часть опускает то, что мышление не только переструктурирует исходные данные, но и структурирует их уже в процессе восприятия. Кроме того, в данном определении не упоминается ключевая, на наш взгляд, особенность мышления, а именно её репрезентативный (моделирующий) и дискурсивный (т. е. предполагающий наличие определенного кода) характер. Наконец, вызывает обоснованный вопрос отсутствие упоминания о том, кто или что обеспечивает и поддерживает указанный процесс.

---

[89] Чалмерс Д. Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 512 с.

[90] Деннет Д. Насосы интуиции и другие инструменты мышления. М.: АСТ: CORPUS, 2019. 576 с.

[91] Пинкер С. Ук. соч.

[92] Ардашев Р. Г. Сознание и бессознательное как факторы социокультурного гомеостаза: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11. Чита, 2002. 350 с.

[93] См. напр.: Мамардашвили М. Беседы о мышлении. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2018. С. 51.

[94] Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4. М.: Институт философии РАН, 2010. С. 610.

Не ставя задачи и, соответственно, не претендуя на создание исчерпывающего определения мышления как такового, в представленной диссертации под данным явлением мы будем понимать непрерывный, имеющий двустороннюю направленность процесс (основными формами которого являются обучение на внешних данных и моделирование преобразующей деятельности) приведения во взаимное соответствие структуры окружающего мира и структуры набора имеющих, как правило, дискурсивное закрепление представлений о структуре окружающего мира и структуре самого агента мышления, в целях поддержания целостности этой структуры, т. е. его адаптации через изменение тех или иных направлений деятельности. Преимуществом данного понимания мышления является отражение двустороннего характера адаптации (агента мышления к окружающему миру и окружающего мира к агенту), дискурсивный характер мышления (отличающий мышление от иных ментальных состояний), а также акцент на целостность структуры агента мышления, которая может быть способна к динамичной адаптивной изменчивости, а не на статичную «устойчивость», популярную в эпохи с более низкими темпами социотехнического развития.

Применительно к социуму предложенное определение мышления требует уточнения субъекта мышления, который по объективным причинам должен приобрести более сложный, комплексный характер, включающий в себя уровень социума, в котором циркулируют дискурсивные описания мира и самого социума, и уровень индивидуального субъекта, обладающего способностью воспринимать эти описания и выстраивать свою практику в соответствии с ними. Если ранее в роли индивидуального субъекта мог быть только человек, то сегодня развитие нейронных сетей, поддерживающих обработку естественного языка (naturallanguageprocessing), способно поставить под вопрос эту монополию, особенно если опираться на эмерджентные теории сознания. Однако данная оговорка имеет технический, уточняющий характер, так как данное обстоятельство не оказывает решающего воздействия на результаты данного диссертационного исследования, поэтому далее мы будем говорить об

индивидуальных субъектах — человеческих существах как носителях индивидуального мышления. Важным обстоятельством, затрагивающим онтологические основания социального мышления, является эволюционно обусловленная способность людей, вступающих друг с другом в социальные взаимодействия в рамках имеющей границы группы, иметь одинаковые (в первую очередь в своем дискурсивном выражении) представления и суждения относительно происхождения, структуры, свойств окружающего мира в целом и отдельных объектов, а также способов воздействия на них или их использования. Биологической (эволюционной) предпосылкой наличия этих представлений и суждений является способность человека не только получать знание об окружающем мире и способах взаимодействия с ним через наблюдение, экспериментирование и подражание, но также понимать намерения (интенции) других людей и координировать деятельность[95].

Кроме того, в представленном определении мышления при его распространении на уровень социума необходимо дифференцировать окружающую среду, которая для индивидуального субъекта может представать, во-первых, в форме природного мира и объективных социальных и экономических процессов и, во-вторых, в качестве социального порядка, который описывается в циркулирующих среди членов социума нарративах, и прежде всего как обоснование структурированных в рамках данного порядка социальных, экономических и культурных позиций (топосов), имеющих определенные права, обязанности и функции, а также свойствах тех сущностей (материальных объектов, представителей природного мира, людей, социальных групп), которые эти позиции занимают. Таким образом, социальное мышление является процессом взаимного согласования между элементами, которые представлены на схеме 1:

[95]Tomasello M. Becoming human: A Theory of Ontogeny. The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, London, England. 2019. P. 57.

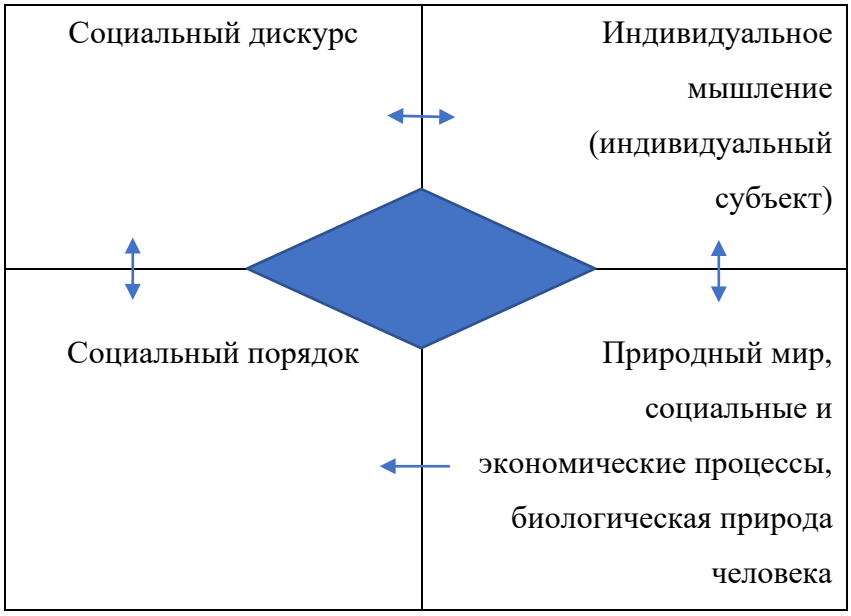

Схема 1. Элементы, чьи структуры приводятся в соответствие в социальном мышлении.

Данная схема показывает взаимосвязи между участвующими в социальном мышлении элементами. Социальный дискурс как набор идей, отражающих структуру социального порядка и также реверсивно влияющих на социальный порядок, взаимодействует с мышлением индивидуального субъекта с целью обеспечить его (мышления) согласованность с социальным порядком, при этом вступая в конкуренцию с воздействием на субъекта материальных условий существования (природного мира). В то же время индивидуальный субъект взаимодействует с природным миром (включающим объективные социальные и экономические процессы, такие как голод, войны, экономические кризисы и т. д.) через придание своему мышлению предметного характера, а также через приведение природного мира в соответствии со структурой, представленной в социальном дискурсе, в рамках общественного производства. Одновременно природный мир оказывает непосредственное влияние на социальный порядок (а также часто является основанием для признания социального порядка естественным, т. е. легитимным)[96], в то время как социальный порядок может оказать преобразующее воздействие на природный мир только опосредованно, через трансляцию в рамках социального дискурса нарративов и образов в

[96] Дуглас М. Как мыслят институты. М.: Элементарные формы, 2010. С. 115, 123, 124, 144.

мышления индивидуальных субъектов, осуществляющих деятельность по преобразованию природы. Кроме того, в рамках данной схемы можно отметить две оппозиции элементов, которые не взаимодействуют друг с другом непосредственно. Это оппозиция субъекта и социального порядка, от которого субъект может быть отчужден в когнитивном или социально-экономическом измерении, а также оппозиция природного мира и социального дискурса, который в отсутствие внешних вызовов способен уклоняться в такие нарративы, которые не имеют подтверждения в реальном положении дел. В то же время социальный дискурс отражает опосредованную и воплощенную в социальном порядке объективную структуру природного мира, свободную от индивидуальных заблуждений (данное утверждение восходит к теоретическому наследию Э. Дюркгейма, которое будет рассмотрено далее).

Опираясь на приведенную теоретическую схему, можно предложить предварительное определение социального мышления: это происходящий на уровне социального дискурса непрерывный процесс приведения в соответствие структуры индивидуального мышления структуре социального порядка, в равной степени подверженных структурирующему воздействию природного мира и передающих это воздействие социальному дискурсу. Однако это определение требует уточнения через рассмотрение отдельных теоретических и методологических аспектов, касающихся его элементов.

Осмысление и концептуализация феномена социального мышления может происходить с помощью нескольких теоретических подходов в зависимости от используемого методологического инструментария. В рамках первого подхода происходит опора на современную философию сознания и социально-психологические исследования, на основе чего дается такое определение понятия мышления, которое позволило бы распространить его на сферу надсубъектных структур социальной реальности. Методологическим недостатком данного подхода является предзаданность результата (выбор таких перспектив рассмотрения мышления и сознания, которые позволят интерпретировать расширенным образом, включая социальный уровень), а также необходимость

широкого привлечения данных естественных и точных наук, в частности, нейрокогнитивистики, исследований машинного обучения, самоорганизации систем и в конечном итоге миграции к рассмотрению социального мышления не столько в социально-философском дискурсивном поле, сколько в контексте эволюции самообучающихся систем[97]. В рамках второго подхода изучение социального мышления происходит в контексте восходящей к К. Г. Юнгу теории коллективного бессознательного, методологический и понятийный аппарат которой обусловливает смещение фокуса исследований в сторону иррациональных проявлений духовной сферы общества, в частности, архетипов, мифов, культурных стереотипов. Соответственно, данный подход также способствует миграции исследований из поля собственно социально-философского дискурса в сторону философии культуры, антропологии, политологии и мифологии.

На наш взгляд, социально-философское изучение социального мышления в первую очередь требует раскрытия единства и специфики философского дискурса о социальном мышлении как последовательного принятия теоретических предпосылок, обусловливающих возможность осмысленного дискурса о социальном мышлении. Рассмотрение этих предпосылок позволит не только вписать данное исследование в общую историю философского изучения социального мышления, но и раскрыть диалектический характер развертывания дискурса о социальном мышлении. Сама формулировка поставленной задачи обусловливает выбор методов, которые ей в наибольшей степени соответствуют. Во-первых, это методы аналитической философии в той части, в какой развитие теории социального мышления предстает как признание в качестве осмысленных суждений и умозаключений, являющихся словесными формулировками определенных теоретических предпосылок. Во-вторых, это диалектический метод, демонстрирующий последовательный и логически закономерный характер перехода от одной теоретической предпосылки к другой.

---

[97]Vanchurin V. et al. Toward a theory of evolution as multilevel learning // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. 2022. Vol. 119, № 6.

В истории философии, а также смежных социальных и гуманитарных наук (социологии, антропологии, социальной психологии, культурологии) развитие концепции социального мышления сопровождалось необходимостью преодоления теоретических препятствий, имеющих как общее, социокультурное, происхождение, так и внутренние истоки, отражающие недостаточный уровень концептуализации и проясненности различных аспектов. Внешние препятствия к развитию теории социального мышления можно разделить на две группы. В первую группу входят возражения против данной теории в рамках собственно философского дискурса. Их предпосылки восходят к критическому проекту философии Нового времени, призванному освободить мышление человека от идей, которые не имеют явных эмпирических истоков или не являются следствием строгих процедур логической дедукции. Заимствованные у общества с индивидуальным мышлением расхожие представления у Фрэнсиса Бэкона были интерпретированы в качестве «идолов» (идолы театра, идолы рода, идолы площади, а также, частично, идолы пещеры). В конце XIX века Жан-Габриэль Тард в своей книге «Общественное мнение и толпа» в живописных оборотах представил достаточно гротескный образ коллективных представлений, с помощью которых толпа и, в меньшей степени, публика становятся объектвми манипулятивных воздействий[98]. Чуть позже У. Троттер сделал вывод о присущем человеку стадном инстинкте, позволяющем правительствам манипулировать гражданами[99].

В политической и идеологической сферах буржуазных стран одним из старейших идеологических течений был индивидуализм, который пронизывал экономическую, социальную и культурную жизнь западных обществ[100]. В рамках этого дискурса не только социальное мышление, но и социальные закономерности в целом были смещены в сферу стихийных сил (конкретизированных в образе «невидимой руки рынка» у Адама Смита), которые

[98] Тард Г. Общественное мнение и толпа. М.: АСТ, 2021. 256 с.
[99] Троттер У. Стадный инстинкт в мирное время и на войне. М.: АСТ, 2023. 256 с.
[100] Шац Альбер. Индивидуализм экономический и социальный. Истоки, эволюция, современные формы. Москва; Челябинск: Социум, 2021. 706 с.

не влияли на индивидуальный выбор. Современным аналогом, а точнее, продолжением этого индивидуалистического восприятия общества является изучение социальных процессов с помощью анализа больших данных и имеющихся в них корреляций, обусловленных законами больших чисел. Попытки осмысления надындивидуальных сил в условиях отсутствия развитой теории общества закономерно принимали форму объективного идеализма (Ф. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, религиозная философия) либо иррационализма (А. Шопенгауэр, философия жизни, околофилософские мистические рассуждения у некоторых представителей экзистенциализма).

Кроме того, к этой же группе препятствий следует отнести два теоретических концепта в марксистской философии. Первый связан с понятием отчуждения, предполагающим, что создаваемые человеком социальные институты отчуждаются от него и превращаются в чуждую принудительную силу, препятствующую свободной самореализации родовой сущности человека[101]. Второй концепт, являющийся продолжением первого, опирается на представление о групповых интересах различных социальных классов, которые находят отражение в идеологии, понимаемой в негативном смысле как «ложное сознание». Искаженные, с точки зрения Маркса, отношения между людьми приводят к искаженным представлениям о социальной действительности[102], служащим интересам господствующего класса. Истинное понимание социальной реальности возможно через освобождение от пут социально обусловленного ложного мышления. Развитие концепции идеологического и утопического мышления у К. Манхейма создало условия для более глубокого понимания задачи выявления социальных истоков мышления и социальной природы познания, которая нашла последующее воплощение в проекте социологии знания[103].

Ко второй группе препятствий для академического интереса к проблемам социального мышления относятся исторические условия XX века,

[101] Нарский И. С. Отчуждение и труд: по страницам произведений К. Маркса. М.: Мысль, 1983. 444 с.
[102]Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология К. Маркс, Ф. Энгельс. М.: Политиздат, 1988. С. 24-25.
[103]Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юристъ, 1994. 744 с.

характеризовавшиеся сначала возникновением тоталитарных государств, чьи элиты поддерживали дискурс о наличии надындивидуального субъекта истории — нации, социального класса, западной цивилизации в целом, — обладающего единой волей, выразителями которой являлись эти элиты. Противостояние тоталитарному поглощению личности государством стимулировало интерес к тем формам философствования, которые создавали новый концептуальный инструментарий для постижений глубин индивидуального существования, а также тем, которые обличали «восстание масс» (Х. Ортега-и-Гассет) и зарождающееся массовое технократическое общество, которое дегуманизировало индивидуального субъекта своей технологической рациональностью, подкрепленной популярной культурой (Франкфуртская школа философии). Необходимо отметить, что данное препятствие имело ограниченный во времени характер и по мере перехода от индустриальных обществ с массовым стандартизированным производством к постиндустриальной экономике с многообразием производимых товаров, удовлетворяющих самые разнообразные вкусы и образы жизни, постепенно утеряло свое воздействие на научный дискурс и общественное мнение.

Если внешние препятствия к развитию теории социального мышления по мере развития социальных наук и самого общества постепенно исчезали с горизонта философских поисков, то внутренние, имеющие форму концептуальных противоречий и недостатков в теоретических конструкциях, требовали совершения поэтапных теоретических шагов в форме принятия в качестве научных ряда предпосылок (или, другими словами, признания осмысленными и истинными утверждений, отражающих эти предпосылки). При этом часто совершение очередного шага в расширении теоретических горизонтов приводило к тому, что исследователи уходили слишком далеко и их теории нуждались в последующих корректировках.

Теоретические предпосылки теории социального мышления можно разделить на две группы, требующие последовательного рассмотрения. Первая группа объединяет суждения относительно понятия самого мышления, которое в

истории философии должно было быть истолковано таким образом, чтобы сделать возможным и осмысленным понятие «социальное мышление». В эту группу теоретических предпосылок входят следующие суждения:

а) существует различие между понятиями «мышление» и «типы мышления»;

б) типы мышления не являются формами заблуждений или наборами идей;

в) мышление как таковое всегда представлено через один из своих типов;

г) типы мышления обусловлены внешними по отношению к индивидуальному сознанию и мышлению социальными и культурными факторами;

д) принадлежность индивидуального мышления к тому или иному типу мышления является фактом или ценностью, но не недостатком мышления.

Вторая группа теоретических предпосылок изучения социального мышления, с одной стороны, является концептуальным развитием предпосылок первой группы, но, с другой стороны, уже непосредственно связаны с темой социального мышления. Эти предпосылки фиксируют осмысленность суждений о существовании и специфике социального мышления (в том числе концептуализированного как общественное, или коллективное, сознание), механизмах и пределах влияния социального мышления на индивидуальное, а также роли социального дискурса в поддержании социального порядка. Для удобства изложения они будут представлены после рассмотрения первой группы.

Исходной предпосылкой, делающей возможной все последующие дискурсы о различных формах и типах мышления, является суждение (а): *существует различие между понятиями «мышление» и «типы мышления»*. Принятие данного суждения стало результатом большого пути, проделанного философской и социальной мыслью на протяжении XIX века. Так, основные идеологические течения, формировавшие интеллектуальный ландшафт развитых стран той эпохи, — консерватизм, либерализм, социализм/коммунизм и национализм[104] —

[104]Шацкий Е. История социологической мысли. В 2 т. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 183-233.

не были «типами» мышления, поскольку были наборами различающихся ответов на общий вопрос о путях развития стран постнаполеоновской Европы. В то же время сохранялась базовая для дискурса той эпохи оппозиция «(рациональное) мышление — (иррациональное) заблуждение», примером чего является приведенное выше учение Ф. Бэкона об «идолах», а также взаимная критика представителей разных идеологий.

Первым шагом к наделению суждения *(a)* общезначимым смыслом было развитие исторической науки и применение исторического подхода к анализу имеющихся у людей представлений. В философии безусловная заслуга применения исторического подхода к мышлению принадлежит Г. В. Ф. Гегелю, представившему в «Феноменологии духа» панорамный взгляд на поэтапно возникающие формоообразования сознания, определяющие специфику взаимоотношения субъекта к объекту и к самому себе. В социальных науках, начиная с А. Р. Ж. Тюрго, формируется концепция стадиального развития человеческого общества[105], которая у О. Конта трансформировалась в «закон трех стадий», отражающий три последовательно возникающих типа человеческого мышления — теологического, метафизического и научного (позитивного). В то же время интерпретация разных типов мышления как уровней его развития не препятствовала признанию существования только единственной формы настоящего мышления, предоставляющего доступ к истине, — научного. В перспективе конкретного общества существовал только один тип мышления, который мог идентифицироваться с мышлением вообще.

Выходом за границы этого ограниченного взгляда стало предложенное в неокантианстве различие двух форм научного мышления, которые, во-первых, могут существовать вместе и, во-вторых, не могут в отдельности претендовать на статус мышления как такового. Речь идет о разграничении естественных наук («наук по природе») и гуманитарных («наук о духе»). Более того, представители раннего неокантианства, и в первую очередь Г. Риккерт, стали первопроходцами в

[105]Graeber, D., Wengrow. D. The dawn of everything: A New History of Humanity. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021. P. 74-77.

развертывании проблемного поля структуры определенного типа мышления. В целях определения специфики наук о духе неокантианцы опирались на понятие ценностей как трансцендентальных схем, структурирующих духовную деятельность человека. Согласно Г. Риккерту, ценности не включены в действительность и не существуют в том смысле, в каком существуют вещи, и представляют априорную иерархически упорядоченную систему, которая является условием человеческого целеполагания в различных сферах и структурирования объектов повседневного мира субъекта по степени их значимости. «Иначе говоря, ценности организуют все возможные виды отношения субъекта к реальности»[106]. Таким образом, неокантианство предложило востребованную по сей день методологию анализа различных типов мышления в зависимости от характерных для них ценностных оснований. В то же время акцентирование роли ценностей в структурировании мышления и восприятия через придание ценностям когнитивного статуса фактически превратило последние в новую редакцию универсальных трансцендентальных схем и категорий кантовской философии и привело к утрате ценностями их требующего свободного выбора со стороны субъекта этического характера долженствования. На наш взгляд, основным методологическим недостатком неокантианского подхода в этом аспекте было изменение статуса ценностей, а именно их трансформация из содержания мышления в её форму. Кроме того, проведение различия между науками о природе и науками о духе оставляло возможность истолковать их как две взаимодополняющие формы единственно возможного научного мышления, а не как независящие друг от друга типы.

Преодоление теоретических ограничений, связанных с признанием только определенной формы мышления, а именно научной, в качестве истинного мышления, стало заслугой философских течений начала XX века, обративших внимание на повседневный мир человека и разнообразие форм мышления. Прежде всего следует отметить вклад феноменологического направления, вслед

[106]Спешилова Е. И. Ценностные основания познания в философии Баденской школы неокантианства // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. № 5(133). С. 87-91.

за его основателем Э. Гуссерлем обратившего внимание на доксатическое содержание сознания, связанное с жизненным миром субъекта. Возможность провести процедуру «эпохэ́» и сосредоточиться только на содержании мышления открыло дорогу для его типизации, что было в полной мере представлено в феноменологии повседневности А. Шюца и его анализе смысловой структуры социального мира. Другим течением философской мысли, для которого разные вариации структурирования мира происходили посредством структуры языка, стали различные направления лингвистической философии. Обусловленность восприятия и структурирования мира языком проблематизировала утверждения о наличии единственного истинного мышления, поскольку всякое мышление нуждается в языке, который его структурирует. Таким образом, был сделан шаг к принятию в качестве истинных суждений *(б)* «*типы мышления не являются формами заблуждений или наборами идей*» и *(в)* «*мышление как таковое всегда представлено через один из своих типов*». Наибольшей остроты эти утверждения достигли в цивилизационной теории О. Шпенглера, а также в лингвистической философии и структурной лингвистике. Согласно Шпенглеру, специфика мышления, изобразительных форм, государства, права и даже математики обусловлена лежащим в основе цивилизации (рассматриваемой не как поздний этап развития культуры, а как уникальное историческое образование) прасимволом, связанным с определенной пространственно-телесной интуицией (дорога, залитая солнцем; статуя; перепутанные тропы; бесконечный лес и т. д.). Как указывалось выше, в процессе обоснования теоретических предпосылок социального мышления авторы, внесшие основной вклад в это обоснование, часто заходили слишком далеко в отсутствие устоявшихся мыслительных ориентиров. Концепция О. Шпенглера служит примером такого радикального выведения утверждаемых тезисов за рамки здравого смысла, что обусловило обоснованную критику (в том числе в релятивизации мышления) в адрес данной теории. В то же время уровень развития философии и социальных наук начала XX века не предоставлял О. Шпенглеру концептуальных ресурсов для дополнения модели развития цивилизаций метамоделью самоорганизации социального мышления в

основанных на прасимволах и выраженных в имеющих общие гомологичные сходства гештальтах культур.

В то же время у представителей лингвистической философии и теоретиков структурной лингвистики язык интерпретируется как то, что не только влияет на мышление человека, но и прямо детерминирует как мышление, так и поведение последнего. Например, Бенджамен Л. Уорф приводил примеры употребления слов и грамматических конструкций на примере пословиц в английском языке и языке хопи с целью обосновать свой тезис о том, что язык влияет на нормы мышления и нормы поведения[107]. Данная концепция получила название лингвистического детерминизма и была подвергнута критике (как произвольно истолкованные субъективные впечатления) в работе С. Пинкера, посвященной отношениям языка и мышления, которые интерпретируются как корреляции и взаимное влияние, а не детерминизм[108]. Развивая мысль С. Пинкера, можно сказать, что факт наличия нецензурной лексики является ответом на необходимость преодоления разрыва между воспринимаемыми объектами, явлениями, с одной стороны, и ограниченными возможностями конкретного носителя языка обозначить данные объекты, явления и события — с другой.

Аналогичные взгляды о мировоззренческой функции языка и его влиянии на национальный характер и национальную культуру были высказаны в XIX веке А. А. Потебней и позже получили развитие в работах Н. С. Трубецкого[109]. Кроме того, уже в первой половине XX века в русской философии началось осмысление коллективных форм сознания и психологии социального бытия, прежде всего в работах Г. Г. Шпета[110].

---

[107]Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку. М.: СТ, Terra Fantastic, 200. С. 157-201.

[108] Пинкер С. Субстанция мышления. Язык как окно в человеческую природу / Изд. 2-е, испр. М.: УРСС Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2016. С. 172.

[109] Федоренко А. А. Проблема взаимосвязи языка и народа в творчестве А. А. Потебни и Н. С. Трубецкого: историко-философский анализ / А. А. Федоренко: автореф. дис. … канд. филос. наук. М., 2005.

[110] Шпет Г. Психология социального бытия. М., 1996. 496 с.; Счастливцева Е. А. Густав Шпет и Василий Розанов о коллективных формах сознания //Вестник ВятГГУ. 2008. № 1(1). С. 23-29.

В представленных выше подходах к анализу разных типов мышления были использованы разные методологии, которые внесли неоднородный вклад в развитие социальной философии. Если предложенное О. Шпенглером выявление гомологичных структур в разных культурах нашло своеобразный и сильно видоизмененный отклик в поиске гомологичности разных форм социального дискурса у П. Бурдье, то феноменология повседневности со временем приобретала всё более эмпирический характер и стала предметом исследований социологии. Восходящее к анализу языковых игр Л. Витгенштейна и структурной лингвистике выявление структур повседневного языка, детерминирующих структуру социальной реальности, после всплеска интереса к себе в период распространения в интеллектуальной среде деконструктивизма, как представляется, исчерпало свои возможности и потеряло значение на фоне машинной обработки естественного языка (naturallanguageprocessing), эффективность которой зависит не от учета выявленных в рамках структурной лингвистики структур, а от алгоритмов машинного самообучения.

Особое место в развитии и обосновании теоретических предпосылок социального мышления занимает философия Мартина Хайдеггера, который наравне с другими философами и антропологами своего времени внес существенный вклад в принятие суждения (*г*) *типы мышления обусловлены внешними по отношению к индивидуальному сознанию и мышлению социальными и культурными факторами.* Несмотря на то что Хайдеггер демонстрировал то, что можно назвать шагом назад в рассматриваемой цепочке суждений, а именно признании только одной формы мышления («пророком»[111] которой он являлся) в качестве подлинной и сущностной, что вступало в противоречие с суждением (*б*) типы мышления не являются формами заблуждений или наборами идей, его позицию следует рассматривать диалектически. Претендуя на то, что только представленное в его книгах «мышление о бытии» является подлинным «мышлением бытия», Хайдеггер отрицал аналогичные претензии со стороны

[111]Фалёв Е. В. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера: дис. … д-ра филоф. наук. М., 2015. С. 202.

научно-технического мышления, тем самым способствуя формированию интеллектуальной атмосферы, в которой различные, существенно отличающиеся по своему языку, структуре и целям дискурсы могут рассматриваться в качестве альтернативных и не дополняющих друг друга типов мышления и зависящих не от уровня образования и культуры или места в социальной иерархии, а от выбранной ценностно-эпистемологической перспективы.

Кроме того, как указывает П. Бурдье[112], мысль Хайдеггера была связана с произошедшей в межвоенной Германии реинтерпретацией феномена «отчуждения». Если ранее этот термин отражал отчуждение человека от собственной родовой сущности из-за влияния объективированных результатов общественного производства, то после Первой мировой войны значение термина совершило дрейф в сторону фиксации отсутствия «укоренения» в природе и культуре своего народа. Восходящий к философии Нового времени и Просвещения проект освобождения личности от влияния социальных традиций ради проявления чистого разума был замещен ценностью осознания принадлежности своего мышления определенной традиции. В этот период в русской философии внеположные субъекту основания его мышления были концептуализированы М. М. Бахтиным в понятии трансгредиентности[113].

Поворот в оценке факта обусловленности мышления внешними силами и обстоятельствами происходил на фоне гомологичных изменений в культуре и социальных науках. Становление бюрократических государственных институтов, которые не обеспечивали признание полноценности личности гражданина, обусловило ощущение неукорененности, одиночества и абсурдности радикальных форм рационального мышления в работах писателей и публицистов экзистенциального направления (Ф. Кафка, Р. Музиль, О. Хаксли, Е. И. Замятин, А. Камю и многие другие). Безличный, статичный, рациональный социальный порядок требовал своего дополнения (или, используя уместную в данном случае

[112]Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М.: Праксис, 2003. С. 27.

[113] Микешина Л. А. Значение идей Бахтина для современной эпистемологии // Философия науки. 1999. Т. 5, № 1. С. 205-227; Кораев Г. Т. Философия М. М. Бахтина: между философией религии и религиозной философией // Проблемы современного образования. 2018. № 5. С. 9-21.

терминологию Ж. Деррида, восполнения) в виде того, что способно предоставить человеку структурированный смысл его собственного существования, а также существования всего общества, при этом не подчиненный формальным рациональным требованиям, ассоциирующимся с бюрократической машиной. В качестве этого недостающего структурного элемента социальной реальности в разных интеллектуальных и политических сферах предлагались: коллективное бессознательное (К. Г. Юнг и его последователи), религиозные и метафизические феномены («София» или Церковь в русской религиозной философии), эгрегоры, монады и мистические расы у оккультных визионеров, избранные нации и передовые социальные классы в политике. Упомянутые выше идеологии из дискутирующих между собой наборов идей трансформировались в традиции, которые требовали самоопределения гражданина: какую традицию он признает в качестве исходной для своего мышления и образа жизни. Более того, в условиях «горячих» и «холодных» военных противостояний ведущих держав принадлежность индивидуального мышления определенному типу мышления была не просто ценностью, а обязанностью. Таким образом, в интеллектуальной и политической атмосфере первой половины XX века произошло одновременное принятие двух теоретических предпосылок: *(г)типы мышления обусловлены внешними по отношению к индивидуальному сознанию и мышлению социальными и культурными факторами* и *(д)принадлежность индивидуального мышления тому или иному типу мышления является фактом или ценностью, но не недостатком мышления.*

В то же время представление об укорененности индивидуального мышления в определенном типе мышления (представление, которое уже можно сопоставить с понятием социального мышления) вызывало вопросы теоретического (о формах влияния социального мышления на индивидуальное) и практического характера (о результативности влияния). Политические деятели эпохи Второй мировой войны высказывали скепсис в отношении возможности манипулировать представлениями граждан на протяжении длительного времени, а в послевоенный период жители Германии продемонстрировали глубокую

пропасть между гибкой адаптацией к требованиям денацификации и неискоренимой на протяжении долгого времени ностальгией по социальному порядку предвоенного десятилетия[114]. Политические и рекламные манипуляции общественным сознанием в рамках политической пропаганды и корпоративных социальных коммуникаций были бессильны, если не соответствовали более глубоким структурам социальной реальности, которые обусловливали структуру восприятия и предпочтений в индивидуальном мышлении.

Следующим логическим (что не обязательно предполагает прямую историческую последовательность) шагом в развитии теоретических предпосылок понятия социального мышления было выявление механизмов воздействия внешних по отношению к человеку идей, ценностей, правил поведения на индивидуальное мышление. В начале XX века стали формироваться два решения этой теоретической задачи.

Первое решение опиралось на предложенное З. Фрейдом понятие бессознательного и распространение этого понятия К. Г. Юнгом на культуру и социум под именем коллективного бессознательного. Несмотря на вторичность, расплывчатость и неопределенность предложенной Юнгом концепции[115], можно отметить принципиальное отличие используемых Фрейдом и Юнгом словарей для описания бессознательного: если у первого используется лексика, связанная с накоплением энергии и её разрядкой, то у второго бессознательное трактуется с точки зрения его содержания, и прежде всего в терминах сформированного в архаичные времена набора идей, образов и сюжетов. Другими словами, бессознательное у Юнга приобретает характер прото-мышления, своеобразного аналога трансцендентальных категорий и схем кантианства и неокантианства. Коллективное бессознательное как прото-мышление не предполагает коллективного же субъекта и проявляется как генетически наследуемая социальная память, типичные сюжеты и образы (архетипы), имеющиеся у всех

[114]Власов Н. А. Новое начало? Западные немцы в первое послевоенное десятилетие. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2023. 42 с.

[115] Жуков В. Н. К. Г. Юнг: коллективное бессознательное, архетипы, культура // Образование и право. 2022. № 3. С. 311-325.

представителей человечества, а также у отдельных народов. Архетипы предоставляют целостное знание о мире, обществе и самом человеке[116], т. е. являются основными смыслообразующими элементами индивидуального мышления.

Легко заметить, что предложенное Юнгом представление о коллективном бессознательном, которое по своей наполненности смыслом и базовыми структурами обладает чертами мышления, приближается к интенциям позднего Хайдеггера, направленным на размывание роли субъекта в процессе мышления, в частности, в описании роли человека как посредника между бытием и языком, т. е. того, кто слышит зов бытия и дает бытию слово, в то время как сама мысль является безличным событием[117].

Другим философским дискурсом, с которым произошло сближение теории коллективного бессознательного, было неокантианское учение о ценностях. Поскольку и архетипы, и ценности обладали функциональным и гомологическим сходством, т. е. являлись трансцендентальными (или генетически обусловленными), иерархически организованными схемами восприятия социальной реальности, в философской науке произошла конвергенция этих концепций, которая до сих пор сохраняет свое влиятельное положение в социальной философии, социальных и гуманитарных науках в разных конфигурациях в качестве выявления архетипических ценностных оснований бытия народа[118].

Однако данный подход обладает существенным методологическим недостатком (который, впрочем, может быть назван преимуществом,

---

[116] Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. Санкт-Петербург: Питер, 2017. 336 с.; Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. М.: АСТ, 2020. 336 с.

[117] Фалёв Е. В. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера: дис. … д-ра филоф. наук. М., 2015. С. 234-235, 249.

[118] Напр.: Романов П. А. Архетипы духовных ценностей и их рефлексия в общественном сознании // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21, вып. 2. С. 207-217; Вертиевец О. А. Коллективное бессознательное в информационной культуре современного российского общества: дис. … канд. культурологии. Краснодар, 2020. 245 с.; Попова С. В. Ценностные архетипы русского народа // Общество: философия, история, культура. 2020. № 3; Иванова М. Г. Образ власти в контексте теории архетипов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Государственное и муниципальное управление. 2020. Т. 7, № 3. С. 195-204.

позволяющим поддерживать дискурс об архетипах и ценностях коллективного бессознательного на протяжении столетия практически неизменным): фокусируясь на ценностно-архетипических аспектах социального мышления, которые охватывают практически все духовные феномены в жизни общества, данная теория не может быть распространена на концептуальное раскрытие социального порядка и его трансформации, связи социального порядка и циркулирующих в обществе дискурсов, а также роли материальных объектов в функционировании ценностей и архетипов. Исследование этих вопросов потребовало от социальных наук более сложных методологических подходов, чьё становление, также не свободное от радикальных преувеличений, заняло длительное время.

Таким образом, следующим шагом в теоретическом обосновании понятия социального мышления является его непосредственная концептуализация в истории социальной мысли. Применяя методы аналитической философии, ключевые достижения в понимании специфики общественного уровня мышления можно зафиксировать в следующем суждении, которое последовательно стало осмысленным в философии и социальных науках: *е) существует такая форма мышления, как социальное мышление (общественное, или коллективное, сознание), влияющее на индивидуальное мышление через определение структуры его восприятия мира и ценностных предпочтений.*

Представленный тезис был последовательно обоснован в теоретических и эмпирических исследованиях Эмиля Дюркгейма. Сложность его теории, значительно опередившей свое время, требует комплексного рассмотрения для адекватного понимания содержания предложенного Дюркгеймом понятия «коллективное сознание». Исследовательская программа Дюркгейма начинается с призыва вернуться к «социальным фактам», отражающим «саму реальность»[119], что роднит мысль французского социолога с философским проектом Э. Гуссерля. Под социальными фактами понимаются внешние по отношению к индивиду

[119] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 60.

«совокупности способов действия и мышления, распознаваемые по особому «умению» оказывать принуждающее влияние на сознания индивидуумов»[120], при этом базовым принципом изучения социальных фактов является признание их объективного характера[121]. Объективными факты делает то, что они существуют вне сознания индивидов. Таким образом, бытие внешним, или экстернальность, — это один из аспектов объективности. Однако то, что социальные факты объективны, не означает, что они не субъективны, а означает, что они были определены другими людьми и переданы человеку через образование. Принудительное значение социальных фактов, как подчеркивал Дюркгейм, является причиной того, почему они определяются как «объекты» или «вещи», т. е. как существующие вне зависимости от индивидуального желания и воли или особенностей восприятия. Возникновение социального факта возможно только в коллективных взаимодействиях, и появляющиеся через эти взаимодействия коллективные способы действия и мышления вынуждают индивидов приспосабливаться к ним[122]. Более того, эти взаимодействия делают возможным логическое мышление, которое всегда является «в определенной степени» безличным, и та истина, которая отличается от воспринимаемой чувствами видимости и которая основана в коллективном опыте[123]. Поэтому, заключает Дюркгейм, «понятия выражают то, как общество представляет вещи», т. е. обеспечивают не только «согласование умов между собой», но и «согласование умов с природой вещей»[124].

Опираясь на восходящий к Дж. Локку ассоцианистский подход к пониманию мышления как «ассоциации», т. е. соединения идей и представлений, их распределения и перераспределения[125], Дюркгейм очерчивал понятие коллективного сознания (в «Правилах социологического метода» также

---

[120] Дюркгейм Э. Правила социологического метода. М.: АСТ, 2021. С. 24, 37.
[121] Там же. С. 30.
[122] Там же. С. 28.
[123] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 716.
[124] Там же. С. 717.
[125] Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. I. М.: Мысль, 1985. С. 451.

встречается термин «социальное мышление», la pensée sociale) аналогичным образом. «Подобно тому, как противоположные состояния сознания взаимно ослабляются, состояния идентичные, соединяясь, усиливают друг друга… Если кто-нибудь высказывает перед нами идею, которая у нас уже была, то представление, которое у нас о ней складывается, соединяется с нашей собственной идеей… Из этого слияния получается новая идея, поглощающая предыдущие и, следовательно, более живая, чем каждая из них в отдельности»[126]. Коллективная жизнь подразумевает наличие индивидуальных сознаний, которые должны быть скомбинированы определенным образом. «Именно из этой комбинации проистекает социальная жизнь, а потому эта комбинация и объясняет ее»[127]. В своей лекции «Педагогика и социология» Дюркгейм обосновывал тесную взаимосвязь социального и индивидуального мышления их одновременным пребыванием в индивидуальном субъекте: «В каждом из нас… живут два существа, которые хотя и можно разделить только путем абстракции, тем не менее различны. Одно из них состоит из всех психических состояний, которые относятся только к нам самим… Другое представляет собой систему идей, чувств, привычек, которые выражают в нас не нашу личность, а группу… Таковы религиозные верования, нравственные верования и обычаи, национальные или профессиональные традиции, разного рода коллективные мнения»[128].

В первой работе, где появляется концепция коллективного сознания — «О разделении общественного труда», — Дюркгейм вводит это понятие следующим образом: «совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь: ее можно назвать *коллективным, или общим сознанием*»[129] (курсив автора). Однако в этой же работе Дюркгейм аргументировал, что по мере развития разделения труда (т. е. перехода от механической солидарности, обусловленной влиянием традиции, к органической солидарности, связанной с взаимной

[126] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. С. 107.
[127] Там же. С. 119.
[128] Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. С. 254-255.
[129] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. С. 87.

зависимостью разных сегментов общества) коллективное сознание становится «слабее и неопределеннее», и источником солидарности становится само разделение труда[130]. Коллективное сознание сильнее всего там, где общество разделено на замкнутые группы, в которых сила общности обычаев поддерживается престижем авторитета предков. В посмертно опубликованных лекциях «О моральном воспитании», прочитанных на закате жизни, Дюркгейм повторяет эту мысль, говоря о том, что человеческие воли подчиняются моральным требованиям в силу их особого престижа[131].

Сопоставление этих высказываний с теми, которые были высказаны в средний период творчества, демонстрирует заметную непоследовательность (а точнее, отсутствие артикуляции различных аспектов) в понимании коллективного сознания и его влияния на индивидуальное мышление. С одной стороны, принудительный характер влияния коллективного сознания на индивида связан с убеждениями, представлениями и ценностями, авторитет (престиж) которых поддерживается их распространенностью и связью с прошлыми поколениями. В этом случае можно говорить о ценностном измерении коллективного сознания. С другой стороны, коллективное сознание не столько принуждает, сколько обусловливает саму возможность индивида логически мыслить, предоставляя ему отражающие социальный опыт логические категории. В данном случае уместно говорить об эпистемологическом измерении коллективного сознания. Если первое измерение ослабляется по мере перехода от традиционного общества к индустриальному (и требует сознательного усиления через моральное воспитание во избежание аномии), то второе по определению не может быть подвержено воздействиям (возможно, за исключением крайних случаев тоталитарной пропаганды, описанной в антиутопии Дж. Оруэлла, заставляющей человека отказываться от логического мышления), так как непосредственно связано с возможностями адаптации человека к окружающему миру. Примечательно, что в работе «О разделении общественного труда» Дюркгейм проводит нечеткое

[130] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 290.
[131] Дюркгейм Э. Моральное воспитание. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. С. 211.

различие между этими измерениями, применяя термин «общее сознание» к традиционным верованиям и практикам в рамках механической солидарности, в то время как «коллективное сознание» чаще применяется в контексте общественного разделения труда.

В то же время у Дюркгейма практически не представлено еще одно измерение коллективного сознания, а именно нормативное (дисциплинарное), характерное для крупных сообществ. Если ценностное измерение коллективного мышления принуждает силой престижа, а эпистемологическое — силой логики, то как жители современных государств принуждаются к соблюдению правил поведения с незнакомцами, обращению с материальными объектами, включая правила гигиены по отношению к собственному телу, а также представлениям о легитимности закона и власти? Примечательно, что вопросы власти и дисциплины не входили в круг исследовательских интересов Дюркгейма, что обусловило исчезновение этого измерения его описания коллективного сознания. Поэтому он не ставит вопрос (и не дает на него ответа), как коллективное сознание участвует в поддержке социального порядка.

Необходимо отметить, что Дюркгейм осознавал имеющийся в его теории недостаток в объяснении устойчивости современных ему обществ в отсутствие прочного ценностного измерения коллективного мышления, укорененного в традиции. В «Моральном воспитании» он отмечал, что «каждое поколение обладает своим собственным характером, своим собственным образом мышления и чувствования. … Здесь есть один факт, причины которого еще очень плохо изучены, но который неоспорим». Вне зависимости от ценностных предпочтений разных поколений в обществе присутствует социальный порядок, обеспечивающий его преемственность и идентичность. Кроме того, социальное мышление не является герметичным информационным куполом, полностью окружающим индивида: в социальном мышлении, как это признавал Дюркгейм, циркулируют разные идеи, которые вносят вклад в поддержание социальной стабильности каким-то еще образом, кроме формирования одинакового образа мыслей в социуме. Однако этот теоретический порог не был преодолен

Дюркгеймом, поэтому он в качестве решения предлагал возврат к укреплению ценностных оснований, характерных для общего сознания малых традиционных обществ: «эта моральная прерывистость поколений чревата опасностью превратить социальную эволюцию в череду сбоев, потрясений, придающих истории совершенно разнородные направления, если не принимать предупредительные меры для того, чтобы различные поколения сближались тотчас же и настолько полно, насколько возможно, с тем чтобы взаимно проникать друг в друга и уменьшать таким образом существующий между ними моральный разрыв»[132]. Возражая на суждение Дюркгейма о том, что общество не может существовать, если все его члены не являются достаточно одинаковыми и отражают характеристики, присущие коллективным идеалам, К. Смит сравнивает коллективное сознание с «мексиканской волной» на футбольном стадионе, где участие в синхронизированном коллективном процессе не требует от зрителей общих характеристик (кроме понимания коллективного действия и своей роли в нем)[133].

Революционное значение предложенной Э. Дюркгеймом концепции коллективного сознания, несмотря на его не всегда последовательное изложение (что в значительной степени обусловлено тем, что Дюркгейм был первопроходцем в данном теоретическом поле), сохраняется до сих пор. Современное вульгарное обыденное сознание привычно оперирует такими шаблонными фразами, как «у каждого своё мнение», «каждый думает по-своему» и т. д., отражающими релятивистскую культуру крайнего индивидуализма эпохи потребительского общества позднего капитализма. В научном (социальном, философском) дискурсе интуиции Дюркгейма о надындивидуальном уровне мышления были сохранены и получили развитие несмотря на то, что сами термины «общественное сознание» или «социальное мышление» не

[132]Дюркгейм Э. Моральное воспитание. С. 412.
[133]Smith K. Émile Durkheim and the collective consciousness of society: a study in criminology. London: Anthem Press, 2014. P. 12.

использовались эксплицитно и были даже редуцированы к «набору общих идей», принятому в группе[134].

Теоретическая мысль Дюркгейма оперировала понятием социальной солидарности, но не социального порядка, что обусловило дрейф понимания общественного сознания в сторону его представления как своего рода статичной совокупности моральных идей, позволяющих социуму быть единым целым. Развитие концепции социального мышления требовало нового теоретического и методологического подхода в понимании социальной реальности в терминах социального порядка, задающего структуру социума и требования к свойствам элементов, занимающих места в этой структуре. Другими словами, очередной шаг в теоретическом обосновании социального мышления требует принятия следующих взаимосвязанных предпосылок (или же суждений, которые признаются осмысленными в рамках научного дискурса):

е) социальное мышление является разнородным (гетерогенным) по своему содержанию;

ж) предметом социального мышления является описание, признание в качестве правильного (или отказ в таком признании) существующего социального порядка, его структуры и заполняющих его элементов;

з) социальное мышление, описывая структуру социального порядка, направлено на предметы, имеющие символический характер и являющиеся элементами социального порядка.

Обсуждение и обоснование — в разных теоретических школах — первого из приведенных суждений связано с двумя ключевыми фигурами, чей вклад в развитие науки имел широкий трансдисциплинарный характер, а именно с Максом Вебером и Мишелем Фуко, в центре внимания которых были дисциплинарные аспекты социума, в том числе отражение этих аспектов в социальном дискурсе. В частности, Вебером были выделены различные формы социального порядка, которые обусловливали не только форму организации власти, но и господствующие в обществе формы рациональности, в соответствии

[134]Штомпка П. Социология. Анализ современного общества. М.: Логос, 2005. С. 308-309.

с которыми классифицируются типичные формы социального поведения отдельных индивидов[135].

Вебер в своих работах только вскользь затрагивает феномены, которые можно соотнести с общественным сознанием и социальным мышлением. В основе социума лежит либо разделяемое индивидами и основанное на аффектах или традиции чувство взаимопринадлежности, либо мотивированный компромисс интересов (или объединение интересов)[136]. Вебер признает существование «коллективных индивидов»[137], но не раскрывает это понятие. Поэтому наибольший интерес в системе Вебера представляют понятия «легитимность» и «легитимация». Анализируя виды легитимного порядка, а именно конвенцию и право, Вебер дает следующее определение конвенции: «обычай, который воспринимается *определенной группой* (курсив Вебера) как значимый и защищается от отклонений посредством неодобрения, чаще всего в форме бойкота». При этом Вебер подчеркивает отличие конвенции от права тем, что в первой отсутствует специальный штаб принуждения и все действия (неодобрения) применяет индивид[138] (а не группа, как можно было бы ожидать, опираясь на исторический опыт). Далее Вебер еще раз подчеркивает, что легитимная значимость определенному социальному порядку приписывается «действующими индивидами», и перечисляет, почему индивиды так делают: в силу традиции, аффективной веры, ценностно-рациональной веры, а также «позитивного установления», т. е., судя по контексту, оформленного соглашения или законодательного акта[139]. Вебер отмечает гетерогенный характер веры в легальность, т. е. подчинения формально правильно принятым установлениям вопреки своему желанию, так что даже решительные и целеустремленные меньшинства насильственно навязывают свои порядки поначалу

---

[135] Шацкий Е. История социологической мысли. Т. 1. / пер. с польск.; общ. ред. А. Васильева. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 629.

[136]Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. В 4 т. / пер. с нем.; сост., общ. ред. и предисл. Л. Г. Ионина. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 89, 159.

[137] Там же. С. 98.

[138] Там же. С. 92.

[139] Там же. С. 95.

сопротивляющемуся большинству[140]. При этом признание легитимности может имитироваться по оппортунистическим соображениям[141].

Первое, что бросается в глаза при ознакомлении с текстами Вебера, посвященными легитимности и легитимации, — это то, что немецкий мыслитель не дает эксплицитного определения того, какое значение он вкладывает в эти термины. Вебер последовательно редуцирует феномены, имеющие как минимум интерсубъективный характер существования, к формам поведения отдельных «действующих индивидов». Даже говоря про созданные на ценностно-рациональной основе объединения, Вебер раскрывает в них только аспект «служения делу», т. е. опять-таки фокусируя внимание на отдельном индивиде и его поведении. Кроме того, остается не вполне ясным, что является общей формой существования легитимности, т. е. что объединяет следование традиции и подчинение добровольно подписанному соглашению. Причиной такого уклонения от обсуждения феномена легитимности как таковой могли являться неопозитивистские тенденции в социологической методологии Макса Вебера, который считал важным избегать изучения таких «метафизических универсалий», как «общество», «народ», «государство»[142]. На наш взгляд, в описании феномена легитимности Вебер обошел вниманием такую форму существования и выражения легитимности, как циркулирующий в обществе дискурс о социальном порядке, и этот дискурс не исчерпывается традициями, законами, соглашениями и угрозами насилия. В частности, прежде чем техническая компетентность сможет служить обоснованию легитимности занимающего управленческий пост специалиста, в социальном мышлении должен утвердиться нарратив, приписывающий технической компетентности такое свойство, как способность обеспечивать легитимность. Когда такой нарратив утвердится в рамках рационально-бюрократического социального порядка, это не означает наличие общего согласия относительно статуса технической компетентности в иерархии

[140] Вебер М. Хозяйство и общество. С. 96.
[141] Там же. С. 254.
[142]Кравченко А. И. Основные принципы веберовской методологии // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2011. № 4. С. 150-172.

власти: этот порядок открывает структурные возможности для появления и противоборства таких дискурсов, как утверждение идеала меритократии и технократии, с одной стороны, и критики технократических специалистов как преследующих не интересы общества, а неолиберальные идеи всепроникающей оптимизации и самоокупаемости — с другой. Наконец, принятие технической компетентности как единственного источника легитимного притязания на власть запускает постоянно присутствующий в технократических социальных порядках дискурс о границах и критериях технической компетентности, правилах её оценки и пределах прав и обязанностей по внесению изменений (реформированию) и регулированию жизни общества.

Однако обсуждение подобных социальных дискурсов требовало шага, который Макс Вебер избегал, а именно признания существования коллективного субъекта, обладающего собственными интересами как целого (а не совокупности совпадающих интересов большинства или активного меньшинства). Возникающее противоречие между реальностью существования циркулирующих в обществе нарративов о социальном порядке и отсутствие представления о коллективном субъекте этих нарративов (либо отдельного уровня мышления, где такие нарративы могут возникать, распространяться, конфликтовать, побеждать и исчезать) было разрешено в философии XX века двумя путями. Первый путь был представлен структуралистским и постструктуралистским течением мысли, которое в своих предельных выражениях в философии Мишеля Фуко и Жиля Делёза привело к трансформации понимания субъективности, превратившейся в поверхностный эффект игры циркулирующих в обществе дискурсов, чей безличный и внесубъектный характер у Делёза был схвачен в понятии машины желания[143]. Философская мысль, остановившаяся перед необходимостью признания наличия социального мышления, имеющего надсубъектный характер, была вынуждена поставить под сомнение не только социальное мышление, но и индивидуального субъекта, а обусловливающее структуру мышления влияние

[143] Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 672 с.

социального дискурса обратилось в принуждающую слепую силу машины. Социальное мышление превратилось в бесконечное циркулирование дискурсов, организованных в диспозиции[144] (М. Фуко) или диспозитивы (Ж. Делёз) и производящих постоянно меняющиеся конфигурации власти и социального порядка. Накопление воспроизводящихся на разных уровнях, но прежде всего касающихся описания повседневной жизни дискурсов результируется в появлении новых нарративов, которые призваны поддержать и очертить рамки легитимного социального порядка. Так, согласно фукольдианскому анализу интенсификация записей о состоянии здоровья и поведении населения послужила формированию соответствующих технических знаний в медицине, педагогике, уголовном праве, что стало одним из ключевых инструментов формирования нового, дисциплинарного социального порядка[145]. Несмотря на экстравагантный и методологически тупиковый характер постструктуралистского подхода к пониманию социального мышления, его важным вкладом является признание и тщательный анализ гетерогенности и чрезвычайного разнообразия содержания социального мышления, проникающего в самые обыденные слои повседневности и создающего свои описания социального порядка, связанного со свойствами физических объектов и их распределением в пространстве.

Второй путь разрешения указанного противоречия был совершен преимущественно в аналитической (и связанной с ней политической) философии через постепенный переход от анализа индивидуального сознания (и индивидуального субъекта) через изучение коллективных мнений, выборов и действий[146], совместной (разделяемой) агентности[147] к признанию существования коллективного субъекта (множественного «Я»), который не является простой

---

[144] Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук / пер. с франц. М.: Прогресс, 1977. 490 с.

[145] Деланда М. Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 92-93.

[146] Остром Э. Управление общим. Эволюция институций коллективного действия / пер. с англ. Т. Монтян. Киев., 2013. 400 с.

[147] Lasagni G. Dimensions of Shared Agency. Malaga: Vernon Press, 2022. 205 p.

совокупностью индивидуальных «Я» или усредненным «Я»[148]. Общей чертой аналитического подхода к изучению коллективного субъекта и социального мышления является оперирование понятием интенциональности, т. е. направленности сознания на предмет. Наличие общей интенциональности в сознаниях разных индивидов является когнитивной основой социального мышления.

Особая роль в развитии понимания социального мышления в методологическом поле аналитической философии принадлежит Дж. Р. Сёрлу, который в своей теории использовал различие между социальными и «грубыми» фактами, где под последними понимались факты, которые существуют в повседневной материальной реальности вне зависимости от установлений социальных институтов, в то время как первые являются производными от деятельности коллективной интенциональности[149]. Обращаясь к представленной выше схеме элементов социального мышления, можно отметить сходство мысли Дж. Р. Сёрла с данной схемой, а именно отсутствие прямого взаимодействия между социальным дискурсом и природным миром. В то же время социальные факты в понимании Сёрла близки к тому, что может быть названо элементами социального порядка. Американский философ выделял институциональные факты (как форму социальных фактов), которые относятся к категории конститутивных фактов — связанным с перформативными высказываниями самореферентным явлениям социальной жизни, делающим возможными те или иные социальные (включая речевые) взаимодействия. Институциональные факты создаются через наложение на объекты коллективного внимания дополнительного символического значения («статусные функции»), которое также имеет регулятивный характер, так как формализует допустимые в адрес этого объекта действия и высказывания со стороны индивидуальных субъектов. Статусные функции обладают тем, что Сёрл называет деонтической властью, т. е. способностью предоставлять и налагать права, обязанности, требования,

[148]Schmid H.B. We, Together: The Social Ontology of Us. Oxford, University Press, 2023. P. 199-209.
[149]Searle J. R. The construction of Social Reality. N. Y.: Free press, 1995. P. 37.

разрешения, доступ (authorizations) и т. д.[150] Деонтическая власть обладает уникальными чертами, неизвестными для животного мира: единожды признанные (recognized), статусные функции предоставляют нам доводы действовать вне зависимости от наших наклонностей и желаний, в рамках речевых актов, признающих некий предмет чьей-то собственностью, одного человека — его владельцем, а другого — вором, если он забирает этот предмет без разрешения того, кто назван владельцем, и т. д.[151]

Важным вкладом Дж. Р. Сёрла (впрочем, опирающегося на богатую предысторию социальной и аналитической философии) является фиксация того факта, что коллективная интенциональность в качестве своего предмета имеет не архетипы, нарративы или ценности, а неодушевленные объекты, дополняемые символическим значением, который придает им особый статус. Иначе говоря, предметом социального мышления являются не объекты природного мира, а элементы социального порядка, даже если они в своей материальной данности являются объектами природного мира. Однако феномен социального порядка, структуру которого выражают социальные институты и институциональные факты, остался вне поля зрения Сёрла. Возможно, это обусловлено его методологическим инструментарием, предопределяющим онтологическую, т. е. предельно широкую перспективу исследования, в то время как формирование отдельных социальных порядков оказывается вне фокуса его интересов. Сёрл признает, что опора на семантику, т. е. речевые акты как источники институциональных фактов, налагающих на объекты статусные функции, может привести к бесконечному регрессу (речевые акты, придающие институциональное значение другим речевым актам), но тем не менее продолжает решать эту проблему через разные формы семантики[152]. По этой же причине в работах Сёрла присутствует недооценка значения регулятивных высказываний, поскольку их принудительный характер в отношении конкретных действий в рамках

[150] Searle J. R. Making the Social World: The Structure of Human Civilization. Oxford: University Press, 2010. P. 9.
[151] Ibid. P. 10-11.
[152] Ibid. P. 14.

утвержденных процессов требовал бы выхода за рамки речевых соглашений в сторону принудительной власти социального порядка. Тем не менее акцент на коллективной интенциональности, выделение статусных, т. е. символических, функций определенных объектов в социальной реальности, которые одновременно устанавливают и выражают институциональные факты (по сути — структуру и элементы социального порядка), позволяют утверждать, что теория Сёрла (включая то философское наследие, на которое он опирается) делает осмысленным последнее из приведенных ранее суждений, отражающих теоретические предпосылки концепции социального мышления: социальное мышление, описывая структуру социального порядка, направлено на предметы, имеющие символический характер и являющиеся элементами социального порядка.

Выводы

Подведем итоги. В философской мысли последних полутора столетий сложились теоретические и методологические предпосылки, обосновывающие осмысленность философского дискурса относительно социального мышления. Данные предпосылки можно классифицировать в две группы. Первая группа предпосылок предоставляет методологические инструменты в рамках неокантианского, цивилизационного, психоаналитического и, с оговорками, экзистенциалистского подходов, позволяющие выявить и признать в качестве альтернативных форм выражения истины различные типы мышления. Благодаря этому становится возможным, во-первых, расширить понятие мышления, так что мы можем выделить в отдельное понятие социальное мышление, а во-вторых, выделять в самом социальном мышлении его различные типы. Вторая группа предпосылок направлена на фиксацию ключевых характеристик социального мышления. Основными методологическими подходами здесь выступают: ценностный, представленный в трудах Э. Дюркгейма в описании значения общих моральных установок для социальной солидарности; постструктуралистский, описывающий роль движения дискурсов и диспозитивов в социальном

пространстве, отражающий и обусловливающий различные конфигурации социального порядка; аналитический, через изучение структуры сознания и коллективных действий приходящий к понятию коллективной интенциональности и деонтической власти институциональных фактов — объектов, наделенных статусной (символической) функцией. Особое место в этой группе и развитии концепции социального мышления как таковой принадлежит Максу Веберу, чья последовательная антиметафизическая и в определенной мере редукционистская позиция в отношении таких феноменов, как общество, государство, легитимность, показала неспособность раскрытия значения этих феноменов без признания существования надындивидуального социального мышления, в рамках которого происходит движение дискурсов относительно легитимности социального порядка. Основной теоретической предпосылкой данной группы является признание обусловливающего влияния социального мышления на индивидуальное, при том что само социальное мышление является гетерогенным и содержащим в себе противоборствующие дискурсы, конкурирующие в утверждении представляемого ими социального порядка и легитимности его элементов посредством опоры на обладающие символической функцией и деонтической властью объекты.

Опираясь на рассмотренные теоретические и методологические аспекты и предпосылки концепции социального мышления, мы можем дать уточненное и развернутое определение социального мышления, отражающее комплексный и многоуровневый характер данного феномена. **Социальное мышление представляет собой гетерогенный, представленный в форме конкурирующих социальных дискурсов непрерывный процесс согласования содержания индивидуального мышления со структурой социального порядка посредством наделения символическим значением объектов, влияющих как на структуру социального порядка, так и на структуру индивидуального мышления.** Данное определение социального мышления является первым в современной социальной философии и представляет синтез всего накопленного

на сегодняшний день теоретического и методологического материала и инструментария, направленного на раскрытие изучаемого феномена.

§ 1.2. Онтологические основания социального мышления

Проведенный в предшествующем параграфе анализ развития социально-философских представлений о социальном уровне мышления оставляет открытыми два взаимосвязанных вопроса: 1) почему для обозначения изучаемого феномена предлагается использовать термин «социальное мышление» при наличии в социальных науках альтернативных терминов и 2) с какими онтологическими представлениями о социальной реальности коррелирует предлагаемый термин. Взаимосвязь этих вопросов определяется тем, что выбор термина «социальное мышление» должен быть оправдан его бóльшей способностью отражать современные подходы к пониманию социальной реальности и её структуры, чем другие понятия.

Не претендуя на полноту охвата представленных в современной науке работ, использующих те или иные понятия, посредством которых происходит осмысление надындивидуальных когнитивных феноменов, выделим следующие основные подходы к концептуализации этого явления, а именно его определения в качестве «общественного сознания», «коллективного сознания», «коллективного мышления», «коллективной рациональности».

Особенностью использования термина «общественное сознание» в современной отечественной научной литературе является его нечеткий десигнат (обозначаемый объект), который может не соответствовать денотату (предметно-логическому значению слова). В частности, в своей статье «Иррациональность общественного сознания» Р. Г. Ардашев фактически описывает представления и поведенческие установки, схожие у множества индивидов в зависимости от их принадлежности к различным социально-демографическим стратификационным

группам[153]. Однако, на наш взгляд, применять термин «общественное сознание» к схожим когнитивным и поведенческим особенностям множеств лиц, выбранных по произвольным внешним основаниям, но не взаимодействующих между собой в рамках определенного сообщества, является неоправданным. Возможно, по этой причине Р. Г. Ардашев в своей докторской диссертации обращается к термину «социальное сознание», причем этот термин используется в качестве синонима «общественного сознания»[154]. В своей работе Ардашев не артикулирует онтологические основания общественного (или социального) сознания, апеллируя вместо этого к представлениям о панпсихизме[155] и рассмотрению общества как специфической живой системы[156]. Особенностью теоретизирования Р. Г. Ардашева является выявление и анализ общественного сознания в результате переноса на общества особенностей сознания индивидуального[157]. Аналогичный подход представлен у М. И. Сухановой, которая переносит на уровень общественного сознания такие феномены, как «первичные мотивации», «культурно-ценностные ориентации» и «поверхностные установки и настроения»[158].

Обращаясь к социальным наукам, можно также отметить понимание «общественного сознания» как неких свойств мышления и поведения, которые являются типичными для неопределенного множества индивидов. Например, в статьях Ж. Ж. Тощенко[159] термин «общественное сознание», не имеющий эксплицитного определения, фактически используется для обозначения особенностей сознания масс, на которые воздействуют средства массовой информации. С учетом того, что Ж. Ж. Тощенко обозначает в качестве «видов

---

[153] Ардашев Р. Г. Иррациональность общественного сознания // Гуманитарный вектор. 2020. Т. 15, № 2. С. 78.

[154] Ардашев Р. Г. Сознание и бессознательное как факторы социокультурного гомеостаза: дис. … д-ра философских наук: 09.00.11. / Р. Г. Ардашев. Чита, 2022. С. 20.

[155] Там же. С. 313.

[156] Там же. С. 120-121, 233.

[157] Ардашев Р. Г. Ук. соч. С. 20.

[158] Суханова М. И. Коллективная память как область общественного сознания // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 25-29.

[159] Тощенко Ж. Т. Кентавр-идеи как деформация общественного сознания // Социологические исследования. 2011. № 12 (332). С. 3-12; Тощенко Ж. Т. Фантомы общественного сознания и поведения // Социологические исследования. 2004. № 12 (248). С. 3-16.

общественного сознания» экономическое, политическое, нравственное[160], можно предположить, что под общественным сознанием он понимает разделяемые множеством людей представления о различных сферах жизни общества. С таким пониманием общественного сознания тесно соприкасается понятие «массового сознания», под которым может пониматься усредненная картина мира, формируемая средствами массовой информации и соответствующая ценностным ориентациям «массового человека», например, специфического субъекта общества потребления[161].

В то же время в отечественной философии присутствует и другое понимание общественного сознания, которое, возможно, было унаследовано из философской традиции исторического материализма. В частности, Д. А. Ильченко и В. П. Майкова определяют общественное сознание как «совокупность идей, теорий, взглядов, вызванных условиями бытия», которые репрезентируют бытие, экстраполированное «сквозь призму человеческого сознания…», при этом в качестве форм общественного сознания называются религия, мораль, культура, наука и т. д.[162] Легко заметить, что в данном определении общественное сознание фактически совпадает со всей духовной (культурной, внеприродной) сферой жизни общества и не отражает специфической роли общества в формировании «идей, теорий, взглядов».

Приведенные примеры показывают, что, за исключением неоднозначной позиции Р. Г. Ардашева, термины «общественное сознание» и «массовое сознание» обозначают не столько особую когнитивную сферу, связанную с социальным уровнем реальности, сколько наличие усредненных идей и представлений среди неопределенного множества людей, часто выбранных по произвольным основаниям (демографические, территориальные, социальные,

---

[160] Тощенко Ж. Т. Теоретические и прикладные проблемы исследования новых явлений в общественном сознании и социальной практике // Социологические исследования. 2010. № 7(315). С. 6.

[161] Дубровский Д. И. Природа человека, массовое сознание и глобальное будущее // Философские науки. 2013. № 9. С. 8.

[162] Ильченко Д. А. Влияние СМИ и Интернета на формирование общественного сознания в современной России / Д. А. Ильченко, В. П. Майкова // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 4. С. 18.

профессиональные). Подобное понимание общественного (массового) сознания можно назвать позитивистским, поскольку оно базируется на наблюдении за когнитивными и поведенческими установками отдельных индивидов, выделении наиболее типичных и распространенных представлений и их обобщении в качестве «общественного мнения» и «общественного сознания». При этом данные понятия не отражают принадлежность индивидов к конкретному обществу как той реальности, которая обладает своими специфическими свойствами и генерирует смыслы, воспринимаемые индивидуальным сознанием.

Другой ряд понятий преодолевает это концептуальное ограничение и предполагает наличие отдельной надындивидуальной когнитивной сферы. Нужно отметить, что разнообразие используемых в данном контексте терминов достаточно велико: «коллективное сознание», «коллективный интеллект», «коллективная рациональность»[163], а связанные понятия «коллективный субъект» (в том числе «коллективный субъект познания»), «коллективное знание» и «коллективное действие». Однако использование данных понятий зачастую также характеризуется несоответствием между десигнатом и денотатом, а именно смысловым отождествлением (использованием в качестве синонимов) понятий «коллективное сознание» и «общественное сознание»[164]. Кроме того, следует отметить, что термин «коллективное мышление» часто используется для обозначения навыков работы в группе и участия в групповых обсуждениях[165]. Кроме того, следует отметить, что развитие информационных технологий обуславливает интерес к такой форме рациональности, как «роевый интеллект»[166].

Наибольший интерес в обсуждении проблемы коллективного сознания представляют работы С. М. Левина. Фактически в своих публикациях данный

---

[163]Антоновский А. Ю. Коллективная рациональность: социальный обмен или дифференциация? // Социология власти. 2013. № 1-2. С. 57-74.

[164]Напр.: Хохлов А. А. Представления о будущем в коллективном сознании россиян // Наука. Культура. Общество. 2023. Т. 29, № 4. С. 6-17.

[165] Тараканов А. В. Организационно-психологическая модель коллективного мышления в групповой дискуссии / А. В. Тараканов, А. В. Тышковский // Icarus & Daedalus. Системный анализ: проблемы и решения. 2019. № 8. С. 57-60.

[166]Шаткин М. А. Проблема ценности в цифровом обществе роевого интеллекта // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2024. Т. 24, № 3. С. 300-304.

автор показал теоретические ограничения понимания коллективного сознания по образцу субстантивированного индивидуального сознания, т. е. представления о некоей ментальной субстанции, которая «управляет коллективами»[167]. Говорить о наличии коллективного сознания возможно только в контексте «активного экстернализма», где сознание рассматривается как процесс, происходящий не «внутри» индивида, а в рамках более широкой когнитивной системы, включающей помимо индивида материальные объекты — «артефакты внешней среды». Левин ссылается на работу Б. Хюбнера «Макрокогнитивность», в которой предлагается понимать сознание как «объединяющее название для нечеткого множества функций, выполняемых взрослым здоровым бодрствующим организмом», при этом часть данных функций может выполняться коллективом людей (например, арифметические подсчеты), поэтому в отношении сознания «разница между отдельным человеком и коллективом останется вопросом степени, а не принципиального метафизического различия»[168].

На наш взгляд, рассуждения С. М. Левина и используемые им для подтверждения его аргументации зарубежные исследования обладают существенным теоретическим недостатком, который автором никак не рефлексируется. Здесь сознание одновременно описывается и как некое ментальное состояние (которое можно приписывать индивиду, но непонятно, можно ли приписать группе индивидов как единому целому), и как «когнитивные функции», другими словами, — мышление или интеллект. Смешение сознания и мышления является основой для рассматриваемых Левиным абсурдных ситуаций, когда коллективное сознание может иметь намерения, которые не имеют индивидуальные сознания входящих в коллектив индивидов. В частности, Левин приводит пример современного судна, обладающего сложными навигационными приборами, так что судно как единая система может двигаться точно по курсу без необходимости понимания всех подробностей построения курса членами

[167] Левин С. М. Коллективное сознание и десубстантивация ментального // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2015. Т. 18. С. 154.
[168] Там же. С. 151-152.

команды[169]. Однако само по себе прокладывание курса не требует сознания (примером чему являются мигрирующие представители животного мира), и точный курс является эмерджентным результатом деятельности сложной социотехнической системы, которой достаточно обладать необходимыми алгоритмами обработки информации.

Интерпретация коллективного сознания как «наличия ментальных состояний у групп» — посылка, необоснованность которой была нами показана выше, — позволяет С. М. Левину приходить к парадоксам, которые таковыми не являются, если проводить различие между сознанием и мышлением. Например, автор приводит в качестве примера ситуацию дефицита ответственности отдельных государственных органов, где государственные служащие, опираясь на имеющиеся правила, вынуждены принимать несправедливые решения[170]. Однако в данном случае уместнее говорить о том, что зафиксированные в нормативно-правовых актах алгоритмы не соответствуют потребностям общества и должны быть изменены (т. е. должна быть проделана работа, соответствующая адаптации содержащегося в документах дискурса к условиям социальной среды), а не об «ответственности» государственного учреждения как коллективного субъекта. Постулируя независимость моральной ответственности коллективов от наличия в них «коллективного сознания» (которое, напомним, понимается как наличие ментальных состояний, аналогичных индивидуальному сознанию), Левин приводит пример запрета нацистской партии, который он истолковывает с точки зрения вины в геноциде (хотя преступления совершали отдельные члены партии, несущие персональную ответственность). В данном случае исследователем полностью игнорируется то обстоятельство, что любая политическая партия основана на определенной идеологии, которая, как в случае с НСДАП, может легитимировать человеконенавистнические действия ее членов. Соответственно, «ответственность» партии заключается не столько в том, что она включала в себя лиц, совершавших преступления, сколько в том, что она была институциональной

[169] Левин С. М. Коллективное сознание и десубстантивация ментального. С. 152-153.
[170] Левин С. М. Коллективное сознание и моральная ответственность // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 3(35). С. 46-53.

поддержкой идей и дискурсов, оправдывающих бесчеловечные преступления нацистского режима. Другими словами, партия являлась не субъектом коллективного сознания, а пространством коллективного мышления, которое формировало неприемлемую для человечества картину мира и классификацию ценностей в этом мире.

Противоположный подход представлен у А. И. Желнина, разрабатывающего концепцию коллективного интеллекта, который предстает как «интегральная совокупность человеческих сознаний» и результат «синергии функционирования большого числа человеческих интеллектов», обладающий эмерджентным свойством, в частности, целеполаганием, не совпадающим с частными целями индивидов[171]. Опираясь на зарубежные исследования, А. И. Желнин отмечает, что концепция коллективного интеллекта строится на функционализме (понимании сознания как набора функций, не зависящих от субстрата) и экстернализме (согласно которому психические функции хотя бы частично могут быть вынесены за пределы индивидуального сознания), что открывает теоретические возможности для представления о распределенном между участниками группы сознании. Однако автор не объясняет условия возникновения коллективного интеллекта и механизмы его функционирования, фактически описывая его как некую будущую информационную сеть, состоящую из экспертных агентов, «циркулирующих между ними знаний и компетенций, соответствующих технологий краудсорсинга и ноосорсинга»[172]. Коллективный мета-субъект, по мнению исследователя, появляется при вплетении субъектов в сложноорганизованную деятельность, что вызывает закономерный вопрос, почему имеющийся опыт интеграции индивидов в коллективную деятельность не приводил к возникновению коллективного интеллекта ранее и в чем состоит качественное отличие коллективной деятельности прошлого и настоящего от коллективной деятельности, способной привести к возникновению коллективного интеллекта. Также не объясняется, является ли возникновение коллективного

[171] Желнин А. И. Метасубъектная природа коллективного интеллекта: онтологический анализ // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2021. № 5. С. 91-103.
[172] Там же. С. 98.

интеллекта спонтанным или спроектированным. В целом, автор уделяет больше внимания тому, какие проблемы будет способен решить гипотетический коллективный интеллект, на каких принципах он будет взаимодействовать с индивидами, а не тому, при каких условиях он возникнет и каковы будут формы его проявления (непосредственное управление техническими средствами, появляющиеся в информационных сетях сообщения, появление у людей одновременно одинаковых мыслей и т. д.).

В своей публикации А. И. Желнин для подтверждения своих выводов ссылается на исследование И. Т. Касавина «Коллективный субъект как предмет эпистемологического анализа»[173], в котором, однако, высказываются мысли, далекие от постулирования возникновения коллективного интеллекта как аналога ноосферы Вернадского. И. Т. Касавин помещает коллективного субъекта познания внутрь индивида в качестве трансцендентального, или абстрактного, гносеологического субъекта, чья структура может определяться племенным мифом, представлениями о социальном порядке или даже творческим процессом. В этом значении коллективный субъект познания мало отличается от набора социальных и культурных норм, представлений о мире, усвоение которых индивидом означает процесс социализации.

Термин «коллективное мышление» (или «групповое мышление») возник изначально в социальной психологии для отражения того, как участие человека в жизни и деятельности отдельных коллективов влияет на процессы принятия решений — как отдельными индивидами, так и коллективами. Данные идеи непосредственно примыкают к теории коллективного действия, представленной в классических работах М. Олсона[174], М. Дуглас[175], Э. Остром[176], Р. Аксельрода[177] и

---

[173] Касавин И. Т. Коллективный субъект как предмет эпистемологического анализа // Эпистемология и философия науки 2015. №. 4. С. 5-18.

[174] Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / пер. с англ. – М.: Фонд экономической инициативы, 1995. 174 с.

[175] Дуглас М. Как мыслят институты. М.: Элементарные формы, 2020. 250 с.

[176] Остром Э. Управление общим. Эволюция институций коллективного действия /пер. с англ. Т. Монтян. Киев, 2013. 400 с.

в сравнительно недавних исследованиях, посвященных эволюции человеческой способности к сотрудничеству, и прежде всего работах П. Турчина, Р. Блантона и др.[178] Общим направлением данных исследований является понимание коллективного мышления (в том числе проявленного в институциональной форме) как рационального момента и условия возможности коллективного сотрудничества. При этом акцент в данных исследованиях делается на сотрудничество внутри малых сообществ, где все члены знают друг друга (в том числе в ритуалах, обеспечивающих солидарность) и поэтому способны действовать как единое целое, совершающее рациональные действия (что предполагает наличие коллективного мышления). Подобное ограничение коллективного мышления сравнительно малыми группами является существенным недостатком данного подхода, поскольку не позволяет применить это понятие к более крупным сообществам (этносам, национальным государствам). Более подробно данное направление исследований будет рассмотрено ниже.

Таким образом, представленные сегодня в социальных науках термины, отражающие надындивидуальный уровень мышления, могут быть распределены на две группы, каждая из которых отражает важный концептуальный недостаток используемых терминов. В первую группу можно включить термины, которые не поддаются точному определению и тяготеют к расширенному пониманию социального мышления как культурного бытия и духовной сферы жизни общества. В другую группу можно отнести те термины, которые отсылают к когнитивным процессам в рамках конкретных сообществ, члены которых связаны между собой коллективными действиями.

---

[177] Axelrod R. The Evolution of Cooperation. Basic Books, 1984; Axelrod R. The Complexity of Cooperation: Agent-Based Models of Competition and Collaboration. Princeton University Press, 1997.

[178] Sterelny K. The Pleistocene Social Contract: Culture and Cooperation in Human Evolution. Oxford: Oxford University Press, 2021. – 196 p.; Blanton, R.E., Fargher L. How Humans Cooperate: Confronting the Challenges of Collective Action / L.F. Richard E. Blanton with Lane F. Fargher. University Press of Colorado, 2016. 436 p.

Разнообразие используемых терминов отражает разные подходы к онтологическому статусу надындивидуальных когнитивных структур — от процесса разделения и распределения интеллектуального труда[179] до признания общественного (коллективного) разума как особой реальности в рамках ноосферных исследований в отечественной философии[180], а также целостных устойчивых образований в коллективном бессознательном, основанном на физике квантового мира[181]. Однако, несмотря на различия в понимании статуса социального мышления, представленные подходы обладают общей особенностью: основная часть аргументации направлена на постулирование существования данных феноменов, их влияния на индивидуальные сознания, а также объяснения их через призму индивидуального мышления, основные признаки которого переносятся на уровень коллективной реальности. Однако такой перенос характеристик индивидуального сознания, включая интенциональность и наличие бессознательного уровня, на социетальный уровень ведет к методологическим ограничениям в понимании надындивидуальных когнитивных феноменов, которые интерпретируются исключительно в терминах индивидуального сознания. Это сужает теоретическую и методологическую перспективу исследований обсуждаемого феномена, фокусируя внимание на «структуры когнитивного взаимодействия со средой»[182], и обусловливает заметный теоретический разрыв в объяснении, например, того, как (с помощью каких механизмов) формирование в обществе дискурса о национальной или культурной идентичности влияет на мышление и поведение отдельного индивида.

Кроме того, рассмотрение надындивидуальных когнитивных структур по «образу и подобию» индивидуального сознания формирует неустранимую

---

[179]Пружинин Б. И. "Коллективный субъект" в научной традиции (философско-методологические заметки) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 2(48). С. 105-110.

[180] Брагин А. В. Коллективный Разум в контексте Постсовременности // Ноосферные исследования. 2020. № 1. С. 40-49.

[181] Петренко В. Ф. К проблеме коллективного бессознательного в рамках философии постнеклассической рациональности и психологии конструктивизма // Вопросы философии. 2018. № 2. С. 89-101.

[182] Ардашев Р. Г. Сознание и бессознательное как факторы социокультурного гомеостаза: дис. … д-ра философских наук: 09.00.11. / Р. Г. Ардашев. Чита, 2022. С. 121.

проблему методологического индивидуализма и холизма, предлагающую в качестве дилеммы выбор между представлением об обществе как о совокупности рациональных субъектов или как о целостном организме, с постепенным падением интереса к холистическим взглядам на социальную реальность[183]. На фоне «полноценного» индивидуального субъекта общество как отдельная реальность «обречено» доказывать свою частичную и потому «неполноценную» субъектность и агентность.

В связи с этим является предпочтительным использование термина «социальное мышление» для обозначения когнитивных процессов, которые происходят на различных уровнях общества (не только на уровне малых коллективов, но также на уровне крупных сообществ, включающих в себя разнообразные группы) и при этом не обязательно являются идентичными или аналогичными когнитивным процессам, происходящим на уровне индивидуального сознания. Данный термин уже используется в отечественной науке, хотя сфера его применения не является четко определенной. Например, он применяется в социологическом дискурсе для обозначения процесса «осмысления общественной жизни»[184]. Такая интерпретация термина встречается у Т. А. Соловьевой, Ю. В. Лагутина (социальное мышление как присущий определенному сообществу тип мышления о таком объекте, как город)[185] и Д. Г. Горина. Последний, опираясь на работы М. Мамардашвили и А. Пятигорского, указывает на то, что «субъектность социального мышления» имеет «неиндивидуальный характер»[186]. А. Б. Гофман использует термин «социальное мышление» в контексте взаимодействия и взаимного обмена идеями и

---

[183] Гофман А. Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. М.: Новый Хронограф, 2015. С. 249-250.

[184] Соловьёва Т. А. Российское и западное социальное мышление // Рабочие тетради по компаративистике / Гуманитарные науки, философия и компаративистика. Санкт-Петербург: Сайт Web-кафедра философской антропологии, 2003. С. 144-150.

[185] Лагутин Ю. В. Хипстерский урбанизм как тип социального мышления // Изв. С.-Петерб. гос. эконом. ун-та. 2019. № 5(119). С. 167-170.

[186] Горин Д. Г. Социальное мышление и язык коммуникаций в «цифровом обществе»: тенденции и риски // Общество. Доверие. Риски: Материалы 4-го Ежегодного международного научного форума. М.: ФГБОУ ВО «РЭУ им. Г. В. Плеханова, 2022. С. 43-50.

традициями между группами[187]. Данный термин также используется в диссертационном исследовании Р. Г. Ардашева, но термин не объясняется и используется в разных значениях в зависимости от обсуждения концепций разных авторов. В частности, рассматривая концепцию Э. Зерабевела, российский исследователь упоминает «социальное мышление», которое понимается в контексте социализации личности как усвоение имеющихся у других членов сообщества представлений[188]. В то же время, при обзоре концепции М. Дуглас, Р. Г. Ардашев приписывает последней признание «социального сознания и социального мышления»[189], которые отсылают к процессу формирования в социуме и трансляции отдельным индивидам смысловых конструкций, описывающих реальность. Однако нужно отметить, что и в процитированной Ардашевым статье М. Дуглас[190], и в ее одноименной книге, отрывком из которой является указанная статья[191], термин «социальное мышление» ни разу не используется, а сама Дуглас говорит о «стилях мышления», общих для определенных групп.

Таким образом, можно говорить скорее об интуитивном, чем о четко артикулированном использовании термина «социальное мышление» для обозначения когнитивных процессов на уровне социума. Преимуществом данного термина является то, что он позволяет избежать методологические ловушки, связанные со смешением понятий «сознание и мышление», переносом особенностей индивидуального сознания на общество, постановкой тупиковых вопросов о наличии надындивидуального сознания и коллективной субъектности и приоритете между индивидуальным и социальным мышлением. В то же время последовательная концептуализация понятия «социальное мышление» требует раскрытия онтологических оснований данного явления, а именно структуры социальной реальности, делающей возможными и необходимыми

---

[187] Гофман А. Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. М.: Новый Хронограф, 2015. С. 249-250.
[188] Там же. С. 149.
[189] Там же. С. 148.
[190] Дуглас М. Как мыслят институты // Социология власти. 2012. № 4-5. С. 188-217.
[191] Дуглас М. Как мыслят институты. М.: Элементарные формы, 2020. 250 с.

надындивидуальные когнитивные процессы. Игнорирование данного требования часто становится толчком для ухода социально-философского анализа в сторону произвольных размышлений о «логосах» и «архетипах». Опираясь на суждения И. Т. Касавина, можно утверждать, что взгляд на общество с социально-философской перспективы обусловливает нерасторжимую связь социальной онтологии и социальной эпистемологии[192], частью которой является концептуализация социального мышления.

На наш взгляд, при выявлении онтологических оснований социального мышления необходимо равным образом опираться как на труды теоретиков XIX–XX веков, заложивших основы представлений о социальном мышлении, — в тех терминах, в которых они осмысляли данный феномен, — так и на современное знание о становлении человеческого общества, отраженное в актуальных работах по антропологии и исторической социологии. Развивая мысль О. М. Ломако, можно отметить, что учет процесса антропосоциокультурогенеза необходим для раскрытия проблемного поля не только онтологии культуры[193], но и для социальной онтологии вообще. Это позволит выйти за пределы «индивидуалистской методологии», в том числе конструктивистского подхода к социальной онтологии, в которой, например, исходной точкой социальной реальности может быть объявлено субъективное чувство справедливости[194] или другое начало по выбору автора.

Важно подчеркнуть, что в истории академической социальной мысли углубление понимания специфики социального мышления сопровождалось и опиралось на расширяющиеся знания о первобытных обществах, в которых философы и теоретики-социологи видели наиболее яркие проявления социального мышления. Поэтому началом современного академического

---

[192] Касавин И. Т. Социальная онтология и социальная эпистемология // Эпистемология и философия науки. 2014. Т. 40, № 2. С. 74-84.

[193] Ломако О. М. Социальная онтология культуры в зеркале антропологической рефлексии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2019. Т. 19, № 2. С. 145-149.

[194] Старжинский В. П. В поисках справедливости: конструктивно-феноменологический подход к построению социальной онтологии / В. П. Старжинский, Н. И. Мушинский // Философские исследования. Ежегодный сборник научных трудов (см. в книгах). 2015. № 2. С. 33-51.

дискурса о социальном мышлении могут быть названы работы Э. Дюркгейма, несмотря на то что представления о «классовом сознании» или «национальном духе» и детерминированности индивидуального мышления социальными и экономическими факторами (например, классовой принадлежностью) присутствовали в европейской мысли задолго до работ французского ученого.

Идеи Э. Дюркгейма[195] относительно «общего» («коллективного») сознания были частично рассмотрены в предшествующем разделе данного исследования. Важным элементом, призванным дополнить проведенный ранее анализ, является понимание коллективного сознания в перспективе концепции механической и органической солидарности, которые отражают разные формы социальной реальности. Как указывает А. Б. Гофман, механическая солидарность, выражающаяся в наличии у членов общества общих идей, чувств и моделей поведения, рассматривалась Дюркгеймом как присущая традиционным обществам, имеющим низкий уровень разделения труда, с «высокой степенью императивности и регламентации индивидуальных сознаний и действий»[196]. По мере увеличения размеров общества, ведущего к углублению разделения общественного труда и выходу за пределы семейных и племенных связей, императивная механическая солидарность замещается органической солидарностью, опирающейся на автономного субъекта, выполняющего определенную социальную функцию и вступающего с другими в отношения взаимообмена. А. Б. Гофман подчеркивает, что само по себе разделение труда, по мысли Дюркгейма, не создает общество, но только трансформирует его. В то же время «фундаментальной предсуществующей основой общества является совокупность традиций, воплощенных в коллективном сознании»[197]. По мере социальной эволюции, которая Дюркгеймом понималась как усложнение структуры общества, роль традиций и коллективного сознания, влияющих на

---

[195] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии /пер. с франц. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.; Дюркгейм Э. О разделении общественного труда /пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1996.

[196] Гофман А. Б. Ук. соч. С. 126.

[197] Там же. С. 127.

поведение индивида, неизбежно ослабевает, что обусловливает появление «аномии», которую органическая солидарность преодолеть не в состоянии. А. Б. Гофман, опираясь на работы М. Борланди, отмечает, что несмотря на усилия Дюркгейма обосновать значение органической солидарности для современного индустриального общества, в его трудах механическая солидарность, её наличие или отсутствие, играет первичную роль в социальной интеграции и поддержании морали. Если механическая солидарность укоренена в «растворенности индивидуальных сознаний в коллективном», то органическая — во взаимообмене и функциональной дифференциации, при этом второй тип солидарности не может обеспечить интеграцию общества в отсутствие первого, в частности, на уровне интеграции «семейных, политических и религиозных групп»[198].

Представленный анализ положений Э. Дюркгейма, касающихся социальной солидарности, структуры общества и коллективного сознания, позволяет сделать вывод об онтологических основаниях коллективного сознания, согласно данному теоретику. Общее (коллективное) сознание возникает на основе сравнительно немногочисленных по своему составу и недифференцированных по своей структуре сообществ (например, в семейных, племенных и религиозных группах) и обеспечивает интеграцию последних за счет общих представлений у членов этих сообществ посредством проведения ритуалов, где все члены сообщества совершают одинаковые действия. В крупных сообществах, которые для поддержания своей устойчивости требуют углубления разделения труда, общее (коллективное) сознание ослабляется, что приводит к снижению уровня социальной интеграции; при этом возникающие между разными членами общества связи, основанные на взаимообмене и функциональной дифференциации, не способны компенсировать снижение роли общего сознания. Вопрос о том, как связать общее (коллективное) сознание и социальную реальность крупных индустриальных обществ, у Дюркгейма фактически стал вопросом морального воспитания, требующего от индивида самостоятельно следовать тому, что ранее от него требовали традиции и коллективное сознание.

---

[198] Там же. С. 185-187.

Радикальное представление о значении социальных истоков индивидуального мышления было представлено также у К. Манхейма. Немецкий философ и социолог исходил из рассмотрения мышления с точки зрения его погруженности в практический контекст повседневной жизни, а не как «отстраненное теоретизирование или рационализированный контроль». Манхейм акцентирует социальные корни индивидуального мышления: «…утверждать, что индивид мыслит, вообще неверно. Значительно вернее было бы считать, что он лишь участвует в некоем процессе мышления, возникшем задолго до него… тот факт, что каждый индивид живет в обществе, создает для него двойное предопределение: во-первых, он находит сложившуюся ситуацию, во-вторых, обнаруживает в ней уже сформированные модели мышления и поведения»[199]. При этом Манхейм, во избежание метафизического представления о сущности или групповом духе, который «мыслит, возвышаясь над отдельными индивидами»[200], подчеркивает, что речь идет о коллективном действии, которое фактически является «субстанцией» общества[201]. Мышление — «выражение жизни и деятельности группы»[202], и здесь, следуя немецкому ученому, важно подчеркнуть значение «деятельности» группы, созидающей коллективный опыт, который формирует своеобразие характерного для группы способа мышления.

Теоретической задачей для Манхейма является анализ ситуации, когда разнообразие способов мышления, бессознательно усваиваемых индивидом, становится для общества заметным. Сначала Манхейм апеллирует к ситуации социальной стабильности, которая служит «основой и гарантией внутреннего единства мировоззрения»[203] и, соответственно, является фактором влияния общества на индивидуальное мышление, причем не уточняется, о каком именно обществе идет речь — малой группе, осуществляющей общую деятельность, или более крупном сообществе, состоящем из разнородных групп. Затем Манхейм обращается к реалиям своего времени и указывает на горизонтальную и

[199] Манхейм К. Идеология и утопия. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 9.
[200] Там же. С. 8.
[201] Там же. С. 9-10.
[202] Там же. С. 39.
[203] Там же. С. 11-12.

вертикальную социальную мобильность как на решающий фактор, ставящий под вопрос «традиционные представления о мире», поскольку для «статичного общества» характерно наличие у разных сословий и каст независимо развивающихся форм мышления[204]. Господствующие слои могут навязывать всему обществу свой способ мышления, но в то же время в обществах может существовать отдельный социальный слой, чьей функцией будет являться создание для данного общества интерпретации мира. Этот слой («каста интеллектуалов») может быть связан с определенным социальным институтом (у Манхейма — с «организованным коллективом»), что приводит к формированию оторванного от реальной деятельности «схоластического» типа мышления, навязывающего себя всему обществу. Если же члены данного слоя интеллектуалов рекрутируются «из постоянно меняющихся социальных слоев и жизненных ситуаций»[205], то в обществе возникает открытое соперничество разных точек зрения, которое по мере развития современных обществ стало принимать политическую окраску[206]. В этой ситуации социальные корни мышления, имевшие статус «бессознательных мотивов мышления», становятся осознанными в процессе их «разоблачения»[207]. Далее Манхейм углубляется в вопросы идеологии, утопического и «ложного» сознания и политики, которые не представляют интереса в рамках нашего исследования.

Сегодня в отечественной философии в концепции К. Манхейма внимание обращается в первую очередь на тезис, что «процесс мышления осуществляется не просто индивидами, а людьми, принадлежащими к определенным группам», и утверждение о том, что «носителем» мышления является общество, а не индивид[208]. Однако последовательный анализ идей Манхейма показывает, что принимать данный тезис в его буквальном значении означает сильно упростить мысль немецкого теоретика. На наш взгляд, концепция Манхейма о социальном уровне мышления является непоследовательной и в некоторых моментах

[204] Манхейм К. Идеология и утопия. С. 12-13.
[205] Там же. С. 16.
[206] Там же. С. 37.
[207] Там же. С. 40-41.
[208] Ардашев Р. Г. Ук. соч.

противоречивой. С первых страниц Манхейм в качестве онтологического основания общества и коллективного мышления полагает коллективную (групповую) деятельность, при этом не раскрывая специфику этой деятельности: является ли она деятельностью по достижению общей цели (что предполагает разделение труда внутри группы) или совершением членами группы одинаковых действий (например, в рамках общих ритуалов). Однако практически сразу после этого Манхейм начинает приписывать разные типы мышления разным слоям общества, что сближает понимание данного феномена с понятием классового сознания у К. Маркса, которое является отражением не столько деятельности, сколько социально-экономических условий (отношение к средствам производства). Помимо этого сближения, остается неясным, какая именно коллективная деятельность внутри разных слоев общества, где может присутствовать ожесточенная конкуренция (особенно если речь идет об элитах), формирует соответствующие типы мышления. Не нашел теоретического разъяснения вопрос о том, как сформированный внутри «касты интеллектуалов» тип мышления может навязываться другим слоям общества: это предполагает развитую теорию «отчуждения» коллективного мышления от коллективной деятельности, которая у Манхейма отсутствует. Описание современного Манхейму времени, в котором представители разных слоев общества рекрутировались в «свободную интеллигенцию» для выражения способов мышления этих слоев, вызывает неразрешенные у Манхейма вопросы: 1) сохраняется ли обусловленность индивидуального сознания коллективным мышлением, связанным с определенным коллективным действием, при выходе индивида из этой деятельности? (у Манхейма отсутствует появившаяся у Хальбвакса концепция социальной памяти); 2) не является ли «свободная интеллигенция» со своим специфическим образом жизни и деятельности отдельной социальной группой, внутри которой формируется собственное коллективное мышление, которое в конечном итоге выражается ею?; 3) если на предшествующий вопрос дан позитивный ответ, то возникает следующий вопрос: в каких пределах свободная интеллигенция может играть роль посредника, не

искажающего мышление других социальных групп при их трансляции в общем коммуникативном пространстве?

С учетом выявленных противоречий и пробелов можно провести реконструкцию представлений К. Манхейма о том, что можно назвать социальным мышлением. Онтологическим основанием последнего является коллективная деятельность, что предполагает наличие компактных и замкнутых групп, которые могут являться частью более крупных и иерархически устроенных (т. е. обладающих оформленным социальным порядком) обществ. Здесь Манхейм делает шаг вперед по сравнению с теорией Дюркгейма и объясняет, какой тип мышления является доминирующим в крупных дифференцированных обществах, где присутствуют разные типы коллективной деятельности: это тип мышления, присущий элитам, в том числе интеллектуальным. При демократизации и выводе в публичное пространство способов мышления разных групп происходит кризис традиционной иерархической формы социального мышления, в котором на всё общество транслируется способ мышления господствующих групп. Кризис традиционного социального мышления приводит к заполнению публичного пространства идеологическими или утопическими продуктами, которые отражают упрощенную картину мира, фактически не соответствующую никакому реальному коллективному опыту. Подобно Дюркгейму, который видел выход из кризиса коллективного сознания в усилении морального воспитания, Манхейм также делает из диагноза своего времени этические выводы, но уже ориентированные не на воспитание, а на индивидуальное «пробуждение» индивида, который осознал зависимость своего мышления от «коллективного бессознательного» и научился понимать значение своей индивидуальности в рамках «национального существования», а его, в свою очередь, — «в рамках ситуации глобальной». Здесь мы видим восходящий к Сократу этический проект преодоления социальных проблем через рост самосознания субъекта и осознанности своих действий в широком социальном контексте, — проект, который в социальных науках получил позже выражение в концепции «социологического воображения», а в начале XXI века — в «культуре

бдительности»[209]. Однако здесь уже не идет речь о социальном мышлении, которое, выражаясь гегелевским языком, «снято» в процессе его осознания. Как пишет Манхейм, преодолевая свое изначальное утверждение о том, что «мыслит» только общество», «человек должен в известном смысле вновь учиться мыслить»[210].

Важным шагом в преодолении ограничений взглядов Э. Дюркгейма и К. Манхейма на сущность социального мышления и его онтологические основания стала концепция коллективной (социальной) памяти Мориса Хальбвакса. В задачи нашего исследования не входит детальное изучение данной концепции, которая в отечественных социальных науках раскрыта в глубоких и разносторонних исследованиях[211]. Мы предлагаем поэтапную реконструкцию теории Хальбвакса с точки зрения онтологических оснований социального мышления.

В первую очередь, Хальбвакс уходит от радикальных представлений о полном подчинении индивидуального мышления социальному и выделяет зону пересечения индивидуального и коллективного уровня мышления, а именно память, которая, по его мнению, не может не являться «социальной». При этом память (воплощающаяся на уровне обществе в форме традиций) порождается конкретной социальной группой, и именно память (и традиции) является тем, что формирует и сплачивает группу, т. е. фактически является онтологическим и эпистемологическим основанием социальной реальности[212]. Социальная память в

---

[209] Илларионов Г. А. Гуманизм, посттрадиционность и секуляризм как три основания современного нарциссизма / Г. А. Илларионов, В. И. Кудашов // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14, № 2-1. С. 164-179.

[210] Манхейм, К. Ук. соч. С. 93-94.

[211] Напр.: Устьянцев В. Б. Социальная память в жизненном пространстве социума // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2018. Т. 18, вып. 4. С. 414-418; Устьянцев В. Б. Артефакты в жизненном пространстве социальной памяти // Устьянцев В. Б. Время/бремя артефактов (социальная аналитика непоправимости): сб. ст. СПб., 2004. С. 185-194; Тихонова С. В. Память Интернета и социальная память: перспектива слияния // Философия времени: онтологические начала и ценностные дискурсы. Саратов, 2017. С. 68–73; Романовская Е. В. Историческая память: проблемы манипуляции // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2017. № 1. С. 46-49; Романовская Е. В. Традиция как форма социальной памяти: институциональный дискурс. Саратов: Саратовский источник, 2012. 124 с.

[212] Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. С. 16, 19, 61.

форме традиций и рамок мышления и практики может быть отделена от исходного опыта (используя терминологию других философских школ, «отчуждена» или «объективирована»), что позволяет традициям и, соответственно, накопленному социальному опыту транслироваться между группами. Здесь Хальбвакс подходит к тонкой черте, отделяющей социальную память от культуры вообще, однако конкретный стиль изложения в его работах помог избежать перехода данной черты.

Социальные трансформации, формирование новых социальных слоев и групп из представителей старых ведут к трансферу социальной памяти старых групп в новые, так что старые традиции — «методы производства, идеи и обычаи» — становятся «рамками», в которые отливаются новые формы мышления[213], а также внутри которых осуществляются индивидуальные мышление и память[214]. При этом у Хальбвакса, как и у Дюркгейма и Манхейма, можно заметить неопределенность в понимании границ и структуры общества, особенно современного. Французский мыслитель говорит об «обществе» (например, «современном обществе»[215], которое при встрече с новыми проблемами обращается «к другим группам», наводя справки у чужой коллективной памяти, и в качестве примера приводит то, что фактически является профессиональными группами, а не обществами: промышленников, которые обращаются за технологиями к инженерам, и ремесленников, нуждающихся в опыте банкиров[216]. Это приводит к тому, что граница между «обществом», «социальным классом» и «группой» (например, «кружком провинциальных ученых»)[217] размывается, в результате чего функционирование и взаимоотношение разных уровней социальной памяти остается непроясненным. Это оставляет открытым вопрос о различиях между социальной памятью и традициями не только на уровне отдельных элементов общества, но и на уровне

[213] Там же. С. 306.
[214] Романовская Е. В. Морис Хальбвакс: культурные аспекты памяти // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2010. Т. 10, № 3. С. 41.
[215] Там же. С. 308.
[216] Там же. С. 306.
[217] Там же. С. 312.

общества в целом (например, в рамках национального государства), в котором эти традиции или вступают в состояние конкуренции и борьбы (что было отрефлексировано у Манхейма), или формируют традиции более высокого уровня.

Значительным шагом в развитии теории социального мышления (рассматривая её в целом, т. е. включая те теории, которые для обозначения данного феномена использовали другие термина) было фактическое выделение у Хальбвакса трех разновидностей социальной памяти, соответствующей семейным группам, религиозным сообществам и обществу со структурированным иерархическим социальным порядком. Для нас наибольший интерес представляет анализ Хальбваксом религиозной коллективной памяти, которую он рассматривал в значительной степени на примере раннего христианства. Спецификой религиозной коллективной памяти первых веков христианства стало то, что оно интегрировало в себя фрагменты памяти других групп и, будучи сфокусировано на настоящем (обращение язычников) и будущем (второе пришествие), не видело проблем в различии коллективной памяти рассеянных общин. Ранняя церковь была пространством, где между верующими свободно циркулировали «мысли и воспоминания». Как указывает Е. И. Промахова в своем анализе концепции религиозной коллективной памяти у Хальбвакса, религиозное общество может быть рассмотрено как «символическая система, цель которой заключается в объединении людей из разных слоев населения в единый коллектив для дальнейшего осуществления передачи традиции, регулирующей сознание масс»[218]. Обращенное к миру и поэтому вступающее в контакт и компромисс с различными мирскими практиками раннее христианство формировало такую религиозную память, которую можно назвать эгалитарной, т. е. способной включить в себя разные традиции, за исключением носящих явно безнравственный и безбожный характер. Несмотря на то что Хальбвакс не делает данного вывода, мы можем назвать коллективную память раннего христианства

[218] Промахова Е. И. "Религиозная коллективная память" в философской мысли М. Хальбвакса // Наукосфера. 2021. № 6-2. С. 167.

как память более высокого уровня, частями которой являются локальные традиции. Эгалитарный характер религиозной памяти также проявлялся в том, что у отдельных локальных традиций были в целом одинаковые шансы стать общецерковными традициями. Однако подобная эгалитарность стала вызовом для устойчивости церковной жизни и целостности вероучения, в силу чего христианская церковь, как показывал Хальбвакс, отреагировала на разномыслие в своих рядах введением более строгого иерархического порядка как в церковной организации (начиная с углубления пропасти между клиром и мирянами), так и в самой коллективной памяти — формулированием незыблемых догматических положений, которым должны быть подчинены частные мнения.

Анализируя теорию Хальбвакса, Е. Н. Промахова артикулирует различие между коллективной памятью малых групп и религиозной коллективной памятью. В первом случае индивид присутствует внутри коллектива (здесь приводятся примеры отношений между родителями и детьми, учителем и учеником, студентом и преподавателем), благодаря чему постоянно создаются новые совместные воспоминания. В то же время «религиозная коллективная память использует одно конкретное воспоминание о прошлом, заключенное в религиозной традиции, которое транслируется в равной степени для всех представителей религиозного общества»[219], а носителем этой памяти является фиксированный письменный канон, который, согласно Я. Ассману, может быть истолкован только единственным правильным образом[220]. Наличие канона позволяет возродиться религиозной коллективной памяти даже в случае отсутствия непосредственной связи между носителями этой памяти.

На наш взгляд, данная интерпретация идей Хальбвакса не вполне точна, поскольку не учитывает раскрытую у автора на примере раннего христианства динамику религиозной коллективной памяти. Последняя действительно отличается от коллективной памяти малых групп, где субъект всегда занимает определенное родственное семейное или дружеское отношение по отношению к

[219] Там же. С. 168.

[220] Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 112.

другим членам группы и играет соответствующую социальную роль, своей эгалитарностью: социальные различия верующих стерты их одинаковым статусом «творений», «рабов» и «детей» Бога; между собой верующие являются «братьями и сестрами» вне зависимости от реального социального статуса. Однако такая эгалитарная память, вбирающая живой опыт всех верующих, возможна в полной мере только в достаточно специфических условиях отсутствия имеющего однозначное толкование канона. Развивая мысль французского мыслителя, который в целом оставался в рамках европоцентричной парадигмы, можно сказать, что расширение эгалитарной религиозной памяти, основанной только на достаточно общем воспоминании и ожидании, постепенно ведет к нарастанию таких интерпретаций этого воспоминания, что ставит под угрозу идентичность сообщества верующих. Так происходило в первые века христианства, когда общая весть о Воскресении Христа обрастала в гностических сообществах текстами, доказательство ложности которых требовало среди прочего выявления канонических источников веры и отвержения апокрифических нарративов, которые, тем не менее, могли проникать в Священное Предание. Однако даже формирование канона, как показывает опыт всех мировых религий, не означает его доминирование в качестве единственного источника вероучения (и тогда священные тексты начинают интерпретироваться в контексте Священного Предания, изречений и толкований), либо же его текст может свободно истолковываться в разных группах верующих, что дает почву для многочисленных ересей, конфессий, течений или, применительно к исламу, богословско-правовых школ.

Таким образом, фиксация религиозной коллективной памяти — на концептуальном уровне в рамках канона и догматов, на организационном уровне в рамках церквей, сект, суфийских тарикатов и т. д. — означает фрагментацию прежнего эгалитарного религиозного сообщества на упорядоченные сообщества, способные формализовать религиозную коллективную память в традициях и священных предметах. В этом контексте можно заново прочитать начало главы VII «Социальные классы и их традиции» книги «Социальные рамки памяти», где

Хальбвакс пишет от лица неопределенных «мы» о том, что сегодня религиозные традиции сохраняются по причине сомнения в том, что отказ от старых традиций может быть компенсирован созданием новых по причине потери способности, веры и творческой силы[221]. Примечательно, что главу, посвященную специфике социальной памяти в условиях дифференцированного социального порядка, Хальбвакс начал с упоминания религии, которой была посвящена предшествующая глава. Это может быть объяснено тем, что, говоря о религиозной коллективной памяти, автор фактически рассматривал два её типа, один из них был эгалитарным, а другой иерархическим и был близок к формализованному социальному порядку, о котором речь идет в VII главе. Соответственно, начало указанной главы может быть прочитано в контексте предшествующей: формализация религиозной коллективной памяти в канонах, догматах и обрядах (необходимых для закрепления идентичности сообщества верующих) приводит к тому, что традиция как воспоминание не только об истоке религии, но и о первоначальном этапе эгалитарного религиозного движения вытесняет и замещает живую религиозную коллективную память. Чем больше происходит вытеснение первичной эгалитарной памяти, тем бóльшую ценность приобретает традиция как «вторичное» воспоминание об этой первичной памяти, которая однажды может возродиться, опираясь на традицию. Иначе говоря, разные типы социальной памяти находятся между собой в динамическом и напряженном взаимодействии, так что трансфер традиций может происходить не только между группами, но и между измерениями социальной реальности[222].

Подведем итоги. Хальбвакс рассматривал социальное мышление с точки зрения «рамок», которые оно задает для индивидуального мышления в форме социальной памяти. В своей работе «Социальные рамки памяти» он выделял три типа памяти, характерные для трех социальных измерений: малых групп (прежде

[221] Хальбвакс М. Ук. соч. С. 265-266.

[222] Сегодня в российской философии феномен традиции и наследия получил серьезное теоретическое развитие. Так, М.А. Шаткин и М.О. Орлов выделяют несколько форматов существования наследия-традиции: наследуемое, унаследованное, завещанное и доставшееся. См.: Шаткин, М. А. Этнокультурная традиция как наследие: реконцептуализация в условиях современности // Россия и современный мир. 2024. № 4(125). С. 190-204.

всего семейных), религиозных сообществ (которые Хальбвакс рассматривал одновременно с точки зрения их эгалитарности и иерархичности), а также социального порядка, т. е. общества, дифференцированного на социальные классы. Таким образом, социальная память имеет сложноструктурированное онтологическое основание, включающее в себя три социальных измерения: малые группы, эгалитарные сообщества и иерархический социальный порядок. У Хальбвакса остался непроясненным вопрос, как соотносятся между собой коллективные памяти этих измерений: являются ли они отдельными разными формами социальной памяти, которые взаимодействуют между собой, но не образуют единого целого, или же измерениями единой социальной памяти крупного общества, через своё взаимодействие поддерживая сложный процесс формирования, распределения, формализации, материализации и трансформации социальной памяти общества. Несмотря на эту непроясненность, теория М. Хальбвакса является важным вкладом в понимание дифференцированного характера социального мышления, отражающего сложную и многомерную структуру социальной реальности.

Признание существования объективных и спонтанно возникших, не поддающихся произвольному влиянию и рациональному проектированию когнитивных структур (ценностей и традиций) нашло отражение в трудах одного из ключевых теоретиков либерализма Ф. А. фон Хайека. Его позиция была отчеканена в известной фразе: «Никоим образом не допуская, что создатели институтов были мудрее нас, эволюционная точка зрения исходит из того, что в результатах экспериментирования многих поколений может быть воплощено больше опыта, чем есть у любого отдельного человека»[223]. Под «результатами экспериментирования» Хайек понимал традиции, обычаи, правила поведения (морали), инструменты и способы действия, а также институты. Хайек подчеркивал, что традиции (включая правила морали) являются не результатом, а предпосылкой разума, необходимой для существования общества и унаследованной от прежних поколений. «Мы обречены работать в рамках не нами

[223]Хайек Ф. А. фон. Конституция свободы / пер. с англ. М.: Новое издательство, 2018. С. 88.

созданных систем ценностей и институтов»[224]. Конкуренция между традициями и отбор среди них тех, которые способствовали сотрудничеству между бóльшим количеством людей, стали фактором перехода от малых групп с их локальными обычаями к крупным сообществам, или, словами Хайека, расширенному порядку человеческого сотрудничества[225]. При этом парадоксальным образом Хайек разделял и даже противопоставлял врожденные «инстинкты альтруизма и солидарности» и культурно обусловленные традиции сотрудничества. Например, в работе «Пагубная самонадеянность» он писал: «Усвоенные обычаи и правила постепенно вытесняли врожденные реакции не потому, что человеческий разум признавал превосходство этих обычаев и правил, а потому, что благодаря им развивался расширенный порядок, стоящий выше видения отдельных людей. Постепенно становилось возможным более эффективное сотрудничество, позволяющее группе обеспечивать выживание бóльшего количества людей и вытеснять другие группы, — пусть это и происходило неосознанно»[226]. Врожденные реакции, о которых говорит Хайек, — это «инстинкты солидарности и альтруизма», которые существуют только внутри малой группы и не распространяются на чужаков. Эти инстинкты постепенно вытесняются традициями сотрудничества, основанными не на солидарности и альтруизме, а на обмене, торговле, честности и т. д.[227]

Таким образом, можно говорить, что Хайек проводил различие между двумя измерениями социальной реальности: малой группой, объединенной «общими целями или волей ее членов», которые лично знают друг друга, и расширенным порядком (или «обществом» в собственном смысле слова), который «формируется в упорядоченную структуру благодаря тому, что его участники, при различии индивидуальных целей, соблюдают одинаковые правила поведения»[228]. В результате соблюдения этих правил сложение

[224] Там же. С. 92.
[225] Хайек Ф. А., фон. Право, законодательство и свобода: современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / пер. с англ. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 482.
[226]Хайек Ф.А. фон. Пагубная самонадеянность. М.: АСТ, 2023. С. 40.
[227] Там же. С. 20-21.
[228] Там же. С. 198.

разнонаправленных усилий «действительно имеет некоторые признаки отдельного организма, обладающего мозгом или разумом», хотя, подчеркивает Хайек, было бы ошибкой рассматривать общество в качестве некоей личности, приписывая ему сознательный замысел[229]. Хайек отказывает абстрактному «великому обществу» в солидарности, понимаемой как единство в достижении поставленных целей, и общей иерархии ценностей, которые являются проявлением инстинкта, унаследованного от племенного общества. Для расширенного порядка «великого общества» характерны зафиксированные в качестве традиций отрицательные правила справедливого поведения, ограничивающие насилие, а не позитивное предписание общих целей[230]. Именно традиция (т. е. полученные в ходе социализации навыки сотрудничества, регулируемые абстрактными правилами), выводящая индивида за рамки внутригрупповых связей, делает его «добрым», а не природа или разум[231].

Рассматривая концепцию Ф. Хайека через призму его понимания социального мышления (реальность которого в форме традиции, как было показано ранее, он не отрицал), можно прийти к следующим выводам. В противоположность предшествующим мыслителям (Э. Дюркгейм, К. Манхейм, М. Хальбвакс), а также последующим теоретикам коллективной интенциональности, Хайек фактически отрицал наличие социального мышления у малых групп, поскольку «общие цели», объединяющие эти группы, связаны с непосредственной волей лидеров этих групп, требующих от ее членов безусловного подчинения[232]. Другими словами, коллективное мышление в малых группах — это мышление их лидеров, объявленное общей волей. Социальное же мышление (традиции, правила, способы мышления) проявляется на более высоком уровне, который можно назвать даже не надындивидуальным, а надгрупповым социальным порядком. В рамках этого порядка развертывается

---

[229] Там же. С. 198; Хайек Ф. А. фон. Право, законодательство и свобода: современное понимание либеральных принципов справедливости и политики /пер. с англ. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 485.
[230] Там же. С. 277-278.
[231] Там же. С. 482.
[232] Там же. С. 482.

«работа» обычаев, правил, методов сотрудничества, позволяющих крупным сообществам функционировать в качества аналога единого организма, обладающего элементами мышления. Это предполагает включение в традиции не только правила индивидуального поведения, но и правила взаимоотношений индивида и группы, а также взаимодействий различных групп и сообществ. Данная мысль не прояснена у Хайека, но логично следует из его рассуждений. Развивая мысль ученого, можно прийти к выводу, что воплощенное в традициях социальное мышление является набором правил, интегрирующих одновременно и индивидов, и группы в «расширенный социальный порядок» и тем самым обеспечивающих их взаимодействие.

В то же время теория Хайека не свободна от внутренних противоречий и слишком сильных допущений, которые ведут к радикализации противопоставления малых групп и крупных обществ расширенного порядка. Как было указано ранее, согласно Хайеку, первые отличаются наличием общих целей и подчинением индивида, а вторые — общими правилами и защитой индивида, в силу чего последние способны к расширению и вытеснению первых. Однако этот тезис предполагает допущение, что у малых групп нет общих правил, а у крупных сообществ — общих целей, что вступает в противоречие со здравым смыслом, поскольку трудно представить совместную работу малого коллектива без наличия внутренних общих правил, а крупные сообщества — без совместной работы над созданием и сохранением общих благ, обеспечивающих взаимодействие индивидов, а также их безопасность.

Хайек вскользь говорит о том, что общества, чьи традиции создают более эффективное сотрудничество, вытесняли малые группы, которые остались замкнуты в обычаях внутригруппового взаимодействия. Этот тезис, основанный на эволюционной идее естественного отбора, предполагает, что между обществами существует конкуренция, однако Хайек не раскрывает, каким образом происходит вытеснение одного общества другим: имеет ли место прямая борьба на уничтожение (это предполагает, что в более сильном обществе есть централизованная иерархия, которой подчинены военные силы), ассимиляцию

через трансфер своих традиций или исчезновение малых групп из-за того, что крупные сообщества лишили их доступа к жизненно важным ресурсам. В любом случае конкуренция предполагает борьбу между обществами за некие ресурсы (территории, природные богатства, рабы и т. д.), что предполагает, что у этих крупных обществ, включая основанные на традиции, всё-таки есть некие общие цели, например, обеспечение доступа к тем или иным ресурсам. Наконец, наиболее явный недостаток концепции Хайека о замещении врожденных инстинктов и солидарности универсальными традициями заключается в том, что она противоречит очевидному факту невозможности существования общества без такой малой группы, как семья, а также постоянному воспроизводству различных кланов, кружков, ассоциаций, религиозных объединений и властных клик даже в условиях господства универсальных правил сотрудничества.

В то же время несомненной теоретической заслугой Ф. Хайека в сфере развития теории социального мышления является фиксация того факта, что социальное мышление на уровне крупного общества не является расширением когнитивных установок малых групп на весь социум, но обладает своей спецификой, имеющей принципиально иную природу, чем общие цели, ценности и идеи, возникающие в рамках коллективной деятельности. Тем самым концепция Хайека вносит вклад в понимание гетерогенности онтологических оснований социального мышления, их несводимости к одному источнику (семье, племени или иной малой группе) и необходимости учета нескольких измерений социальной реальности для понимания данного феномена.

Изучение текстов Ф. Хайека, обосновывающих, что переход от племенных сообществ к обществу расширенного порядка означает переход от правил, которые ограничивали индивида, к правилам, которые его защищали[233], показывает, что в своих доводах Хайек основывался на таких данных о первобытных сообществах, которые не соответствуют современному уровню научного знания относительно сотрудничества и социальной структуры в ранних обществах. Современным знаниям не соответствуют и более ранние концепции,

[233] Там же. С. 483.

например, Э. Дюркгейма, постулировавшие подчинение индивида, включая его мышление, семейной, племенной, клановой и цеховой механической солидарности через участие в коллективной ритуальной деятельности. Примечательным фактом является то, что, подчеркивая значение коллективной деятельности как основы социального мышления, социальные теоретики начала и середины XX века не давали подробный анализ данного феномена, что обусловило достаточно абстрактный характер их размышлений в данной сфере. Соответственно, встает задача интерпретировать теоретическое наследие, заложившее основы понимания онтологических оснований социального мышления (именуемого как общественное или коллективное сознание, мышление или традиции) через призму теории коллективных действий (или коллективного сотрудничества), а также использующих данную теорию актуальных антропологических и исторических исследований социального порядка ранних обществ.

Как указывалось выше, основы теории коллективных действий заложены и критически осмыслены в классических работах М. Олсона[234], М. Дуглас[235], Р. Аксельрода, Э. Остром[236]. Ключевым понятием данной теории является понятие общего или коллективного блага, по отношению к которому выстраиваются различные стратегии коллективных действий. Если М. Олсон, рассматривая «трагедию общего» (tragedy of commons), приходил к выводу, что полноценное и честное сотрудничество в отношении общего блага возможно только в рамках малых групп, то М. Дуглас предприняла попытку выйти за это ограничение через указание роли социальных институтов, которые не только регулируют поведение и взаимодействия индивидов, но и влияют на их мышление посредством формирования картины мира, в котором осуществляются эти взаимодействия. Внимание Э. Остром было направлено на создание институциональных механизмов и схем («общих соглашений»), которые

[234] Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп /пер. с англ. М.: Фонд экономической инициативы, 1995. 174 с.
[235] Дуглас М. Как мыслят институты. М.: Элементарные формы, 2020. 250 с.
[236] Остром Э. Управление общим. Эволюция институций коллективного действия / пер. с англ. Т. Монтян. Киев, 2013. 400 с.

делегируют местным общинам полномочия по управлению ресурсами общего пользования. Р. Аксельрод, продолжая мысль Ф. Хайека, подчеркивал значение «естественного отбора», когда группы, способные к сотрудничеству, имеют преимущества перед менее сплоченными группами. В то же время основной акцент данный автор делал на изучение мотивов отдельного индивида к сотрудничеству, например, через анализ «дилеммы заключенного», а не на групповое взаимодействие, поэтому его идеи не представляют интереса для задач настоящего исследования.

Упомянутые теоретики теории коллективных действий, раскрывая механизмы и мотивы кооперации между людьми, не объясняли, как эта кооперация создает группы, внутри которых становится возможным сотрудничество. Например, Р. Аксельрод подчеркивал, что привычка к взаимодействию с незнакомыми людьми укрепляет готовность к сотрудничеству, но не объяснял, как вообще стало возможным сотрудничество между незнакомцами. Этот теоретический пробел был заполнен уже в конце XX — начале XXI века в рамках нового поколения антропологических исследований.

Водоразделом между антропологическими и этнографическими теориями XIX–XX веков и теориями XXI века стала фиксация того факта, что социальный порядок обществ охотников и собирателей, а также многих ранних оседлых поселений характеризовался принципиально эгалитарным характером и наличием механизмов, препятствующих образованию постоянной иерархии. Этот тезис был подробно развернут в работах историков и антропологов М. Манна[237], К. Боэма[238], Дж. Скотта[239]. Как показали работы этих исследователей, сохранение эгалитарности внутри человеческих сообществ было не следствием неспособности создавать устойчивые иерархические структуры (которые характерны для ближайших родственников человека среди приматов), а

[237]Манн М. Источники социальной власти. В 4 т. Т. 1. История власти от истоков до 1760 года н.э. М.: Дело РАНХИГС, 2018. С. 75-126.

[238] Boehm Ch. Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001. 292 p.

[239] Скотт Дж. Против зерна: глубинная история древнейших государств; пер. с англ. М.: Издательский дом «Дело» РАНХИГС, 2020. 328 с.

результатом целенаправленных действий по предотвращению образования любых форм доминирования со стороны отдельных индивидов. В частности, Боэм писал об «обратной иерархии доминирования» (reverse dominance hierarchy)[240], основой которой служит групповое мнение, позволяющее вводить санкции против желающих доминировать над группой[241]. Группа (племя, клан) стала функционировать как единое целое (обладающее своими доводами, целями, традициями) в процессе противостояния меньшинству, претендующему на элитный статус[242]. Фактором, обусловившим возможность ухода от жестких иерархических структур, характерных для многих приматов, стало возникновение языкового дискурса, позволяющего членам группы объединиться, чтобы защитить себя от попыток подчинения и контролировать своих вождей. В частности, проявлением власти группы стали традиции ритуального высмеивания и унижения тех, кто претендовал на временное выполнение лидерских функций. Как показывают современные антропологические исследования, стремление к эгалитарности было свойственно не только сообществам охотников-собирателей, но и оседлым сообществам, в которых ритуалы (например, погребальные) были призваны замаскировать индивидуальные социальные и имущественные различия[243].

Другим важным результатом антропологических исследований стало выявление коэволюции человеческой природы и человеческого общества, т. е. неразрывная взаимосвязь антропогенеза и социогенеза. Это ознаменовало разрыв с длительной тенденцией в западной мысли, а именно противопоставлением индивида и общества, которое может подавлять или отчуждать свободную природу человека либо наоборот, делать его «добрым» благодаря «традициям» (как утверждал Ф. Хайек). Нужно отметить, что тенденция противопоставлять индивида и общества, тем не менее, существует до

---

[240] Boehm Ch. Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001. P. 128.
[241] Ibid. P. 113.
[242] Ibid. P. 76,
[243] Finlayson B. Эгалитарные общества и ранний неолит Юго-Западной Азии // Prehistoric Archaeology. Jornal of Inter disciplinary Studies. 2020. No. 1. P. 27-43.

сих пор, в том числе в отечественной науке, например, в утверждении о «несовместимости» индивидуальной и коллективной рациональности у А. С. Кудинова[244]. Дж. Скотт, а также К. Стерелни[245] и Р. Рэнгем[246] раскрывают, как процесс эволюции человека сопровождался тем, что они называют само-одомашниванием, т. е. снижением уровня агрессии к незнакомцам и возрастанием готовности к сотрудничеству, которая посредством социального отбора стала врожденной чертой человеческой природы. На уровне индивидуального сознания и психики, как показывал в своих экспериментах М. Томаселло[247], эта готовность к сотрудничеству проявляется во врожденной и проявляемой уже в младенческом возрасте способности к подражанию всем действиям окружающих, даже бессмысленным, а также пониманию намерений других людей.

Демонстрация эгалитарного характера ранних человеческих обществ, бдительно следивших за недопущением усиления каких-либо вождей, ставила закономерный вопрос: почему человеческое общество всё-таки вернулось к иерархическому социальному порядку с неравномерным распределением власти, престижа и богатства? М. Манн и Дж. Скотт объясняли возникновение первых государств географическим фактором, а именно наличием крайне плодородных земель в долинах ежегодно разливающихся рек в Египте, Месопотамии и Китае, в окружении достаточно неблагоприятных с точки зрения климата или соседей земель. Поэтому жителям первых государств было выгоднее терпеть наличие власти, чем рисковать жизнями в попытках избежать ее. Кроме того, появление первых государств стало возможным только тогда, когда появился значимый ресурс, который можно было легко учесть, изымать или монополизировать, а

---

[244] Кудинов А. С. Социальные дилеммы и коллективная рациональность // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2020. № 2(21). С. 20-33.

[245] Sterelny K. The Pleistocene Social Contract: Culture and Cooperation in Human Evolution. Oxford: Oxford University Press, 2021. 196 p.

[246] Рэнгем Р. Парадокс добродетели. Странная история взаимоотношений нравственности и насилия в эволюции человека / пер. с англ. М.: АСТ: CORPUS, 2022. 480 с.

[247] Томаселло М. Истоки человеческого общения / пер. с англ. М.: Языки славянских культур, 2011. 328 с.

именно зерно, в то время как общества, выращивавшие корнеплоды или занимавшиеся рыбалкой или охотой, легко избегали государственности[248].

Другая попытка ответа на этот вопрос представлена в работе Питера Турчина «Ultrasociety: How 10,000 YearsofWarMadeHumanstheGreatestCooperatorsonEarth»[249]. Необходимо отметить, что термин ultrasociety, который можно перевести как «сверхобщество», восходит к термину «ультрасоциальность» (ultrasociality), появившемуся в работе Д. Кэмпбелла в 1983 году и отражавшему способность людей и насекомых сотрудничать с большим количеством индивидов, не являющихся их родственниками[250].

По мнению ученого, в период похолодания, известного как ранний дриас (12 800–11 500 лет назад), оскудение природных ресурсов привело к обострению конкуренции, конфликтам и войнам между разными группами, из которых закономерно побеждали более многочисленные, т. е. развившие у себя бóльшие способности к сплоченности и объединению с другими группами для повышения шансов в постоянных войнах. Однако увеличение численности сообщества приводило к антиэгалитарному эффекту: способность многочисленной группы с разнообразными интересами противостоять «выскочкам» («upstarts») снижается, в то время как численность выскочек возрастает, в результате чего последние объединяются в коалиции, способные подчинять всё сообщество[251].

Чтобы связать ранее разрозненные группы, требовалось их объединение в рамках общей ритуальной деятельности, в том числе строительство мегалитических монументов. Развитие сельского хозяйства, необходимое для продовольственного обеспечения возрастающего населения, закономерно сопровождалось разделением труда, его координацией, а также введением

---

[248] Скотт Дж. Ук. соч. С. 77-78.
[249] Turchin, P. Ultrasosciety: How 10,000 Years of War Made Humans the Greatest Cooperators on Earth. Chaplin, Connecticut: Beresta Books, 2015. 274 p.
[250] Campbell D. The two distinct routes beyond kin selection to ultrasociality: Implications for the humanities and social sciences // The Nature of Prosocial Development: Theories and Strategies / Ed. by D. L. Bridgeman. 1983. P. 11-41.
[251] Turchin, P. Op. cit. P. 40.

частной собственности, что вело к имущественному, социальному и политическому расслоению обществ и подрывало прежний эгалитарный уклад. В то же время эгалитарные представления в социальном мышлении не исчезли, поэтому экономические элиты должны были подтверждать свое право на политическую власть через ритуальные действия, демонстрирующие их приверженность эгалитарному порядку (пиры, раздача имущества, благотворительность), а также заботу об общем благе через строительство религиозных и инфраструктурных сооружений.

Турчин рисует картину, как совершенствование военного дела, — и прежде всего мобильной кавалерии, которая, с одной стороны, позволяла завоевывать огромные пространства, а с другой стороны, требовала многочисленного войска для противостояния себе, — вело к созданию всё более многолюдных империй. Он делает вывод, что потребность государств в больших армиях простолюдинов, готовых сотрудничать с властями в противостоянии кочевникам, привела к возрождению эгалитарной этики в форме монотеистических религий «осевого времени», провозглашавших равенство людей между собой и способствовавших снижению уровня социального неравенства. «Осевые религии» содействовали формированию еще более крупных «воображаемых» сообществ, в то же время усиливая противоречия между сообществами, следующими разным верам (здесь П. Турчин повторяет мысль, высказанную еще М. Манном[252]).

В главе 10 «Зигзаги человеческой эволюции» П. Турчин рассматривает историю человеческого общества как колебания между двумя формами социальности: иерархической, унаследованной от предковых групп приматов, и эгалитарной, возникшей в сообществах охотников и собирателей и ведущей через посредство мировых религий к современным конституционным демократиям. Для социально-философского дискурса данный «зигзаг» представляет ценность с той точки зрения, что данная концепция подтверждает наличие как минимум двух онтологических измерений социальной реальности: иерархический порядок и эгалитарный порядок, которые дополняют друг друга таким образом, что

[252] Манн М. Ук. соч. С. 527-528.

невозможно представить человеческое общество без сосуществования обоих этих измерений.

В то же время рассуждения П. Турчина во многом представляют собой упрощенный взгляд на становление социального мира и базируются на непроясненных предпосылках. Например, Турчин не артикулирует четко различие и связь между эгалитарностью и готовностью к сотрудничеству с незнакомцами (например, из другого племени). Сама по себе готовность к кооперации не обязательно предполагает требований к равному статусу и отсутствию иерархии. Согласно Турчину, возрастание неравенства ведет к появлению мировых религий, способных сплотить общество перед лицом врагов. Однако, следуя логике самого же ученого, было бы разумнее видеть истоки мировых религий не в солидарности во время военных действий, а в создании пространства сотрудничества между представителями разных народов и поселений внутри крупных государственных образований — вывод, который был сделан еще М. Манном. Сомнителен тезис о причинно-следственных связях между увеличением численности населения и развитием сельского хозяйства, поскольку другие упомянутые выше исследования (М. Манн, Дж. Скотт) показывают обратный порядок, а именно: развитие сельского хозяйства в условиях аллювиального земледелия привело к росту численности населения. Акцент на войне (и, частично, сельском хозяйстве и религии) привел к недооценке других факторов, обусловливавших взаимодействие между племенами, — торговому обмену и брачным связям. Кроме того, более глубоко взаимосвязь войн и эгалитарного этоса была раскрыта в опубликованной после исследования П. Турчина книге Дж. Скотта «Против зерна»: приток рабов вследствие войн позволял элитам удовлетворять амбиции в увековечивании своего статуса через строительство памятников и добычу золота, не вовлекая в унизительную тяжелую работу подданных[253] и тем самым не допуская углубления неравенства в обществе.

[253] Скотт Дж. Ук. соч. С. 196.

Наконец, у Турчина не обсуждается принципиальное различие между иерархическим порядком, который человек частично унаследовал от своих предков среди приматов, и иерархическим порядком ранних государств, построенным на координации сельскохозяйственных работ и распределении ресурсов, — порядком, который также имеет параллели в природном мире, а именно у социальных насекомых. Эта параллель была зафиксирована еще в 1975 году в работе Э. Уилсона «Социобиология: новый синтез»[254] и развита в работе «Хозяева Земли. Социальное завоевание планеты человечеством»[255]. В последние годы синтез антропологических, культурологических и биологических исследований в изыскании того измерения социального мира, который роднит человека не с приматами, а с социальными насекомыми (муравьи, термиты, пчелы), представлен в ряде работ, например, Дж. Гоуди[256] и М. Моффетта «Человеческий рой»[257]. Моффетт обращается к теме сосуществования в человеческом обществе двух принципиально различающихся уровней социальности — взаимодействия в рамках малых групп, преимущественно родственников, по законам, общим с высшими приматами (с акцентом на личные связи, доверие и семью), и взаимодействия в рамках крупных сообществ по законам, общим с роями социальных насекомых (с акцентом на общие маркеры идентичности, которые позволяют сотрудничать незнакомым индивидам).

Необходимо отметить, что перенос на человеческое общество законов пчелиных или иных роев и колоний термитов вызывает ряд теоретических трудностей, не преодоленных М. Моффеттом. Прежде всего это связано со спецификой человеческого взаимодействия, неизвестной любому другому виду, а именно способностью к обмену. Опровергая идею о том, что «воображаемые

---

[254] Wilson E.O. Sociobiology: the new synthesis. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
[255] Уилсон Э. Хозяева Земли. Социальное завоевание планеты человечеством. СПб.: Питер, 2014. 368 с.
[256] Gowdy J. M. Ultrasocial: The Evolution of Human Nature and the Quest for a Sustainable Future. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 270 с.
[257] Моффетт М. Человеческий рой: естественная история общества /пер. с англ. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2022. 704 с.

общества» появились в эпоху мировых религий (идея Б. Андерсона[258], поддержанная П. Турчиным), Моффетт приводит пример африканских племен, представители которых осознают свою принадлежность к более широкой народности (имеющей общие признаки идентичности), внутри которой осуществляется обмен невестами и различными товарами. Однако ни у одного вида социальных насекомых такого обмена не происходит. Акцентируя внимание на маркерах идентичности в муравьиных колониях, Моффетт не рассматривает вопрос, как именно «маркеры идентичности» помогают термитам, муравьям и пчелам сотрудничать — строить свои жилища, порой поражающие воображение тонкостью и точностью архитектурных решений. Также Моффетт игнорирует различие двух типов роя: «эгалитарного» роя, в котором все индивиды идентичны между собой и их согласованное поведение служит индивидуальным целям поиска пищи или защиты от хищников (косяк рыб, воробьиная стая, рой москитов), и «организованного» роя с разделением труда и приоритетом защиты территории и ресурсов над выживанием отдельного индивида. Легко заметить, что именно связь роя с материальными объектами, по отношению к которым осуществляется целенаправленная деятельность, основанная на разделении труда, обусловливает непримиримую вражду к чужакам, в отличие от роев комаров, косяков рыб или воробьиных стай, которые также могут передвигаться как единое целое и менять формы, но не способны к иной деятельности, при этом маркером идентичности выступает только внешний вид члена стаи, отличающийся от вида еды или хищника. Если алгоритмы поведения косяка рыб направлены на согласование одинакового поведения, обеспечивающего безопасность каждой особи, то алгоритмы колонии термитов предполагают разделение труда и служат целям создания искусственной среды и её защиты ценой жизни любой отдельной особи.

Последовательно анализируя наблюдения М. Моффетта и используя терминологию Э. Уилсона, можно утверждать, что в человеческом обществе

[258] Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма /пер. с англ. В. Николаева. М.: Кучково поле, 2016. С. 115.

фактически проявились не два, а три уровня социальности, параллелями которых являются «социальность» семьи, восходящей к стае приматов, «ультрасоциальность» эгалитарного роя и «ультрасоциальность» организованного роя, который лучше назвать «колонией». Соответственно, в социальной реальности следует выделять как минимум три измерения: 1) измерение малых групп с их межличностными взаимодействиями и наличием коллективной интенциональности и совместных намерений; 2) измерение эгалитарной коллективности, внутри которой происходит координация поведения индивида, обладающего схожими характеристиками, с окружающим его сообществом вне зависимости от степени родства, и главной целью этой координации является личное благополучие отдельного индивида; 3) измерение организованного иерархического сообщества, активно управляющего ресурсами для производства продовольствия и поддержания материальной инфраструктуры, обеспечивающей воспроизводство этого сообщества. Для последнего измерения характерно наличие маркеров идентичности, позволяющих не только распознать чужака, который потенциально может нанести ущерб ресурсам сообщества, но и выявить собственных бездельников и принудить их к активной работе.

Если обратиться к примеру мировых религий у П. Турчина (М. Моффетт рассматривает религии очень ограниченно), то, например, вероучение христианства не может быть рассмотрено только с точки зрения «маркера идентичности». С одной стороны, евангельский текст содержит фрагменты, отрицающие значимость каких-либо маркеров идентичности. Сюда можно отнести все обличения фарисеев, претендовавших на свою значимость через следование национально-культурным традициям; притчу о добром самарянине (Лк. 10: 25-37) и текст Нагорной проповеди, акцентировавший внимание на судьбе собственной души и призывавший прятать проявления своей веры. С другой стороны, в Евангелии можно встретить высказывания, которые отражают наличие у учеников Христа неких маркеров идентичности (любовь между собой), что позволяет отличить их от других сообществ (Ин 13: 34-35).

Согласно Моффетту, предки человека «в процессе эволюции постепенно перешли от обществ на основе индивидуального распознавания к обществам, отличающимся друг от друга маркерами»[259]. Однако это обстоятельство, как показывает сам исследователь, не отменило значимость создающего доверие индивидуального распознавания, в то время как маркеры идентичности характерны для разных типов роевых сообществ — эгалитарных и иерархических. Пафос объемного сочинения Моффетта, направленного на преодоление вражды к чужакам, сместил фокус его внимания на вопросы идентичности вместо более глубокого анализа сочетания разных логик организации общества, и прежде всего в отношении к общим ресурсам.

Как показывают Дж. Гоуди и Л. Кралл, для «ультрасоциальности» людей и социальных насекомых характерна высокая зависимость от организованного сельского хозяйства для поддержания жизни сообщества, поэтому движущей силой создания крупных сообществ была не война или наличие маркеров идентичности, а забота об общем благе, и в первую очередь о продовольственном обеспечении. Факторами, переориентировавшими ранние человеческие общества, а также социальных насекомых в сторону создания крупных сообществ (и, соответственно, сотрудничества с незнакомцами), являются: 1) активное управление ресурсами для производства продовольствия, 2) более сложное разделение труда и 3) увеличение отдачи от бóльшего масштаба и бóльшего размера группы[260]. Материальные ресурсы, обеспечивающие рост населения, стали основной предпосылкой для конкуренции между сообществами, от которых, однако, требовалась не только многочисленность, но также разделение труда и эффективное управление им, без чего крупные сообщества опять распадались на более мелкие.

Опровергая либеральный принцип «невидимой руки», согласно которой преследование индивидами личных интересов в конечном итоге ведет к общему благу, Д. Уилсон и Дж. Гоуди показывают, что идея о том, что «невидимая рука»

---

[259] Моффетт М. Ук. соч. С. 544.

[260] Gowdy, J., Krall, L. The economic origins of ultrasociality / John Gowdy, Lisi Krall // The Behavioral and brain sciences. 2016. No 39. e92.

ведет к социальной гармонии, справедлива только в условиях ультрасоциальных видов, где отбор на уровне группы приводит к поведению на уровне индивидуума, которое производит выгодные для группы результаты. Другими словами, личные интересы только тогда в итоге служат интересам общества, когда в ходе естественного отбора сформировались такие акторы, которые в своем поведении учитывают общие интересы, не обязательно имея их в виду сознательно[261].

Значение материального фактора в формировании третьего измерения социальной реальности и, соответственно, специфики социального мышления, опирающегося на это измерение, раскрыто в работе Р. Блантона и Л. Фаргера «How Humans Cooperate…». Если ранние авторы (Ослон, Остром, Дуглас) сосредоточивали внимание на кооперации в сравнительно малых группах, то в своей книге Блантон и Фаргер изучают сотрудничество в крупных сообществах на примере благ, которые используются всеми (например, дорожная сеть, водоснабжение, рынок), а не ограниченным числом пользователей (например, пастбище). Они приходят к выводу, что коллективные действия предполагают эгалитаризирующий результат, уменьшающий привилегии элит и повышающий благосостояние всего населения[262]. Поддержание системы общих благ требует значительных усилий и ресурсов по координации коллективных действий, в частности, создание сложных институтов, которые компенсируют даже отсутствие «менталитета доверия» и уверенности в моральных способностях у членов общества, как это происходило в Афинах[263]. Как утверждают авторы, если на уровне малых групп сотрудничество обеспечивается прямым контролем, социальным интеллектом и социальной памятью, то на уровне крупных сообществ социальным действиям между условными участниками

[261] Wilson, D.S., Gowdy, J.M. Human ultrasociality and the invisible hand: foundational developments in evolutionary science alter a foundational concept in economics // Journal of Bioeconomics. 2015. No 17. P. 37-52.
[262]Blanton, R.E., Fargher.L. How Humans Cooperate: Confronting the Challenges of Collective Action. University Press of Colorado, 2016. P. 41.
[263] Ibid. P. 43.

сотрудничества способствуют институты[264]. При этом вопреки древней — восходящей еще к античной философии и поэзии — традиции видеть источником нравственности и готовности к сотрудничеству традиционную общину, воспринимая при этом рынок как аморальную силу, связанную с корыстью, авторы вслед за Р. Аксельродом видят открытый рынок в качестве ключевого фактора, обеспечивающего эгалитарные формы социального взаимодействия, которые обеспечивают богатство простых слоев, что ведет к росту их статуса как важного ресурса для государства. Блантон и Фаргер следуют политике избегания европоцентризма, поэтому европейский опыт у них представлен только на негативных примерах Англии. Поэтому их перечень можно дополнить разнообразными историческими формами объединения недворянских слоев, которые оказывали значительное влияние на политику центральных элит, например, средневековые гильдии, цеха (в России — старообрядческое купечество), католические монашеские ордена, российские монастыри, которые становились опорными точками для последующей крестьянской колонизации Северо-Востока, университеты и иконописные школы, вольные города, а также мирянские православные братства, внесшие существенный вклад в сохранение православия в Речи Посполитой. Все эти объединения являлись важным ресурсом для государства, способствуя созданию общих благ и расширению доступа к ним.

Блантон и Фаргер очерчивают достаточно ограниченный набор общих благ: транспортная инфраструктура, ирригация и водоснабжение, поддержание общественного порядка, борьба с пожарами, продовольственная безопасность и доступ к беспристрастным судебным услугам[265]. Очевидно, что в данном перечне пропущены такие важные для исторически существовавших государств элементы, как обеспечение защиты от иноземных вторжений, а также обеспечение реализации религиозных и идеологических требований, включая соблюдение их чистоты и реализацию на практике. В то же время примечательно, что к общим благам не относится установление «общих правил», что, согласно Хайеку,

[264] Ibid. P. 44.
[265] Ibid. P. 137.

являлось особенностью расширенного социального порядка или, согласно В. Долфсму, обязанностью государства[266].

Кроме того, важным наблюдением Блантона и Фаргера является то, что вопреки антиэтатистским суждениям о том, что государственные институты исторически подавляли институты, отражающие условия и интересы домохозяйств и малых сообществ, сотрудничество на уровне политических сообществ («политий») вырастало из потребностей и под воздействием домашних хозяйств («базальных социальных формаций»), нуждающихся в защите от местных элит. Другими словами, потерпев фиаско в противодействии «выскочкам», сообщества нашли союзника в сохранении своей эгалитарности в иерархическом порядке крупного государства, который легитимизировал себя посредством дискурса, характерного для родственных связей и малых групп. Авторы приводят высказывания Конфуция о том, что в основе идеального общества лежат семейные ценности («сыновья почтительность»[267]). При этом обращение к данному дискурсу служило целям поддержания эгалитарного измерения в обществе: стабильные государственные образования (империи) прошлого характеризовались установлением институтов взаимодействия между центральной властью и местными группами с целью снизить влияние местных элит, которые мешали доступу к общим благам, и тем самым поддержать коллективные взаимодействия на местном уровне[268]. Здесь Блантон и Фаргер идут дальше других рассмотренных авторов в понимании комплексности и динамичности социальной реальности в контексте взаимоотношения разных её измерений. Поддержание стабильности общества и защита его от «выскочек», преследующих исключительно личные интересы, требовали сложной системы взаимодействий между локальными группами, основанных на семейных связях, и централизованной власти, основанной на иерархическом социальном порядке, посредством циркуляции между ними эгалитарного и семейного дискурсов.

---

[266] Долфсма В. Провалы государства. Общество, рынки и правила. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. 256 с.
[267] Blanton, R.E., Fargher.L. Op. cit. P. 191.
[268] Ibid. P. 192.

Интересным является анализ визуального сопровождения коллективных действий. Блантон и Фаргер подчеркивают, что коллективное сотрудничество требует подтверждающих визуальных сигналов, которые задействуют участки мозга, связанные с моделированием поведения других людей. Авторы анализируют живопись разных эпох и культур, приходя к выводу о том, что социальные требования (увеличение или уменьшение пространства коллективных действий) влияли на содержание картин вопреки элитарным концепциям искусства своего времени. Нужно отметить, что проведенный анализ не является достаточным с точки зрения поставленных задач, поскольку не раскрыл, каким характеристикам должны соответствовать визуальные сигналы готовности к коллективным действиям, кроме достаточно поверхностного разделения на элитарные портреты и пейзажи с простолюдинами[269]. Тем не менее некоторые выводы, сделанные авторами, вносят вклад в понимание роли визуального изображения повседневных предметов (объединяющих разные слои населения) для создания и поддержания пространства коллективных действий и социального мышления. В частности, к визуальным символам тесно примыкают общественные ритуалы, призванные продемонстрировать единство общества через включение в них элементов культурных периферий.

Основным выводом, который можно сделать из работы Блантона и Фаргера, является то, что государственные институты, воплощающие социальный порядок, являются (при их правильном использовании) не препятствием или антагонистом эгалитарной коллективной деятельности, но условием её возможности в крупных сообществах. В то же время эгалитарная коллективная деятельность вносит вклад в укрепление воплощенного в государстве социального порядка через рост экономической активности и последующее увеличение ресурсных возможностей государства.

Выводы

[269]Ibid. P. 251-255.

Подведем итоги. Социальные теоретики XX века и современные исследователи в сфере антропологии и социальной истории выявляют три основных измерения социальной реальности: малые группы (семья, племя), эгалитарные сообщества (религиозные движения, братства, ассоциации) и иерархический социальный порядок (государство). Если ранние теоретики рассматривали историю человеческого общества через переход от одного измерения к другому, то современные исследователи демонстрируют параллельное сосуществование этих измерений, активно взаимодействующих между собой, в том числе посредством циркуляции дискурсов и традиций между группами. Соответственно, можно утверждать, что указанные измерения социальной реальности представляют онтологические основания социального мышления, которое может быть рассмотрено как пространство и инструмент согласования и взаимного проникновения дискурсов, символов и традиций, отражающих социальный опыт и условия, возникшие в рамках данных измерений. Циркуляция дискурсов между указанными измерениями, например, перенос ценностей и символов одного измерения в другие, неизбежно обусловливает путаницу в саморепрезентации общества и его понимании со стороны социальных теоретиков, которые видят в обществе либо разрастание семейно-родственных связей, либо исторический процесс замены последних эгалитарным или иерархическим порядком. Вкладом современных антропологических работ в развитие социально-философского осмысления социальной реальности является раскрытие её гетерогенного характера и наличие как минимум трех измерений, являющихся основаниями для возникновения и циркуляции элементов социального мышления.

Глава 2. Сущность, функции и типы символических программ социального мышления

§ 2.1. Специфика символических программ социального мышления в качестве философского понятия

Данное в предшествующем параграфе определение социального мышления содержит в себе указание на связь социального мышления с символическими объектами и структурой социального порядка. Таким образом, мы можем говорить о присутствии в социальном мышлении устойчивых паттернов, включающих в себя следующие элементы: символический объект, социальный дискурс и социальный порядок, описываемый и легитимизируемый этим дискурсом и определяющий возможность существования символического объекта. Для раскрытия внутренних механизмов и взаимодействий между элементами этих паттернов необходимо провести детальный анализ роли символов в социальном мышлении, а также понимания социальной структуры и социального порядка в современном социально-философском и, шире, социальном дискурсе.

Символы и социальная структура являются предметами двух смежных направлений научной мысли — социологии и социальной философии. Как известно, социология выступает в качестве дисциплины, изучающей организацию и функционирование социальных групп; она должна заниматься тем, как действующие лица воспринимают свой социальный мир и ориентируют свои действия и как они коллективно образуют социальные механизмы (будь то небольшие группы, организации или институты). Социально-философский анализ этих процессов должен быть более онтологически выверенным, он требует анализа таких фундаментальных измерений, лежащих в основе социальной жизни, как система символов и социальных структур.

Важную роль, как отмечает А.А. Шматько играет историческое сознание, которое выполняет многообразие функций, но «прежде всего, это функции создания и символического обеспечения макроидентичностей, стабилизации и

гомогенизации общественного сознания»[270]. Это является важным при признании того, что все многообразие материального мира, непосредственно связанного с деятельностью человека «мифы и предания, художественные образы – все это присутствует в реконструкциях исторического пространства, объекты которого наделяются специфическими культурными смыслами»[271]. В то время как системы символов объясняют интерсубъективно разделяемые убеждения и значения, которые формируют восприятие, познание и действия индивидов, социальные структуры имеют отношение к материальным факторам, которые приводят к неравномерному распределению товаров и ресурсов.

Эти два измерения, обычно называемые субъективным и объективным, или идеалистическим и материалистическим, достаточно активно исследовались в социальных науках. Более того, некоторые из самых известных теорий XX века были построены на предпосылке, что эти измерения автономны, учитывая, что каждое из них имеет внутреннюю логику, которая может объяснить его собственную организацию и функционирование независимо от других сфер. Дисциплины, посвященные изучению символов (языка, коммуникации или культуры), являются ярким примером этого, и работа антрополога К. Леви-Стросса о внутренней структуре систем символов является парадигматическим примером[272].

Взаимосвязь между системами символов и социальными структурами является одной из традиционных тем научного поиска как для социологии, так и для социальной философии. Уже основатели социологии понимали, что символическое и материальное измерения социальной жизни неразрывно связаны (каждое измерение организует и поддерживает другое), и разработали различные теоретические подходы для объяснения этого. Например, одной из основополагающих идей марксизма является связь идеологии и существующего в

---

[270] Шматько А. А. Историческое сознание как фактор демифологизации и детравматизации общественного сознания // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Философия. Культурология. Политология. 2022. № 3. С. 25.
[271] Храпова В. А. Исторический текст как социально-философский феномен // Logos et Praxis. 2024. Т. 23. № 4. С. 34.
[272] Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

данный исторический момент в данном обществе способа производства. Макс Вебер посвятил значительную часть своих работ исследованию взаимосвязи религиозных убеждений и хозяйственной жизни разных обществ. Г. Зиммель предложил свой «формальный» подход для раскрытия структурной организации общественных отношений, а Э. Дюркгейм установил аналитический фокус на связи между структурой, мышлением и формами социальной организации. В целом, можно утверждать, что об изменениях культуры общества в период социальных трансформаций можно судить на основе анализа состояния и динамики духовного, ценностного ядра культуры, которое получает выражение в символических формах социального действия[273].

То, что социологические теории были связаны с отношением между материальным и символическим измерениями социальной жизни, не означает, что они придают равное значение обоим измерениям. Напротив, большинство теорий склонны делать акцент на одном из двух, считая одно измерение главным объясняющим фактором и, следовательно, фокусируя на нем анализ и аргументацию. По сути, история социологической теории была отмечена напряженностью между материалистическими и идеалистическими позициями, причем первые подчеркивали значимость объективных структур, а вторые отдавали приоритет субъективному измерению социальной жизни.

Хотя классики социальной мысли, возможно, заложили основу для такого акцента, учитывая, что они обычно отдавали приоритет изучению либо символических систем, либо социальных структур, они также твердо установили понимание того, что они, по своей сути, взаимосвязаны. Такая взаимосвязь предполагает гипотезу о том, что отношения, составляющие социальную структуру общества, поддерживаются интерсубъективно разделяемыми символическими представлениями о значении и ценности этих отношений и, в то же время, что значение и ценность, связанные с каждым элементом в системе символов, подкрепляются стратифицированной структурой людей и групп,

[273] Кучукова Ж. М. Социальные трансформации и ценности культуры // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2014. № 3-1. С. 280.

связанных с этими элементами. В той мере, в какой авторы XIX — первой половины XX века рассматривали взаимосвязь между двумя неотъемлемыми и фундаментальными измерениями, они предпринимали попытки объяснить, что определяет такую взаимосвязь и особенности связи между системами символов и социальными структурами. Некоторые из наиболее важных теоретических разработок в социологии за последние несколько десятилетий были построены вокруг этой цели, стремясь примирить объективные и субъективные перспективы в новых теориях или подходах.

Для социально-философской мысли является исходной предпосылкой признание того, что люди, вероятно, единственные животные, создающие и использующие символы. Это обстоятельство стало исходной точкой для попыток многих социальных теоретиков объяснить производство, восприятие и функционирование символов для мышления, действия, общения и взаимодействия. В то время как символы долгое время занимали видное место в социальных науках, существует гораздо меньше описаний систем символов, т. е. наборов значимо взаимосвязанных символов, и их связи с социальной жизнью.

Первая социологическая трактовка символических систем (структур и программ) исходит от Э. Дюркгейма, особенно его более поздних работ, где он стал больше интересоваться символическим измерением социальной жизни. Главным теоретическим вкладом Дюркгейма в изучение систем символов стало его объяснение социального происхождения ментальных категорий. На данный момент достаточно отметить, что, особенно в элементарных формах религиозной жизни, Э. Дюркгейм подчеркивал повсеместность символической классификации и ее влияние на социальную жизнь, что позиционировало системы символов как важную социологическую тему, когда данная дисциплина была еще в зачаточном состоянии. Духовный склад народа, его традиции и обычаи, менталитет, образ жизни служат основой своеобразной социальной солидарности, формирующей

мышление человека через приобщение к ценностям общества, развитие своеобразных ценностных ориентаций[274].

Вскоре после публикации работы Дюркгейма о символической классификации в «Курсе общей лингвистики» Ф. де Соссюра был предложен новый подход к изучению систем символов[275]. В этом наборе посмертно опубликованных конспектов лекций Ф. де Соссюра была представлена семиотика — новая наука о природе знаков и принципах, которые ими управляют. Для Ф. де Соссюра язык был системой знаков, мало чем отличающейся от других, таких как обычаи, манеры, обряды или военные сигналы. Таким образом, его семиотика должна была применяться далеко за пределами языка и действительно оказала большое влияние на изучение систем символов в целом. Семиотика Ф. де Соссюра вызвала серьезный сдвиг в изучении языка. Современная лингвистика в течение XIX и в начале XX века была поглощена диахроническим изучением языка, анализом языка по мере его изменения во времени и пространстве. Хотя Ф. де Соссюр видел в этом ценность, он предложил изучать язык синхронно, как целый набор знаков в определенный момент времени.

Два общих принципа знаковых систем, изложенные Ф. де Соссюром, имели серьезные последствия для социологии, а также для социальных и гуманитарных наук в более широком смысле. Во-первых, для Ф. де Соссюра мир мысли расплывчат и туманен в отсутствие языка, поскольку люди не могли бы провести четкие различия между любыми двумя идеями без лингвистических знаков. Язык придает форму мысли, отделяя или отделяя мысль от потока других беспорядочных идей, которые могут быть у отдельных людей. Во-вторых, ценность (или значение) любого знака выводится по отношению ко всем другим знакам, присутствующим в языковой системе, в частности, через отношения сходства и различия с другими знаками[276].

---

[274] Левко А. И. Теоретическая и практико-ориентированная социология: ее виртуальные и реальные основания // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. 2020. № 2. С. 47.

[275] Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М.: Логос, 1998. 296 с.

[276] Аскерова Х. С. Проблема теории языка в концепции Ф. де Соссюра // Филология. 2017. № 5(11). С. 48.

Основные принципы Ф. де Соссюра (знаки необходимы для мышления, они получают значение из своих взаимосвязей с другими знаками внутри системы, они распространяются на неязыковые системы) были основополагающими для того, что позже стало известно как структурализм. Идеи Э. Дюркгейма и Ф. де Соссюра стали благоприятной почвой для последующего расцвета социальной и культурной антропологии с конца 1950-х до 1970-х годов, когда некоторые из самых влиятельных мыслителей, в том числе К. Леви-Стросс, М. Дуглас и К. Гирц, представили наиболее значимые работы о содержании данного направления научной мысли.

К. Леви-Стросс, вдохновленный работами Ф. де Соссюра, использовал его модель языка для создания структурных описаний различных социальных явлений, включая природу родства и мифа. В структурализме К. Леви-Стросс увидел способ свести и упорядочить сложные и часто противоречивые антропологические данные в базовые принципы значения и модели мышления. Например, в то время как содержание мифов, возможно, в бóльшей степени, чем в любой другой культурной области, кажется непредсказуемым и произвольным, К. Леви-Стросс показал сходство мифов в ряде культур, что он рассматривал как свидетельство существования универсальных законов человеческого мышления. В частности, К. Леви-Стросс находит в структуре мифов устойчивые бинарные оппозиции (например, жизнь и смерть, сельское хозяйство и война). Под влиянием структурной лингвистики Ф. де Соссюра К. Леви-Стросс исследовал логические отношения между элементами в культуре, чтобы обнаружить глубокие ментальные структуры, которые проявляют эти культурные паттерны. Следуя логике этого подхода, «культура включает в себя не только стереотипы поведения, но и паттерны мышления (общие значения, которые члены общества приписывают различным явлениям, естественным и искусственно созданным, включая религию и идеологию), а также артефакты (инструменты, здания, произведения искусства и т. д.) и передаваемые от поколения к поколению

навыки, умения, техники, используемые для того, чтобы создавать эти артефакты»[277].

В отличие от структуралистского подхода К. Леви-Стросса, на К. Гирца в значительной степени повлияли герменевтика и интерпретационный подход М. Вебера. К. Гирц представил семиотическую концептуализацию культуры как сети значимости, опираясь не столько на семиотику Ф. де Соссюра, сколько на понимающую социологию М. Вебера. Это послужило ориентиром для всего исследования культурного анализа в антропологии, направляя изучение культуры на интерпретацию символического значения, требуя «подробного описания» значения в социальном контексте. Хотя К. Гирц признавал, что культура обладает определенным уровнем согласованности, он выступал за изучение культуры посредством наблюдения за человеческим поведением, а не структуралистского анализа взаимосвязей между символами внутри системы. Вместо этого К. Гирц позиционирует системы символов как публичные и внешние сущности, не делая никаких вменений внутренним ментальным состояниям или абстрактным символическим отношениям[278].

М. Дуглас, которая написала несколько влиятельных работ о символах, расширила наследие Э. Дюркгейма о символической классификации в книге «Чистота и опасность» посредством антропологического исследования грязи (скверны), загрязнений и нечистот. Она утверждала, что наши представления о грязи выражают символические системы (грязь — «неуместная материя»), побочный продукт или остаточная категория нашего системного упорядочения и классификация материи. Повторяя акцент Дюркгейма на роли бинарных категорий, таких как священное и профанное, М. Дуглас утверждала, что наши представления о чистоте и опасности, комфорте и дискомфорте, а также наша организация табу и наказаний являются базовыми выражениями системы

---

[277] Тангалычева Р. К. Теоретико-методологические основы социологического изучения межкультурной коммуникации. СПб.: Скифия-принт, 2014. С. 10.

[278] Коваленко Е. М. Концепция культуры К. Гирца в контексте когнитивной теории культуры // Гуманитарные и социальные науки. 2011. № 4. С. 86-87.

бинарных классификаций в данной культуре. В этом она расширила изучение и значение символической классификации Э. Дюркгейма.

Эти антропологические разработки в области системного характера классификации, символов и значений оказали влияние на социальные и гуманитарные науки. Под их влиянием находится работа Мишеля Фуко «Слова и вещи», которая является одним из наиболее социологически актуальных и амбициозных примеров исследований символической классификации с учетом эпистемологических закономерностей, охватывающих множество дисциплин и столетий. Книга М. Фуко в основе своей является попыткой понять основополагающую структуру различных способов о размышлениях, упорядочивании и классификации вещей[279]. М. Фуко пытается ответить на этот вопрос с помощью того, что он назвал археологическим методом, который, как и научная программа Ф. де Соссюра, представляет собой не историю прогресса идей, а, скорее, попытку обнаружить эпистемологические условия, которые делают определенные идеи возможными в данный момент времени.

Концепция социальной структуры находилась в фокусе внимания социальной мысли с середины XIX века. К. Маркс, М. Вебер, Г. Зиммель и Э. Дюркгейм писали о социальной структуре, даже если они концептуализировали ее в совершенно разных терминах. Что представляет собой социальная структура, как она формирует (или формируется) ментальные структуры индивидов и как лучше всего ее анализировать — все это по-разному понималось основателями социологического и социально-философского знания. Разнообразие концептуализаций и подходов со временем не уменьшилось; в современной социологии мало согласия относительно того, что такое социальная структура, не говоря уже о характере ее взаимосвязи с ментальными структурами. Отсутствию консенсуса не способствует тот факт, что социальная структура редко определяется в социологической литературе, и даже когда она

[279] Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Серия: Для научных библиотек. М.: Прогресс, 1977. 488 с.

определяется, это делается недостаточно конкретно в отношении различных компонентов, которые составляют и/или поддерживают ее.

Анализируя концепции социальной структуры и социального порядка, можно выделить четыре наиболее влиятельных подхода к данным феноменам:

1. Модели совокупного поведения, которые стабильны с течением времени. С этой точки зрения социальная структура — это абстракция, полученная в результате наблюдения за действиями индивидов в конкретных ситуациях. Символический интеракционизм является основополагающей перспективой для этого взгляда.

2. Закономерные явления, управляющие поведением социальных субъектов. Согласно этой точке зрения социальные явления управляются высокостабильными закономерностями, которые в своей совокупности составляют социальную структуру. Социальная структура рассматривается целостно, в значительной степени она отделена от социального действия. Этот подход берет свое начало у раннего Э. Дюркгейма и представлен так называемыми структуралистами.

3. Системы отношений между социальными позициями. Социальная структура здесь рассматривается как сеть отношений между социальными позициями и рассматривается как причинно-следственный механизм, который порождает закономерности социальных явлений. В отличие от предыдущей точки зрения, эта основана на реляционной концептуализации структур, которая берет свое начало у Г. Зиммеля, а также у К. Маркса.

4. Коллективные правила и ресурсы, которые структурируют поведение. Социальная структура здесь концептуализируется как набор интерсубъективно разделяемых правил познания и действия; не причинный механизм, а, скорее, результат поведения, следующего.

Все четыре подхода к пониманию социальной структуры предполагают различную концептуализацию взаимосвязи между социальными структурами и системами символов. В некоторых случаях взаимосвязь между двумя

измерениями является явной (и даже центральной) для аналитической структуры, в то время как в других она более неявная.

Символические структуры общества позволяют проводить его границы, которые инкапсулируют его идентичности, подобно идентичности отдельного человека, вызваны к жизни потребностями социального взаимодействия. Выступая в качестве нормативного ядра коллективного (в том числе этнического) бессознательного, символические программы «играют роль поля традиций, на котором разворачивается социальная человеческая жизнь во всех проявлениях ее установленной «ритуальности», в учрежденном некогда порядке, и носящая в бóльшей своей части характер заведомо не подверженных рефлексии автоматизмов»[280].

Сказать, что границы сообщества в значительной степени носят символический характер, однако, не означает просто предположить, что они подразумевают разные значения для разных людей. Это также предполагает, что границы, воспринимаемые одними, могут быть совершенно незаметными для других. Сознание общности заключено в восприятии ее границ, которые сами по себе в значительной степени создаются людьми во взаимодействии. Символы делают нечто бóльшее, чем просто обозначают или представляют что-то другое. Реальность и эффективность границ сообщества (и, следовательно, самого сообщества) зависят от его символической конструкции и украшения. По мере того как структурные основы границы подрываются или ослабевают в результате социальных изменений, люди все чаще прибегают к символическому поведению для восстановления границы. Независимо от того, остаются ли неизменными его структурные границы или нет, реальность сообщества заключается в восприятии его членами жизнеспособности его культуры. Люди конструируют сообщество символически, делая его ресурсом и хранилищем смысла, а также референтом своей идентичности. Этнический менталитет как «способ существования общественного сознания в социально-историческом времени также находится с

[280] Андриевская Ж. В. «Символические программы», «мышление» и «социальное поведение»: соотношение феноменов // Гуманитарий Юга России. 2020. Т. 9, № 3. С. 170-176.

национальной философией в отношении взаимной обусловленности: одновременно и участвует в ее становлении и развитии, и изменяется под воздействием оформляющихся философских концептов и концепций»[281].

Важным шагом в развитии концепции символической структуры общества является раскрытие их связи с материальными объектами, получающими дополнительное, символическое значение (или, как было указано в предшествующем параграфе, статусную функцию в теории Сёрла). Включение в подходы к изучению социального уровня мышления материальных объектов позволяет дать более сложную и близкую к целостной картину организации и механизмов функционирования данного феномена. Как было показано ранее, социальное мышление является единством когнитивных и прагматических процессов, происходящих на уровне социума, причем материальные объекты участвуют в создании и поддержании социального мышления.

Чтобы стать элементом социального мышления, материальные объекты (далее — объекты) должны быть не единичными вещами, а классом однотипных, потенциально доступных каждому субъекту предметов, чье физическое присутствие воспринимается значительной частью общества, вне зависимости от оценки желательности этого существования в социальном нарративе. Соответственно, в социальном мышлении этот объект участвует в качестве образа того, что нельзя изменить, т. е. самодостаточное бытие, которое является стартовой точкой для нарратива, который придает объекту дополнительный смысл, так что нарратив об этом объекте одновременно поддерживает социальный порядок. Поскольку наличному бытию объектов таким образом придается новое значение («идеальное содержание»), то, следуя терминологии Кассирера, можно сказать, что эти объекты являются символами[282] в рамках социального мышления.

---

[281] Лагунов А. А., Семкина Е. Н., Ющенко В. Н. Особенности российского метаэтнического менталитета: методологический эскиз // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2022. Т. 8, № 3. С. 15.

[282] Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 15.

Символический характер объектов в социальном мышлении не означает, что они функционируют в качестве некоей аналогии благодаря некоему сходству в рефлексии о них — сходству, которое Кант усматривал между ручной мельницей и деспотическим режимом[283]. Ручная мельница для социального мышления может быть остроумной, но не обязательной метафорой, в то время как русские иконы «старого письма» принудительно активируют нарративы социальной памяти об истории смены обряда в преддверии изменения социального порядка. Ручная мельница со временем замещается в быту электрической кофемолкой, и её образ забывается, в то время как старые иконы, помимо своего непосредственного религиозного содержания, со временем сплетаются с новыми нарративами о самобытности русской культуры и интегрируются обратно в светский и культурный обиход как поддерживающий этот нарратив элемент.

Принудительный характер, с которым объект, приобретший символическое значение в социальном мышлении (далее — «символ») инициирует подтверждающий его статус и одновременно связанный с социальным порядком нарратив, целесообразно обозначить термином «программа». Соответственно, мы можем говорить о символической программе как направленном на легитимацию или критику социального порядка устойчивом паттерне в социальном мышлении, в котором материальный объект-символ, социальный нарратив и представление о социальном порядке переплетены таким образом, что взаимно поддерживают друг друга. Символические программы, таким образом, включают в себя три взаимосвязанных элемента: материальный объект, который также может быть назван «символическим объектом», социальный нарратив (часто в форме социальной памяти) и социальный порядок. Отметим, что социальный нарратив, связанный либо с социальной памятью, либо с этическими аргументами, может быть направлен как на поддержание, так и на отрицание актуального социального порядка, а этот порядок может быть представлен как в явной, отрефлексированной, так и в неявной форме. Употребление опресноков и горьких

[283] Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 227.

трав в Ветхом Завете получало смысл от истории Исхода и поддерживало в памяти эту историю, которая, в свою очередь, являлась основанием и историей Завета, воплощающего идеальный социальный порядок древнеизраильского общества. Ношение георгиевской ленточки на 9 Мая получает смысл от социальной памяти о победе в Великой Отечественной войне и одновременно укрепляет эту память, призванную поддерживать социальный порядок, который, однако, находится в состоянии постоянной трансформации и не имеет явной и устойчивой концептуализации.

Данное краткое определение символических программ в социальном мышлении требует более подробного раскрытия, во-первых, через анализ возможных символических объектов, во-вторых, через помещение в теоретический контекст современной социальной философии и смежных социальных наук и, в-третьих, через анализ связи с объектом воздействия символических программ, а именно социальным поведением субъекта.

Символические объекты, или, говоря языком Сёрла, объекты, которым придана дополнительная символическая (статусная) функция и «деонтическая власть», являются материально данными объектами. Здесь необходимо провести четкую границу между предлагаемым подходом к статусу символических объектов и акторно-сетевой теорией. Безусловно, нужно принимать во внимание разнообразие существующих в рамках данного теоретического направления отдельных подходов. В частности, то, что в рамках этого подхода в разряд нечеловеческих сущностей (существ) входят не только материальные объекты, но и дискурсивные образования, о которых можно сказать, что они обладают устойчивым существованием и способностью влиять на мышление индивидуальных субъектов. М. А. Ерофеева концептуализирует эти обстоятельства в виде двух дихотомий: во-первых, социального и материального и, во-вторых, социального и осмысленного[284]. Таким образом, происходит заметная дематериализация нечеловеческих сущностей, участвующих в создании

[284] Ерофеева М. А. Акторно-сетевая теория и проблема социального действия // Социология власти. 2015. Т. 7, № 1. С. 17-36.

и поддержании социальных отношений, через их перенос в дискурсивную сферу. Если обратиться к работам Грэма Хармана, то мы можем увидеть другую форму дематериализации объектов, а именно включение в разряд объектов институциональных технических условий, которые могут быть не представлены как физически данные предметы, но тем не менее также участвовать в сборке социальных отношений[285]. В данном случае можно говорить, что исследовательский дискурс выбрал траекторию, которая может привести его к отождествлению социального порядка как такового с нечеловеческими сущностями, что в целом не противоречит логике, но приводит к элиминации данной специфики в ощущения материальности. Возможна и другая траектория, проявленная в исследованиях виртуальных (т. е. обусловленных цифровыми технологиями, создающими виртуальную среду взаимодействия) миров, ведущая к признанию того, что «материальность среды… конструируется участниками взаимодействия»[286].

Последовательное развитие теоретических предпосылок, лежащих в основе концепции социального мышления и символических программ, требует проведения четкого различия между символическим объектом, социальным дискурсом и социальным порядком. Символический объект представляет собой данный в явной физической форме материальный объект либо класс схожих объектов. При этом получить дополнительную символическую функцию и стать символическим объектом могут отдельные группы людей, а точнее, их образ, данный, как правило, в графической форме, которая также может сопровождаться словесным описанием, которое, однако, уже выходит за рамки непосредственно символического объекта и относится к социальному дискурсу. При этом символическую функцию приобретает не отдельный человек, а выделяемый по какому-либо признаку класс, в котором индивидуальные различия не имеют значения. Например, образы «рабочего и крестьянки», зафиксированные в

[285] Ерофеева М. А. Акторно-сетевая теория: объектно-ориентированная социология без объектов? // Логос. 2017. Т. 27, № 3(118). С. 83-112.

[286] Ерофеева М. А., Кловайт Н., Забабурин Д. Р. Как говорить без слов: переосмысляя материальность, агентность и коммуникативную компетентность в виртуальной реальности // Социология власти, 34 (3-4): 156-181.

известной скульптурной композиции. Кроме того, функцию символических объектов могут выполнять отдельные части человеческого тела и их физическое состояние (например, бритое мужское лицо для символической программы трансформации социального и культурного порядка в период реформ Петра I). Социальный дискурс представляет собой совокупность циркулирующих в обществе нарративов (аргументаций), обосновывающих справедливость социального порядка символическими объектами. Придание объекту дополнительной статусной функции происходит, как правило, в форме описания того, как надлежит обращаться с данным объектом. Здесь уместно вспомнить теорию создания социального мира Сёрла, с проводимым в ней различием регулятивных и конститутивных высказываний. Ранее нами была проведена критика недооценки Сёрлом роли регулятивных высказываний, поскольку деонтическая власть проявляется не только и не столько через установления пространства возможных решений, но и через предписывание набора действий, которые индивид обязан совершать. В рамках символических программ социальный дискурс может быть описан в качестве имеющей разный уровень принудительности инструкции для поведения субъекта в отношении символического объекта. Способ обращения с этим объектом является манифестацией принадлежности субъекта определенному социальному порядку либо по крайней мере поддержания этого порядка.

Конкурирующие символические программы могут использовать один и тот же символический объект в качестве объекта разных форм обращения (поведения), отражающих разные представления о социальном порядке. Ярким примером здесь является образ коренного жителя Северной Америки, описанный в книге Д. Венгроу и Д. Грэбера «Рассвет всего»[287]. В XVII–XVIII веках в Северной Америке, на территории будущих США и Канады, выросла интенсивность пока еще мирных контактов между переселенцами из Великобритании и Франции и местными индейскими племенами. Индейцы

[287] Graeber D. Wengrow D. The Dawn of Everything: A New History of Humanity. Farrar, Straus and Giroux, New York, 2001. 704 p.

вызывали пристальный интерес у европейских читателей, что стало почвой для усиления этнографических исследований и установления диалога приезжих с коренными американцами. В этих диалогах, которые были записаны и опубликованы в европейских издательствах, свободолюбивые индейцы рассказывали о своем эгалитарном устройстве общества и ставили под сомнение свободу и справедливость в монархических европейских странах. Публикации этих эгалитарных воззрений в конце XVII — первой половине XVIII века стали исходной точкой для формируемого дискурса начинающегося Просвещения о «естественном состоянии» общества и критики иерархического социального порядка и социальной несправедливости с точки зрения той социальной «нормы», которую показали индейцы[288]. Можно сказать, что образ представляющего другой образ жизни индейца (наряду с образом «персов», представленным в работах Монтескьё) стал одним из первых воплощений образа «Другого», популярного в западной философии в XX веке, а также связанного с этим образом понятия «инаковости». Образ индейца стал символическим объектом, который обосновывал критику просвещенческого социального дискурса современного ему социального порядка «старого режима». Функцией этого образа была демонстрация того, что другой социальный порядок не только возможен, но и присутствует как нечто реальное и доступное. Просвещенческий дискурс предлагал этот образ в качестве образца для подражания либо инструмента критики.

В то же самое историческое время тот же самый образ свободолюбивого индейца, живущего в гармонии с природой в эгалитарном обществе без сложных социальных иерархий, вошел в другую символическую программу, а именно эволюционистский дискурс, начавшийся с А. Р. Ж. Тюрго. Ознакомившись с черновиком книги, в котором утверждалось преимущество индейского эгалитарного социального порядка, Тюрго предложил другой дискурс в отношении этого образа: использовать эгалитарные сообщества охотников и собирателей не как подтверждение критики европейского порядка, а как

[288] Ibid. P. 43-48.

подтверждение уровня развития европейских стран, по отношению к которым индейцы и другие народы, чьи земли были захвачены европейцами, являются ранней и примитивной стадией социального развития[289]. Образ индейца вошел в дискурс, который интерпретировал этот образ как дикаря, нуждающегося в управлении со стороны белых колонизаторов, чей социальный порядок выступает в роли образца для всего мира.

Таким образом, мы видим использование одного и того же символического объекта в двух противоположных по смыслу символических программах, оказывающих воздействие на западное общество до сих пор: первая включает в себя символический объект: «образ индейца (коренных народов)» — социальный дискурс: «нарратив об эгалитарности — критика социального порядка и разнообразных «центризмов» — социальный порядок «либеральный архипелаг[290] разнообразных и равноправных меньшинств»; вторая включает символический объект: «образ индейца (коренных народов)» — социальный дискурс: «нарратив о последовательном развитии общества и различении стран мира на развитые и неразвитые» — мировой экономический порядок, требующий от «менее развитых стран» приведения своих институтов в соответствие с требованиями и образцами «развитых стран».

Концепция символических программ может быть соотнесена с наиболее известными подходами, представленными в современной социальной и аналитической философии, а также теоретической социологии. Во-первых, как было указано выше, символические программы с точки зрения их дискурсивного перформативного и регулятивного содержания могут быть сопоставлены с теорией создания социального мира Дж. Сёрла. Ключевым отличием концепции символических программ от указанной теории является то, что социальный дискурс в социальной программе придает деонтическую власть символическому объекту не только через конститутивные (институциональные) высказывания, но

[289] Ibid. P. 74-77.

[290] Термин «либеральный архипелаг» заимствован из монографии, представляющей последовательное изложение концепции «общества меньшинств»: Кукатас Ч. Либеральный архипелаг. Теория разнообразия и свободы. М.: Мысль, 2011. 476 с.

и через регулятивные, которые можно представить в качестве инструкции для действий субъекта.

Сравнивая концепцию символических программ с теорией научно-исследовательских программ И. Лакатоса[291] и ее применением к социальным наукам в соответствии с предложенным А.И. Кравченко[292] подходом, можно проследить ограничения данного подхода. Применение теории Лакатоса к социальным феноменам, в том числе ценностной системе, ведет к явным противоречиям с историческим опытом. Согласно А.И. Кравченко, социальные институты, такие как государство, право, церковь, политические партии, являются защитным поясом для лежащего в их основе мировоззренческого ядра. От полноценного функционирования защитного пояса зависит жизнеспособность религиозных, идеологических и иных базовых ценностей. Однако, как показывает пример СССР, сначала происходит разложение «твердого ядра» коммунистической идеологии под влиянием распространения ценностей потребительского общества, вне зависимости от эффективности усилий «защитного пояса» официальной пропаганды и государственного аппарата в целом. При этом «защитный пояс» советского государства в лице партийных и государственных институтов продолжал работу по поддержанию уже неработоспособного «твердого ядра». Затем представители того же аппарата начали работу сначала по трансформации, а затем по деструкции институциональной основы коммунистической системы ценностей, что в конечном итоге привело созданию «защитного пояса» для системы рыночных ценностей. В религиозной сфере отношения между «ядром» и «защитным поясом» еще более нелинейные: поддержание религиозных ритуалов и традиций не только может продолжаться в условиях отсутствия веры, но даже

[291]Лакатос И. Методология исследовательских программ /Пер. с англ. М.: ООО "Издательство АСТ": ЗАО НПП "Ермак". 2003. 346 с.; Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки: доказательства и опровержения (как доказываются теоремы). История науки и ее рациональные реконструкции. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Акад. Проект, 2008. 475 с.

[292]Кравченко А. И. "Твердое ядро" и "защитный пояс" И. Лакатоса: структура и функции ценностной системы // Социология. 2021. № 6. С. 15-32.

способствовать деградации религиозного «ядра», примером чему служат евангельские обличения Христа в адрес фарисеев и саддукеев (Мф 23:1-33).

На наш взгляд, теория научно-исследовательских программ И. Лакатоса, созданная конкретно для объяснения и структурирования феноменов научного мышления, не может быть распространена на более широкое социальное мышление, так как не обладает концептуальными инструментами, отвечающими сложности и гетерогенности социального мышления.

Другой близкой концепцией является теория обоснования справедливости, представленная в одноименной работе Л. Болтански и Л. Тевено[293]. Авторы данной концепции, по сути, предложили альтернативный проект теории ценности и легитимации через конфликт и согласование (достижение консенсуса) дискурсов, претендующих на обоснование того, что является справедливым и ценным. Ключевым понятием в теории Болтански и Тевено является «диспозитив», однако в тексте книги оно используется в разных значениях. Во-первых, диспозитив означает набор людей и предметов, вовлеченных в определенную ситуацию, чаще всего конфликтную. Во-вторых, диспозитив — это «набор используемых в качестве доказательств фактов и предметов, или, если хотите, его правильность и адекватность ситуации как «набора» людей, предметов и дискурсов»[294]. В-третьих, диспозитивы — это отличающиеся от ментальных установок людей (убеждений, мнений) стабильные наборы объектов, которые служат обоснованию определенного понимания того, что является справедливым. В обществе представлено множество диспозитивов, относящихся к различным социальным практикам («мирам»), и выявление этих диспозитивов позволяет понять критические противоречия, возникающие между этими мирами, а также сформировать компромиссные диспозитивы[295]. Связь между аргументами (отражающими то, что справедливо) и объектами, приводимыми в подтверждение этих аргументов, обусловливает значимость этих аргументов и притязания

[293] Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: очерки социологии градов /пер. с франц. О. В. Ковеневой; науч. ред. перевода Н. Е. Колосов. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 576 с.
[294] Там же. С. 29.
[295] Там же. С. 47.

человека на рост или подтверждение своего «величия» (grandeur), т. е. оценку социальной значимости человека и его притязаний[296].

Можно сказать, что символические программы являются гомологичными представленному Болтански и Тевено понятию диспозитива, за исключением третьего структурного элемента. Если в символической программе дискурс обращается к символическим объектам для подтверждения или критики социального порядка, то в диспозитиве место социального порядка занимают индивиды или их группы (профсоюзы, активисты, меньшинства, участники судебных процессов), находящиеся в постоянной конкуренции за свое «величие». Данное различие обусловливает расхождение траекторий исследовательских программ. Мысль Болтански и Тевено направлена на выявление границ различных миров, которые создают собственные правила и предметы, служащие обоснованию претензий на ценность (величие) и справедливость, при том что включение в один мир правил другого мира подвергается критике[297]. В качестве более близкого для российских условий примера можно привести многовековую борьбу за чистоту государственной службы от правил, присущих личным отношениям (в русском переводе книги — «патриархальных»). В концепции символических программ акцент делается на роли символических объектов, которые не только служат обоснованию социальных дискурсов, но и требуют согласно этим дискурсам того или иного обращения в соответствии с разными инструкциями, отражающими дискурсы разных социальных порядков.

Термин «диспозитив» используется у другого современного философа, Джорджо Агамбена. Данный термин был заимствован им у Мишеля Фуко, который понимал под диспозитивом «единство дискурса, конституирующих практик и социальных отношений»[298]. А. В. Смирнов отмечал, что у Фуко онтологический статус диспозитива остается непроясненным, так как диспозитив — это не социальный институт, и не «лишь» языковая структура, но

[296] Там же. С. 38.
[297] Там же. С. 247.
[298] Розин В. М. Творческий путь Мишеля Фуко //Философия науки. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000. С. 234-253.

при этом напрямую связан со всепроникающей властью, под которой Фуко понимал «множественность отношений силы» и стратегий, кристаллизуемых в государственном аппарате и социальным господством[299]. Также Фуко говорил о диспозитиве как «позитивном механизме, производящем знание, умножающем дискурсы, индуцирующем удовольствие и порождающем власть»[300]. В своем эссе «Что такое диспозитив?» Агамбен приводит следующее высказывание Фуко о содержании данного термина: «…гетерогенный комплекс, объединяющий дискурсы, учреждения, архитектурные построения, регламентирующие постановления, законы, административные меры, научные достижения, философские, нравственные и благотворительные рассуждения, в общем, сказанное, как и несказанное»[301], при этом диспозитив всегда является частью властных отношений и находится на пересечении власти и совокупности существующего в обществе знания[302]. Термин «диспозитив» не только отсылает к понятию «позитивности», которое у Гегеля служило обозначением внешней принудительности религии по отношению к индивидууму, но и содержит ссылки на юридическое принуждение, а также структуру расположения элементов в машине или военных средств, расположенных в соответствии с планом[303].

Фукольдианское понятие диспозитива, связывающее дискурс, который не только производит классификацию предметов в рамках определенной сети власти, но и является инструментом влияния на субъекта, приближается по своему значению к понятию символической программы, так как раскрывает связи между дискурсом, социальным порядком и направленностью на материальный объект (например, тело и его органы в диспозитиве сексуальности), однако роль материальных объектов и их взаимодействие с дискурсом и социальным порядком у Фуко остались не вполне раскрытыми. Этот теоретический пробел

---

[299] Смирнов А. В. «Национальное» как диспозитив власти // Studia culturae. Альманах кафедры Философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского ф-та СПбГУ. СПб., 2002. Вып. 4. С. 35-46.
[300] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с франц., комм. и послесл. С. Табачниковой. М., Касталь. 448 с. С. 175.
[301] Агамбен Дж. Что современно? / Пер. с итал. Киев: Дух і Літера, 2012. С. 14.
[302] Там же. С. 15.
[303] Там же. С. 20.

был восполнен Агамбеном, который заострил внимание на связи диспозитивов с материальными объектами, способными детерминировать образ мысли и поведение субъекта. В то же время мысль Агамбена нельзя назвать точной и последовательной, поскольку он не просто включает более широкий спектр материальных объектов в диспозитивы, но прямо отождествляет их: «… я назвал бы диспозитивом любую вещь, обладающую способностью захватывать, ориентировать, определять, пресекать, моделировать, контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей»[304]. Далее Агамбен противопоставляет живые существа и диспозитивы и ставит между ними в качестве своеобразного «интерфейса» субъекта, который создается во множественных формах при наложении диспозитивов на человека. «За спиной» размножившихся диспозитивов стоит капитализм, по отношению к которому диспозитивы являются, говоря метафорически, «щупальцами», субъективирующими и десубъективирующими людей в действующих стратегиях власти.

На наш взгляд, попытка Агамбена утонить понятие диспозитива, которое у Фуко было связано в первую очередь с дискурсивной сферой (знание) и социальным порядком (конфигурации и стратегии власти), получила характер «из крайности в крайность», а именно чрезмерный акцент на материальные объекты, принуждающие людей становиться субъектами в строго определенном формате. Если использовать терминологию Сёрла, то практически любой материальный объект имеет статусную функцию, превращается в институциональный факт, что, конечно, граничит с абсурдом и гомологично луддистским интенциям. Тем не менее мыслительные опыты Агамбена служат предупреждением для попыток нарушить баланс в отношениях между материальными объектами, социальными дискурсами и социальным порядком, придавая одному из этих элементов преувеличенное значение.

Другим понятием, соотнесение с которым позволяет глубже понять содержание концепции символических программ, является понятие ассамбляжа

[304]Там же. С. 26.

(сборки), развитое у Мануэля Деланда[305]. Первоначально данный термин был предложен Жилем Делёзом и Феликсом Гваттари и в русском переводе был представлен как «сборка»[306]. Под сборкой вслед за Делёзом и Гваттари Деланда понимает гетерогенный набор предметов, связь которых является случайной и не влияет на самостоятельное бытие отдельных частей, но в то же время способна формировать устойчивые симбиозы. Ассамбляжи характеризуются территориальностью (т. е. наличием границы сборки) и кодированием. Данное понятие не раскрыто достаточно ясно ни у Делёза и Гваттари, ни у Деланда, поэтому его содержание необходимо эксплицировать исходя из используемых у данных авторов примеров (генетический код организма, социальные нормы). Таким образом, можно прийти к выводу, что кодирование представляет собой устойчивую связь между элементами ассамбляжа, поддерживающими его устойчивость. В то же время «декодирование» означает не «расшифровку кода» или его отмену, а процесс выхода за пределы кода, например в индивидуальном приспособлении животных к изменениям в их экосистеме, или неформальные формы общения в социуме[307].

Концепция ассамбляжей оперирует в первую очередь материальными объектами (архитектурными ансамблями, рынками, набором предметов в отдельных контекстах, например воин—лук—лошадь или солдат—винтовка—радио). Связь между элементами ассамбляжа может не иметь эксплицитной дискурсивной формы или поддержки. Тем не менее между символическими программами и ассамбляжами есть определенные сходства. Во-первых, как и в ассамбляжах, в символических программах связи между элементами могут устанавливаться случайным образом, и установление этих связей (либо их отсутствие) не влияет на статус элементов. Если обратиться к рассмотренному выше примеру символических программ, связанных с эгалитаризмом индейских обществ, то можно видеть, что одни и те же материальные объекты (в том числе

[305] Delanda M. Assemblage Theory. Edinburgh: University Press, 2016. 198 p.
[306] Например: Делёз Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 14.
[307] Delanda, M. Assemblage Theory. Edinburgh: University Press, 2016. P. 25-37.

образы представителей определенных групп людей) могут входить в разные символические программы, т. е. сохраняют свою независимость и самодостаточность в качестве материальных объектов. Этим символические объекты отличаются, к примеру, от предметов религиозного культа, чье материальное существование изначально связано эксклюзивно с определенной социальной практикой. Вне зависимости от включения в символические программы, связанные с подтверждением эгалитаристского или модернизационного социального порядка, индейские племена продолжали бороться за сохранение своего исторического бытия. Для социальных дискурсов эти образы также были случайными, и дискурсы, направленные на критику или поддержание социальных порядков западных стран, могли найти себе другие подтверждающие объекты. Эгалитаристский дискурс, например, мог продолжать опираться на образ соратников Уота Тайлера, среди которых появилось знаменитое выражение «Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто был тогда дворянином». Представление о стадиях развития общества, со своей стороны, могло также возникнуть без знакомства со свободными от государства сообществами через анализ истории самих европейских народов по мере ускорения темпов социального и политического развития.

Во-вторых, символические программы, подобно ассамбляжам, могут обладать различными уровнями, хотя количество этих уровней существенно меньше, чем у ассамбляжей, которые могут быть выстроены в многоступенчатую иерархию от локального базара до глобального рынка. Символические программы в качестве своего элемента имеют явные или подразумеваемые представления о социальном порядке, который может быть представлен в рамках достаточно крупных либо изолированных сообществ. Поэтому можно говорить о двух основных уровнях социальных программ — национальном и межнациональном (глобальном), при том что национальный уровень может иметь конкурирующие программы в лице оппозиционных или сепаратистских символических программ, поддерживающие альтернативные представления о социальном порядке, или

действительно сформированный социальный порядок, как, например, в символических программах старообрядчества в XVII–XVIII веках.

Рассмотрев отношения концепции символических программ с наиболее близкими понятиями, присутствующими в современной философии и социальных науках, и установив оригинальность и новизну предложенной концепции, необходимо провести анализ еще одного аспекта функционирования символических программ. Если символические программы можно назвать инструкциями по обращению с определенными объектами, то объектом, на который направлено воздействие данных программ, является социальное поведение субъекта. Соответственно, необходимо раскрыть содержание данного феномена.

Традиционно под социальным поведением принято понимать реакции человека на те или иные воздействия, при этом в строгом смысле социальным поведением является такое поведение, которое упорядочивается воздействием заложенных в бессознательное человека символических программ — предустановок и предубеждений, предрассудков и суеверий, предрасположенностей и предвзятостей; они отправляют своё функционирование через мышление человека и определяющим образом структурируют и регулируют его социальное поведение. «Социальное поведение в российском обществе является предметом исследования целого ряда гуманитарных наук, представители которых при его изучении акцентируют прежде всего внимание на детерминантах и внутренних механизмах поведения»[308] — и важнейшими из этих детерминант социального поведения являются символические программы.

Будучи конечным пунктом и адресатом символических программ, социальное поведение обеспечивает процессуальное развертывание этих символических программ, обнажая их природу и, во внедренном состоянии, проявляя их гармоничность или, напротив, дисгармоничность — причем в живой практике повседневности. «Люди, попадая в одну и ту же социальную ситуацию,

[308] Ментальные программы и модели социального поведения в российском обществе: монография / отв. ред. А. В. Лубский. Ростов н/Д: Фонд науки и образования, 2016. С. 141.

по-разному реагируют на неё, обнаруживая в социальном поведении различные репертуары социальных действий. В XX веке социальное поведение индивидов становится предметом пристального внимания исследователей»[309]. Другими словами, различные люди действуют на основании различных символических программ, которые актуализируются в их сознании как реакция на ту или иную ситуацию; в одних случаях как реакция на событие во внешнем мире актуализируются одни символические программы, в других случаях — иные; широта спектра символических программ позволяет достаточно гибко выбирать между ними — между отдельными моделями социального поведения — и, при актуализации типовых социальных ситуаций, выстраивать собственную линию социального поведения в них. В то же время эта гибкость, выражающая свободу субъекта, имеет свои границы, обусловленные влиянием социального порядка и социального дискурса. Выбор символической программы обусловливал формирование конкретной идентичности и принадлежности человека к социальному порядку. Например, иконы старого письма после реформ патриарха Никона в середине XVII века стали символическим объектом, который служил обоснованию дискурса о скором пришествии антихриста, а этот дискурс, в свою очередь, служил обоснованием неприятия социального порядка Российского государства, входящего в длительный период реформ. Однако в течение XVIII–XIX веков иконы старого письма постепенно теряли дополнительную символическую функцию подтверждения аргументов о «неправильности» социального порядка через отказ рассматривать их в качестве символического объекта.

Всякий социальный ритуал, стоящий за социальным поведением человека, будь то акт купли или продажи, будь то свадебная церемония, будь то похороны человека, и всякий социальный институт фиксированы не только на уровне системной обусловленности в системе общества, но и укоренены в структурах социального бессознательного и воздействуют на социальное поведение человека через его мышление. В этом отношении элементы ряда «символическая

[309] Там же. С. 53.

программа — индивидуальное мышление — социальное поведение» оказываются в прочной связи между собой и действуют как единый механизм, обеспечивающий воспроизводство общества.

Обращаясь к теоретическому наследию А. В. Лубского, можно сопоставить связь символической программы и социального поведения с понятием «методологического конструкта исследования», под которым понимается «когнитивная модель рационально-проектного содержания, задающая предметное поле научного исследования, его стратегию, способы и методы решения научно-исследовательских задач»[310]; тем самым указывается на опосредованный характер связи сознания и бытия; методологический конструкт является своего рода медиатором, посредником, который стоит на линии между сознанием и бытием.

Это понимание дает нам представление об изучении предметной области символических программ и социального поведения представителей отдельных обществ как определенной области социально-философских исследований, в рамках которых производится исследование этнически-фиксированных особенностей мышления и поведения, инвариантно воспроизводящихся на протяжении достаточно длительного — исторически значимого — времени, являющихся своего рода «интегральными» культурными кодами. На примере российского общества можно говорить о культурных кодах, сформированных по ходу развития русской культуры и русского — и, шире, Российского — государства. Примечательной особенностью символических программ в российском обществе является включение в них такого символического объекта, как «сердце» (кардиоцентризм), которое играет свою статусную функцию в социальном дискурсе, обосновывающем определенный порядок мышления, выступающий как установка на познание «сердцем», а не односторонне-рациональным путем; эта установка проносится русским мышлением сквозь века и является одной из фундаментальных доминант ценностного мира русской

[310] Ментальные программы и модели социального поведения в российском обществе: монография / отв. ред. А. В. Лубский. Ростов н/Д: Фонд науки и образования, 2016. С. 15.

культуры, которая предопределила на многие века вперед русский тип мышления и социального поведения.

Традиционно принято считать, что социальное поведение есть поведение, реализующее определенную фиксированную социальную норму. В этом смысле такое поведение есть образ и реализация той или иной символической программы, которая заложена в культуре и представлениях о «нормальном» социуме; как следствие, это определенная синтагматика, которая есть реализация норм, заложенных (или «закодированных») в парадигмах социального взаимодействия (собственно, «коды культуры»). Такое понимание является наиболее общим для всех ученых в области человеческого поведения. Вместе с тем проведенный анализ позволяет говорить о том, что социальное поведение в человеческом социуме часто выступает критерием того, что обыденное сознание именует «адекватностью» в её всецело социальном смысле, причем как формальной, так и содержательной: индивидуум именуется «неадекватным» в том случае, если векторы его социального поведения не соответствуют принятым в парадигме культуры образцам и нормам. Однако это опять же бьет мимо цели: контркультурное поведение как демонстративно антисоциальное само является ничем иным, как соответствующей культурой, соответствующей нормой, принятой в той или иной контркультуре (в том числе и в новомодных «субкультурах» и пр.).

В отличие от всех иных и прочих форм поведения, социальное поведение может быть охарактеризовано рядом значительных признаков. Среди таковых в настоящем исследовании выделяются следующие признаки:

– символический характер производимого действия: например, акт купли-продажи осуществляется с включением символических подобий ценного товара — денег; институт денег в современном его смысле доводит символичность обмена практически до предела; реально же до предела его доводят электронные деньги — банковские карты и соответствующие электронные системы, интегрированные, «впаянные» в экономическую систему государства;

– интерактивный характер действия: всякое социальное поведение есть приглашение к взаимодействию (т. е. к «интеракции») со стороны человека, реализующего ту или иную символическую программу; развертывание социального поведения — это всегда вызов, приглашение, акция или же цикл действия, в котором включающиеся участники призваны или же побуждаемы, побуждены вступить в то или иное взаимодействие; само же это процессуальное, динамическое измерение социального поведения неустранимо и неотчуждаемо от него;

– итеративность действий, т. е. повторяемость в циклах некоторых итераций; так, например, институт приветствия (и рукопожатие как конкретизация) как символическая программа реализуется в социальном поведении между людьми ежедневно, что вписывает человека в соответствующий контекст воспроизводства социального порядка, его поддержания и функционирования;

– конструктивность действий, т. е. возможность выстраивать из отдельных социальных поступков и действий конструктивные сцепки-цепочки (например, в экономической спекуляции — купить товар в одном месте и перепродать в другом, но при другой его стоимости);

– включение перспективы анонимного наблюдателя: любая и всякая схема социального поведения имплицитно и рефлексивно включает в себя точку зрения (позицию) анонимного наблюдателя, за счет чего человек имеет возможность посмотреть на себя «со стороны» в той или иной социальной ситуации.

Всякое социальное поведение структурируется отнюдь не случайно; оно впитывает опыт многих поколений людей и отражает результаты адаптации к внешним и внутренним условиям функционирования социума, что исключает произвол в формировании нормативных основ социального поведения. На уровне символических программ и институтами, регулирующими социальное поведение, можно проследить тот или иной исторический опыт этноса (например, кровопролитная война, политическая революция либо же длительное приспособление к специфичным климатическим условиям и ландшафту).

Примечательным примером в данном случае является употребление слова «товарищ», которое в Российской империи имело бюрократическое значение (должность «товарищ министра» была аналогична современной должности «заместитель министра»). В постсоветской России употребление данного слова существенно сократилось, ограничившись консервативными мирами (в том смысле, в каком употребляют этот термин Болтански и Тевено) спорта и силовых структур. Слово «товарищ» является сохранившей до сегодняшнего дня культурное значение «визитной карточкой» Советской России; слово «товарищ», помимо всего прочего, имплицирует рабочее товарищество; всякий такой «товарищ» есть агент революции, труженик и ретранслятор учения марксизма-ленинизма; соответственно всем этим коннотациям выстраивается взаимодействие внутри «товарищества» — «свобода, равенство и братство» и пр. Применительно к структуре символических программ можно сказать, что слово «товарищ» было сжатым выражением социального дискурса, отражающего советскую форму управления и находящего материальное подтверждение себе и социальному порядку в фигуре рабочего. Таким образом, структура социального поведения, свойственная тому или иному социуму, находится в теснейшей связи с языком, ценностями народов этого социума, этническими практиками, нормами и обычаями, общефилософскими воззрениями (убеждениями, предрассудками и пр.).

Всякий акт социального поведения, будучи как бы процессуальным развертыванием соответствующей символической программы, во многом изоморфен этой последней. Символическая программа и социальное поведение находятся в отношениях реализации — социальное поведение реализует символическую программу в практике повседневности — и соотносятся аналогично тому, как соотносятся синтагма и парадигма, как речь и язык; и как речь реализует в себе язык, как процессуальная природа речи реализует структурную целостность языка, так и социальное поведение процессуально реализует в себе структурную целостность символических программ. Или иное, но опять же теоретически релевантное сравнение: как организм реализует

генетические коды ДНК, так же социальное поведение реализует «коды» культуры, т. е. символические программы. Подобно тому как каждая отдельная клетка содержит ДНК, так же отдельный человек, реализующий то или иное социальное поведение, воспроизводит «ДНК-коды» культуры — символические программы.

Для более глубокого понимания характера воздействия символической программы целесообразно обратиться к понятию ментальной программы, развитой А. В. Лубским. По его словам, «социальное поведение как реакция на социальную ситуацию обусловлено ментальной программой, сформировавшейся в контексте социокультурных коммуникаций»[311]. Ментальные программы глубоко укоренены в коллективном бессознательном и функционируют до тех пор, пока возникают соответствующие социальные ситуации, в качестве реакции на которые реализуется та или иная ментальная программа.

С точки зрения данного подхода понятие метальной программы в таком случае может покрывать любое действие, ритуально исполняемое людьми, — от повседневных действий (например, совершение покупки в продуктовом магазине) до сложнейших моделей брачного поведения или согласования политических интересов разных групп элит. Лубский обращал внимание на то, что «идея о том, что социальное поведение людей во многом зависит от их ментальных программ, принадлежит Г. Хофстеде, который рассматривает эти программы как образцы размышлений, чувств и действий…». При этом он отмечает, что хотя поведение человека во многом определяется ментальной программой, однако возможно отклонение от неё, неожиданное и нестандартное»[312], что сближает понятие «ментальной программы» с такими понятиями, как «ритуал», «норма поведения», «парадигма». В этом смысле «стандартизация» социального поведения человека есть нормирование (регламентация, упорядочивание) поведения, закрепление его в соответствующих границах нормали, в которых это поведение будет распознано иными членами общества как «нормальное».

---

[311] Ментальные программы и модели социального поведения в российском обществе: монография / отв. ред. А. В. Лубский. Ростов н/Д: Фонд науки и образования, 2016. С. 32.
[312] Там же. С 32.

Было бы неверным полагать, что ментальные программы принимаются членами общества добровольно и конвенционально. Напротив, реальность показывает, что они интегрируются в коллективное бессознательное в результате соответствующего упорядочивания и укореняются там в результате усвоения их членами общества. Они функционируют в лучшем случае на уровне пред-сознания (а чаще всего, и вовсе бессознательно) и упорядочивают социальную реальность в результате длительного исторического процесса. Исторически подобного рода упорядочивания осуществлялись если не в целенаправленном, то в организованном виде посредством реакции на отклонения или конкуренцию со стороны других культурных практик. В качестве известного примера можно привести ассимиляцию языческих культовых праздников в христианский богослужебный круг и замену языческого содержания христианским при внешнем сохранении формы, в результате чего языческие шествия, посвященные античным богам и богиням, стали христианскими крестными ходами, а дата празднования Масленицы в России была связана с началом Великого поста.

«В современных научно-исследовательских практиках при изучении факторов, влияющих на социальное поведение людей, используются в основном парадигма интересов или парадигма ценностей»[313]. Однако обе парадигмы оказываются явно недостаточными для полноценного (не говоря уже — исчерпывающего) объяснения конкретного социального поведения — в нем обнаруживается огромный пласт процессов, никак (или почти никак) не объясняемый ни интересами, ни ценностями; при этом в подавляющей массе случаев эти процессы носят глубоко бессознательный характер и функционируют автономно как в отношении интересов, так и в отношении ценностных ориентаций человека. Будучи социально-детерминированными и социально-опосредованными, процессы в этом пласте часто обнаруживают явно социальное происхождение, некогда они были сконструированы и инъецированы в коллективное бессознательное. В силу этого представляется устаревшим

[313] Ментальные программы и модели социального поведения в российском обществе: монография / отв. ред. А. В. Лубский. Ростов н/Д: Фонд науки и образования, 2016. С. 35.

использование аксиологического подхода при изучении национального менталитета, коллективного бессознательного, крупномасштабных социальных процессов.

Структурируя социальное поведение, символические программы действуют через мышление человека, результатом чего является формирование его этнической, профессиональной, классовой принадлежности (идентичности), каждая из которых в процессе исторической кристаллизации конкретизируется в соответствующем наборе ценностей (получает свой «аксиологический портрет»), моделей поведения и привычек, автоматизмов, сопутствующих явлений.

Понятие символических программ является весьма молодым в ряду понятий социально-философского круга. Оно фиксирует, схватывает все возможные феномены человеческого поведения и деятельности, которые отправляются в практике повседневности, — это и обычаи, и ритуалы, и стереотипные поведенческие программы, которые функционируют в том или ином (русском этническом или же английском, китайском) социуме и выполняют регулирующие эту повседневность функции. Понятие символических программ охватывает все классы и категории социального мышления и поведения человека, которые кодифицируются в особых «кодах культуры»; о последних известно уже немало.

Символические программы специфицируют идентичность их носителей и их культуры; они проносятся поколениями сквозь века и являются основой и гарантом самотождественности её представителей на протяжении крайне длительных, исторически соразмерных сроков — они практически не подвержены изменению в течение жизни отдельного человека, а как часто случается, и целых поколений. Таким образом, понятие символических программ схватывает и фиксирует такие надстроечные явления (используя марксистскую терминологию), которые отвечают за ритуальные, типовые и стереотипные, ординарные практики повседневности, относящиеся к классам воспроизводства наличного социального порядка, монотонности и повторяемости его «пульса», функционирования; в этой связи, как следствие, невозможно говорить о «символических программах развития», нормировке «научных революций»: символические программы — это

всегда функционирование в рамках существующих парадигм социального поведения и никогда не нарушение функционирующих норм; оно детерминировано заведомо наличными образцами и стандартами поведения, в том числе и образцами и стандартами социального поведения, в рамках и контекстах которых оно отправляет свои регулирующие функции.

В этой связи показательно, что в существующих социумах не присутствует некоторой «программы над программами», метапрограммы, которая могла бы упорядочивать процессы, подобные революционным, т. е. сдвиги между различными парадигмами социального поведения, реализацию которых невозможно редуцировать к наличным программам социального поведения. В то же время, как было указано ранее, можно выделять символические программы глобального и национального уровня, подтверждающие или опровергающие легитимность определенных социальных порядков.

Символические программы, как было сказано ранее, являются устойчивыми паттернами (используя терминологию М. Фуко, Дж. Агамбена, Л. Болтански и Л. Тевено — «диспозитивом», используя терминологию Ж. Делёза, Ф. Гваттари и М. Деланда — «ассамбляжем») в социальном мышлении, направленном на легитимацию или критику социального порядка через наделение определенных материальных объектов дополнительным символическим значением, требующим от индивида определенного обращения с этим объектом. Конкурирующие представления о социальном порядке предопределяют наличие в обществе конкурирующих символических программ, претендующих на придание значимости определенным объектам и, соответственно, социально-культурным практикам. Основываясь на этом определении, можно выделить следующие признаки символических программ:

– нормативность: символические программы упорядочивают и регулируют ординарное социальное поведение таким образом, что повседневное поведение, включающее в себя обращение с символическими объектами, служит подтверждению социального порядка;

– ориентация на воспроизводство наличного или заданного социального порядка: в данном случае символические программы оказываются той принудительной силой, которая подавляет конкурирующие дискурсы и символические объекты, нацеленные на обеспечение легитимности других форм социального порядка;

– монотонность и цикличность функционирования: символические программы принуждают к воспроизводству одних и тех же способов обращения с символическими объектами, чаще всего в заданном пространстве и времени; при этом регулярность воспроизводства символических программ оказывается тем оплотом устойчивости социальной жизни, на котором, как на поле, разыгрываются повседневные и «будничные» ординарные ситуации;

– экспансивность: символические программы, будучи связанными с этнической или культурной идентичностью и геополитическими амбициями социума, представляющего эти программы, могут проникать в социумы с другими символическими программами, особенно если символические программы социума-реципиента благоприятствуют принятию чужих программ в целях адаптации к сложным геополитическим и географическим условиям. Например, открытость границ России обусловила создание символической программы, в которой принятие зарубежных образцов оружия, организации власти и быта служило поддержанию способности государства защищать свои границы. Исторически уникальным событием явилось то, что экспансивная природа западных символических программ, нацеленных на охват всего мира, нашла наиболее благоприятную почву именно в России, сделав нашу страну первым полигоном принудительной вестернизации, начавшейся в латентной форме при царе Алексее Михайловиче и в явной форме — при Петре Великом.

Структура символических программ предполагает наличие в составе последних (самих символических программ) сложных и разнородных элементов и компонентов, каждый из которых отправляет свою специфическую функцию и отвечает (при таком функциональном подходе) за строго определенную область смыслового пространства. Эти компоненты можно разделить на несколько

уровней, которые могут рассматриваться в качестве сцен для реализации символических программ:

– **символическоесингулярное действие**, уже всегда имеющее явно выраженный символический и ценностный аспект, по своей природе, оцениваемый на предмет и критерии «имеет значение / не имеет значения», «честно/нечестно», «правильно/неправильно» «справедливо/несправедливо»; примером такого действия является прикрепление к петлице георгиевской ленточки в День Победы;

– **символическое социальное взаимодействие**, разворачивающееся на уровне интерсубъективных взаимодействий и имеющее в качестве объекта своей реализации опосредованное (прежде всего, символическое) регулирование отношений между людьми в границах того или иного социума; примером такого действия является повязывание георгиевских ленточек друг другу, а также, когда были живы ветераны Великой Отечественной войны, дарение им тюльпанов;

– **символическая социальная практика**, содержащая, имплицирующая в себе аксиологический аспект символических программ, который реализуется в этой практике; такие социальные практики всегда этнически окрашены, и они полагаются в центр того, что в настоящее время принято называть «культурным кодом»; например, возложение цветов к мемориалам (памятникам, захоронениям, Вечному огню), посвященным Великой Отечественной войне;

– **символическая макросоциальнаясобытийность** — синхронное проведение ритуалов, имеющих значение для всего общества и упорядочивающих вокруг себя пространство и время и, в своем регулярном воспроизводстве, отвечающих за целостность социума, подчеркивающих территориальность социума и его символических программ.

Выделяя в структуре символических программ такие уровни, как поступки, социальные действия, социальные практики и социальные события, настоящее исследование способно адекватно осмыслить природу символических программ и их роль в функционировании социума. Так, например, День Победы как символическая программа включает социальные поступки (например,

поздравления ветеранов), социальные действия (например, символическое ношение георгиевских ленточек на одежде), социальную практику — самоидентификацию населения страны с образом народа-победителя и, соответственно, социальную событийность — торжественные мероприятия (скажем, мероприятия на Красной площади в день 9 Мая).

По мнению А. В. Лубского, «нерефлексивные структуры ментальных программ… носят устойчивый характер, поскольку они не осознаются людьми в качестве основания их социального поведения. Эти структуры «дремлют», но лишь возникает подходящая ситуация — активизируются, зачастую вопреки желанию и воле»[314]. Данное замечание позволяет раскрыть еще одну специфику символических программ. Присутствуя в социальном мышлении, символические программы имеют латентный характер до тех пор, пока в социальной практике не возникает символический объект, служащий активации символической программы. Старообрядческий дискурс о царстве антихриста активизировался, когда в центре внимания возникали иконы старого письма, а также сложение пальцев для крестного знамения (двоеперстие или троеперстие). Символические объекты, связанные с дискурсом о народе-победителе в Великой Отечественной войне и социальном порядке современной России как наследнице Победы, локализованы в пространстве (памятники, захоронения, флаг Победы, георгиевская лента) и во времени (День Победы, День памяти и скорби). В то же время можно говорить и о психологической и ценностной локализации символических программ, затрагивающих глубинные уровни индивидуального и коллективного бессознательного; они определяют и регулируют поведение и деятельность именно с глубин бессознательного, они отправляют свои управляющие интенции, формируя «кодекс» бессознательных стереотипных реакций на те или иные события реального мира.

Нормативные схемы, которые предписывают к реализации символические программы, сокрытые в глубинах культуры, оказываются, как правило,

---

[314] Ментальные программы и модели социального поведения в российском обществе: монография / отв. ред. А. В. Лубский. Ростов н/Д: Фонд науки и образования, 2016. С. 41.

социальными — в том смысле, что ситуации, в которых они активизируются, носят зачастую характер социальных ситуаций; при этом они активизируются при актуализации соответствующих социальных ситуаций. Это открывает возможность для целенаправленного управления символическими программами. Как указывает А. В. Лубский, «… понимая нерефлексивные структуры ментальных программ и предвидя их реакцию на социальную ситуацию, можно «вызвать» эти структуры к жизни, создавая подходящую социальную ситуацию, или, наоборот, предотвращая возникновение такой ситуации, «блокировать» активизацию этих структур»[315].

Нося зачастую ритуальный характер, функционирование символических программ имеет в качестве своих форм ситуации поведения, деятельности и коммуникации. Реализация символических программ осуществляется в этих формах, фиксирующих позиции участников и стандартно-стереотипные реакции, через которые и происходит активизация символических программ в практике живого поведения и деятельности, коммуникации или отказа от таковой.

Так или иначе, добровольно (конвенционально) или принудительно принятые символические программы обусловливают практику повседневности, и формируются репертуары ежедневных ритуалов членов того или иного общества. Эти символические программы, прочно зафиксированные и укорененные в индивидуальном и коллективном бессознательном, структурируют и регулируют повседневное поведение и деятельность членов общества или социальной группы; при этом понятно, что такие стереотипы и стандарты массового сознания могут возникать как в стихийном порядке (как своего рода «флуктуации»), так и в порядке искусственно-активного вмешательства и инженерии в потоке социальной жизни тех или иных социальных общностей.

Как следствие, символические программы, упорядочивающие мышление и деятельность (как систему подотчетных мышлению процессов, этим мышлением регулируемую и упорядочиваемую), выступают в роли своего рода источника,

---

[315] Ментальные программы и модели социального поведения в российском обществе: монография / отв. ред. А. В. Лубский. Ростов н/Д: Фонд науки и образования, 2016. С. 41.

который, говоря метафорически, разливается в разнообразных направлениях (по этническим, профессиональным, классовым, культурным основаниям) и питает огромное количество ручьев той или иной величины, за счет чего образуется и формируется единое устойчивое течение потока общественной жизни; символические программы вносят вклад в устойчивость функционирования общества, образуя ядро культуры и прочное основание последующего воспроизводства как трансляции от поколения к поколению по модели «эстафетной палочки» (где сама палочка является материальным символическим объектом, передача ее является дискурсом, одновременно задающим правила обращения с палочкой и обеспечивающим единство и упорядоченность команды). Передаваясь, по аналогии, от поколения к поколению, символические программы образуют консервативную часть культур и традиций и ту форму, в которой конкретизируются и оформляются ценные и значимые для общества культуры и традиции; ту консервативную часть, которая препятствует каким-либо изменениям — инновационной части — и тем самым выступает в роли её (инновационной части) естественного «контрагента», который призван сбалансировать естественно-искусственный поток инноваций, исходящих от нетрадиционно «мыслящих» и «действующих» членов общества.

Тем самым в границах всякого устойчиво функционирующего социума символические программы выполняют целый ряд крайне значимых функций, среди которых правомерно выделить следующие:

– ритуальная: закрепление за теми или иными повседневными процедурами и операциями статуса «нормальных» и соответствующее развертывание деятельности в заданных границах нормальности; повседневность упорядочивается и регулируется символическими программами достаточно жестко, и всякое поведение, выпадающее из нормативно зафиксированных ритуалов, интерпретируется как маргинальное и отклоняющееся от нормы до тех пор, пока оно не будет отражать символические программы изменившегося социального порядка;

– семантически-смысловая: всякие смыслы, закладываемые в символические программы эксплицитным образом, оказываются семантическим и семиотическим полем, на котором разворачивается социокультурная и экономическая деятельность индивидов; это взаимодействие людей носит специфически символический характер и является отображением соответствующих символических структур в культуре;

– аксиологическая: скопление символических программ, обладающих общими или схожими дискурсами, формирует устойчивые констелляции дискурсов и практик, которые кристаллизуются в форме устойчивых ценностей. Можно сказать, что символические программы являются составными элементами ценностей и играют аксиогенную роль;

– гносеологическая (познавательная): так, процессы освоения и познания социальной реальности осуществляются через социализацию как включенность и приспособленность к тому или иному социуму с его символическими и ценностными традициями; даже самые элементарные социальные навыки (например, операция по завязыванию шнурков) опосредованы воспитательно-социальными ситуациями, в которых и через которые достигается социализация личности (индивида), не говоря уже о более обширной нормировке познавательных процессов.

Следует особенно подчеркнуть, что символические программы неоднородны и имеют неодинаковую судьбу; в то время как одни из них воспроизводятся тысячелетиями и веками, жизненный цикл других занимает менее десятилетия либо еще меньше. В качестве показательного примера можно привести историю попытки компании Google Inc. запустить на рынок «умные очки» Google Glass. Менеджеры компании хотели не просто представить устройство, а включить его в символическую программу, в которой данный гаджет был призван служить подтверждением дискурса об успешности, инновационности и креативности их носителя в рамках социального порядка высокотехнологичной инновационной экономики. Для этого очки активно распространялись среди молодых высокооплачиваемых специалистов в сфере

высоких технологий. Однако для потребителей эти очки стали подтверждением нарратива о необоснованно высоких зарплатах представителей высокотехнологичного сектора, выступающего в качестве проявления несправедливого распределения доходов в позднем капитализме. Вместо выражения успешности — символической программы, в которую успешно встроилась продукция компаний Apple и Ferrari, — Google Glass благодаря неумелому маркетингу стали символическим объектом нарратива о социальной несправедливости, что привело к снятию их с производства[316]. Другим примером являются символические программы брачного поведения: ритуалы, связанные с институтами брачных отношений, имеют тысячелетнею истории, и наблюдаемый в настоящее время кризис символических программ брачного поведения (легализация «однополых» браков) ставит под сомнение уже саму возможность их нормального функционирования в рамках тех обществ, в которых происходит соответствующее «брожение» нравов, — а по сути, устранение здравых оснований из культуры.

Устойчивое воспроизводство символических программ, при которых само это воспроизводство накапливает те или иные традиции — например, религиозные традиции, которые обрастают всё новыми и новыми литературными памятниками, — является важнейшим аспектом функционирования культуры. Символические программы аккумулируют в себе потенциалы сопротивления внешней агрессии, попыток модификации (искажения) культурного кода под давлением некоей внешней силы, которая стремится проникнуть в наш культурный код. В этой связи возникает типология символических программ, некоторые из которых относятся к внутренней области культуры; иные, напротив, следует отнести к сфере заимствований — внешней области культуры (как множество новомодных слов, заимствованных из английского языка в период расцвета Internet-культуры и Internet-субкультур); более того, то, что происходит на границе того и другого — этих внутренних и внешних процессов — и есть

[316] Чентола Д. Законы социального заражения: 7 стратегий изменения общественного мнения и поведения. М.: Эксмо, 2022. 448 с.

борьба культуры за свою жизнь, за сохранение своей самобытности. Как следствие, прочие основания классификации символических программ вырастают из этой типологии по принципу принадлежности к (1) внутренним областям культуры, (2) внешним областям культуры и (3) пограничным областям, где тип символической программы трудно однозначно идентифицировать. Кроме того, основанием для типологии символических программ могут выступать взаимоотношения между структурными элементами символических программ, что будет отдельно рассмотрено в следующем параграфе.

Выводы

Подведем итоги. Символические программы социального мышления представляют собой устойчивые паттерны социального мышления, направленные на согласование измерений определенного социального порядка. Целью символических программ является легитимация или критика социального порядка через связывание социального дискурса, легитимирующего или отрицающего легитимность социального порядка, с символическим объектом через описание требуемых со стороны индивидуальных субъектов форм социального поведения в адрес данных объектов. Следование предписанной социальным дискурсом форме социального поведения по отношению к символическим объектам служит демонстрацией лояльности (или нелояльности) социальному порядку, тем самым легитимизируя (или делегитимизируя) данный порядок.

Концепция символических программ находится в тесной связи, но также обладает существенными различиями в отношении современных подходов в социальной философии, изучающих данные или схожие феномены. Символическая программа может быть представлена как синтез регулирующего и конститутивного (институционального) высказывания в рамках аналитической социальной философии Дж. Сёрла. В отличие от теории Сёрла, концепция символических программ рассматривает их не только как институциональные высказывания (факты) или наделение определенных объектов статусной функцией и деонтической властью, но также одновременно регулирующее

высказывание, выступающее для субъекта в роли инструкции, предписывающей определенный способ социального поведения в отношении объекта со статусной функцией. Понятие символической программы находится в смысловых отношениях с понятием «диспозитив», развитым в философии М. Фуко и Дж. Агамбена и теоретической социологии Л. Болтански и Л. Тевено, а также понятием «ассамбляж» Ж. Делёза и Ф. Гваттари, а также М. Деланда.

В отличие от понятия «диспозитива» в мысли Мишеля Фуко, концепция символических программ эксплицитно артикулирует роль материальных объектов в поддержании легитимности социального порядка. В то же время, аналогично данному пониманию диспозитивов, символические программы непосредственно связаны с властным принуждением субъектов и циркуляцией социального дискурса о материальных объектах, который может быть интерпретирован как знание о них. В отличие от понятия «диспозитива» в трудах Джорджо Агамбена, концепция символических программ проводит различие между материальными объектами, во взаимодействие с которыми вступает субъект вообще, и материальными объектами, получившими дополнительный символический статус. В то же время, аналогично данному пониманию диспозитивов, символические программы отражают влияние отдельных категорий материальных объектов (а точнее, готовность субъекта обращаться с ними согласно предписанной инструкции) на принятие субъектом действующего социального порядка. В отличие от понятия «диспозитива» в работе Люка Болтански и Лорано Тевено, концепция символических программ подчеркивает роль этого феномена в легитимации социального порядка в целом, а не притязаний отдельных субъектов и социальных групп на значимость («величие») в рамках социума. В то же время, аналогично данному пониманию диспозитивов, символические программы отражают значение материальных объектов в обосновании притязаний дискурса на легитимность.

В отличие от понятия «ассамбляж» (сборка) в трудах Ж. Делёза и Ф. Гваттари, а также М. Деланда, концепция символических программ артикулирует роль социального дискурса, обеспечивающего легитимацию

социального порядка через связь с отдельной категорией предметов — символическими объектами. В то же время концепция социальных программ имеет схожие черты с теорией ассамбляжей, а именно: признание гетерогенного характера структурных элементов символических программ и контингентный (случайный) характер их соединения. Символические объекты, социальный дискурс и социальный порядок (включая представления о нем) могут полноценно функционировать независимо друг от друга и вступать в разные конфигурации, не теряя своих свойств. В частности, одни и те же символические объекты могут быть включены в противоположные по смыслу символические программы, социальные дискурсы могут случайным образом вступать в «сборку» с символическими объектами, а социальный порядок может обосновываться различными формами социальных дискурсов.

В реализации символических программ выделяются несколько уровней (сцен), на которых осуществляется предписанное социальным дискурсом обращение с символическим объектом, поддерживающее социальный порядок: символическое сингулярное действие, предполагающее индивидуальное обращение с символическим объектом (прикрепление к петлице георгиевской ленточки в День Победы), символическое социальное взаимодействие, включающее интерсубъективное взаимодействие в отношении символического объекта (дарение ветеранам тюльпанов), символическая социальная практика, включающая предписанный набор действий в определенном контексте (возложение цветов к мемориалам) и символическая макросоциальная событийность — синхронное, связанное с эксплицитным звучанием социального дискурса проведение ритуалов, включающих доступные только на уровне социума символические объекты (проведение военных парадов в городах в День Победы).

§ 2.2. Функции символических программ социального мышления

В предшествующем параграфе было дано определение символических программ социального мышления, а также были указаны их основные структурные элементы и функциональное предназначение. Последний аспект — функции символических программ и механизм их реализации — требует дополнительного осмысления и обоснования. С учетом того, что основная миссия символических программ — это поддержание (легитимация) социального порядка, понимание функционирования символических программ требует более полного раскрытия сущности последнего. Соответственно, в рамках данного параграфа сначала будет представлена наша концептуализация социального порядка и функций символических программ в отношении него, а затем будет показано соответствие предложенного подхода актуальным тенденциям социально-философской и социально-теоретической мысли.

Ранее (параграф 1.2) был дан анализ актуальных антропологических концепций о становлении человеческого общества, которые в артикулированном или скрытом виде предполагают наличие в обществе трех независимых, но взаимосвязанных измерений, характеризующихся собственными принципами социальных взаимодействий. Это: 1) измерение малых групп (семья, клан, парохия), унаследованное от предков людей среди приматов и характеризующееся готовностью сотрудничать только с близким кругом и агрессивностью к чужакам; 2) эгалитарное измерение, возникшее вместе с языком и предполагающее объединение всех членов коллектива против стремящегося к доминированию «выскочки» через общественное мнение и общие нормы, но развившееся в представление о принципиальном равенстве всех людей; 3) иерархическое измерение, возникшее в условиях производящего хозяйства и связанное с координацией коллективной деятельности в условиях разделения труда. Дифференциация этих измерений социальной реальности ведет к аналитическим выводам, представленным далее.

В любом крупном сообществе, которое заметно превышает «число Данбара» (т. е. примерно 150 человек — максимальное количество людей, которые могут быть знакомы друг другу), будут присутствовать три указанных измерения социальной реальности. Они будут находиться между собой во взаимодействии, характер и конфигурация которого могут быть описаны как социальный порядок в обществе. При этом координация и согласование различных измерений социальной реальности в сообществе осуществляется посредством социального мышления. Определенный паттерн в социальном мышлении, т. е. характер взаимоотношений между социальным порядком, поддерживающим его социальным дискурсом и символическими объектами, в рамках настоящего исследования концептуализируется как символическая программа, которая поддерживает в обществе определенный тип социального порядка с его соотношением семейного, эгалитарного и иерархического.

Взаимодействие и синтез измерений социальной реальности в определенной конфигурации, задающей действующий социальный порядок, обусловливается наличием у каждого из измерений элементов, гомологичных[317] элементам других измерений, особенно при их репрезентации в дискурсе. Для измерения малых групп характерно упорядочивание социальных связей по старшинству (что присуще иерархическому измерению) при одинаковой заботе и ценности жизни и безопасности каждого члена сообщества (что присуще эгалитарному измерению). Для эгалитарного измерения оправданием и обоснованием всеобщего равенства является общее происхождение, превращающее всех членов сообщества в символических родственников (сотворенность одним Богом, происхождение от одного племени); в то же время члены одного общества равны также перед общими целями, предполагающими разделение труда и требующими иерархическую координацию. Для иерархического измерения связь с семейным измерением может проявляться в широком диапазоне от непотизма и семейственности в отборе элит до развитой системы социального обеспечения, решающей проблемы неблагополучных семей; эгалитарное измерение

[317] То есть обладающих однотипной структурой, при изначальном различии в функциях.

проявляется практически в любом иерархическом порядке как представление об общих благах (и в первую очередь безопасности), которые обеспечивает иерархия. Вершины иерархического порядка могут предлагать в качестве привлекательного образа самого себя либо в фигуре «отца», к которому надлежит питать почтение, либо в образе моложавого и энергичного деятеля, к идеалам и целям которого предлагается присоединиться всем гражданам.

Обращаясь к рассмотренным в параграфе 1.2 интуициям П. Турчина о связи эгалитарности и войн в становлении крупных человеческих сообществ, эти интуиции следует переосмыслить для уточнения понимания значения эгалитарного измерения социальной реальности. На наш взгляд, в наибольшей степени эгалитарный характер конкретное сообщество приобретает в глазах его противника, для которого все представители данного сообщества являются врагами без различения их социального или семейного статуса. С этой точки зрения образ окружающего мира как врага для западной цивилизации (что проявилось в XX веке в известном выражении «theWestagainsttherest», т. е. «Запад против всего остального») являлся традиционным механизмом поддержания приемлемого уровня эгалитарности в евроатлантических странах в периоды обострения внутренних социальных противостояний. Эгалитарное измерение апеллирует к проблемам безопасности для каждого вне зависимости от его положения в обществе, что служит стимулом к осознанию общего равенства и связи всех членов общества. Примечательно, что данный механизм в последние десятилетия был использован в капиталистической организации производства, когда перенос функций контроля качества продукции на потребителей превращает их в «противников» для сотрудников компаний и тем самым сплачивает последних в «единую команду»[318].

Продолжая тему безопасности, можно указать, что различия между измерениями социальной реальности артикулируются при рассмотрении их в рассматриваемом контексте. Если в измерении малых групп безопасность семьи и

[318] Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 163.

входящих в неё индивидов обеспечивается личными усилиями, то в эгалитарном измерении безопасность требует кооперации с представителями других семейств, обладающих общими признаками – маркерами идентичности (например, проживание на одной территории, использование одного языка, следования общим верованиям и традициям), в то время как в иерархическом измерении монополия на обеспечение безопасности передается специализированным группам, выступающим в качестве представителей («слуг») высших слоев социальной иерархии. Примечательно, что в современных военных конфликтах часто можно встретить столкновение дискурсов, отражающих различные взгляды на возможности самозащиты. Дискурс семейно-родственного измерения: «мужчина должен быть способен защитить себя и свою семью» (поэтому предлагается расширить частный доступ к оружию); дискурс эгалитарного измерения: «население должно быть способно защитить себя от террористов» (поэтому предлагается создание вооруженных территориальных отрядов самообороны, дружин и патрулей); дискурс иерархического измерения: «обеспечивать безопасность граждан — это прерогатива государства» (поэтому остальные варианты исключаются). В то же время контингентность (историческая случайность) конфигураций сложной ткани современной социальной реальности показывает, что в локальных условиях безопасность населения может быть обеспечена при наличии всех измерений защиты или вообще не может быть обеспечена в определенных временных и пространственных границах (например, внезапная атака дронов в современных конфликтах) даже при кооперации всех измерений.

Примерные контуры каждого из измерений социальной реальности можно очертить с помощью ключевых слов, отражающих характерные для этих измерений социальные закономерности, явления и процессы и их символы. Семейно-родственное измерение групп включает в себя «семью», «дом», «личные отношения», «принадлежность», «происхождение», «личную зависимость/власть», «ритуал», «наследие», «домашний (патриархальный) культ», «личное уважение», «личного/семейного врага», «заботу». Эгалитарное

измерение выражается через «идеи», «массовые движения», «мировые религии», «братства», «(личную) свободу», «самореализацию (вне зависимости от пожеланий семьи и общества)», «уникальность / неповторимость», «коммуникации», «торговлю», «сети (транспортные, социальные)», «площадь», «путешествие», «общего врага». Иерархическое измерение проявляется в «разделении общественного труда», «координации», «ценностях», «общем благе», «инфраструктуре», «правилах», «организации», «государстве», «управлении», «дворце». В последующем тексте работы данная классификация будет конкретизирована на исторических примерах.

Гетерогенность социальной реальности, включающей в себя измерения с собственными (генуинными) принципами социальных взаимодействий, делает невозможным установление точных границ любого сообщества, если оно не является полностью изолированным (например, на небольшом острове) от других. Семейные отношения, устанавливаемые в рамках экзогамных брачных традиций, устанавливают родственные связи отдельных индивидов с членами других сообществ; общая культура, идеология или религия может объединять часть одного сообщества с частью другого (например, «классовая солидарность»); наконец, иерархический порядок на определенной территории может не охватывать разнообразных беглых преступников, деятелей партизанского подполья, диаспоры, секты и т. д. В качестве примечательного примера можно привести социальный статус иностранных купцов и военных в России в XVII–XIX веках. Служа укреплению иерархического порядка Российского царства и империи, иностранцы при этом не являлись частью эгалитарного измерения российского общества, идентичность которого определялась православием. При этом приверженность определенной конфессии могла влиять на установление семейных связей в одних случаях и не влиять в других: так, например, у купцов российского и иностранного происхождения вплоть до середины XIX века преобладали браки в своей конфессиональной среде, но в то же время общая конфессия не всегда поддерживала желание вступить в брак между разными национальными группами: московское купечество не вступало в брак с

православными выходцами из южных стран, в то время как католики-французы крайне редко сочетались брачными узами с католиками итальянцами и поляками[319].

Из рассмотренных ранее антропологических исследований можно сделать аналитический вывод, что присутствие разных измерений социальной реальности в сложившемся социальном порядке, как правило, является неравномерным. Типичными конфигурациями является доминирование одного или двух измерений, что может идентифицироваться с социальным порядком вообще (например, социальный порядок иерархической централизованной монархии или эгалитарный характер обществ охотников-собирателей). Подобный дисбаланс, выражающийся в недостаточном присутствии одного или двух измерений, делает текущий социальный порядок объектом недовольства (вплоть до восстания). Для поддержания социального порядка требуется восстановление присутствия подавленных социальных измерений в символической форме, т. е. в социальном дискурсе и материальных символических (иконических) объектах, которые в силу своей многозначности одновременно могут выражать социальный порядок и социальный дискурс. Кроме того, присутствие в социальном дискурсе мотивов недостаточно представленного в социальном порядке измерения или измерений может служить дискредитации существующего социального порядка. Поэтому революции не совершались под теми же знаменами, под которыми стоял опровергаемый порядок, и революционеры в своих лозунгах не призывали заменить один централизованный иерархический порядок на другой.

Таким образом, дисбаланс измерений социальной реальности компенсируется и восполняется посредством социального дискурса, в котором выражаются смыслы того измерения, которое не представлено полноценно в социальном порядке. Необходимо отметить, что аналогичные интуиции были представлены в ранних работах Ж. Деррида (концепция «восполнения»[320]),

---

[319] Ларюшкин О. В. Смешанные браки в среде московского купечества иностранного происхождения (середина XVIII – середина XIX В.) // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2022. № 2. С. 43-69.

[320] Деррида Ж. О грамматологии. М.: Издательство «Ad Marginem», 2000. 512 с.

однако они не нашли должного социально-философского развития. В этом аспекте можно подчеркнуть разницу между символическими программами социального мышления и «идеологиями»: если идеологии направлены на защиту того измерения, присутствие которого в социальной реальности гипертрофировано (например, идеология неолиберализма как обоснование власти финансового капитала), то символические программы направлены на восстановление баланса. Эту роль символических программ можно обозначить в качестве их первой основной функции.

Баланс между социальными измерениями обеспечивается не только посредством соответствующих дискурсов, но и с помощью символических объектов, воплощающих одновременно все эти измерения. В данном случае уместно напомнить, что Ролан Барт в качестве специфики иконических знаков отмечал их смысловую неопределенность[321], их изначальную способность выражать идеи, сгенерированные в рамках разных измерений. В данном случае функцией символической программы является формирование такого символического образа, который будет считаться привлекательным (желанным) для любви, заботы, защиты или подражания либо же будет требовать подобного отношения и связанного с ним поведения в императивном порядке. В крайнем случае символический объект может настойчиво напоминать о том или ином социальном дискурсе, как образ Великой Китайской стены напоминает о древнем нарративе «великая цивилизация, защищающая себя от варваров». При этом аналогичные сооружения других стран — например, засеки средневековой России — не «включают» аналогичные нарративы по причине их отсутствия в эпоху создания данных оборонительных сооружений. В то же время образ средневекового Кремля вобрал в себя смыслы семейной реальности (жилище великого князя и его семьи), эгалитарной реальности (место, где укрываются все жители окрестных сел при набегах степняков) и иерархического порядка (место великокняжеского престола). Сбалансированность измерений социальной реальности, представленная в образе Кремля, сделала этот объект неотъемлемым

[321] Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 305.

и устойчивым элементом социального мышления российского общества на протяжении многих столетий. Визуальный образ Кремля и всего архитектурного ансамбля Красной площади предлагается не только в качестве привлекательного объекта для туристического посещения (т. е. включения в личный и семейный эмоциональный опыт), но и в качестве общего наследия, принудительно требующего от всех граждан страны безусловной защиты.

Таким образом, можно выделить вторую основную функцию символических программ, а именно мотивацию субъектов к определенной модели поведения, — как правило, в отношении символического объекта через придание ему статуса привлекательного либо требующего обязательных действий. Как будет показано в следующих разделах исследования, социальные дискурсы не всегда прямо направлены на символический объект.

В контексте предлагаемой нами концепции структура символических программ и структура социального порядка могут быть рассмотрены в качестве гомологичных, что может привести к концептуальной путанице и представлению их в качестве аналогичных и коррелирующих. Действительно, символические объекты могут быть сопоставлены с семейно-родственным измерением, поскольку последнее включает в себя повседневные культы и ритуалы, а также связанные с иконическими объектами традиции малых групп. Эгалитарное измерение легко сопоставить с социальным дискурсом по той причине, что дискурсы и формируемое ими общественное мнение являются, как было показано в параграфе 1.2, конститутивным элементом эгалитарного измерения. Наконец, иерархическое измерение социальной реальности может быть ошибочно идентифицировано как социальный порядок в целом, на легитимацию или оспаривание которого направлены символические программы.

В связи с этим важно подчеркнуть, что особенностью символических программ, которая и позволяет выступать им в качестве конститутивного фактора воспроизводства социального порядка, является то, что все их структурные элементы содержат в себе все измерения социальной реальности. Символический объект, существуя материально в измерении малых групп, получает свое

символическое значение, требующее от всех членов сообщества без различия их статуса определенных действий, из эгалитарного измерения; в то же время принудительность требований совершения определенных действий (и запрет на совершение противоположных по смыслу) укоренена в иерархическом порядке, подтверждающем императивность социальных дискурсов властными ресурсами и практиками. В то же время иерархический порядок также нуждается в своем обосновании в качестве направленного на общее благо сообщества (эгалитарное измерение) и сохранение традиций семьи, даже если традиции заключаются в истреблении всех родственников — претендентов на престол, как это было в Османской империи[322].

В истории социальной мысли концептуальной ловушкой являлось восприятие в качестве социального порядка или его единственного конститутивного элемента только одного измерения социальной реальности, которое становится источником или прообразом для других измерений. Так, семья могла восприниматься в качестве истока для иерархического порядка (государства), эгалитарный рынок — в качестве основанного на взаимных соглашениях либерального порядка, а иерархическое устройство мира порой приобретало метафизическое измерение как основа небесной и земной иерархии (например, в богословии Дионисия Ареопагита или исследованиях «микровласти» Мишеля Фуко), структурируя все человеческие отношения, даже семейные, с точки зрения власти и подчинения.

Концептуализация функций символических программ в отношении социального порядка требует совершения двух последовательных шагов: во-первых, продемонстрировать, что данная концепция не противоречит общему направлению развития социальной мысли; во-вторых, показать, что она может быть применена к анализу общества и обладает значимым эвристическим потенциалом.

Интуитивное понимание сосуществования в социальной реальности различных измерений представлено, в частности, в теоретической социологии в

[322] Ливен Д. В тени богов. Империя в мировой истории. М.: Corpus, 2024. 512 с.

качестве выделения трех типов сообществ: неформальных эмоциональных первичных групп (семья, друзья), формальных неэмоциональных вторичных групп (организации — юридические лица) и неформальных неэмоциональных сообществ (клубы по интересам)[323]. Первые удовлетворяют эмоциональные потребности индивида в близости и поддержке, вторые — в получении дохода и достижении (росте) профессионального статуса[324], третьи — в самореализации себя как свободной личности во взаимодействии с другими личностями, обладающими общими интересами. Вызовом для указанной дифференциации является то, что в ряде случаев состав этих групп может пересекаться (что влияет на онтологический статус группы, которая приобретает функциональный характер измерения или модуса социальных взаимодействий), а также факт мимикрии и самоописания одной группы в терминах другой (например, семья как «малая Церковь», а нация как «большая семья»), что является демонстрацией взаимной связи и взаимного пересечения этих групп на уровне социальных дискурсов.

Предлагаемое нами рассмотрение социального порядка как синтеза трех измерений социальной реальности по своему содержанию не является принципиально новым не только в контексте актуальных антропологических исследований, но и в общем русле социальной философии и теоретической социологии последнего столетия. Более того, на наш взгляд, предлагаемая в настоящем исследовании концепция социального порядка способна внести вклад в разрешение теоретических трудностей, сопровождающих осмысление этого феномена.

Интуитивное представление о социальном порядке как некоей согласованности разных частей общества имеет давнюю природу и отражено в осмыслении единства общества в метафоре человеческого организма, в котором разные люди и их группы аналогичны различным органам. Современное звучание

---

[323]См.: Litwak E., Szelenyi I. Primary group structures and their functions: kin, neighbors, and friends // American Sociological Review. 1969. Vol. 34, № 4. P. 465-481; Forsyth D.R. Group dynamics. CengageLearning, 2009.

[324] Здесь речь идет о функциях вторичных организаций для индивида, а не для общества.

понятие социального порядка приобрело в работах Т. Парсонса, где метафора организма была заменена концептом общества как системы[325]. Взгляд на общество как на целостную систему, состоящую из взаимодействующих подсистем, каждая из которых выполняет функции по воспроизводству целостности общества, является ключевой теоретической предпосылкой представления о социальном порядке, и кризис этой предпосылки закономерно обусловливал кризис идеи социального порядка.

Сформированный Парсонсом структурно-функциональный подход к пониманию и анализу общества был привлекателен своей простотой и внешней логичностью, а также способностью выступать в качестве теоретической платформы для более частных исследований процессов гомеостаза общества[326], дифференциации различных уровней социального порядка, — например, социетального порядка, имеющегося в конкретном обществе как выражение его самобытности, возникшей в качестве адаптации к различных внешним (экологическим, историческим) условиям. Кроме того, такой подход помогает объяснить появление в обществе как системе синергетических и эмерджентных свойств, например, коллективного сознания (подобно тому, как в биологических организмах-системах сознание появляется как эмерджентное свойство развитого мозга). Системность общества предполагает его целесообразность и предсказуемость, что также открывает дорогу для политологических представлений об экспертной технократической власти, способной управлять развитием общества, — т. е. совершенствованием представленного в нем социального порядка при наличии достаточных комплексных знаний о его текущем состоянии.

Сразу после своего появления структурно-функциональное представление об обществе и, соответственно, социальном порядке столкнулось с теоретическими и эмпирическими затруднениями, осмысление и преодоление которых наполнило содержание социальной мысли последней трети XX века. В

[325] Парсонс Т. Социальная система. М.: Академический проект, 2018. 530 с.
[326] Напр.: Ардашев. Ук. соч. С. 233.

первую очередь строгое следование и развитие идеи общества как системы, чья внутренняя жизнь заключается во взаимодействии между подсистемами, вступает в противоречие с тем фактом, что общество на физическом уровне состоит из отдельных индивидов, обладающих самостоятельным мышлением и волей и способных проявлять, кроме навыков сотрудничества, такие качества, как вражда, безразличие, недовольство, алчность и т. д. Осмысление и поиски выхода из этого противоречия нашли отражение в трудах Ю. Хабермаса и Н. Лумана, которые «вернули» в социальную систему живого субъекта. В частности, теория Ю. Хабермаса была направлена на интеграцию «порядка системы» и «порядка жизненного мира», где социальный порядок возникает из жизненного мира «в процессе дифференциации». Однако принципы и механизмы интеграции этих двух измерений остались в работах Хабермаса нераскрытыми. Опираясь на образ рационального и настроенного на дискурсивное конструктивное общение и консенсус субъекта (что, на наш взгляд, является слишком оптимистической абстракцией), Хабермас предлагает в качестве промежуточного звена между жизненным миром и социальной системой право, игнорируя такие феномены, как ценности[327], насилие[328], традиции[329].

Непреодолимым теоретическим и эмпирическим препятствием для использования идей структурного функционализма в их первозданном виде стало нарастающее оспаривание тезиса о существовании единого общества как системы с четкими границами, внутри которых действует определенный социальный порядок. Накопление этнографических, исторических, социологических и культурологических наблюдений привело к признанию представлений об обществе как пересекающейся совокупности групп, часть из которых является латентными, находящимися на неопределенной периферии без четких границ[330], либо же как месте пересечения различных сетей власти, которые могут включать

[327] Йоас Х., Кнёбль В. Социальная теория. 20 вводных лекций; пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб., Алетейя, 2011. С. 353-356.
[328]Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. М.: Издательство Института Гайдара. 480 с.
[329] Хайек Ф. А. фон. Конституция свободы / пер. с англ. М.: Новое издательство, 2018. С. 88–92.
[330] Дуглас М. Как мыслят институты. М.: Элементарные формы, 2020. 250 с.

в себя разные сообщества, а некоторые группы могут занимать «промежуточное» место, избегая вхождения в данные сети власти[331]. П. Бергер и Т. Лукман в работе «Социальное конструирование реальности» вслед за А. Шюцем отстаивали процессуальный характер социального порядка[332]. Эмпирические примеры «конструирования» общества были продемонстрированы в 1980-е годы Б. Андерсоном. В его работе «Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма» была дана панорамная картина того, как политическая риторика и особенности системы колониального управления приводили к появлению в странах Латинской Америки и Восточной Азии сначала воображаемых, а потом и реальных обществ — современных наций[333]. Наконец, Б. Латур революционизировал представление о составе общества, включив туда нечеловеческих акторов и тем самым сделав границы общества еще более расплывчатыми[334].

Другим известным ограничением структурного функционализма был акцент на поддержание социального порядка в ущерб объяснению возможности социальных изменений. Как отмечал польский историк социальной мысли Е. Шацкий, структурно-функциональная теория была завершена в период, когда в западных обществах нарастал темп социальных изменений и новых линий социальных конфликтов, что требовало новых теорий для своего объяснения[335]. В результате представление об обществе как системе оспаривалось восходящими к идеям К. Маркса и Ф. Ницще представлениями об обществе как арене борьбы за власть, социальных конфликтов и столкновения противоположных интересов: поэтому то, что может быть названо социальным порядком, на самом деле является текущим неустойчивым моментом в этой нескончаемой борьбе.

---

[331] Манн М. Источники социальной власти. В 4 т. Т. 1. История власти от истоков до 1760 года н.э. М.: Дело РАНХИГС, 2018. 757 с.

[332] Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М., 1995. 323 с.

[333] Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.

[334] Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский Дом ВШЭ, 2020. 384 с.

[335] Шацкий Е. История социологической мысли. Т. 2 / пер. с пол. А. Васильева. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 497.

Системный (точнее, структурно-функциональный) подход к пониманию общества, как указывалось выше, открывал возможность для представлений о коллективном сознании и, соответственно, коллективном субъекте социальных действий. Однако в период противостояния с коммунистической идеологией, претендовавшей на высказывание коллективного мнения такого коллективного субъекта, как пролетариат, данная предпосылка для западных социальных мыслителей (например, Ю. Хабермаса[336]) была неприемлемой.

Результатом оспаривания описания общества как целостной системы стало замедление научного осмысления социального порядка на теоретическом уровне. В качестве примера можно привести коллективную монографию «Социальный порядок в контексте современности: проблемы существования и развития»[337], в которой авторы опираются на разные подходы к пониманию социального порядка, начиная с пересказа подхода Хабермаса[338] и заканчивая взглядами К. Г. Юнга. Систематическое раскрытие сущности социального порядка подменено компаративистским рассмотрением взглядов мыслителей прошлых эпох на социальный порядок, без анализа ключевых используемых понятий. Это приводит, например, к определению социального порядка как «типа устройства» общества[339] без разъяснения того, что такое «устройство» общества, а также «возможности» «воспроизводства и существования общества»[340] или как «непрерывный процесс создания и воспроизводства индивидами условий их бытия»[341] без раскрытия содержания этих терминов и тезисов.

Отдельного упоминания заслуживают идеи Н. Лумана, который перевел фокус внимания с общества и социального порядка «в целом» на подсистемы общества, каждая из которых выполняет функцию адаптации к конкретному

---

[336] Йоас Х., Кнёбль В. Указ. соч. С. 350.
[337] Социальный порядок в контексте современности: проблемы существования и развития: монография / Д. Д. Невирко (науч. ред.), Д. О. Труфанов, А. П. Павлов [и др.]. Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2017. 176 с.
[338] «Социальный порядок есть непрерывный процесс создания и воспроизводства индивидами условий их бытия». Там же. С. 12-13.
[339] Там же. С. 17-20.
[340] Там же. С. 10
[341] Там же. С. 12.

контексту и обладает своей внутренней логикой[342]. Этот подход, связанный с выделением в социальной реальности автономных сфер со своими принципами организации социальных взаимодействий, оказался научно плодотворным и получил развитие в трудах разных теоретиков, трансформируясь в зависимости от выбранной перспективы (например, понятие «поля» в работах П. Бурдье), а также в актуальном до настоящего времени институциональном подходе, или институционализме[343]. В основе данного подхода лежит многозначное понятие института как совокупности социальных ролей и социальных норм, регулирующей взаимодействие между индивидами и способ мышления в определенном контексте[344]. Будучи фактически упрощенной версией структурно-функционального подхода, институционализм, на первый взгляд, был свободен от ограничений последнего, фокусируясь только на отдельных сферах жизни общества (особенно экономике)[345]. В российской науке институциональный подход получил особое развитие, поскольку позволил с незначительным изменением терминологии продолжить привычный дискурс исторического материализма и «системного подхода»[346].

Тем не менее последовательное исследование возможностей институционального подхода в конечном итоге приводит к тому же результату, что и другие попытки свести социальную реальность к единообразному (гомогенному) основанию. В результате пристального изучения институты предстают как гетерогенные явления или процессы, обладающие разной природой

---

[342] Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории; пер. с нем. И. Д. Газиева. СПб.: Наука, 2007.

[343] Стожко Д. К. Мировоззренческие основы современного институционализма. Екатеринбург: Стягъ. 2012. 518 с.;

[344] Heclo H. On thinking institutionally. 2008. London: Paradigm Publisher, 2008. 221 p.

[345] Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд экономической книги «НАЧАЛА», 1997.

[346] Напр.: Клейнер Г. Б. Эволюция институциональных систем. М.: Наука, 2004. 240 с.; Клейнер Г. Б. Экономические парадигмы, общественная этика, социально-экономические институты: динамика и взаимосвязь // Экономическая наука современной России. 2024. № 2(105). С. 7-16.; Зоидов К. Х. Эволюционно-институциональный подход при исследовании и измерениях неравновесных процессов эволюции социально-экономических систем. 3-е изд., испр. и доп. М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт проблем рынка Российской академии наук, 2023. 517 с.

и пересекающиеся между собой. В качестве примера можно привести работу Кипума Ли, систематизировавшего актуальные «определения» (хотя фактически речь идет о различных типах) институтов, которые подразделяются на четыре группы[347]. Первая группа рассматривает институт как совокупность социальных правил, норм или кодексов поведения, встроенных в регулирующую инфраструктуру для воспроизводства желаемых стандартов общественного порядка. Институты существуют только в связи с материальной инфраструктурой (предметы, здания), которая оформляет способы взаимодействия людей, распределяя социальное знание и компенсируя индивидуальное «невежество»[348]. Пациент может доверять врачу, не имея достаточных медицинских знаний, чтобы проверить эффективность предложенного лечения, потому что находится в больнице, являющейся физической инфраструктурой медицинской деятельности. Без классной комнаты, парты, тетради, школьной доски и их будущих цифровых аналогов не могут «включиться» социальные нормы института образования. И обратно, институты регулируют не только правила социальных взаимодействий, но и правила расположения и использования материальных объектов, которые «погружены в социальные договоренности»[349].

Согласно второй группе «определений» институты имеют форму перформативных суждений, устанавливающих власть. К таким суждениям относятся, например, известная заповедь «Я есть Господь, Бог твой… да не будет у тебя других богов пред лицем Моим» (Исх. 20: 2-5) или типичная ситуация «протогосударственного рэкета»[350], где фраза «Это моё» является не констативом, а перформативом — «Теперь это моё». В этом кластере определений институты являются «перформативными аренами», производящими распределение

---

[347] Lee K. Institutions as objects in fourth Order design // She Ji. The Journal of Design, Economics, and Innovation. 2024. Vol. 10, № 2. P. 169-191.

[348] Steinberg E. AI, radical ignorance, and the institutional approach to consent // Philosophy & Technology. 2024. Vol. 37, № 3.

[349] Star S.L. The ethnography of infrastructure // American Behavioral Scientist. 1999. Vol. 43, № 3. P. 377-391.

[350] Фогель А. С. Основные периоды и типы "урбанизации" в Древней Руси в VIII–XII вв.// Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2018. Т. 18, № 2. С. 41-48.

несимметричных социальных ролей через установление иерархии власти, полномочий и привилегий.

В третью группу «определений» институтов включаются места, «где развитие определенных привычек, практик и совершенств происходит через формирующую среду… сферы или системы жизнеобеспечения, необходимые для процветания и самореализации человека»[351]. Отмечается, что целью институтов этой группы является «формирование свободных и целостных личностей»; однако если приведенные в качестве примеров образование, здравоохранение и туризм действительно выполняют данную функцию, то отнесение к данной группе семьи уже вызывает возражение, поскольку данная функция является не единственной и даже не одной из главных для семьи, традиционно воспринимаемой в терминах эмоциональной и социальной заботы и поддержки. Кроме того, «реализация полного потенциала человеческого характера», характерная для научного и культурного творчества, не является основной функцией для здравоохранения (которое скорее может быть отнесено к первой категории как создание поддерживающей благополучие человека инфраструктуры) и образования, которое, помимо следования указанным гуманитарным ценностям, решает задачу поддержания технологического и экономического потенциала страны и в конечном итоге — ее обороноспособности и суверенитета.

К четвертой группе «определений» К. Ли относит содержащие ценности, мифы и принципы нарративы, создающие сообщества из лиц, не вступающих в постоянные непосредственные взаимодействия. Фактически здесь воспроизводится идея «воображаемых сообществ» Б. Андерсона, которую можно интерпретировать в терминах функционирования метанарратива нации для создания институциональной формы национального государства. Особенностью нарративных сообществ является их способность к ассимиляции, т. е. к включению в себя новых членов, и таким образом расширению с помощью культурных, а не только биологических средств.

---

[351] LeeK. Op. cit.

Приведенный пример, несмотря на очевидные методологические недостатки, демонстрирует наличие в актуальном состоянии институционального подхода представления о принципиальной разнородности социальных явлений, которые обладают институционализирующим, т. е. регулирующим взаимодействие между индивидами и поддерживающим их объединение в группы, эффектом. При этом все четыре типа институтов не отрицают друг друга, но скорее друг друга «достраивают»: например, метанарратив (четвертая группа) не только обосновывает перформативные притязания на власть (вторая группа), претендующей на утверждение своих полномочий относительно общей инфраструктуры (первая группа), отмечая свои притязания символическими объектами, выражающими власть, например, белым халатом и стетоскопом (первая группа), но также получает свою силу через обещание блага каждому индивиду или его ближайшим родственникам (третья группа).

Эти представления вносят вклад в подтверждение и углубление предлагаемого нами подхода к пониманию социального порядка и символических программ символического мышления, которые могут быть интерпретированы как транс-институциональные легитимирующие дискурсы, формирующие определенный институциональный паттерн. Однако, на наш взгляд, подобный подход был бы методологически неверным, так как не учитывал бы устойчивость символических программ в условиях трансформации институционального субстрата. Так, символическая программа еврейской диаспоры античности, Средневековья и Нового времени включала в себя метанарратив Исхода, который подкреплялся различными ритуалами, передавался через раввинистическую иерархию и был обетованием блага для каждого. В XIX–XX веках изменение исторических условий способствовало трансформации этой символической программы, где личное благо стали связывать с возвращением в Палестину, а иерархический порядок приобрел формы государства Израиль, которое, в свой черед, трансформировало метанарратив богоизбранности в дискурс постоянной войны, где государство должно обеспечить каждому благо безопасности. Эта символическая программа поддерживает социальный порядок, в котором

семейное, «кровнородственное» измерение задало границы эгалитарного и тем самым смешалось с ним (что проявилось в образе сильной еврейской матери как символическом объекте) и подчинило иерархическое измерение, которое, в свою очередь, может обосновать свою самостоятельность через гипертрофирование силовой маскулинности, которая периодически вызывает у мирового сообщества недоумение и протест своей избыточностью.

Таким образом, представленная концепция социального порядка и символических программ предстает как логичное развитие представлений о социальном порядке, которые начались со структурно-функционалистских штудий и столкнулись в современном институционализме с теоретическими вызовами. В то же время институционализм сегодня не является единственным способом описания структуры социальной реальности. В частности, альтернативой ему выступала концепция социальных «полей» Пьера Бурдье, которая нашла более точное и последовательное оформление в трудах Люка Болтански с его соавторами. Если Бурдье остановился на выделении полей как сфер социальной реальности со своими иерархиями и правилами взаимодействия и не представил исчерпывающий перечень наблюдаемых полей, то у Болтански и Тевено выделен ограниченный перечень таких сфер, которые получили оригинальное название «град»[352].

«Грады» (также «общие миры») в общем смысле — это специфические сферы социальной реальности, обладающие следующими характеристиками: 1) внутри них оформляется «принцип эквивалентности», на основании которого возможны оценка и сравнение субъектов и затем распределение последних по шкале проявленности того или иного базового признака, выражающего принцип эквивалентности; 2) распределение субъектов происходит в результате «состязания», в ходе которого становятся явными сравнительные величины обладания базового признака у конкурирующих субъектов; 3) приписанная субъекту величина обладания признаком («величие» в терминах авторов)

[352]Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: очерки социологии градов. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 573 с.

оспаривается или подтверждается в нескончаемом процессе «оправдания», включающего уточнение принципа эквивалентности, правил оценки наличия базового признака, соответствующего данному принципу, и сравнения характеристик разных субъектов на предмет наличия и степени проявленности базового признака.

Различие логики разных «градов» можно продемонстрировать на примере связи статуса индивида и требуемых от него действий. Если в семейно-родственном измерении (или, в терминологии Болтански и Тевено, «домашнем» (domestique) «мире») выполняемая индивидом работа зависит от его положения в поколенческой, семейной или квази-семейной иерархии группы, то в иерархическом порядке, наоборот, статус и привилегии определяются выполняемыми обязанностями, а в измерении эгалитарной коллективности от всех одинаково требуется совершение идентичных действий, преодолевающих все социальные различия.

Позиционируя себя в качестве социологов, Болтански и Тевено уделяют основное внимание эмпирическим примерам, связанным в основном с социополитическим контекстом Франции конца XX века, в то время как их теоретические обобщения отличаются заметной расплывчатостью. Для нас наибольший интерес представляет интерпретация авторами концепции общества у Дюркгейма через призму компромисса между разными «принципами» («градами», «мирами»). Болтански и Тевено строят такую модель теории Дюркгейма, в которой общество предстает как результат компромисса между тремя «принципами»: 1) «гражданским», связанным с коллективом и коллективной идентичностью; 2) «научно-техническим», обосновывающим разделение труда; 3) «домашним» (domestique, в русском переводе данной книги — «патриархальным»), опирающимся на логику малых групп доверия и авторитета (прежде всего в семье) и её воспроизведении в профессиональных корпорациях[353]. Легко заметить, что указанные «принципы» («миры») коррелируют с логикой и 1) измерением эгалитарной коллективной идентичности

[353] Болтански Л., Тевено Л. Ук. соч. С. 428.

(осознания группы как единого целого, части которого равны между собой), 2) измерением организованных сообществ, занимающих определенную территорию и занимающихся трансформацией естественной среды обитания в искусственную, 3) семейно-родственным измерением, воспроизводимым в публичной сфере. Эти измерения уравновешивают и дополняют друг друга. Принцип «величия» коллектива, согласно мнению Дюркгейма в интерпретации Болтански и Тевено, служит инструментом подчинения эгоистичных и разрушительных мотивов индивидов требованиям солидарности, которая, в свою очередь, поддерживается взаимозависимостью в рамках общественного разделения труда посредством вовлечения корпораций как аналогов «домашнего» «града»[354]. Таким образом, взаимодействие и динамичный компромисс трех различных измерений социальной реальности, обладающих специфическими принципами её организации, вместе формируют то, что можно назвать «социальным порядком».

Болтански и Тевено отмечают, что Дюркгейм не обращался к тому, что они выделили в качестве «градов» вдохновения, репутации, а также рыночного мира. Данные авторы не объясняют причин, несмотря на то что они очевидны: эти сферы отличает общая ориентация на индивида с его интересами, талантами, славой и личной выгодой. Соответственно, они не предполагают какой-либо общей идентичности, хотя также могут быть связаны со сложно организованными социальными системами.

В следующей работе, опубликованной совместно с Э. Кьяпелло в 1999 году[355], Болтански вводит новое понятие «духа», которое, с определенными оговорками, может рассматриваться в качестве полноценного аналога предлагаемого в настоящем исследовании понятия символической программы. Ученые дают краткое определение «духа капитализма» как идеологии, оправдывающей вовлеченность в капитализм[356], но в пространстве их исследования «дух» предстает в качестве более сложного феномена, чем набор

[354] Там же. 431-435.
[355] Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
[356] Там же. С. 42.

идеологических штампов. «Дух капитализма» — это не идеология, оправдывающая свободный рынок, права собственности, частную инициативу и т. д. Фактически это синтез определенного модуса (социального порядка) капитализма, который обосновывается через преимущественную связь с тем или иным измерением социальной реальности и направлен на мотивацию и вовлечение индивидов в капиталистическую деятельность посредством одновременной апелляции к общему благу и личным потребностям индивида (которые выходят за рамки получения прибыли)[357]. При этом Болтански и Кьяпелло вскользь упоминают о способах, с помощью которых тот или иной исторический «дух капитализма» делает привлекательным вовлечение в капиталистическое управление, но не дают подробного анализа этих способов в силу выбранной стратегии своего исследования — анализа управленческой литературы 1960--1990-х годов. Поскольку, судя по всему, в данной литературе уделялось сравнительно мало внимания визуальным символам привлекательности капитализма по сравнению с принципами построения организаций, правам и возможностям их работников, то данное измерение «духа капитализма» стало неисследованным, несмотря на то что это повлияло на раскрытие аспектов убедительности и привлекательности капиталистического способа производства.

Представленный Болтански и Кьяпелло анализ трех (из них в развернутой форме — только двух) этапов (социальных порядков) капитализма и обосновывающего их «духа» представляет для нас особый интерес, поскольку благодаря капиталистическому динамизму показывает трансформацию символических программ на протяжении обозримого исторического срока. Кроме того, рассмотрение представленных Болтански и Кьяпелло эмпирических материалов и теоретических обобщений через призму концепции символических программ способно продемонстрировать, что данная концепция, на наш взгляд, обладает более чувствительным к структуре социального порядка инструментарием, который позволяет прийти к более четкому и структурированному пониманию «духа капитализма». Капитализм предстает

[357] Там же. С. 46-55.

здесь в качестве периодически трансформирующегося социального порядка, что сопровождается потребностью в легитимации нового порядка посредством символических программ.

Болтански и Кьяпелло выделяют три этапа того, что можно называть социальным порядком капитализма: первый этап — середина XIX века — начало XX века (первые крупные промышленные производства и формирования рабочего класса); второй этап — первые две трети XX века (конвейерное производство и появление управленческой литературы, в которой происходит рефлексия социального порядка); третий этап — с конца XX века по настоящее время (распространение сферы услуг, сетевых организаций и проектных форм бизнеса). Далее будет дана наша интерпретация этих этапов на основе представленных Болтански и Кьяпелло эмпирических и аналитических материалов через призму концепции символических программ.

Социальный порядок капитализма *первого этапа* основан на синтезе измерения малых групп и иерархического порядка в форме частной (семейной) собственности на средства производства. Символическая программа этого этапа (а также критика этого порядка) в качестве символического объекта представляла образы «буржуа» или мещанской/купеческой «фамилии», которые преследовали только частные интересы, были управленцами и передавали своё дело по наследству. Либеральный социальный дискурс, обосновывающий этот порядок, несмотря на используемую риторику, фактически принадлежал измерению малых групп, так как восхвалял свободу человека от семейного происхождения и личной зависимости. Либеральная борьба за права рабочих также приобретала форму сокращения рабочего времени для того, чтобы трудящиеся могли проводить больше времени со своими семьями. Соответственно, в символической программе первого этапа эгалитарное измерение не было представлено в полноценном виде, вследствие чего оно было использовано антикапиталистическими идеологиями, апеллировавшими к коллективным сущностям — рабочему классу или нации. Символические программы, легитимирующие порядок первого этапа капитализма, сохранились в некоторых сферах (прежде всего это индустрия

роскоши), особенно во Франции, где чиновники до сих пор восхваляют принадлежащие династиям модельеров «дома моды».

Социальный порядок *второго этапа* капитализма возник вследствие распространения крупномасштабных производств, разделения функций собственников и управленцев, усиления разделения труда и связанного с этим разрастания управленческой иерархии. Кроме того, — этот аспект у Болтански и Кьяпелло пропущен полностью, — на его становление повлияли мировые войны, вовлекшие в армейские и индустриальные структуры массы людей. Первостепенное значение приобрели нацеленные на решение общих задач иерархические структуры, место в которых обусловлено проявленной эффективностью и компетентностью. Вместо «семейственности» как основы деловой и государственной карьеры символическое значение приобретает идеализированный образ «директора завода», начавшего свой путь «простым рабочим (механиком, слесарем и т. д.)». Предприятия и государство берут на себя функции расширенной заботы о каждом как в социально-материальном плане (социальная защита, возможности для социального и карьерного роста через образование), так и в эмоциональном (внимание к мнению каждого, благодарности и награды за проделанную работу), взамен ожидая лояльность и преданность.

Иерархическому порядку подчиняются не только семейные, но также и международные отношения, которые принимают форму «соревнований» капиталистического и социалистического блока, при том что внутреннее сходство социального устройства обоих типов стран в 1960–1970-е годы тревожило западных интеллектуалов. Недостаток эгалитарного измерения частично компенсировался в период мировых войн и обострения «холодной войны» риторикой противостояния «двух миров» — напомним, что наибольшей эгалитарностью отдельное общество обладает в глазах его реальных или мнимых врагов. Также эгалитарное измерение сливалось с иерархическим в стандартизированных образах «рабочего», «среднего американца с автомобилем», а также неодушевленных предметах — символах массового производства

(например, молот и циркуль на гербе ГДР). Однако подобные символические объекты не решали задачи мотивации: эгалитарные образы простых жителей без изображения вклада, который они вносят, не являются интуитивно привлекательными, всего лишь отображая стандартизированную повседневность. Поэтому для соревнования двух блоков были важны более глобальные символы побед, например, в космической гонке. Кроме того, символическое акцентирование социального измерения, чье присутствие ослаблено как на уровне социального порядка, так и на уровне социального дискурса, приводит не к компенсации, а к подчеркиванию этой нехватки. Поэтому образ рабочих инструментов становится выражением незначительности и обезличенности стандартизированного образа жизни людей-«винтиков», от которых «ничего не зависит».

Критика социального порядка второго этапа капитализма приобрела форму поиска «подлинности» и «уникальности» субъекта в абсурдном мире бюрократических правил и массового производства. Этот поиск сопровождал данный этап на всем его историческом существовании — от ранних писателей-экзистенциалистов начала XX века до протестных движений 1960–1980-х годов[358].

В конце 1970-х годов начал складываться и к 1990-м годам приобрел зримые очертания социальный порядок *третьего этапа* капитализма. Развитие сферы услуг и информационных технологий позволили капитализму основать свой социальный порядок на эгалитарном измерении. Предприятия (а затем и общество в целом в социологических концепциях конца XX века[359]) стали интерпретироваться в качестве горизонтальных «сетей», где ценность каждого узла определяется его «вовлеченностью», а ценность сети — «инклюзивностью»[360], способностью вобрать в себя всех. Производство направлено на удовлетворение частных запросов потребителей, которые являются равными в своей неповторимой уникальности. Профессиональная и социальная

[358] Там же. С. 266-277, 302-303.
[359] Там же. С. 272-275.
[360] Там же. С. 582-583.

самореализация предстает не в постепенном должностном росте, а в участии во все более масштабных проектах, количественном росте социальных связей, а в современных социальных медиа — в количестве подписчиков. Провал карьеры в этих условиях — это исключение из сетей и «отмена», которая не предполагает возможности покаяния и исправления (поскольку это относится к ценностному иерархическому измерению), а также возможности «начать заново» в другом месте: сети не имеют границ. Каждый несет ответственность только за себя, а предприятия (и государства) постепенно снимают с себя обязанности и ответственность за своих работников[361] и граждан. Вслед за философией, начавшей осмыслять симулякры и ризомы, массовая культура в последние годы представила сетевой образ реальности как «мультивселенной».

Управленческая литература стала обосновывать и мотивировать управленцев к проявлению максимально эгалитарных качеств — открытости, простоты в общении, готовности к диалогу, умению налаживать связи, проявлять творческий подход и т. д. Одновременно функции контроля перекладываются на сам коллектив, члены которого призваны следить за производительностью друг друга, вследствие чего контроль становится более радикальным; на социально-политическом уровне это выражается в культуре «бдительности» (wokeism). Символическим объектом, демонстрирующим, легитимирующим и идеализирующим складывавшийся социальный порядок, стал «открытый офис», где работники разных рангов «роятся» в одном помещении, а занимающие более высокие должности если и отделены от простых работников, то только прозрачными перегородками. Развитием этого символического объекта в последние годы стал «коворкинг», еще более сближающий офисное пространство с эгалитарным ульем. Поскольку даже данный образ не является достаточно привлекательным для поколения, выросшего на ценностях свободы передвижения, то на роль символического образа капитализма эпохи эгалитарности стал претендовать обобщенный «гаджет», который, принадлежа скорее к технологическому укладу, чем к конкретному социальному укладу,

[361] Там же. С. 280.

является инструментом, позволяющим не только расширить общение, но и вообще отказаться от него (когда мобильное устройство используется как игровой терминал или карманный кинотеатр). Тем самым гаджет подрывает идеологические нарративы «сетевого общества», где общение объявляется «ценностью» (и, соответственно, исключение из общения — наказанием), формируя субъекта, чьи потребности в общении во всё возрастающей степени удовлетворяются цифровыми алгоритмами и искусственным интеллектом.

В процессе вытеснения иерархического измерения из социального порядка эгалитарное измерение тесно переплетается с измерением малых групп через «инклюзию» в культурные и деловые сети в качестве «ценного» того, что относится к частным сексуальным девиациям. Поэтому символы различных движений в этой сфере[362] действительно являются символическими объектами современного социального порядка капитализма и насаждаются его представителями с большой настойчивостью. Аналогичные процессы происходят с другими меньшинствами, голос которых должен быть услышан, а наследие — сохранено в общей культурной сети.

Поскольку текущий социальный порядок капитализма может быть описан как рекуперация (в данном случае — искажающее и обезвреживающее присвоение) давней традиции антииерархической критики капитализма, то в силу культурной и политической инерции восстановление иерархического измерения в социальном дискурсе капитализма на настоящий день не состоялось. Нарративы позднего капитализма по-прежнему, как и 50–60 лет назад, направлены на защиту «меньшинств» и выявление «привилегий» белого населения. В дискурсивном пространстве можно отметить только абстрактные рудименты иерархического измерения. Во-первых, это бессодержательная риторика «общего блага», например, в известном лозунге «сделать мир лучше», который предполагает наличие ценностных уровней «лучше»-«хуже», но не конкретизирует их. Во-вторых, это провоцирование международных конфликтов, которые

[362] В контексте требований законодательства Российской Федерации, в тексте данной работы они не упоминаются.

поддерживаются для того, чтобы западные страны могли бесконечно выступать за «мир» как безусловную ценность и тем самым скрывать падение иерархического измерения в своих обществах. Соответственно, следует дифференцировать противостояние западных стран с теми, кого они объявляли своими противниками (включая Россию) в середине XX века и в настоящее время. Если в XX веке антисоветская риторика и запугивание образом «империи зла» служили консолидации западных обществ, испытывающих недостаток в объединяющих эгалитарных идеях, то сегодня антироссийские санкции и другие враждебные действия направлены на восполнение вакуума традиционной для западных стран системы дискриминации, сегрегации и морального превосходства. В связи с этим становится очевидным, почему продолжение вражды является популярной темой у западных политиков, пытающихся удержать остатки прежнего иерархического порядка, но не находит поддержки у обычного населения, а также в странах Глобального Юга.

Проведенный анализ социального порядка капитализма показывает эвристические возможности концепции символических программ, в том числе её способность выявить новый уровень структурных взаимосвязей социальных процессов и явлений. В качестве нетривиального вывода, который можно сделать из представленного анализа, является то, что капитализм не в состоянии самостоятельно создать привлекательный символический объект (вывод, к которому фактически приходят Болтански и Кьяпелло) по той причине, что и социальный дискурс, и социальный порядок, которые должны воплотиться в устойчивом символическом объекте, в капитализме всегда являются несбалансированными с точки зрения представленности отдельных измерений социальной реальности (выводы, которые данные авторы не артикулируют).

Выводы

Подведем итоги. Несмотря на то что социальный порядок является результатом сочетания трех измерений социальной реальности — семейно-родственного, эгалитарного и иерархического, — в реальных исторических обществах эти измерения могут не быть представлены равноценно. Это приводит

к дисбалансу социального порядка и, следовательно, его неустойчивости. Символические программы социального мышления выполняют две основные функции. Первой функцией является легитимация социального порядка через восстановление в социальном дискурсе того социального измерения, которое недостаточно выражено в социальном порядке. Второй функцией символических программ является мотивация субъектов к поддержанию социального порядка через формирование символических объектов, интегрирующих выраженные в социальном порядке и социальном дискурсе измерения и предстающих перед субъектом в качестве желательных или обязательных.

Применение концепции символических программ к анализу социального порядка капитализма и формам его легитимации, проведенному Болтански и Кьяпелло, показывает эвристичность предлагаемой концепции в качестве методологического и аналитического инструмента. В частности, интерпретация разных социальных порядков капитализма через призму символических программ демонстрирует новые грани и социально-онтологические предпосылки неустойчивости и, как следствие, динамичности капиталистического социального порядка, его неспособность компенсировать дисбалансы в социальном порядке посредством социального дискурса и устойчивого символического объекта. Степень принудительности социального дискурса обусловлена степенью сбалансированности социального порядка: чем больше в социальном порядке выделено одно измерение, тем с бóльшей принудительностью социальный дискурс может требовать внимания к другим измерениям.

§ 2.3. Типологизация символических программ

Проведенный в предшествующем параграфе анализ функций символических программ на примере последовательно сменявшихся социальных порядков капитализма показал, что подобно тому как социальный порядок может иметь несбалансированную структуру, так и символические программы могут демонстрировать различные деформации во взаимоотношениях их структурных элементов.

Описанная структура символических программ, — а именно наличие трех взаимосвязанных элементов: имеющие материальное воплощение (в том числе визуальные изображения) символические объекты, социальный дискурс и социальный порядок, где социальный дискурс направлен на поддержание (легитимацию) или критику (дискредитацию) социального порядка и использует для обоснования этой легитимации или дискредитации символические объекты — является, используя терминологию М. Вебера, «идеальным типом» символических программ. В реальности эта структура может искажаться либо в силу особенностей самого социального порядка, которые делают невозможным построение гармоничных символических программ (как ранее рассмотренный социальный порядок капитализма), либо в силу того, что символические программы находятся в стадии становления или транзита от одной программы к другой по мере трансформации или кризиса (разрушения) социального порядка. Упоминавшееся ранее употребление опресноков и горьких трав в Ветхом Завете опиралось на представление об идеальном социальном порядке Завета между Богом и Израилем, но этот социальный порядок периодически приходил в кризисное состояние из-за внешних факторов (завоевания и культурное влияние, влекшее проникновение в общество языческих практик), что обусловливало акцент на противоположные дискурсы и практики, служащие защитой хрупкого порядка Завета (фарисейство, ритуализм, позже — талмудизм).

В зависимости от выбранной перспективы, можно говорить о «деформациях» в структуре символических программ (принимая идеальный тип в качестве нормы) либо о «разнообразии» соответствующих структур, отражающем тесную переплетенность символических программ с реальным социокультурным контекстом своего возникновения и реализации. Как будет показано далее, расхождение с идеальной структурой обусловливает неустойчивость либо, напротив, крайнюю живучесть и вместе с тем определенную деструктивность символических программ. В то же время становление новых символических программ может проходить через этапы недосформированной структуры — этапы, которые не всегда остаются пройденными. В силу этого можно выделить

несколько типов символических программ социального мышления в зависимости от соотношения элементов в их структуре.

К первому типу символических программ социального мышления мы относим такие программы, в которых все элементы представлены в полном виде и отражают также сбалансированные социальные измерения. Подобная сбалансированность предполагает, что социальный порядок и, соответственно, символические программы социального мышления остаются неизменными на протяжении долгого времени, что характерно для домодерновых традиционных обществ. При этом желательно рассматривать такие сообщества, где неизменность была не следствием относительной изоляции (например, Древний Египет или домодерновая Япония), а напротив, сохранялась вопреки внешним вызовам. На наш взгляд, подобным критериям в значительной мере соответствует Восточная Римская империя, получившая в Новое время название «Византия», чьи социальные дискурсы и символические объекты претерпевали медленную трансформацию, оставаясь по своей сути идентичными, и служили в качестве инструмента осмысления и легитимации текущих событий в России в эпоху Петра Великого[363].

Социальный порядок Восточной Римской империи обладал следующими характеристиками. Иерархический порядок, унаследовавший государственный и правовой аппарат эллинистической и римской эпох, включал в себя две ветви: гражданских чиновников (синклитиков) и военнослужащих (стратиотиков). При этом, несмотря на то что Греческое царство (как называли Восточную Римскую империю в России) постоянно находилось в состоянии обороны или отвоевания утерянных земель, военная риторика не была преобладающей в официальном дискурсе: общество слишком уставало от войн и не принимало попыток к ним

[363] Соколов С. В. "У православных императоров греческих сие многократно бывало": Византийский пример в законодательных актах, анегирических и историко-политических сочинениях в России (конец XVII – первая четверть XVIII в.) // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2022. № 1(31). С. 133-149.

призывать[364]. Иерархический порядок неразрывно был переплетен с эгалитарным, поскольку в разряд стратиотиков входили военнообязанные свободные крестьяне[365]. В целом, свободное общинное земледелие сохранялось в Византии вплоть до последних столетий, несмотря на процессы феодализации[366]. Еще одним институтом в иерархическом измерении была православная Церковь, которая, за исключением периодов ересей, не противостояла государственной власти, как это было в эпоху борьбы римских пап за власть, а соединяла собственную иерархическую организацию с общенациональной восточно-христианской идентичностью, которая со временем, в условиях противостояния с исламом (а позже с католицизмом), становилась всё более отчетливой[367].

В то же время, говоря об измерении семьи и кровно-родственных связей, некоторые факты позволяют констатировать, что данное измерение в обществе Восточной империи было представлено в более ослабленном виде по сравнению с окружающими это государство обществами и племенами. В первую очередь это касается расцвета монашества, потреблявшего значительные демографические ресурсы империи, а также устойчивого присутствия в государственном аппарате евнухов, среди которых наибольшую известность приобрел полководец эпохи Юстиниана Великого Нарзес. Наконец, ярким симптомом слабого значения семейного измерения являлись частые и продолжительные (особенно в последние столетия существования империи) гражданские войны за престол между ближайшими родственниками — претендентами на царский трон. Феодальные войны между родственниками были известны и в других европейских странах, но именно в Византии они приобрели особо ожесточенный характер и внесли вклад в крушение державы расплачивались территориями за поддержку наемными — венецианскими или османскими — войсками. Примечательно, что в Османской

---

[364] Капсалыкова К. Р. Регулярная армия и традиционное общество в Византийской империи в X – первой половине XI в. // Вестник Вятского государственного университета. 2017. № 12. С. 92-98.

[365] Там же.

[366] Вин Ю. Я. Общинные традиции в поздневизантийской деревне (XIII–XV вв.): автореф. дис. … канд. истор. наук / Вин Юрий Яковлевич. М., 1990. 18 с.

[367] Haldon J. The Empire that would not die: The paradox of Eastern Roman Survival, 640-740. Cambridge (Mass.); London: Harvard univ. press, 2016. P. 55-56.

империи эти негативные феномены были воспроизведены: кровопролитное устранение родственников стало стандартным явлением при смене султанов, евнухи управляли гаремами, где многие султаны проводили бóльшую часть своего времени, а отнятым из их семей янычарам до середины XVI века запрещалось создавать семьи.

Слабость измерения семьи и малых групп компенсировалась в социальном мышлении средневековой греческой цивилизации усилением двух других измерений — эгалитарного и иерархического, что обусловило возвышенный характер византийской культуры и символических программ данного общества. Безграничность существующей научной литературы об истории и наследии Византийской империи, а также задачи настоящего исследования не позволяют углубиться во все нюансы социального мышления византийской цивилизации, поэтому мы можем дать только общие очертания её основной символической программы. Необходимость акцента на эгалитарное (в том числе трансцендентное, перед которым все люди равны) и иерархическое в целях поддержания стабильности общества в условиях практически непрерывных внутренних политических, династических и иных противостояний обусловила выраженную дуалистичность социального порядка и необходимость обеспечения баланса двух измерений, которые пронизывали все сферы общества. Это согласование, с одной стороны, гражданских и, с другой стороны, военных задач в управлении; государственной (светской) и церковной власти; интересов знати и свободного крестьянства, которое играло важную роль в обороноспособности империи; и наконец, потребностей европейской и азиатской частей империи, разделенных Босфорским проливом. На богословском уровне центральными темами церковных соборов, начиная с 431 года (т. е. после разделения империй), также являлись темы согласования между собой двух реальностей: трансцендентной (божественной) и человеческой природы в Иисусе Христе; соотношение образа и первообраза в иконопочитании; а также учение о евхаристии, в котором православное богословие заняло умеренную позицию: евхаристический хлеб не исчезает субстанциально, прелагаясь в Тело Христово,

но и не является только лишь символом. В первые века (V–VIII) Восточной империи социальное мышление подданных константинопольских императоров определялось очевидным присутствием греческого (эллинистического) и римского в государственном управлении, языческого и христианского в культуре и философии, ортодоксального и гетеродоксального в религии и государственной конфессиональной политике. В связи с этим символическая программа социального мышления Византии не могла не стать «симфонийной», т. е. требующей постоянного согласования и согласия двух измерений — эгалитарного и иерархического.

Сбалансированная символическая программа позволяла византийскому государству успешно преодолевать внутренние и внешние кризисы и восстанавливаться после сокрушительных поражений, пока оно не встретилось с непреодолимой силой в лице зарождавшегося османского государства. Исчезновение материальных условий, формировавших симфонийный социальный порядок в Византии, к началу XV века (потеря малоазиатских владений, невозможность обороны страны силами царской власти) обусловило и кризис соответствующей символической программы, что проявилось в высоком административном статусе неоплатоника Плифона, впервые озвучившего дискурс, соответствующий социальному порядку национальных государств[368].

Ко второму типу символических программ социального мышления относятся те, в которых социальный порядок как уравновешенное сочетание нескольких социальных изменений имеет ослабленный статус, вследствие чего социальный дискурс и символические объекты приобретают самодовлеющее значение.

Действия (ритуалы, церемонии, повседневные повторяющиеся действия, наполненные символическим значением) становятся самодостаточными и обосновывающими дискурс, который должен обосновать социальный порядок, но обосновывает эти объекты. Оторванность символического объекта и социального дискурса от социального порядка придает им устойчивость, но одновременно

[368] Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб.: Алетейя, 1997. 340 с.

лишает этот дискурс осмысленности, делает его бессознательной «машиной», используя терминологию В. Мазина[369]. Классическими примерами таких символических программ являются всякий ритуализм и традиционализм, придающие ценность повторяющимся действиям, которые не связаны эксплицитно с актуальным символическим порядком. Возникший в позднюю ветхозаветную эпоху ритуализм был крайним выражением символической программы со сбалансированной структурой, но после разрушения ветхозаветного храма войсками императора Веспасиана перестал отражать основанный на наличии храма и Скинии Завета социального и религиозного порядка, замкнулся на самом себе в бесконечном нарастании регламентации повседневной жизни (и обосновании способов ухода от этих требований).

Данный тип символических программ уместно рассмотреть на историческом примере такого государственно-культурного феномена, как Речь Посполитая, рассматриваемая с учетом предшествующего этапа её истории, а именно личной унии Королевства Польского и Великого княжества Литовского с конца XIV века. Присущую Речи Посполитой, а также некоторым государственным образованиям, которые возникли в XX веке на части её территории, символическую программу социального мышления можно назвать «униатской» не только вследствие формального статуса государства, но также в силу особенностей социального дискурса общества Речи Посполитой.

Социальный порядок Речи Посполитой и некоторых её политических потомков характеризовался существенно ослабленным иерархическим порядком[370], что проявилось в слабой королевской власти, которая не смогла создать два основных института иерархического порядка — профессиональную армию и бюрократию. «Королевская власть была выборной, а не наследственной, не имела сакрального мифа и сталкивалась с альтернативной идеологией

[369] Мазин В. Машина влияния. М.: Издательство Института Гайдара, 2018. 256 с.
[370] Андерсон П. Родословная абсолютистского государства. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. С. 260-278.

легитимности, воплощенной в традиционных «вольностях» польской шляхты»[371]. Шляхетская «вольница» с течением времени дополнялась в Понтийской степи вольницей казачьей (необходимой перед лицом крымских набегов), которая являлась еще одним фактором внутренней нестабильности государства. При этом, несмотря на право каждого дворянина участвовать в выборе короля, нельзя сказать, что Речь Посполитая характеризовалась сильным эгалитарным измерением, поскольку её становление сопровождалось проходящим во всей Восточной Европе в XVI–XVIII веках «вторым изданием крепостного права», а также разделением жителей государства по конфессиональному признаку. Выборность короля и, соответственно, ослабление династического принципа означали ослабление на политическом уровне семейного измерения.

Слабость социального порядка была компенсирована усилением социального дискурса, чьи нарративы в видоизмененной форме сохранились до сих пор. В этом дискурсе наложились друг на друга несколько взаимосвязанных мифических и геополитических нарративов. Во-первых, это так называемый «сарматский миф», согласно которому польская шляхта идентифицировала себя как прямых потомков легендарных «храбрых и свободных всадников». Во-вторых, это особая роль Польши (и, шире, Речи Посполитой) для западных стран как главной «житницы Европы». В-третьих, особая роль Польши как самого восточного оплота («гарнизона») католического христианства и европейской культуры в целом, а также «острова свободы» на фоне Российской, Австрийской и Османской империй. Синтез указанных нарративов, следы которых легко найти в политической пропаганде некоторых стран Восточной Европы, приводил к внутренне противоречивому, но тем не менее жизнеспособному дискурсу: поскольку Речь Посполитая и ее преемники являлись восточным фронтиром западной цивилизации[372], то они занимают центральное место, по отношению к

[371]Rieber A. J. The Struggle for the Eurasian Borderlands From the Rise of Early Modern Empires to the End of the First World War. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

[372] Halecki O. Borderlands of western civilization: a history of East Central Europe. SimonPublications; 2nded. 2000. 556 p. В русском издании данной книги главное предложение названия «Пограничье западной цивилизации» было пропущено. Халецки: История

которому то, что находится восточнее них, т. е. Россия, является «Востоком», а западнее — «Западом». Отсюда с неумолимой закономерностью следует антироссийская направленность этого дискурса, поскольку признание России в качестве части европейской цивилизации лишало восточноевропейское пограничье его значимости и идентичности.

В то же время, поскольку ярко выраженные в социальном дискурсе претензии на особую роль не находили опоры в устойчивом и сбалансированном социальном порядке, социальный дискурс вступил в петлю усиливающей друг друга связи с символическими объектами, представляющими католицизм, польский язык и обычаи, включая разнообразные ритуалы, подтверждавшие «доблесть» польского дворянства. Придание гипертрофированного значения символической образности, связанной с «возвышенным» дискурсом о самом себе, привело к возникновению такого военно-культурного феномена, как знаменитые «крылатые гусары», чей облик визуализировал «сарматский миф».

«Полонизация» сначала литовской шляхты, а потом украинского населения может быть расценена как исторически первый проект целенаправленного и многоуровневого культурного колониализма. Поскольку польское королевство не могло предложить свой социальный порядок (так как его не было), оно предлагало свой дискурс и свои символы, и прежде всего язык и конфессию[373]. Ярким примером такого дискурсивного колониализма стала Брест-Литовская церковная уния 1596 года, предлагавшая православным верующим сохранить свои обряды, но принять католические богословские дискурсы. Как известно, уния не нашла значительной поддержки ни среди католиков, ни среди православных[374] и смогла закрепиться только в привязке к разнообразным антироссийским нарративам. Тем не менее феномен «унии» может быть

Центральной Европы с древних времен до XX века / Под ред. Л. И. Глебовской. М.: Центрполиграф, 2021. 543 с.

[373] Примечательно, что фиаско проекта полонизации в современной литературе интерпретируется как выражение «толерантности» и «миролюбивости», см.: Applebaum A. Between East and West: Across the Borderlands of Europe. Anchor, 2017. P. 63-65.

[374] Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М.: Издательство МГУ, 2003. С. 283.

рассмотрен как устойчивый паттерн социального мышления фронтирных стран, согласно которому принятие нарративов и символов западных стран само по себе является благом, без обращения внимания на то, как эти нарративы и символы связаны с реальным социальным порядком.

К третьему типу символических программ относятся те из них, в которых произошло тесное переплетение символического объекта и социального порядка в отсутствие значимого социального дискурса, легитимирующего обоих. Если символические программы второго типа характеризуются устойчивым характером социального дискурса, то в третьем типе многовековой интерес вызывают символические объекты, вокруг которых скользят, сменяя и накладываясь друг на друга, разнообразные социальные нарративы. В качестве примера можно привести символическую программу «Третий Рим», в которой устойчивая связь между основным образом — Римом как источником централизованной государственности в Европе, — и социальным порядком «(христианское) царство» сопровождается — легитимируется и критикуется — постоянно меняющимся социальным дискурсом.

Концепция «Третьего Рима» применительно к Российскому царству получила подробный анализ у Н. В. Синицыной[375], причем её исследование носило исторический и источниковедческий характер, в то время как её попытки жесткой дифференциации религиозного и политического измерений этой концепции вряд ли можно признать обоснованными. Тот факт, что упоминание «Третьего Рима» никогда не встречалось в официальных правительственных документах русских государей, не означает, что оно должно рассматриваться только в контексте «византийского наследия», международных отношений и эсхатологических ожиданий. Как указывалось ранее, символические программы, а также входящие в них социальные дискурсы не являются «идеологиями» как официальным обоснованием существующего порядка, а направлены на восполнение недостатка в этом порядке. Соответственно, идея о «Третьем Риме»

[375] Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М.: Индрик, 416 с.

в его связи с Российским царством может быть прочитана в контексте социального порядка этого царства в качестве символического инструмента его укрепления.

Отличительным признаком Великого княжества Московского, а затем Российского царства является наличие сильной личной власти государя, позже принявшей характер самодержавия. Легитимацией власти Рюриковичей, а также их политики в отношении возвращения территории Киевской Руси являлось то, что Русь считалась личной вотчиной, передаваемой по наследству. В XV — начале XVI века московским великим князьям в литературных произведениях, а затем и дипломатической переписке присваивался титул «царей»[376], который обосновывался тем, что дочь Дмитрия Донского вышла замуж за византийского императора Иоанна VIII Палеолога. При этом царский титул не означал, что Россия называлась царством — в этом отношении русские книжники и дипломаты соблюдали осторожность. При великом князе Василии Ивановиче претензии на царский титул обосновывались созданием мифической генеалогии Рюриковичей, восходящей к императору Августу[377].

Прекращение этой династии внесло вклад в длительный кризис легитимности верховной власти и самозванчеству — феномену, который был неизвестен в других странах. Исключительная роль великого князя и царя подчеркивалась особенностью феодальной структуры на Руси, где не было характерной для Западной Европы многоступенчатой иерархии сеньоров и вассалов. Примечательно, что завершение монархического периода истории России связано с расстрелом «царской семьи» как единого целого.

Сильная роль семейно-родственного измерения оказывала влияние на иерархический порядок, в котором царям долгое время приходилось шаг за шагом ограничивать традиции местничества (приоритетное назначение на должность, прежде всего военную, в зависимости от «места» в старшинстве родов) и «кумовства». Связь иерархического и семейного измерений привела к тому, что

[376] Начиная с Василия II: Синицына Н. В. Ук. соч. С. 116.
[377] Там же. С. 191.

социальный порядок в России приобрел форму концентрических кругов: наиболее сильной (в форме крепостного права, символически охватывавшего и элиты) власть была в центре и максимально ослабевала на периферии, которая может быть описана в нескольких измерениях. Географической периферией Российского царства были климатически суровый Север и Сибирь, а также грозящие непредсказуемыми опасностями со стороны соседних народов и кочевых племен Восток (Нижнее Поволжье) и Юг (Понтийская степь). Устранение постоянных угроз требовало поддержания союзных эгалитарных сообществ — донских и малороссийских казаков, ногайских и калмыцких племен. С XVI века в состав России начали входить мусульманские и языческие народы, которые продолжали жить собственной жизнью, выплачивая дань. Своеобразной духовной периферией были древнерусские юродивые, чье существование вне какого-либо социального статуса и вообще частной жизни[378] делало их своеобразным голосом эгалитарного измерения, обличавшим царей[379]. Со второй половины XVII века, в результате старообрядческого раскола, на территории России и прилегающих стран появилось еще одно эгалитарное и поэтому неуничтожимое духовно-культурное явление, принципиально оспаривающее легитимность существующего порядка.

Дополнительно, государственный иерархический порядок в Российском царстве на протяжении XV–XVII веков в различных формах оспаривался другими порядками, внешними и внутренними. Римский престол и императоры Священной Римской империи предлагали включение России в свой иерархический порядок через венчание российских великих князей в качестве королей[380]. Литовское княжество, а затем Речь Посполитая претендовали на включение земель Киевской Руси в собственный государственный порядок, а в

---

[378] Мишин Р. А. Диагональ юродства (общее исследование этимологии термина "юродство") // Культурное наследие России. 2013. № 3-4. С. 23-29.

[379] Черниговских И. В. Самозванчество и юродство как социокультурные механизмы ограничения абсолютной политической власти / И. В. Черниговских, В. Д. Черных, С. И. Сулимов // Социально-гуманитарные знания. 2019. № 4. С. 302-316; Петрунин В. В. Социально-политические аспекты русского юродства в эпоху правления Ивана IV Грозного / В. В. Петрунин, Е. А. Шарабарина // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2020. Т. 9, № 6А. С. 50-56.

[380] Базилевич К. В. Внешняя политика Русского централизованного государства (вторая половина XV века). М.: Издательство МГУ, 1952. С. 77.

начале XVII века произошла прямая попытка трансляции польских социальных и политических норм в русскую политическую культуру через деятельность Лжедмитрия I, а затем попытки занятия российского трона польской династией. Константинопольские патриархи деформировали церковную организацию на территории России через формирование в очередной раз Киевской митрополии и попытки подчинить киевскому митрополиту епархии, входившие в состав Московского княжества; именно эти попытки, а не принятие Флорентийской унии, послужили толчком для дискурса о «изрушения» греческого православия[381]. Наконец, Русская Православная Церковь выступала нравственным ограничителем самовластия русских государей, что иногда приводило к противостоянию царской власти и высших иерархов.

Таким образом, социальный порядок Российского царства на момент зарождения символической программы «Третий Рим» отличался сильным семейно-родственным измерением, достаточно сильным эгалитарным измерением и выраженно слабым иерархическим измерением, рассматриваемым применительно ко всей территории исторической России. Если официальная государственная пропаганда и дипломатия шли по пути отражения в дискурсе сильной стороны социального порядка, а именно подчеркивания легитимности царской династии в рамках семейно-родственного измерения, то возникшая в начале XVI века и затем претерпевшая несколько этапов трансформации символическая программа «Третий Рим» служила целям дискурсивного восполнения недостатка именно иерархического измерения.

С учетом того что история возникновения, рецепции и трансформации концепции «Третий Рим» является достаточно изученной в современной литературе[382], нами предлагается социально-философский анализ данной

---

[381] Синицына Н. В. Ук. соч. С. 111.

[382] Синицына Н. В. Ук. соч.; От Рима к третьему Риму: МАТЕРИАЛЫ / под редакцией Катерины Трочини, Национальный Совет Научных исследований, Римский университет ‘Сапиенца', 21-22 апреля 2022 года. Рим, 2023. – 224 с.; Rieber A.J. The Struggle for the Eurasian Borderlands From the Rise of Early Modern Empires to the End of the First World War. Cambridge: Cambridg eUniversity Press, 2014; Хриссидис Н. Академия при царском дворе. Греческие ученые и иезуитское образование в России раннего Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2023.

концепции через призму теории символических программ социального мышления. Социально-философский анализ предполагает выявление в указанной концепции элементов, которые аналитически присутствуют в её смысловой структуре, без того, чтобы создатель и продолжатели данной концепции данные смысловые элементы эксплицитно или имплицитно предполагали. Таким образом, выявление в концепции современных аналитических конструктов не будет являться анахронистическим приписыванием книжникам XVI века смыслов, сформулировать которые им не позволяли концептуальные ресурсы их эпохи.

В изначальных рукописях посланий Филофея Псковского ключевое место занимает понятие «Ромейского царства» как идея особого политического порядка, отличного от конкретно-исторического воплощения в «Римском» или «Греческом» царствах. Этот политический порядок неразрывно связан с определенным дискурсом, а именно православными догматами. Согласно Филофею, «падение» «Первого Рима» состоялось в конце VIII века, когда в Западной церкви был принят догмат о Filioque, а также другие нововведения; Греческое царство перестало быть местом воплощения «Ромейского царства» не после захвата турками, а в момент Ферраро-Флорентийской унии 1439 года. Таким образом, Ромейское царство — это прежде всего синтез иерархического (царство) и эгалитарного (богословские доктрины не могут менять даже императоры и папы) порядков. Вопрос о наследовании и принципах перехода Ромейского царства от державы к державе не ставится; кроме того, Ромейское царство может существовать одновременно в двух конкретных исторических формах, таких как Рим и Константинополь, до конца VIII века.

У так называемого Продолжателя Филофея, автора третьего послания Филофеева цикла под названием «Об обидах Церкви»[383], понимание Ромейского царства уточняется в аспекте его внутренней структуры. Роль Церкви в Ромейском царстве можно уподобить судебной власти, обеспечивающей соблюдение «правды», т. е. следованию православным социальным нормам в

[383] Синицына Н. В. Ук. соч. С. 279.

общественной жизни. Причем церковное «проклятие» не знает иерархических границ и может распространяться и на церковных иерархов, и на светских «венценосных» особ[384]. Таким образом, источником легитимности в православном царстве является эгалитарное измерение, материализованное в наборе догматов и канонов, которым подчиняться должны все вне зависимости от статуса. Продолжатель Филофея не повторяет тезис Филофея о том, что «Четвертому Риму не бывать»; соответственно, это предполагало, что Ромейское царство как социально-политический порядок исторически не ограничивается Российским царством. В качестве символических объектов, конкретизировавших абстрактное понятие царства, у Филофея и Продолжателя служили многочисленные библейские апокалиптические образы, рассмотрение которых не внесет вклад в понимание структуры концепции.

Таким образом, концепция «Третий Рим», акцентируя внимание на иерархическом порядке («царство»), включала в себя социальный дискурс (представленный в форме православного богословия и канонов), который имел императивный характер и предусматривал санкции за свое неисполнение (проклятие). Однако её слабостью был абстрактный характер — символические объекты были заимствованы из богословского содержания социального дискурса, а связь иерархического порядка с реальными условиями России была не вполне очевидной. Поэтому начиная с 1540-х годов и вплоть до середины XVII века концепция трансформируется и приобретает черты полноценной символической программы. Прежде всего, в рукописях «Ромейское царство» начинает именоваться «Российским», т. е. речь стала идти о социальном порядке России, который начал осмысляться в терминах «царства» до официального венчания Ивана Грозного в качестве царя в 1547 году. Затем в социальном мышлении российского общества параллельно происходят три процесса. Во-первых, определяется конкретный символический объект, которым стал город Москва, чья история должна подтвердить его подобие Риму в качестве Третьего Рима (в

[384] Там же. С. 282.

«Повести о начале Москвы»[385]. Во-вторых, в социальный порядок «Третьего Рима» включается прежде отсутствовавший элемент, связанный с семейно-родственным измерением, — легитимация статуса Москвы как Третьего Рима по праву «наследования», т. е. переходу «православного царства» из Византии в Россию вследствие родственных отношений с последней византийской династией. Тем самым Византия и Россия как державы вступают в отношения родства (вследствие чего в документах Собора 1589 года можно встретить именование царя Федора Ивановича как «Греческого и Российского». В-третьих, социальный дискурс, в том числе под влиянием посланий греческих церковных деятелей, обращавшихся с призывами о помощи к московскому царю, происходит трансформация, — а точнее, раздвоение, — социального дискурса. Если в изначальных текстах филофеевского цикла социальный дискурс требовал сохранения чистоты веры и канонов внутри православного царства, то с середины XVII века и далее во все возрастающей степени социальный дискурс стал требовать помощи угнетенным православным народам. Это раздвоение социального дискурса привело к трагедии старообрядческого раскола, не принявшего новый императив в старой символической программе.

Однако акцент в социальном дискурсе на том, что в XX веке получит название «интернационального долга», а историками будет названо «русским мессианизмом», обусловил слабость символической программы «Третьего Рима», поскольку социальный дискурс, приобретя глобальное значение, уже не мог полноценно легитимировать социальный порядок, компенсируя нехватку того или иного измерения. Поэтому символический объект и социальный порядок стали связываться непосредственно, в том числе, в визуальную образность европейских фасадов и «потемкинских деревень», которые были призваны свидетельствовать о наличии социального порядка православного царства или европейской империи.

Проявленная абстрагированность социального дискурса от социального порядка страны и её символов обусловила ряд определяющих для российской

[385] Начиная с первого кровопролития: см. Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб.: Астрель, 1995. С. 157-159.

цивилизации последствий. Символическая программа «Третий Рим» заложила основу для понимания России как части европейской цивилизации («Рим»), которая в то же время является альтернативой западному варианту этой цивилизации, в том числе благодаря «византийскому наследию», которое среди прочего включало противостояние западному христианству. В течение XIX века и далее в философских и историософских исканиях русских мыслителей и писателей, а также в творчестве русских композиторов и художников, предлагавших свой, «русский», образ Востока[386], происходило осмысление роли России как равного западноевропейскому, но альтернативного — более гуманного и менее эксплуататорского — пути развития для всех неевропейских стран. В то же время слабость социального дискурса в части его осмысления внутреннего социального порядка, а не внешней миссии общества создавала затруднения в создании отчетливой формулировки того, чем же именно предлагаемый Россией социальный порядок по своей сути отличается от имеющего разнообразные формы социального порядка западной цивилизации. Собственно говоря, дискурс о миссии России для других стран вошел в символическую программу «Третьего Рима» в явном виде только в конце XIX века, на фоне национально-освободительных движений славянских народов в Османской империи, в то время как в XVII веке он являлся официальным дипломатическим лозунгом без связи с концепцией «Третьего Рима». Непонимание того, что внешнеполитическая направленность социального дискурса не являлась исконной особенностью концепции «Третьего Рима», до сих пор порождает метафизические и геополитические мифы о «русском мессианизме» и «русской исключительности»[387].

Символическая программа «Третьего Рима», которая не являлась единственной символической программой социального мышления российского общества, но в то же время оказывала явное воздействие на историю России, в

[386] Rieber A. J. The Struggle for the Eurasian Borderlands From the Rise of Early Modern Empires to the End of the First World War. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 117.
[387] Østbø J. The New Third Rome: Readings of a Russian Nationalist Myth. Stuttgart: ibidem Press, 2016. 270 p.

силу своей структурной особенности оказывала как позитивное, так и негативное влияние. Негативное влияние было обусловлено тем, что без наличия артикулированного дискурса, относящегося к внутреннему социальному порядку и компенсировавшего слабость иерархического измерения, этот порядок легко поддавался коренным трансформациям как «сверху», так и «снизу», формируя миф о прерывистости и даже «катастрофичности» истории российской цивилизации. На уровне отдельных социальных институтов в наибольшей степени негативное влияние отсутствие устойчивых нарративов испытала сфера образования, а также социальная группа интеллигенции, для которых это отсутствие является наиболее болезненным. В качестве яркого примера можно привести рефлексию по этому поводу, представленную в художественном фильме С. Ростоцкого «Доживем до понедельника» (1968 г.), в котором показано, как колебания официального дискурса (относительно роли Сталина), отражающиеся на учебном плане, подрывали веру учителей в значимость своей профессии («Мы готовы вести за собой учеников, но уже не знаем куда», — говорит один из персонажей фильма). Примечательно, что после распада СССР ностальгия по прежнему строю была связана не столько с дискурсом, сколько с символическими объектами (Ленин, Сталин, красное знамя), связанными с советским социальным порядком.

Позитивное влияние слабости социального дискурса также проявлялось в нескольких направлениях. Во-первых, отсутствие самодовлеющего дискурса, диктующего свои императивы на протяжении поколений, позволяло российским правителям вести гибкую внешнюю политику, не принимая участия в «крестовых походах»[388] и заключая прагматичные союзы. Во-вторых, перемещение акцентов в дискурсе с «православного царства» на «царство, помогающее православным», позволило интегрировать иноверные и иноконфессиональные народы (за исключением западных регионов бывшей Речи Посполитой, где уже действовала сильная символическая программа, основанная на антироссийском дискурсе) в

[388] Единственным исключением является Крымская война 1853–1856 годов, официально объявленная ради «защиты православных святынь».

общее пространство российской цивилизации. В-третьих, отсутствие явной связи между социальным дискурсом и социальным порядком позволяло обществу адаптироваться к трансформациям этого порядка, без характерных для европейских стран «реставраций» старых режимов, что, вопреки внешней прерывистости, обеспечивало поступательное развитие российского общества, которое никогда не возвращалось к устаревшим нарративам (в отличие от символических объектов).

К четвертому типу символических программ в рамках рассматриваемой типологии относятся такие программы, в которых социальный дискурс направлен на поддержание (легитимацию) социального порядка без использования символических объектов либо с использованием в качестве таковых объектов, не требующих от каждого субъекта какого-либо ритуализированного поведения в отношении себя. Данный тип символических программ (к которому можно отнести изначальный вариант концепции «Третьего Рима») обладает нетривиальным сочетанием недолговечности при буквальной реализации и устойчивостью при функционировании в статусе политической идеологии. Данное свойство обусловливается отсутствием устойчивой визуальной образности либо использования в качестве символических объектов случайных и меняющихся образов (которые в таком случае выступают в роли эмблемы данной программы), в том числе обладающих негативным значением, т. е. образом того, чему символическая программа противостоит.

Данный тип символических программ охватывает в первую очередь разнообразные иконоборческие символические программы, которые, провозглашая возвращение к некоему «чистому», «изначальному» социальному порядку (как правило, с сильным эгалитарным измерением), видят в символических объектах (например, иконах, ритуалах) воплощение «ненавистной иерархии» или «местных суеверий». В случае своей победы (как это произошло в протестантизме), иконоборческие символические программы, как правило, исчезают, уступая место программам с выраженными символическими объектами, либо тесно переплетаются с ними.

Особенностью данного типа символических программ является то, что в случае формирования позитивной обратной связи между нарративами социального дискурса и социальным порядком, без «заземления» через символические объекты и социальную практику, нарративы таких программ имеют склонность к радикализации своего содержания (как это произошло с протестантизмом, вставшим на путь либерализации). Данное обстоятельство обусловлено изученной закономерностью тенденции к позитивной обратной связи и радикализации мнений, не связанных с повседневной практикой, что в итоге ведет к нарастанию поляризации мнений и сообществ внутри больших обществ[389]. Либеральная повестка в западных странах, оторванная от реальных социальных практик, представляет пример неумолимой трансформации дискурса о демократических ценностях в сторону умножения разнообразных прав и средств их защиты (борьба с культурной апроприацией, культура отмены), усиливая «иконоборческие» интенции в отношении того, что обозначается в качестве символов угнетения (белый гетеросексуальный мужчина, придерживающийся традиционных ценностей).

Социально-онтологической предпосылкой возникновения такого типа символических программ является социальный порядок, находящийся в состоянии активной трансформации или выраженного дисбаланса социальных измерений. В период иконоборчества в Восточной империи в VIII–IX веках и в Европе в XVI–XVII веках в социальном порядке Церковь, которая представляла эгалитарное измерение, проявляла себя как иерархическая сила, причем в подчинении семейно-родственному измерению: в Византии — фетишизация икон в частной жизни, в Европе — подчинение католической иерархии частным интересам любителей роскошной жизни. Соответственно, символическая программа иконоборчества (которую здесь следует отличать от непосредственной идеологии и богословия иконоборчества) была направлена на восполнение нехватки полноценного эгалитарного измерения. Символическая программа

[389] Isenberg D. J. Group Polarization: A Critical Review and Meta-Analysis // Journal of Personality and Social Psychology. 1986. Vol.50. No 6. P. 1141-1151.

современного либерализма направлена на компенсацию дисбаланса социального порядка актуальной формы капитализма (рассмотренной в предшествующем параграфе), где эгалитарное измерение подчиняет себе семейно-родственное и иерархическое, вследствие чего «равенство» перестало означать «справедливость». Данный социальный порядок дополняется и поддерживается социальным дискурсом, содержанием которого являются элементы семейно-родственных и иерархических измерений: устанавливается связь между особенностями частной жизни человека (выбранный из множества вариантов «гендер», половая ориентация, оттенки цвета кожи) и его местом в иерархии ценностей (или политической иерархии) всего общества.

К пятому типу символических программ в рамках рассматриваемой типологии относятся символические программы, в которых социальный дискурс не гомологичен социальному порядку, т. е. предлагает другой социальный порядок, а не тот, который включен в символическую программу. Символические объекты здесь обосновывают не легитимность социального порядка, а его ущербность. Как правило, это достигается через метонимическую замену представления о критикуемом социальном порядке его отдельными элементами, как правило вызывающими негодование. Фактически символическая программа состоит из социального дискурса и двух символических объектов, которые оба олицетворяют социальный порядок, но как минимум один из них обладает негативными коннотациями. Подобные символические программы, как правило, используются в качестве оппозиционных по отношению к доминирующим национальным символическим программам, но также могут использоваться на международной арене в качестве инструмента геополитических противостояний. В качестве примеров устойчивых оппозиционных символических программ можно привести программу, где символическими объектами выступают одновременно «казак с нагайкой» и «царь», а дискурс направляет негодование от первого на последнего. Позднесоветские диссидентские нарративы о «совке» соединяли образы произвольно выбранных бытовых недостатков советского быта с фигурой партийного функционера, а популярные «сатирики» выступили в

качестве легитимного рупора этих программ. В этом отношении можно объяснить не только **политической, но и социокультурной некомпетентностью** решения лидеров позднего Советского Союза допустить на экраны и залы театров и домов культуры соединение внутренней самокритики, всегда присущей Советскому государству, с диссидентскими символическими программами, что привело к необратимому разрушению советского социального мышления.

В то же время нельзя не признать, что возникновение успешных оппозиционных символических программ становится возможным тогда, когда господствующие символические программы обладают своими уязвимостями. К таким уязвимостям в первую очередь можно отнести несовпадение между социальным порядком (и присутствующим в обществе пониманием этого порядка) с символическими объектами и нарративами. Например, символическая программа Российской империи, как было указано ранее, включала в себя символический объект «европейский фасад Петербурга» — социальный дискурс «Россия — европейская держава» — социальный мобилизационный порядок, предполагающий закрепощение общества в целях концентрации ресурсов и обеспечения конкурентоспособности страны в ряду экономически более сильных и геополитически менее уязвимых (бóльшей частью) европейских держав. По мере нарастания в Европе эгалитарных тенденций в XIX веке, европейский фасад Российской империи всё больше отличался от реального политического порядка европейских стран. В эпохи снижения потребностей в мобилизации и по мере ознакомления с жизнью в европейских государствах, что наполняло новыми нарративами дискурс о России как европейской империи, для осведомленных представителей элит более соответствующим символической программе империи третьим элементом казался «европейский социальный порядок», под которым понимался, как правило, буржуазный парламентский строй. Другими словами, стремление России позиционировать себя — своими европейскими фасадами — в качестве европейской державы стало, образно говоря и используя популярную терминологию Нассима Талеба, «черным лебедем», который занял место,

опустевшее после изгнания исконно национальной царевны Лебедь из социокультурного контекста правящих элит.

Выводы

В зависимости от внутренней структуры, а именно выраженности и взаимосвязи таких элементов, как символический объект, социальный дискурс и социальный порядок, можно выделить пять типов символических программ. В первом типе структура является сбалансированной и устойчивой, что обусловливает долгосрочное функционирование символических программ (например, византийская программа «симфонии», охватывающая не только государственно-церковные отношения, но и другие сферы социальной жизни Восточной Римской империи). Второй тип характеризуется ослаблением или ослаблением элемента «социальный порядок» и взаимоусиливающейся циклической связью между символическим объектом и социальным дискурсом. Такие символические программы проявляются преимущественно в периферийных сообществах (средневековый иудаизм, Речь Посполитая, современные страны Восточной Европы) и направлены на компенсацию слабости социального порядка разнообразными символами, воплощающими национальные мифы. Третий тип структуры символических программ представлен тесным переплетением символического объекта и социального порядка в отсутствие значимого социального дискурса, легитимирующего обоих. Примером такой символической программы является концепция «Третьего Рима» в её историческом развитии, где содержание социального дискурса («помощь другим православным народам») не связано с внутренним социальным порядком и его символической конкретизацией. Четвертый тип символических программ охватывает те, в которых социальный дискурс усиливает социальный порядок без использования символического объекта. В истории данный тип представлен иконоборческими движениями, сегодня его примером является символическая программа либерализма, которая компенсирует особенности социального порядка современного капитализма (избыточный акцент на эгалитарном измерении) через нарративы, придающие высокий статус в ценностной и политической иерархии

отдельным элементам частной жизни (гендер, половая ориентация, расовая принадлежность). Наконец, к пятому типу относятся те символические программы, в которых роль элемента «социальный порядок» играет дополнительный символический объект, как правило заимствованный из других символических программ. К этому типу принадлежат символические программы, направленные на дискредитацию и делегитимацию существующего социального порядка.

Глава 3. Внешние и внутренние факторы формирования символических программ социального мышления

§ 3.1. Внешние факторы формирования символических программ социального мышления

Приведенные в предшествующих разделах исследования примеры символических программ, существовавших в истории, продемонстрировали влияние разнообразных факторов на структуру и содержание паттернов социального мышления. Углубление понимания особенностей формирования и функционирования символических программ требует более детального анализа различных категорий факторов, обусловливающих специфику характерного для того или иного общества набора символических программ. Мы выделяем внешние и внутренние факторы формирования символических программ в зависимости от позиции этих факторов (включенность или расположенность вовне) по отношению к социальному мышлению. Влияние этих факторов может иметь несколько форм: во-первых, определение наиболее распространенного содержания социального дискурса, обосновывающего социальный порядок и придающего статусную функцию символическим объектам; во-вторых, определение требований к материальным объектам, которые приобретают статус символических.

В целях уточнения классификации обществ в зависимости от содержания и структуры их символических программ будет уместно использование терминологии, предложенной И. Валлерстайном в его мир-системном анализе, с необходимыми уточнениями. Как известно, И. Валлерстайн выделял три группы стран в зависимости от их политического и экономического статуса в мир-системе: страны «ядра» (наиболее развитые страны Запада), страны полупериферии (менее развитые страны Западной цивилизации, Россия, Китай и другие развитые незападные страны) и страны периферии (страны, которые ранее являлись колониями или частями других держав — Восточная Европа, страны Латинской Америки, Африки и т. д.). При этом территории с течением времени могут менять свой статус: из «ядра» превращаться в полупериферию и наоборот и

т. д. Основными критериями деления стран и территорий на три сектора являются уровень развития государственности и суверенитета (наиболее сильный в ядре и наиболее слабый в периферии), интеграция всего населения в единую развитую культуру, что способствует формированию единой национально-культурной идентичности, а также высокий уровень производительности труда в экономике[390]. В контексте данной методологии все многонациональные государства, например, сегодняшние США, не могут претендовать на вхождение в состав стран «ядра» по причине низкой культурной и ценностной гомогенности.

На наш взгляд, в исследовательском контексте настоящего исследования целесообразно разделение обществ на два типа в зависимости от того, являются ли они собственным источником для своих символических программ или обусловлены и зависимы от других обществ. Соответственно, мы можем выделить «суверенные» с точки зрения способности формирования содержания социального мышления «цивилизации (цивилизационные ядра)», а также «периферию», в которой содержание социального мышления обусловлено другими обществами либо непосредственно, через передачу нарративных содержаний, либо опосредованно, через направленность дискурса на противопоставление себя другому конкретному сообществу.

Мы выделяем пять основных внешних факторов формирования символических программ социального мышления: размер общества и социально-политическое устройство; относительное геополитическое положение; территориальная открытость и уязвимость; географические особенности (ландшафт, размеры территории); климатические и экологические условия.

1. *Размер общества и социально-политическое устройство.* Эти два феномена объединены в качестве единого фактора по причине их тесной связи. Выраженное наличие трех измерений социальной реальности возможно, во-первых, при укоренившемся общественном разделении труда и наличии общих благ, требующих координации; во-вторых, при наличии в обществе практик,

[390]Валлерстайн И. Мир-система Модерна. В 4 т. Т. I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке. 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 427-431.

связанных с выходом за рамки семейно-родственных (в широком смысле — родоплеменных) отношений; в-третьих, присутствие нарративов, уравнивающих всех членов общества перед лицом трансцендентного абсолюта идеологическими ценностями или классовой солидарностью. Поэтому символические программы характерны для письменных обществ, обладающих как минимум начатком государственности или его аналогами в рамках иерархического измерения. Соответственно, родоплеменные или клановые общества, даже при обладании развитой системой мифологических нарративов, не могут рассматриваться в качестве носителя социального мышления, способного генерировать символические программы.

При этом следует различать географически изолированные племена и изолированные в религиозном или культурном отношении сообщества внутри крупных обществ. Если первые в силу пространственной и демографической ограниченности не способны проявлять дифференциацию разных измерений социальной реальности в сопровождении устойчивого социального дискурса, то последние могут находиться в таком социально-культурном контексте, который сможет компенсировать у них отсутствие какого-либо выраженного (как правило, иерархического) социального измерения. В качестве примеров можно привести позднеантичную, средневековую и раннемодерную еврейскую диаспору, для которой иерархическое измерение существовало в контексте исторической памяти либо внешних политических условий, а также российское старообрядчество, которое — за исключением наиболее радикальных форм — существовало в политическом и национально-культурном социальном порядке российской цивилизации.

Критерием того, что общество может быть названо «крупным» и «развитым» с точки зрения его социально-политического и культурного развития, является его способность самостоятельно формировать собственные социальные дискурсы. Наиболее крупным сообществом, которое может проявлять признаки социального мышления и наличие символических программ, является социально-экономическая формация капитализма в последние два столетия ее становления,

когда накопление отдельных нарративов о капиталистическом способе организации социальной жизни и производства привело к возникновению устойчивых и охватывающих сообщества на разных континентах социальных дискурсов. При этом важно подчеркнуть, что речь идет именно об организационном аспекте социальной жизни внутри капиталистических предприятий и ее проекции на национальную жизнь, т. е. о социально-политическом измерении, а не об особенностях извлечения прибыли и технических особенностях производительных сил.

2. *Относительное геополитическое положение.* Символические программы социального мышления выходят за рамки культурных, религиозных, философских и иных тенденций, поскольку касаются бытия конкретного социума, которое всегда существует в окружении других обществ и может определять себя через свои отношения с ними. Соответственно, факт наличия соседних сообществ и уровень их развития оказывает влияние на символические программы.

Мы предлагаем следующую классификацию обществ на основании их геополитического отношения к другим обществам, а также источников их социального дискурса:

- общества, в ближайшем геополитическом окружении которых нет других обществ с равным или более высоким уровнем социально-политического развития и самостоятельно формируемыми социальными дискурсами. Данный тип обществ могут быть названы «цивилизациями» или их «ядрами»;

- общества, имеющие в ближайшем геополитическом окружении равные по уровню развитости социального порядка и социального дискурса сообщества;

- общества, которые соседствуют с другими обществами, имеющими более высокий уровень социально-политического развития, находятся под влиянием этих обществ с точки зрения содержания социальных дискурсов и тем самым формируют периферию для последних.

В качестве примеров первого типа обществ можно назвать Древний Египет, Древний, Китайскую империю, ранние века Восточной Римской империи. Эти цивилизации возникли и существовали, по крайней мере часть своей истории,

в условиях отсутствия непосредственного влияния на социальный порядок и социальный дискурс со стороны других равных по уровню цивилизаций. Общей чертой символических программ таких обществ является то, что они в той или иной форме содержат нарративы гармонизации разных измерений, от метафизических до экологических. Древнеегипетское царство искало пути баланса между миром живых и миром мертвых, древняя и средневековая Китайская империя выстраивала социальную жизнь вокруг ритуалов с целью соединения и гармонизации отношений Земли и Неба[391]. Как указывалось ранее, в качестве символической программы Восточной Римской империи можно рассматривать «симфонию», т. е. со-гласие и согласованность равных и рядоположенных измерений и аспектов целостного социального порядка.

К обществам второго типа можно отнести как западноевропейские страны в их отношение друг к другу, так и менее развитые страны Восточной Европы, Ближнего Востока, Азии, Африки, рассматриваемые в их напряженных отношениях между собой. Острая конкуренция с равными по развитию народами формирует нарративы (которые могут стать дискурсами символических программ) о собственной исключительности, в том числе с точки зрения сложности исторического пути, например, в формате исторической памяти о геноцидах, колонизациях, рабстве и т. д.

Третий тип обществ охватывает уже упомянутые страны Восточной Европы, рассматриваемые в контексте влияния на них со стороны стран Запада. Прежде всего это касается дискурса и символических образов Римско-католической церкви или немецкого протестантизма, а также более поздние по времени дискурсы «европейского выбора» и «либеральных ценностей». Ранее в данном исследовании была рассмотрена символическая программа Речи Посполитой, в которой промежуточное положение страны обусловило антироссийскую направленность в качестве фактора поддержания собственной идентичности и значимости. Примечательным явлением последних лет является

[391] Tang Q. Ritual civilization and mythological coding: Cultural Interpretation of Li Ji. Springer, 2020. P. XXXV; 10, 12, 19, 26.

то, что данная риторика (пока только на уровне риторических нарративов, а не социальных программ) заимствуется политиками других европейских стран, которые начинают определять идентичность своих обществ через противопоставленность России и её ценностям. Таким образом, символические программы стран периферии могут зависеть в своем содержании от других сообществ в двух смыслах: в порядке заимствования дискурса и в порядке самоопределения в качестве «форпоста» одной цивилизации на границе с другой цивилизацией.

Наибольший интерес в перспективе данной классификации представляет место российского общества внутри неё. Прежде чем обозначить данное место, необходимо обозначить специфику геополитического исторического пути России. Традиционное и расхожее представление заключается в том, что Россия занимает место между Западом и Востоком, соединяя черты обоих частей Евразии. Однако эта характеристика не является уникальной. Таким же образом осмысляли себя элиты Австрийской империи, Речи Посполитой, Дунайских княжеств, а сегодня — балканские страны, Закавказье, страны Ближнего Востока и Центральной Азии. Что в действительно определяет специфику России в контексте её геополитического и геокультурного контекста, так это то, что на протяжении бóльшей части истории нашей страны её центральная территория непосредственно соседствовала с сообществами, которые являлись изначально либо стали со временем периферияими отдаленных цивилизационных центров, прежде всего западно-христианского и исламского. Так, в раннее Средневековье ближайшее окружение Киевской Руси составляли кочевые и лесные племена, а также восточные форпосты западно-христианской цивилизации — немецкие ордена, Польское, Литовское, а затем Польско-Литовское государство. На Востоке Россия имела дело с Золотой Ордой — западной периферией Великой Монгольской империи, а затем с ее осколками и преемниками — Казанским, Астраханским, Крымским ханствами, Ногайской ордой и другими кочевыми племенами. Многие из этих сообществ, исповедующие ислам, являлись периферией мусульманского мира, центром которого с XV века являлась

Османская империя. В XVII веке Россия своей крайней восточной периферией вступила в контакт с Китайской империей, а точнее, Маньчжурией как северной периферией Китая, в отношении которой Маньчжурская династия вела политику изоляции этой территории от основной территории Китая. Только к XVIII столетию Восточная Европа как форпост Запада стала выполнять функции периферии Российской империи в её тесных дипломатических и военных взаимодействиях с ведущими державами того времени.

Соответственно, если до середины XV века Россия могла рассматриваться как одна из стран периферии византийской цивилизации, то после завоевания или подчинения османами последних независимых балканских княжеств Россия стала единственной страной, где православный социальный дискурс сочетался с суверенным — во всех измерениях социальной реальности — социальным порядком. Последующую историю России — может быть, до сих пор — можно охарактеризовать в качестве борьбы российского общества за самоосознание и признание со стороны других народов в качестве страны-«ядра». Примечательно, что на протяжении всех лет правления Президента России Владимира Путина, несмотря на все изменения внешнеполитического контекста, основной посыл его выступлений и политики оставался и остается неизменным — создание многополярного мирового порядка, где Россия признается в качестве суверенного и равноправного полюса.

В то же время, как было показано ранее, особенностью содержания символических программ стран, которые могут быть названы «цивилизационными ядрами», являются нарративы «гармонизации» внутреннего социального порядка, включая его соответствие ценностным и экологическим задачам гармонии между «земным» и «небесным». В истории символических программ российского общества можно отметить только один факт, когда социальное мышление было направлено на эту гармонизацию, а именно, осмысление социально-политического бытия «православного царства» у Продолжателя Филофея. Напомним, что, согласно его посланию, рассмотренному в предшествующем параграфе, «православное царство» — это не столько

геополитический статус, сколько устроение внутренней жизни согласно канонам православной церкви, которым одинаково подчиняются цари и иерархи. Социальной, культурной и политической реализацией такой символической программы стал Стоглавый собор, направленный на осмысление и устранение недостатков внутреннего быта Российского царства. Следует признать, что это была последняя по времени попытка усовершенствовать российское общество в соответствии с внутренними (т. е. незаимствованными) дискурсом и ценностями ради самого общества, а не в целях геополитического престижа или необходимости военного противостояния и экономической конкуренции с развитыми странами.

3. *Территориальная открытость* (доступность, а также уязвимость перед внешней агрессией)проявляется в протяженных, географически открытых сухопутных границах, делающих страну уязвимой для внешней агрессии, постоянного колебания положения этих границ, но также для торговли и культурного влияния в условиях постоянных миграций. Поэтому исторически регионы, которые находились на пересечении путей торговцев и завоевателей, либо интегрировались в более крупные территориальные образования, защищавшие их от последующих завоеваний, либо консервировали уровень своего развития на родоплеменной стадии, неуязвимой перед чужими попытками навязать свой социальный порядок (например, Афганистан). С другой стороны, регионы, которые находились вдали от крупных миграционных потоков, испытывали склонность к формированию символических программ, ориентированных на накопление материальных и культурных ресурсов. Сравнивая две крупные империи конца XIX века — Британскую и Российскую, можно видеть коренное различие мотивов, лежащих в пространственной экспансии двух держав. Если Россия расширяла границы из-за необходимости устранения постоянных внешних угроз для своих границ, а также защиты и повышения уровня жизни у жителей соседних народов (например, неоднократные обращения народов Закавказья или балканских стран о помощи; устранение

рабовладения в ханствах Средней Азии в конце XIX века[392]), то экспансия Британии была обусловлена мотивами эксплуатации колонизированных народов и изъятия ресурсов для собственного экономического роста.

Распределяя исторически известные общества в зависимости от степени открытости/закрытости их территорий и подверженности иностранному влиянию, можно выявить отчетливую закономерность. Для максимально изолированных обществ характерно усиление семейно-родственного измерения, подчиняющего себе остальные, например, значение фараона в Древнем Египте как фактора социального и природного порядка. Другим примером является Китайская империя, в которой концентрация на фигуре императора как гаранта стабильности достигала такой степени, что внешние военные неудачи, стихийные бедствия становились сигналом того, что император более не имеет «мандат неба», вследствие чего войска разбегались[393]. Для менее изолированных, но защищенных сообществ характерно преобладание эгалитарного измерения (например, Великобритания и США), при этом нужно отметить, что данная эгалитарность относится к символическим программам, а не к реальному социальному порядку. Наконец, страны с уязвимыми границами проявляют склонность к акцентированию иерархического порядка. Кроме России, в качестве примеров можно привести Германию, где вплоть до создания Германской империи стремление к порядку сочеталось с достаточно беспорядочной с точки зрения «парада суверенитетов» политической реальностью раздробленности страны.

Территориальная открытость играет одну из значимых ролей в формировании символических программ социального мышления. В качестве примера можно привести современные события на другом континенте, где проблема территориальной уязвимости выступает на первый план в социальном дискурсе. Речь идет об иммигрантском кризисе в США, который обострился в начале 2024 года. Ключевой темой, разделившей общество этой страны, является открытость страны для иммигрантов, которые в медиа-среде ассоциируются с

[392] Rieber A.J. The Struggle for the Eurasian Borderlands From the Rise of Early Modern Empires to the End of the First World War. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
[393] Ibid.

захватчиками, террористами и даже полчищами зомби из соответствующей кинопродукции. Следует отметить, что эта страна впервые в своей истории столкнулась с проблемой уязвимости сухопутных страниц, которые всё же являются достаточно ограниченными по своей длине. Тем не менее данная уязвимость достаточно быстро обусловила формирование специфической символической программы, где ключевым символическим объектом стала колючая проволока, а дискурсом-инструкцией в адрес патриотически настроенных граждан — участие в обустройстве южной границы с помощью данного охранного инструмента. Сравнивая реакцию североамериканского общества на иммигрантский кризис, — а именно, его мобилизацию и быстрое формирование соответствующей символической программы, — с аналогичным кризисом в Европейском Союзе, можно отметить, что в последнем случае никакие символические программы сформированы не были. Причиной этому является специфика Европейского Союза, где межгосударственный политический порядок, формирующий и поддерживающий дискурсы, отличается от социального порядка в отдельно взятых странах тем, что в нем преобладает эгалитарное измерение в его самом абстрактном виде. Соответственно, территориальная открытость и уязвимость могут влиять на формирование символических программ только в тех случаях, когда на данной территории представлен единый социальный порядок, а не множество раздробленных. Поэтому, например, для России сохранение единства страны всегда было ключевым условием выживания народа и сохранения его самобытности.

4. *Географические особенности.* Данный фактор тесно переплетается с предшествующим, а именно с территориальной открытостью и уязвимостью страны, но не совпадает с ним. Географические особенности соотносятся с преобладающим ландшафтом, а также занимаемой страной площадью. Например, сравнительно большая площадь страны предопределяет неравный уровень развития её отдельных частей, среди которых неизбежно появляются «центры», агломерации и «глубинка», периферия с разными темпами социальной жизни и даже ценностными установками. Неравномерное развитие характерно и для стран

сравнительно небольшого размера, но на больших территориях оно становится особенно заметным, формируя условия для противоречий между отдельными частями страны. Это обусловливает мотивы колонизации малоосвоенных территорий (что в североамериканской культуре дало обильную почву для символических программ, связанных с освоением «Дикого Запада»), а также внутренней мобилизации не только для ответа на внешние вызовы, но и для синхронизации развития разных частей страны, их включения в общегосударственные задачи и процессы. Тем не менее невозможность равномерного развития всех территорий обусловливает необходимость выбора «территорий опережающего роста», которые официально должны стать «локомотивами» для других территорий, но фактически становятся парадными «фасадами», демонстрирующими экономический потенциал страны.

Данное обстоятельство особенно выражается в условиях равнинных территорий, с большой степенью однообразия ландшафта и одинаковостью условий существования. Сложный ландшафт с частой сменой рельефа и экосистем обусловливает тенденцию к культурной, языковой и хозяйственной локализации, что делает отдельные местности уникальными и самодостаточными. Будучи самодостаточными единицами, отдельные местности со своим особым ландшафтом, сельскохозяйственными культурами, народными промыслами насыщают эту территорию собственно символическими объектами — рыцарскими замками, дамбами, мельницами, дополняющими локальный рельеф, который может представать в виде гор, холмов, пляжей, возвышенностей, долин, лощин, седловин, каньонов, балок и т. д.

В свою очередь, Русская равнина, на которой совершает свой исторический путь российское общество, характеризуется определенной монотонностью ландшафта. Так, С. М. Соловьев в своем труде «История России с древнейших времен» пишет: «Перед нами обширная равнина: на огромном расстоянии от Черного до Белого и от Балтийского до Каспийского моря путешественник не встретит никаких сколько-нибудь значимых возвышенностей,

не заметит ни в чем резких переходов»[394]. В условиях единообразия ландшафта, что характерно для Русской равнины, символическая образность концентрируется в ключевых точках этого ландшафта, выделяющихся своим политическим значением. Примечательно, что в социальном дискурсе российского общества в Средние века и Новое время уникальность Москвы как политического центра часто подчеркивалась особенностями её рельефа — «город на семи холмах», что также облегчало символическое сопоставление Москвы с Римом. Сравнительная визуальная бедность природного ландшафта Русской равнины обусловливала внимание к архитектурно-эстетическим особенностям Москвы (а затем и Санкт-Петербурга) как «белокаменной», «златоглавой», которые сохранились в народных нарративах до настоящего времени, в то время как другие эпитеты («хлебосольная», «гостеприимная») подобной известностью уже не обладают. Соответственно, в роли символических объектов в социальном мышлении российского общества особое место занимают обращенные к внешнему зрителю «фасады» как внешние стороны социальной жизни (в противоположность внутренним «пространствам» западных соборов и дворцов и «приватности» частных жилищ). Особую значимость «фасады» как символические объекты приобрели в имперский период, когда европейская архитектура петербургских дворцов и храмов была направлена на подтверждение социального дискурса о России как европейской державе, который был отчетливо артикулирован в Наказе Екатерины Великой в адрес Уложенной комиссии в 1766–1768 годах.

Примечательно, что, несмотря на историческую, духовную и культурную роль такого архитектурного и духовного явления, как Троице-Сергиева лавра, с которой связаны многие поворотные события в истории России (Куликовская битва, осада интервентами в Смутное время, противостояние Петра Первого и царевны Софьи), она не стала столь же значимым элементом культурной памяти (о чем можно судить, например, по её низкой упоминаемости в русской классической литературе). Одной из причин этого является, во-первых, близость к столичному городу, вследствие чего Троице-Сергиева лавра передала свою

[394] Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1965. С. 78.

символическую значимость Москве, и, во-вторых, с лаврой не были связаны развернутые нарративы и сказания, которые позволили бы ей занять заметное место в социальном дискурсе.

Для иноземных захватчиков «фасадный» характер ключевых территорий (Москва, Санкт-Петербург/Ленинград) вводил в заблуждение, в силу чего начиная с XIV века иноземные захватчики стремились покорить страну (или принудить к дани), захватив её столицу. Возвращаясь к образу Троице-Сергиевой лавры, можно афористично сказать, что, видя в качестве фасада Москву, иноземцы не видели за этим фасадом лавру, которая могла бы стать образом всей «равнинной» России, самоотверженно борющейся за свою столицу, если бы деятели культуры поставили подобную задачу. В отсутствие подобной символизации, «равнинность» периодически вводила в заблуждение и российское общество, когда заимствованным из западных стран фасадам придавалось чрезмерное значение.

Состояние открытости, скорости распространения рисков и обусловленной этим перманентной мобилизацией в контексте необходимости постоянной обороноспособности накладывает соответствующий след на социальное мышление российского общества, где дискурс, требующий повышенной бдительности, материализуется в качестве самостоятельного символического объекта, например, в форме известного советского плаката «Не болтай!». В широком контексте этот плакат может выступить в качестве эмблемы символических программ российского общества, в которых, как указывалось ранее, акцент делается на символических объектах и социальном порядке в ущерб развитым социальным дискурсам, обсуждающим данный порядок.

5. Климатические и экологические условия. «Общество не может существовать вне природной (географической) среды. Эта среда представляет собой сложный комплекс различных условий (климата, рельефа, почв, полезных

ископаемых и многого другого). Влияние, которое она оказывает на жизнь общества, называется природным (географическим) фактором»[395].

«Изучая проблему общественного развития, исследователь часто встречается с необходимостью ответить на вопрос: почему различные цивилизации зародились и развивались такими непохожими друг на друга и какие факторы стали тому причиной?»[396] Уже первые античные философы и историки пытались осмыслить и вывести специфику нравов, характер и особенности человеческого мышления из географического фактора, климатических особенностей (качества воздуха, близости к морю, климата вообще), что позволяет объяснить тип субъекта хозяйствования (кочевники, земледельцы, собиратели) и тип самосознания: к ним относятся уже Гиппократ (в трактате «О воздухах, водах и местностях»), Аристотель (в труде «Политика»), Страбон (в сочинении «География»)[397].

Так, «еще в античности сформировались предпосылки климатоцентрической модели в философии истории. Во-первых, на психологию народов и типы государственного устройства влияют географические факторы. Во-вторых, доминирующий среди них — климат. В-третьих, последний воздействует на формы (технологии) управления, используемые конкретным правителем»[398]. В этой связи направленность символических программ социального мышления российского общества к жестким иерархическим системам и социальному порядку может быть понята как следствие суровых климатических условий в России, и нужду в волевом начале (в сильной руке, жестко удерживающей бразды правления) в русских формах управления вызывает всё та же самая суровость климата, характерная для российских широт.

---

[395] Гринин Л. Е. Природный фактор в аспекте теории истории // Философия и общество. № 2. 2011. С. 169.

[396] Петренко А. Н. Концепция географического детерминизма и вклад Л. И. Мечникова в её становление // Вестник Томского государственного университета. История. 2015. № 1(33). С. 87.

[397] Там же. С. 87-88.

[398] Нехамкин В. А. Географический детерминизм как направление в философии истории XVIII−XIX вв.: возможности и ограничения // Социум и власть. 2018. № 3(71). С. 121.

Далее, Монтескьё отнюдь не безосновательно полагал, «что жаркий климат расслабляет людей, обусловливая неподвижность религиозных верований, он же активизирует семейную жизнь, порождая многоженство, стимулирует леность… В прохладном климате, напротив, рождаются жизненная энергия, храбрость, любовь к свободе»[399]. В этом отношении весьма показательно, что климатические крайности природы России — жаркое лето и холодные зимы — с этих позиций допустимо охарактеризовать как основание для русского максимализма («всё или ничего»). А ведь именно максимализм нередко играет крайне значительную роль в истории России (например, переходы по крайностям — от православия к марксизму в СССР и вновь от марксизма к православию в постсоветской России).

В предшествующих параграфах приводились исследования в сфере истории и антропологии, в которых было раскрыто то, что все ранние формы государственной власти смогли возникнуть и сохраниться только в условиях зернового сельского хозяйства, способного накапливать продовольственные излишки и требующего общественного разделения труда[400]. Возникшие в Средневековье кочевые империи сохраняли свою жизнеспособность только в условиях соседства с оседлыми земледельческими регионами, за счет которых — принудительно через завоевание или мирно посредством торговли — кочевые государственные образования могли поддерживать свою стабильность. Соответственно, наличие климатических условий, позволяющих вести земледельческое сельское хозяйство и тем самым поддерживать самостоятельное существование иерархического измерения социальной реальности, является одним из условий возможности возникновения выраженного социального порядка, на поддержание которого направлены символические программы.

---

[399] Федюнина Д. Ю. Географическая среда и развитие общества // Наука. Инновации. Технологии. 2013. № 2. С. 68.

[400] Скотт Дж. Против зерна: глубинная история древнейших государств / пер. с англ. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020. 328 с. Манн М. Источники социальной власти. В 4 т. Т. 1. История власти от истоков до 1760 года н. э. М.: Дело РАНХИГС, 2018; Turchin P. Ultrasociety: How 10,000 Years of War Made Humans the Greatest Cooperators on Earth. Chaplin, Connecticut: Beresta Books, 2015. 274 p.; Gowdy J., Krall L. The economic origins of ultrasociality // The Behavioral and brain sciences. 2016. No 39. e92.

Одним из наиболее редких явлений в истории человеческих обществ вплоть до создания крупных колониальных империй XIX–XX веков является объединение в рамках одного социального порядка географических и климатических зон с разными, но равнозначными экономическими укладами. Речь прежде всего идет о сосуществовании оседлых и кочевых обществ, которые на протяжении многих тысячелетий выступали в качестве антагонистов или союзников и практически никогда — в качестве частей единого целого. Кочевые племена, вступая в тесное взаимодействие с оседлыми сообществами, либо переходили к оседлому образу жизни, — например, многочисленные сообщества эпохи Великого переселения народов, а также различные части Монгольской империи, — либо уходили на крайнюю периферию, где их взаимодействие с городскими цивилизациями было минимальным (например, бедуины). В качестве исключений из этих правил можно назвать только две крупные империи — Российскую и Китайскую, которые смогли инкорпорировать соседние кочевые племена в свой социальный порядок, при этом сохраняя образ жизни последних. Так, императоры Маньчжурской династии Китая предпринимали усилия по предотвращению проникновения китайского образа жизни и военных традиций в Маньчжурию в целях сохранения навыков и самобытности обитающих там сообществ[401]. В свою очередь, Российская империя, в отличие от Речи Посполитой, смогла терпеливо интегрировать кочевые народы — от запорожских казаков до среднеазиатских племен — в свой внутренний порядок.

Будучи расположенными на больших равнинных территориях, Россия и Китай направляли свои символические программы на укрепление и поддержание в первую очередь иерархического порядка, тесно связанного с семейно-родственным (здесь уместно вспомнить о требованиях «сыновней почтительности» к императору в конфуцианской традиции и обращению «царь-батюшка» в Российском царстве). В силу этого социальные дискурсы, проводящие границу между людьми по иным, чем подчинение общему царю или

[401] Rieber A.J. The Struggle for the Eurasian Borderlands From the Rise of Early Modern Empires to the End of the First World War. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

императору, основаниям — например, вера, традиции, язык, — были редким явлением. Таким образом, символические программы определенного типа, указанного выше, позволяли сравнительно мирно решить задачу создания многоукладного и многонационального общества, охватывающего разные климатические зоны.

Географические и климатические условия Русской равнины характеризуются контрастностью погодных условий. «Влияние природного фактора на уровень богатства общества, демографический рост, скорость исторического развития в течение всей истории было исключительно сильным. Вот почему образ природы всегда был важнейшим в духовной жизни общества, люди обожествляли ее, воспевали, боялись и были благодарны ей за щедрость»[402]. Например, в дохристианский период исторического бытия российского общества особое место в пантеоне занимали божества, ответственные и за жару (солнечный бог Ярило), и за холод; социальное мышление российского общества почти не знает переходных форм между черным и белым, оно тянется к крайностям, экстремумам, некоторым пределам, а не к умеренности и центризму; в этом смысле собираемые в социальном мышлении символические программы оперируют только двумя — «правым» и «неправым», в нем нет места полуправде или половинчатой лжи, оно всегда ориентируется на предельные полярности и держится их до тех пор, пока не будут установлены все условия дела (впрочем, это не отрицает крестьянской и солдатской хитрости в русских сказках, которая, тем не менее, крайне далека от плутовства современных им европейских романов). Это мышление не приемлет нейтральности, оно всегда заряжено «плюсом» или «минусом», оно не знает полумер и всегда стремится быть крайне последовательным, непротиворечивым, оно не приемлет двойных стандартов.

Можно согласиться с высказыванием: «Формирование различных этносов во многом определялось тем, в какой именно природно-климатической зоне

[402] Гринин Л. Е. Природный фактор в аспекте теории истории // Философия и общество. 2011. – № 2. С. 168.

(степной, лесостепной, прибрежной) они существуют»[403]. При этом, например, «неблагоприятные природные условия существенно тормозили общественное развитие, поэтому человеческие сообщества возникали первоначально именно в районах с благоприятными климатическими условиями»[404]. Таковы, например, были великие древние цивилизации Нила, Тигра и Евфрата[405], которые могли похвастаться отменным климатом и благоприятными условиями для ведения хозяйственной деятельности, растениеводства и животноводства, обилием самых разнообразных природных ресурсов. Но тут возникает парадоксальная ситуация: «в дальнейшем положительная роль благоприятных климатических условий парадоксальным образом превратилась в отрицательную, так как во многом отсутствовал стимул производства»[406]. В этом отношении география России — это прежде всего опять же, география контрастов. С одной стороны, она позволяет добиваться высокой урожайности (плодородные почвы, обильные водные ресурсы и пр.), а с другой — доставляет немало проблем своим обитателям, поскольку имеет явно выраженные экстремальные свойства. Эта двойственность климата бóльшей части территории России оказывает соответствующее воздействие на социальное мышление российского общества, причем это воздействие имеет поляризующий эффект. Климатический фактор оказал влияние на символические программы социального мышления российского общества посредством определения материальной специфики символических объектов. Континентальный характер климата Русской равнины, резкие перепады температуры, обилие древесины в северной части страны обусловили акцент на выбор определенного материала для обустройства жилья, а именно древесины. С одной стороны, это была вынужденная мера в отсутствие значительных источников камня, с другой — каменные строения в условиях

---

403 Мустафин А. А. Отечественная геосоциология и географический детерминизм: сравнительный анализ // Вестник КемГУКИ 21/2012. С. 10.

404 Там же.

405 См.: Вялых В. В. Политический аспект концепции географического детерминизма // Дискуссия. 2015. № 2(54). С. 21.

406 Мустафин А. А. Отечественная геосоциология и географический детерминизм: сравнительный анализ // Вестник КемГУКИ 21/2012. С. 10.

отсутствия центрального отопления не были способны защитить от холодной зимы. Это обусловило зависимость населения страны от экологического порядка русского леса, дающего не только пропитание, материал для строительства жилья, но и удобрения (в период подсечно-огневого земледелия), а также убежище от отрядов иноземных захватчиков и отечественных сборщиков налогов. Это обусловило бóльший акцент на экологичность, чем государственность или религиозность в социальном мышлении российского общества.

Дискурс о социальном порядке в домодерновой России неразрывно связан с преобладанием древесины в городской и деревенской архитектуре, что определило узнаваемый урбанистический дизайн древнерусского города. Здесь можно выделить следующую архетипическую основу для символических программ, на которой воспитывались многие поколения российского общества, где символическим объектом является деревянный терем или изба, социальный дискурс акцентирует внимание на эти строения как подтверждение, с одной стороны, гармоничности и, говоря современным языком, экологичности социального порядка, а с другой — его хрупкости, обусловливающей необходимость защищающего обращения с этими символическими объектами. Такая зависимость обусловливает акцент на экологичность, стремление к естественной красоте и органичности и образует сочетание хрупкости и живучести социального порядка, способного, подобно лесу, восстанавливаться после тяжелых потрясений.

Выводы

На формирование символических программ, социального мышления оказывают влияние внешние и внутренние факторы. Внешние факторы обусловливают возможность возникновения символических программ, а также преимущественное содержание социального дискурса. В число внешних факторов входят: 1. Размер общества и социально-политическое устройство. Символические программы, направленные на укрепление и легитимацию социального порядка, могут возникнуть в условиях выраженной дифференциации измерений социальной реальности, на согласование которых в рамках

социального порядка направлены эти программы. 2. Относительное геополитическое положение. Страны, которые являются перифериями цивилизаций с развитым социальным порядком и социальным дискурсом, склонны формировать символические программы, содержание противопоставление себя соседям и описание себя в качестве «форпоста», служащего интересам других сообществ. Содержание символических программ стран-«ядер» отличается нацеленностью на гармонизацию различных планов бытия (мир живых и мир мертвых в Древнем Египте, Земля и Небо в Китайской империи, «симфония» Византии). 3. Территориальная открытость и уязвимость как отсутствие естественных препятствий для внешних угроз, что обусловливает выраженность отдельных измерений социального порядка и их представленность в символических программах. Для максимально изолированных обществ характерно усиление семейно-родственного измерения, подчиняющего себе остальные (например, значение фараона в Древнем Египте как фактора социального и природного порядка). Для менее изолированных, но защищенных сообществ характерно преобладание эгалитарного измерения (например, Великобритания и США), в то время как страны с уязвимыми границами проявляют склонность к акцентированию иерархического порядка. 4. Географические особенности. Уровень разнообразия ландшафта оказывает влияние на выбор символических объектов. В условиях насыщенного и разнообразного ландшафта роль символических объектов принимают типичные визуальные объекты (горы, мельницы, странствующие рыцари и т. д.). В условиях сравнительно однообразного ландшафта символическими объектами становятся столичные города, выполняющие функцию «фасада» по отношению к остальной территории. 5. Климатические и экологические условия, опосредованно влияющие на социальное мышление через доступные формы экономической жизни и формы социальной организации. В частности, устойчивый иерархический порядок может возникнуть только при условии прямой или опосредованной (соседство, завоевание, данничество) связи общества с оседлым сельским хозяйством.

Особенностью внешних факторов для формирования символических программ России явилось то, что её центральная территория на протяжении бóльшей части истории находилась в непосредственном соседстве с обществами, являющимися периферияими более отдаленных цивилизационных центров. Отличия в содержании социального дискурса (православная вера), а также, с середины XV века, статус единственного независимого в своем социальном порядке православного государства объективно обусловили статус России как суверенного общества-«ядра», однако с середины XVI века это обстоятельство не подтверждалось содержанием символических программ российского общества. Вместо того чтобы быть направленым на гармонизацию внутреннего порядка в широком ценностном и экологическом контексте (следы чего можно зафиксировать в ранних рукописях Филофеевского цикла посланий о Третьем Риме), социальный дискурс России был направлен на подтверждение своего статуса от других держав в качестве европейской державы. Влияние других факторов, прежде всего климатических и географических, обусловило акцент в символических программах России на символические объекты — «фасады», в то время как другие символы единства русской земли (например, Троице-Сергиева лавра) оставались незамеченными в социальном и культурном дискурсе.

§ 3.2. Внутренние факторы формирования символических программ социального мышления

Нами были рассмотрены экзогенные (внешние) факторы, влияющие как на предпосылки (условия возможности) формирования символических программ социального мышления, так и на их содержание с точки зрения содержательного наполнения таких функциональных элементов символических программ, как символические объекты и социальные дискурсы. Наряду с экзогенными факторами требуется провести анализ эндогенных (внутренних) факторов формирования символических программ.

Мы выделяем следующие внутренние факторы формирования символических программ социального мышления: фольклор; книжная культура; религия; архитектура; язык и его экспрессивные особенности. Рассмотрим на примере российского общества обозначенные внутренние факторы социального мышления, которые приобрели исторически и культурно специфические формы:

(1) *первоначальные языческие верования и русский фольклор*: к этому внутреннему фактору относятся все дохристианские культурные феномены, которые не были утрачены в ходе развертывания исторического процесса в России. В эту категорию входят былины, сказки, пословицы, поговорки, древние песни и даже приметы, возникшие в ранний период существования восточноевропейских славянских племен и влившиеся в поток культуры Древней Руси;

(2) *русская книжная культура*: в собственном смысле, русская культура возникает как культура государственной над-племенной сборки племен самого разнообразного происхождения (славянского, финно-угорского, тюркского и пр.); к этому пункту будет отнесена широкая — неспециальная, нерелигиозная — культурная традиция народов России;

(3) *русский язык*: русский язык, сформированный из языков племен Древней Руси, и прежде всего Владимирской и Московской Руси, и построенный по принципам, включающим принципы образования слов, сходным с принципами древнегреческого и латинского языков. В процессе своего генезиса русский язык испытал многообразное влияние со стороны восточных (и в первую очередь тюркских) и западных (немецкого, французского, английского) языков, но тем не менее не превратился в «суржик» и сохранил свое изначальное онтологическое и экспрессивное ядро. Русский язык оказал влияние на символические программы русского мышления самым прямым, внутренним образом — не только и не столько через заимствования, сколько через раскрытие своей самобытной природы;

(4) *православная ветвь христианства,* рассматриваемая в качестве культурного фактора. Православие оказывается источником огромного числа

символов и символических программ; цементируя духовную жизнь русского человека и символические аспекты этой жизни, православие оказывается одним из мощнейших оснований русского мышления вообще;

(5) *русская архитектура,* которая, будучи обусловлена наличием подходящих материалов (избыток дерева и мало камня), ландшафтом и технологиями, не только оказала влияние на символические программы, но и стала их частью и символическим выражением.

Рассмотрим перечисленные факторы более подробно.

1. *Первоначальные языческие верования и русский фольклор.* Нося по преимуществу устный, дописьменный характер, русский фольклор репрезентирует культурно-духовное богатство русского народа. Это наследие включает в себя и былинный эпос, в котором фиксировалась память о значимых исторических персонажах и событиях, и княжеско-дружинные песни, закрепляющие и фиксирующие роль и функции отдельных людей (дружинников, воевод), и народную календарную обрядовую поэзию (заклинания, песни, заговоры — свадебные, похоронные, трапезные).

Охватывая тематически все ключевые моменты жизни племен и народностей, проживавших на территории Русской равнины от Белого до Черного морей, эти первоначальные языческие верования сформировали русский фольклор, который в целом исчерпывающе формирует отношение человека к тому, что впоследствии будет названо термином «сферы жизни общества», т. е. к социальной, культурной, политической, экономической и военной сферам.

Фиксируя и аккумулируя в себе коллективный опыт бытия человека в мире, былины, заклинания, песни, заговоры и другие формы устного народного творчества оказываются важнейшим средством трансляции общественного опыта; фиксируется же этот опыт как в дискурсивных нарративах, так и в символических объектах, характерных для тех или иных племенных образований на территории древнего русского государства. Сохранение, преумножение, воспроизводство и развитие коллективного опыта бытия человека в мире является главной функцией

первоначальных верований и фольклора (со временем эти функции также будет выполнять, например, школьное обучение как особый социальный институт).

В научной и околонаучной среде можно встретить мнения, что общерусский фольклор является поздним конструктом, механически объединившим фольклоры отдельных племенных объединений. С данным мнением можно частично согласиться, если принять во внимание хронологические рамки, поскольку с момента становления централизованного русского, над-племенного государства начинается формироваться и закрепляться общерусский фольклор, который имеет уже совершенно иной статус — статус общегосударственной народной культуры.

В зависимости от своего типа (политеизм, монотеизм, религиозно-философское учение) религия может поддерживать семейно-родственное, эгалитарное и иерархическое измерения социального порядка соответственно. Соответственно, языческие культы связаны с божествами определенной местности, монотеистические религии транслируют ценности эгалитарного порядка, в то время как такое религиозно-философское учение, как конфуцианство, ставит на первое место служение государственному порядку. Следовательно, языческие верования Руси были направлены на образ Князя как фигуры, стоящего во главе преимущественно семейно-родственных отношений. Поэтому в древнерусском фольклоре фиксируется особая роль политического лидерства. Обращение к текстам, появившимся на заре российской государственности и культуры, Князь выступает в роли символического объекта, загруженного дополнительным статусным значением. Здесь можно проследить отличие от европейских эпосов, где аналогичную функцию занимает не король, а рыцари, а нарратив наполнен если не поисками Грааля и сражениями в чужих землях, то любовными похождениями. Поскольку западноевропейские короли и герцоги после ослабления натиска арабских завоевателей в VIII–IX веках чаще воевали либо друг с другом, либо в крестовых походах далеко от своей земли, то их образ не был связан с нарративом о защите родной земли. В то же время уже на самой заре формирования русской культуры Князь понимается как сакральная

фигура: о нем складываются сказки, песни и былины, где Князь (а впоследствии общерусский Царь) предстает совершенно особой, полумистической фигурой, обладающей особым статусом — он не просто человек, равный другим людям, а некто совершенно иного онтологического статуса хранителя социального порядка в стране. Все важнейшие исторические события, о которых слагался фольклор, закреплявшийся и фиксировавшийся в соответствующих изустных культурных феноменах, непременно связаны с фигурой Князя (Царя), который является символом, неустранимым из ключевых политических символических программ и значимых исторических событий. При этом образ Князя (и позже Царя) неразрывно связан со столичным городом и царским дворцом (княжеским теремом), частью и функцией которых является лидер страны.

При этом все остальные люди, как благородные (бояре, купцы, дружина), так и простолюдины, оказываются в роли исполнителей царских указаний и просьб. Князь (Царь) не просто отправляет властные функции, он оказывается в позиции Главы государства — в том смысле, что в Государстве как Доме (в некотором «космическом» смысле, о чем было сказано ранее) он оказывается в статусе Хозяина, причем по всем ключевым историческим вопросам: при том, что института профильных министерств в то время ещё не существовало. Можно сказать, что Князь (Царь) в своей символической загруженности вырастает до масштабов национального архетипа, который превращается из символического объекта в социальный фон происходящих в реальной или фольклорной жизни событий.

Соответственно, в русском фольклоре особым образом фиксируется и закрепляется образ защитника Отечества — а это образ богатырей, воевод и княжеских дружинников, которые являются ключевыми символическими объектами изначальных символических программ социального древнего российского общества. Непрерывный натиск со стороны степных народов (хазары, авары, венгры, печенеги, половцы, монголы) и европейских феодалов (особенно начиная с эпохи возникновения Литовской Руси) сформировал

специфические образы защитников Отечества, будь то дружинники, будь то богатыри.

Древнерусский институт вече[407] собирался в первую очередь из «старейшей» дружины, т. е. из наиболее родовитых и приближенных к князю воинов-управленцев. Так, вечевые функции этой «старейшей» дружины отправляются в границах административных и организационных вопросов. «Вече не создано князем; оно составляет первоначальную форму быта. Отечественные памятники рассказывают о народных решениях ещё до призвания Рюрика. Так, описывая княжеские события, последовавшие за смертью трех братьев — Кия, Щека и Хорива, летописец говорит: "поидоша Козаре на Полян… и реша: платите нам дань. Сдумаше же Кияне и вдаша от дыма меч"»[408].

Легенды о призвании варягов (Рюрика) раскрывают нам картину взаимосвязи эгалитарного и иерархического измерений, в которой первое осознает собственные возможности и необходимость иерархического порядка. В этой легенде закладываются основы трезвости и практичности российского государственного порядка, который никогда не участвовал в «крестовых походах», а лидеры, слишком много внимания уделявшие идеологически мотивированным политикам, смещались.

При этом уже издревле на Руси такие институты понимаются не в качестве сдерживающего противовеса по отношению к княжеской власти, а в роли своего рода дополнения к власти Князя (впоследствии — Царя), некоторого продолжения, пролонгации его возможностей; вечевые институты вырабатывают альтернативы решения тех или иных проблем, возможные варианты решения насущных проблем; при этом право последнего слова остается всё же за Князем (Царем).

---

[407] Слово «вече» происходит от общеславянского «вѣтъ». Соответствующим образом своё происхождение от этого славянского «вет» ведут и «совет» («совет» и в смысле «собрания», и в смысле «рекомендации»), и «ответ» (который надо «держать» перед кем-либо – личностью или народов), и «привет» (в смысле некоего «приветствия»), и – что ещё более важно – «Завет» («Ветхий» или «Новый», то есть «Библейский»).

[408] Сергеевич В. И. Вече и князь (Русское государственное устройство и управление во времена князей Рюриковичей). М.: Тип. А. И. Мамонтова, 1867. С. 1.

Будучи «ответвлением» от общего индоевропейского направления развития человечества, а позже — от общеславянского, восточнославянские племена и затем древнерусская общность создают свою уникальную культуру, которая, будучи первоначально распределена между этими племенами, со временем, подобно грибнице, объединяется в единую общерусскую культуру и впоследствии становится основой для дальнейших этнокультурных образований и формирований.

Синкретически объединяя не только восточнославянские, но финно-угорские, и тюркские, и иранские, и греческие, и латинские, и скандинавские и иные элементы, общерусская культура постепенно, подобно монадам в мысли Лейбница, становится «живым зеркалом всего универсума», поскольку усваивает, осваивает и даже «ассимилирует» коды иных культур, становится своего рода «мега-культурой», превращая шаг за шагом своих носителей в русский суперэтнос, характеризующийся наличием своего рода метакультуры. Последняя конституирует развитие народной культуры и оказывается регулирующей и управляющей инстанцией по отношению к ней; в настоящее время этим занимаются философы, идеологи, ученые, люди от искусства самых разнообразных пристрастий; они не бросают на самотек развитие своей культуры, а тщательно охраняют свой «культурный код» от внешних посягательств.

Таким образом, фольклор послужил основанием для формирования первых символических программ социального мышления российского общества, где место символических объектов занимают фигуры Князя, в то время как служение Князю (в условиях отсутствия в феодальной системе средневековой России многоступенчатой дворянской иерархии) одновременно является защитой уязвимого перед внешними угрозами социального порядка.

2. *Русская книжная культура*. Вопрос влияния национальной культуры на этнические особенности социального мышления, в том числе социального мышления российского общества, является сложнейшей темой социально-философского и методологического круга.

При том, что «русские «национальные особенности» таят в себе огромные скрытые силы, как конструктивные, так и разрушительные»[409], специфика социального мышления российского общества и его символических программ сохраняет свою минимальную изученность до настоящего времени. Более того, является непроясненной связь между понятиями «культура» и «ценности», что оставляет открытым вопрос: имеет ли культура ценностные основания, либо ценности обусловлены социокультурным контекстом, в котором они имеют деонтическую власть. Если наложение различных символических программ создает условия для создания устойчивых ценностных констелляций, то какими более глубокими ментальными структурами обусловлены сами символические программы? На наш взгляд, оправданно говорить о циклическом характере взаимного влияния символических программ, ценностей и культуры. Схожие по содержанию символические программы, обладающие взаимным усиливающим эффектом, придают особый вес определенным символическим объектам и социальным дискурсам, определяющим особые формы, в которых протекают социальные практики, что приводит к созданию ценностей, лежащих в основании культуры. В свою очередь, культура задает вероятностный горизонт возможных в рамках социального мышления символических программ, поддерживая те из них, которые вступают в резонанс со сложившимися ценностными основаниями.

Социальное мышление российского общества, переплетенное с русской культурой, глубоко самобытно и самостийно, независимо ни от западных, ни от восточных типов мышления; оно ассимилирует последние, но не сводится (не редуцируется) ни к одному из них. Более того, допустимо указать, что существует специфически русский тип рациональности, который явно отличен и от западного типа рациональности, и от восточного. Например, такая ценностная установка, как русское Всеединство, отнюдь не характерна ни для западного, ни для восточного типа рациональности; в своем формировании она уходит в глубины

[409] Кончаловский А. С. Русское мышление и мировой цивилизационный процесс // Полис. Политические исследования. 2010. № 5. С. 44.

веков и является спецификой исключительно социального мышления российского общества.

Тем самым, говоря о самобытности социального мышления российского общества, нельзя обойти вниманием тот факт, что оно не является гибридизацией восточных и западных типов рациональности, оно не сводится к их комбинации или синтезу, оно самобытно и не подлежит редукции к тому или иному прототипу. В то же время по объективным историческим причинам, обусловленным внешними факторами, рассмотренными выше, самобытность социального мышления российского общества может оцениваться как еще не вполне исторически проявленная, требующая освобождения от иноземного влияния и проявления всей полноты своей внутренней сущности.

Необходимо учитывать, что «каждой культуре, известной в истории человечества, каждой цивилизационной формации присущ своеобразный тип взглядов на проблемы космоустроения. Свойственное человеку постижение закономерностей и загадок реально существующего мира неизбежно происходит в рамках некоего цельного образа мироздания…»[410]. Как следствие, и русская культура, и социальное мышление российского общества имеют присущий им комплекс взглядов на устройство космоса; он имеет своим происхождением древние, ещё языческие взгляды, однако не является комплексом космологических взглядов в современном смысле этого слова: древнерусская космология — это целостная система взглядов на мир и природу в их исконном смысле слов. «К древнерусской космологии относится зафиксированный источниками комплекс идей и воззрений, касающийся проблем космогенеза и космоустроения… В книжном наследии Древней Руси фиксируются разные модели устроения Вселенной. Древнерусская космология реконструируется как отраженный в письменном наследии результат предпочтений, отданных нашими предками тем или иным космологическим идеям»[411]. В роли такого письменного наследия традиционно принято упоминать, например, «Христианскую

[410] Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. СПб.: «Алетейя», 2004. С. 7.
[411] Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. СПб.: Алетейя, 2004. С. 27.

топографию» Козьмы Индикоплова, в которой в качестве космологических вопросов ставятся проблемы геоцентризма и гелиоцентризма, т. е. космологические проблемы в более современном (близком к научному) смысле. Так, «особое возражение у Козьмы Индикоплова вызывал античный постулат о том, что с внешней стороны небесной сферы располагается абсолютная пустота»[412]. Вместе с православными текстами в орбиту русской культуры в период её оформления вовлекаются и философские спекуляции, и представления о природе Вселенной; попадая на специфически русскую почву, эти представления получают своё дальнейшее закономерное развитие.

Впитывая в себя православные и античные философские традиции, русская культура отдает предпочтение всё же религиозной составляющей. Так, «особое внимание в «Христианской топографии» уделяется рассмотрению сопряжения частей мироздания и незыблемости его основ. Согласно памятнику, огромный Космос держится одной только силою Бога… Козьма Индикоплов опровергает все нетеологические попытки поисков земных опор в виде воздуха, воды и огня. В этих рассуждениях присутствует критика античных космологий»[413]. Очевидно, что это критика античных философов, выдвигавших в качестве первоначала мира косные начала (воздух, огонь, апейрон и пр.); философия и тут остается «служанкой богословия», которая не имеет — а быть может, и никогда не получит — прочных автономных предельных оснований и никогда не сможет стать автономной и беспредпосылочной, по аналогии с попытками Эдмунда Гуссерля сделать философию «строгой наукой», лишенной каких бы то ни было внешних, экзогенных предпосылок, в роли которых в данном случае выступают религиозные основания православия. Философия тут используется в инструментальной функции: она оказывается механизмом разворачивания логических форм и содержаний (что при этом не умаляет её роли, а, напротив, только возвышает до божественного статуса); при этом с самого начала понятно, что сама по себе, без прочных внешних оснований, она может использоваться

[412] Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. СПб.: Алетейя, 2004. С. 30.
[413] Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. СПб.: Алетейя, 2004. С. 36.

едва ли ни в каких угодно построениях, равно как и «чистая» математика, лишенная прочного физического основания, может быть использована в каких угодно нереалистичных абстракциях. Религия задает как бы «аксиоматику» для философии, аксиоматику, которую сама философия — изнутри себя же — породить не в состоянии.

В этом отношении показательно, что синтез, имеющий место в русской культуре, является синтезом мирового значения; русская культура, впитавшая в себя множество традиций (как египетских и еврейских, например, так и греческих и латинских), оказывается одной из вершин мирового культурного процесса; при этом — при синтезе этих традиций — она не теряет «своё лицо» и не сводится к этим традициям. Например, всё тот же «Козьма Индикоплов отнюдь не отождествлял христианских приверженцев геоцентризма с античными философами, предлагавшими геоцентрическую космологию. Он прекрасно понимал, что первые, в отличие от «внешних», сферическое круговращение мыслили не извечным, а начально-конечным»[414]. Тем самым формируется соответствующий символический пласт в социальном мышлении российского общества, в которое внедряются эти космологические концепции — земной путь человека в его границах понимается как конечный, а не извечно-возвратный — в противоположность, например, индийским представлениям с их установками на вечно вращающееся так называемое «колесо сансары» и циклические цепочки перерождения человека из жизни в жизнь.

Причудливые переплетения древних языческих, философских и православных элементов в русской культуре формируют уникальные цивилизационные извивы, в которых синтетическим образом выковывается общерусская культура; в ней сильны и восточные, и западные тенденции, но лидируют всё же собственно русские.

3. *Русский язык*. Следующим внутренним фактором, определяющим характер символических программ социального мышления российского общества, является, безусловно, русский язык. Экспрессивные средства русского языка

[414] Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. СПб.: Алетейя, 2004. С. 32.

акцентируют внимание на интимность («душевность» и «задушевность»), искренность, эмоциональность и эстетичность (интонационные переливы и певучесть) того, кто на нем говорит и думает. Об этом говорит как обилие уменьшительно-ласкательных слов (например, тростиночка, былиночка) в русском языке, так и приписывание родовых отношений (слова мужского и женского рода, через которые русский человек мыслит, одушевляет и одухотворяет космос). А ведь именно в языке происходит закрепление, схватывание и фиксация ментальности народа и свойственных его мышлению символических программ.

Характерные для русского языка уменьшительно-ласкательные элементы пронизывают всю русскую ментальность; они выступают в роли сквозных структур русского мышления: русский человек всем своим нутром чувствует и ощущает одушевленность и одухотворенность космоса, природы (своего рода панпсихизм). Вплетаемые в социальное мышление российского общества экспрессивные элементы, фиксированные в таких существительных и прилагательных с уменьшительно-ласкательными суффиксами, ведут русское мышление к пониманию природы и космоса как живых сущностей, которые могут испытывать боль и страдание.

В этом смысле через русский язык социальному мышлению с его символическими программами имманентно понимание своего рода «космической скорби» — своего рода тоски «мировой души», природы, по страданиям живых существ в этом мире, возникающим ввиду болезней, старости, хищнических нападений со стороны и пр. В этой связи лицо русского человека никогда не выражает натянутой искусственной улыбки, каковую можно встретить в Европе, Японии или где-то ещё; русский человек чувствует сердцем ответственность за страдания живых существ в этом мире, скорбит и тоскует вместе с другими.

Зафиксированное в русском языке отношение к предметному миру человека и к другим людям — это всегда отношение сопереживания, сочувствия, сострадания, соболезнования, оно всегда идет в порядке некоторого нескрываемого и глубинного со-бытия, и это отнюдь не рудимент древнего

коллективизма, который так любят приписывать русским иностранцы самых различных «партий» и «мастей», напротив, это душевное отношение к другим людям и предметному миру человека.

Этот самобытный и самостийный панпсихизм, характерный для русского понимания космоса и природы, можно сравнить с философским панпсихизмом в его западном понимании: если западный панпсихизм лишь вторично распространяет одушевленность на мир, то в русском мышлении космос и природа мыслятся одухотворенными и одушевленными имманентно, первично — т. е. без выделения человека из мира и последующего вторичного распространения духа и души на мир: космос русского человека есть дом, который требует заботы и ухода, требует хозяина, который не просто жил бы в нем, а хозяйствовал в точном смысле этого слова, т. е. вел бы активную созидательную деятельность.

Немаловажно, что русское понимание предметного мира в его «доме» лучше всего и уместно подвергнуть противопоставлению понятию так называемой «подручности» в философии Мартина Хайдеггера. «Способ бытия средства, в котором оно обнаруживает себя самим собой, мы именуем подручностью. Лишь поскольку средство имеет это «по-себе-бытие», а не просто лишь бывает, оно в широчайшем смысле удобно и в распоряжении»[415]: напротив, для русского же человека вещи — не отчужденные инструменты, которые просто удобно попадаются «под руку», они есть хозяйство, в котором — в том числе, в целостности которого — проявляется личность хозяина. «Забивание само открывает специфическое «удобство» молотка»[416] — таким путем обнажается чисто западно-потребительское отношение человека к «сущему», как выражается сам Хайдеггер, «внутримирно сущего». В этом пассаже и выражается суть претендующего на исконность, слушание зова бытия и противостояние западной метафизике прикрытого «непотаенным» («алетейя»)

[415] Хайдеггер М. Бытие и время. М.: «AdMarginem», 1997. С. 69.
[416] Там же.

западного антропоцентризма, чьи властные амбиции (на примере мысли Хайдеггера) были раскрыты у Пьера Бурдье[417].

Русский язык сохраняет и удерживает эту установку на тотальное эстетическое одухотворение и одушевление природы и космоса, эта установка фиксируется в русском языке и отправляется с бессознательного уровня (консервативная функция языка в данном случае очевидна: именно язык сохраняет опыт и, выражаясь языком Эразма Роттердамского, глупость многих и многих поколений людей и обществ, опыт в нем закладывается и имплицируется).

Более того. «Домовая» модель космоса зафиксирована уже издревле: так, «пространственное устроение мироздания Козьмой Индикополовом мыслилось замкнутым по подобию дома. Комара[418] этого дома-Космоса соответствовала крыше, а твердь — потолку»[419]. Более того, «как и Севериан, Козьма стены космического дома представлял в виде вертикальных плоскостей, которыми небесный свод опирается на водно-земное плоскостное основание мироздания»[420]. Тем самым дом-Космос в русском мышлении характеризуется стройной упорядоченностью, а происходящее в этом доме исполняется по некоему Промыслу; тут нет места сущностной случайности или «заброшенности» в смысле Хайдеггера. Сверх того, в доме соответственно размечено место пребывания даже самого же Бога: говоря о космоустроении, «Козьма Индикополов уподобляет его конкретному материальному объекту — скинии, походной шатровой палатке, которая, согласно Библии, была устроена Моисеем по велению Бога и являлась местопребыванием Иеговы»[421]. Соответствующим образом формируется и культура отношения к сакральному: для проведения богослужений выстраиваются особые места — храмы, в границах которых принято предполагать особое Присутствие свыше. Этот дом-Космос имеет явно выраженную и достаточно строгую архитектуру. Движение внутри него строго

---

[417] Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. М.: Праксис, 2003. 272 с.
[418] Название свода здания в древнерусском зодчестве.
[419] Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. СПб.: Алетейя, 2004. С. 34.
[420] Там же.
[421] Там же.

упорядочено. При этом в этой архитектуре предусмотрены границы, преодоление которых оказывается невозможным для простого человека. Прежде всего, это границы мира Дольнего и мира Горнего. Пространственная непроходимость этих границ оказывается сакральной; право пересекать её получают только редкие единицы Божьих избранников — тех самых, которые ещё при жизни были допущены к этим «сферам»; тем самым оформляется и соответствующий порядок движения людей между мирами.

4. *Православная ветвь христианства* является неисчерпаемым источником огромного числа образов, символов и символических программ. Это обусловлено догматическим учением об образе (иконе), принятом на VII Вселенском соборе в 787 году и закрепившем символический характер священных изображений, свободный от крайностей их понимания только лишь как напоминания (что нашло предельное выражение в позднем католицизме и протестантизме) или как самодостаточной замены тех священных феноменов, которые они изображают, т. е. функционирования без соответствующего религиозного нарратива. Влияние православного понимания символического значения икон внесло вклад в усиление и устойчивость символических программ и отсутствие таких символических объектов, которые одновременно могут входить в противоположные по направленности символические программы.

Известно, что традиционная византийская храмовая архитектура, отличающаяся стремлением к плавности и лаконичности линий, была воспринята русским зодчеством только частично. Литургические и иконографические особенности устройства классического православного храма были развиты в русском зодчестве в сторону скрытия сердцевины храма (алтаря) за богато украшенным иконостасом, а также реальной структуры храма через многочисленные внешние архитектурные элементы (луковичные главы собора Василия Блаженного). В результате богатый вид и размеры внешних украшений храма не соответствуют его реальным внутренним объемам (и, строго говоря, в этом никогда потребности не было, в отличие от западноевропейского стремления к тому, чтобы внутреннее пространство было больше, чем внешний вид, что

нашло сравнительно недавнее воплощение в британском сериале «Доктор Кто»). Русская церковь (включая её части, ставшие автокефальными и автономными) стала единственной православной церковью, где каждый священник имеет внешнее отличие — священнический крест, фиксирующий его статус во внелитургических практиках.

Примерами православных (и, шире, христианских) символов являются следующие. Например, символ Святого Духа — белый голубь — является неотчуждаемым спутником таких праздников, как Троица, Крещение, Благовещение, и, само собой разумеется, Сошествия Святого Духа. В то же время голубь, несущий масличную ветвь, заимствованный из истории о Всемирном потопе, стал универсальным олицетворением мира, за который боролись многие и многие русские люди. Другой символ, также библейского происхождения, — агнец. Это символ смиренности, невинности (в самом широком, но в первую очередь — этическом смысле), чистоты (помыслов и действий). Агнец, помимо прочего, олицетворяет собой душу последовательного богобоязненного христианина, стремящегося к Высшим мирам — Царствию Небесному и боящегося запятнать свою душу и свой дом грехом. Этот символ был воспринят из более ранней традиции, т. е. ветхозаветной, в которой агнец равным образом олицетворяет всё самое чистое и неосквернённое. И, разумеется, крест как фундаментальный символ православной культуры оказывается средоточием её смыслов и символов. Бог, распятый на кресте и спасший людей от погибели, искупив, т. е. освободив (поскольку в античную эпоху «стать свободным» означало «быть выкупленным из рабства») подчинившееся греху и царству тьмы человечество.

Значительное влияние на символические программы российского общества оказало ознакомление с текстами Священного Писания и разнообразных византийских хроник. Уже Г. В. Флоровский отмечал нацеленность мышления «русского книжника» не столько на обсуждение разнообразных логических (в том числе теологических и космологических) тем, сколько на понимание места России, пришедшей одной из самых поздних среди европейских народов к свету

христианства. В литературе часто отмечалось, что средневековые правители и книжники осмысляли себя через исторический контекст, начиная со священной истории Ветхого Завета. Историчность мышления восточного христианства, воспринятая социальным мышлением древнерусского и российского общества, стала одним из факторов, усиливающих глобальные, всемирные нарративы для поддержания локального социального порядка. На наш взгляд, уместно говорить не столько о том, что православие повлияло на историческое самовосприятие древнерусского и российского общества, сколько о том, что в православии первые русские книжники нашли язык, образы и историю для самоописания и социальных дискурсов в символических программах.

Принято отмечать, что «древнерусская культура в восприятии исследователя и знатока предстает преимущественно как культура книжная. Высокий статус книги, книжного знания характеризует русскую культуру, является ее стержнем. Отношение к книге как к духовному сокровищу связано с особенностями ее культурного обращения на Руси»[422]; книга (прежде всего Библия, разумеется) получает особый культурный и социокультурный статус ввиду того, что в ней закрепляется особое знание, прежде всего религиозное.

«Аще бо поищеши в книгах мудрости прилежно, то обрящеши великую пользу души своей; или бо книги часто чтеть, то беседует с Богом или святыми мужами»[423]; в этом особое отношение к чтению, сформированное в лоне русской культуры, особое отношение к книге, которая понимается как кладезь мудрости (как видно из последней цитаты), источник знания и мудрости — а неслучайно, что и в настоящее время слово «источник» используется в том же самом смысле, в котором оно использовалось и многие века назад.

Тем самым именно книжный характер древнерусской культуры оказывается основанием последующего развития культуры, вплоть до России в её современном смысле. «Слово должно было возводить русского человека к

---

[422] Жукова О. А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: Согласие, 2017. С. 34.

[423] Лаврентьевская летопись // Полное собр. рус. летописей. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 199. С. 152-153.

духовным высотам христианского откровения. Слово-Логос и Слово-Образ — это духовный исток древнерусской культуры, ее онтологическое ядро, вокруг которого формируется социальная и культурная ткань жизни древнерусского общества»[424]. А ведь именно Слово оказывается посредником в системе «человек—человек», Слово опосредует связь в живом диалоге между людьми, и, в качестве такового, оно оказывается центром в мышлении русских людей.

При этом язык и книга как кладези мудрости и знания подвергаются в Древнерусском государстве сакрализации, они цементируют духовную жизнь. Далее, следует указать, что само это «слово на Руси выполняло функцию духовного коммуникатора и транслятора в культурном диалоге христианской Византии и обращенной в православие Руси. Полнота смысла пока еще малодоступного для славянина-язычника учения раскрывала себя через образцы аскетического подвига, трансцендентный предмет познания — Бог — в очевидности художественного образа»[425] (следует все же ещё раз оговориться, что не столько «художественного», сколько «духовного» вообще).

Язык как посредник в контакте личностей оказывается не просто «средством» или «инструментом» взаимодействия. Он в подлинном смысле оказывается живой сущностью, которая существует на уровне культуры, развивается, деформируется, снова восстанавливается и пр. (ср. аналогичные суждения у Хайдеггера в его вечном протесте против отношения к языку как «техническому средству»). Язык — это не просто система «голых» кодов и кодификации мысли, содержательно безразличная, язык — это, напротив, живой «организм», органической «клеткой» которого является отдельное слово, в нем есть незримые центры обмена (см. концепцию «гипотезы лингвистической относительности» известного философа и лингвиста Уорфа).

---

[424] Жукова О. А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: Согласие, 2017. С. 36.
[425] Там же.

5. Русская архитектура характеризуется акцентом на максимальном украшении и «затейливости» внешней, фасадной части зданий[426], в то время как внутренние пространства средневековых церквей и дворцов достаточно тесны и темны. В противоположность этому, западные соборы, а также византийские церкви тяготели к ощущению внутренней безграничности. Примечательно, что в эпоху Реформации одним из эстетических мотивов иконоборчества было освобождение внутренних пространств западноевропейских соборов для придания им ощущения бóльшего объема[427].

Как указывалось ранее, архитектурные фасады занимают заметное место в роли символических объектов символических программ социального мышления российского общества. Фасад «удерживает» субъекта, которому направлена эта программа, вовне, это простой подданный, который может только смотреть на фасад. В то же время фасад представляет трансцендентное измерение власти: то, что находится «за» фасадом, в «коридорах власти», скрыто от субъекта, недоступно ему. Примечательно, что всемирно известной игрушкой, однозначно связанной с русской культурой, является **русская матрешка,** которая может быть представлена как материально-символическое воплощение «фасадности» социального мышления российского общества, когда за «фасадом» скрывается не «внутреннее», «приватное» пространство, а следующий фасад. Символическим смыслом матрешки является то, что в пути к сердцевине (сути) вещи нужно пройти последовательность украшенных фасадов. Русской матрешке противостоит западный символический объект «окна», появившийся в быту и живописи в XV веке и предполагающий взгляд индивида из глубины своего приватного пространства на вид, открывающийся в окне. Если взгляд представителя традиционной западноевропейской культуры устремлен вдаль, то взгляд представителя русской культуры — на красиво украшенный фасад, прячущий свою сердцевину. Здесь мы видим пример того, как символические

[426] Русский стиль в архитектуре. От терема до Казанского вокзала. М.: Эксмо, Бомбора, 2024. 272 с.
[427] Бирд М. Цивилизации. Образы людей и богов в искусстве от Древнего мира до наших дней. М.: Альпина Диджитал, 2019. 190 с.

программы могут оказывать обратное влияние на внутренние факторы своего возникновения и функционирования.

Примечательным отличием «дома» и вообще архитектурного сооружения в качестве символического объекта в западном мышлении является то, что западный субъект находится не снаружи дома, глядя на его фасад, а внутри, глядя на окружающий мир изнутри. Положение субъекта относительно дома (снаружи/внутри) предопределяет содержание социального дискурса символических программ. Если российское мышление из века в век озабочено тем, как поддержать «фасад», направленное вовне благообразие, размышление о том, что подумают другие (ср. в комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума»: «Что скажет княгиня Марья Алексеевна?»), то в западном мышлении набирает силу социальный дискурс «мой дом — моя крепость» и защита сферы своей приватности всеми силами. В этом отношении примечательно западноевропейское представление о том, что даже нечистая сила не может зайти в дом без приглашения, а выйти может только тем путем, которым зашла (в «Фаусте» Гёте: «Чертям и призракам запрещено / Наружу выходить иной дорогой, / Чем внутрь вошли; закон на это строгий»). Сам же символический объект «окно» получил в западноевропейском мышлении и культуре вообще важное концептуальное значение как перспективы, сквозь которую субъект взирает на мир. Одним из первых проявлений «окна» стала европейская живопись эпохи Ренессанса. В известном автопортрете А. Дюрера (1498 г.) художник изобразил себя глядящим в окно на раскинувшийся пейзаж. Например, трансцендентальные категории чистого разума И. Канта можно назвать структурными элементами того «окна», сквозь которое субъект познает мир. Одновременно (в ту же эпоху) «окно» становится окном надзирателя в проекте «паноптикума» Иеремии Бентама, который сегодня нашел свою глобальную реализацию в «надзорном капитализме» цифровых платформ[428].

Выводы

[428] Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма: битва за человеческое будущее на новых рубежах власти / Пер. с англ. А. Ф. Васильева. М.: Издательство Института Гайдара, 2022. 781 с.

Выделяются следующие внутренние факторы формирования символических программ социального мышления: фольклор; книжная культура; религия; архитектура; язык и его экспрессивные особенности. Особенностью внутренних факторов является то, что они тесно переплетены с социальным мышлением и могут испытывать обратное влияние со стороны символических программ.

Фольклор и книжная культура служат носителями социального дискурса, фиксирующего понимание социального порядка и выражающих его символических образов. В зависимости от своего типа (политеизм, монотеизм, религиозно-философское учение) религия может поддерживать семейно-родственное, эгалитарное и иерархическое измерения социального порядка соответственно. Соответственно, языческие культы связаны с божествами определенной местности, монотеистические религии транслируют ценности эгалитарного порядка, в то время как такое религиозно-философское учение, как конфуцианство, ставит на первое место служение государственному порядку. Архитектура акцентирует внимание на внешнем фасаде или внутреннем пространстве и тем самым задает рамки для места и роли субъекта в мироздании и обществе. Наконец, язык и его экспрессивные особенности формируют эмоциональную насыщенность относящихся к символическим объектам дискурсов.

Внутренними факторами формирования символических программ социального мышления российского общества являются: дохристианский и не связанный с христианской верой русский фольклор; воплощенная в художественных, архитектурных и иных памятниках русская культура; русский язык и его экспрессивные особенности; православное христианство и его библейская основа. Внутренние факторы оказали дифференцированное воздействие на символические программы социального мышления российского общества. Фольклорное наследие (былины, сказки) усилили символические программы, связанные с дискурсом защиты страны, через символические фигуры Князя (Царя) как гаранта этой защиты. Книжная русская культура, чье содержание первоначально было сформировано христианским наследием,

усилила социальные дискурсы, обосновывающие социальный порядок через определение места России в мировой истории. Русская материальная культура и экспрессивная наполненность русского языка акцентировали внимание на символические объекты, которые представляют внешние архитектурные фасады, олицетворяющие социальный порядок.

Глава 4. Символические программы в условиях общества риска

§ 4.1. Специфика символических программ социального мышления в обществе риска

Проведенный в предшествующих разделах анализ символических программ социального мышления с точки зрения их специфики, воздействующих факторов внешнего и внутреннего происхождения, а также типов социальных программ был основан на изучении данного феномена в его теоретических и исторических аспектах. За полем зрения остался вопрос, каким образом современное общество, чьей универсальной характеристикой в условиях непрерывных трансформаций можно считать рискогенность, может влиять на символические программы. Это приобретает особую актуальность в эпоху, когда нам приходиться сталкиваться, как отмечает А.Л. Стризое, с «ситуациями системных и субъективно конструируемых опасностей и угроз, а также с неоднозначными по адекватности, т. е. насыщенными рисками ответами»[429]. А поскольку дискурс о рисках в его различных формах стал частью массовой культуры (например, через книги Нассима Талеба[430]), то можно утверждать, что дискурс о рисках является одним из основных содержательных течений в социальном мышлении современных развитых обществ и, соответственно, интегрируется в различные символические программы. Поэтому понимание символических программ современного общества требует анализа актуального дискурса о риске и об обществе риска как глобальном феномене, характерном именно для современного общества.

Категорией обыкновенно принято именовать наиболее общее понятие, выступающее в качестве базового элемента той или иной теории; предельно общее понятие, выражающее наиболее существенные отношения действительности[431]. Специфика предмета философии предполагает возможность

---

[429] Стризое А.Л. Концепция «общества риска» и некоторые современные проблемы безопасности личности, общества и государства // Вестник Волгоградской академии МВД России. 2015. № 4 (35). С.12.

[430] Талеб Н. Н. Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости / пер. с англ. М.: Колибри, 2009. 527 с.

[431] Ивин А. А., Никифоров А. Л. Словарь по логике. М.: Владос, 1998. С. 155.

выделения огромного множества критериев для разделения категорий, что продуктивно для развития философии, так как предполагает систематизацию философского знания, выявление его новых аспектов[432]. Выделение для нужд социологического и социально-философского знания категории «риск» оправдано в силу двух обстоятельств. Во-первых, риск выступает базовым элементом целого ряда социально-философских концепций. Во-вторых, риск выступает наиболее общим понятием для философского осмысления вероятности наступления неблагоприятных событий в контексте понимания онтологических аспектов развития современного общества.

В этом отношении риск является одной из наиболее востребованных категорий социального знания, находящейся в фокусе научного и философского внимания с начала XX столетия. Будучи междисциплинарным понятием, риск отражает различные аспекты течения природных процессов как с точки зрения оценки вероятности наступления тех или иных последствий, так и с точки зрения психологического восприятия человеком этой вероятности. М. Вебер предположил, что определяющей чертой современности является культурное пристрастие к «расчету последствий» и все более широкому использованию методов планирования (рационализации) в повседневной деятельности. Однако рациональность не может обойтись без надежды, уверенности или того, что Дж. Кейнс называл «животным духом», которые необходимы для принятия решений в условиях неопределенности.

С позиций науки об обществе социальная природа риска обыкновенно не вызывает серьезных разногласий. Однако многообразие подходов к пониманию риска как социальной категории отражает значительные разногласия в трактовке его эпистемиологического и предметного значения. Так, О. М. Ломако вскрывает парадоксальную сущность риска как предвидения непредсказуемого и

---

[432] Бородина Н. В. Особенности интерпретации понятия «категории» в современной логике и философии // Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология. 2010. Т. 23, № 2(62). С. 248.

рефлексивности неизвестного[433]. Риск принято рассматривать как сумму вероятности наступления определенного события и последствий, которые данное событие может за собой повлечь. Однако социально-философское понимание риска и индивидуальная интерпретация его человеком, предпринимающим активные действия по нейтрализации негативных последствий рискового события, не всегда получают полное и развернутое изложение в литературе. В связи с этим представляется необходимым обратиться к анализу наиболее влиятельных теорий, описывающих социальную природу риска.

Принято выделять четыре основных подхода к пониманию риска.

Прежде всего это подход «общества риска», введенный в научный оборот немецким социологом и политическим философом Ульрихом Беком и в значительной степени дополненный английским социологом Энтони Гидденсом. Следующим подходом является культурологическая теория риска американского антрополога Мэри Дуглас и американского политолога Аарона Вилдавски. Третьей концепцией является так называемый правительственный подход, восходящий к работам французского философа и теоретика культуры Мишеля Фуко и развиваемый рядом современных американских социологов. Наконец, последней концепцией риска является системный подход, развитый немецкими социологами Никласом Луманом и Клаусом Джеппом. До сих пор ведутся споры о том, какой из этих подходов более подходит для понимания явлений риска в конкретных социальных областях и какой из них может лучше объяснить происходящие социальные трансформации. Также неясно, дополняют ли эти подходы друг друга и описывают просто разные аспекты одного и того же социального процесса или выделяют разные и конкурирующие процессы. Каждый из этих теоретиков предлагает свой взгляд на риск в том виде, в каком он понимается, рассматривается и переживается в современных западных обществах. Каждый из них не только инициировал значимые теоретические исследования

---

[433] Ломако О. М. Эвентуальность философии человека в обществе риска // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22, вып. 2. С. 139-143. https://doi.org/10.18500/1819-7671-2022-22-2-139-143

социальных и культурных аспектов риска, но и подкрепил их эмпирическими исследованиями того, как люди воспринимают риск.

Во многом интерес к проблеме риска был вызван публикацией книги немецкого социолога У. Бека «Общество риска: на пути к новой современности»[434], а также работами таких известных теоретиков, как Э. Гидденс. Подход общества риска У. Бека предполагает, что новые технологические и экологические риски, такие как ядерная энергетика, изменение климата или недавний глобальный финансовый кризис, оказали сильное влияние на трансформацию современных обществ. Исходным положением теории У. Бека является утверждение о том, что современные западные общества переходят от экономики и образа жизни, сформированных промышленными процессами (эпохи раннего модерна, как он это называет), к более позднему современному периоду, в котором опасности увеличиваются в результате индустриализации, урбанизации и глобализации. Таким образом, предотвращение и сведение к минимуму рисков стали центральной проблемой для современных обществ. Как в личной жизни отдельных людей, так и в политической сфере доминируют опасения и споры о риске.

У. Бек и Э. Гидденс утверждают, что, хотя все общества в истории человечества сталкивались с угрозами и опасностями, эти риски в значительной степени были результатом естественных процессов, таких как инфекционные заболевания, голод и стихийные бедствия. Разительное отличие современной эпохи заключается в том, что риск отныне тесно связан с представлением об ответственности самого человека. Люди одновременно создают риски и несут ответственность за их минимизацию. Доминирующие риски, затрагивающие сообщества, носят глобальный характер в силу своих последствий, и они рассматриваются как продукт человеческих усилий. Глобальный мир оказывается

[434] Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.

воспроизводящим рискогенные ситуации в расширенном масштабе, несмотря на рефлексивные усилия людей, стремящихся к их минимизации[435].

Эти риски включают в себя загрязнение окружающей среды, ионизирующее излучение и загрязнение пищевых продуктов. Даже такие природные катастрофы, как оползни и наводнения, в настоящее время рассматриваются как вызванные действиями человека (например, как результат чрезмерной расчистки земель). Не важно, живем ли мы в мире, который «объективно» является более надежным, чем все предшествующие, — в любом случае антиципация разрушений и катастроф обязывает к предохранительным действиям[436].

Согласно тезисам У. Бека и Э. Гидденса, современные риски требуют экспертной идентификации и исчисления, в результате чего непрофессионалы во многих случаях вынуждены полагаться на советы экспертов о том, какие риски преобладают и как с ними бороться. Людям уже не так легко полагаться на такие элементы культуры, как традиции, местные знания, религиозные убеждения или привычки, при принятии решений о рисках. Однако непрофессионалы все с бóльшим подозрением относятся к экспертным суждениям о рисках, поскольку знают, что эксперты расходятся во мнениях, а правительства часто бездействуют и что наука и другие продукты современности сами по себе часто порождают риски. В результате непрофессионалы сталкиваются с постоянной неопределенностью в отношении того, какой информации или советам доверять и что делать с риском. Таким образом, в обществах позднего модерна риск является в высшей степени политизированной концепцией, часто вдохновляющей массовые действия.

У. Бек известен своим акцентом на влиянии новых рисков на структуру общества. Он во многом пересмотрел этот объективизм риска, ссылаясь на работы

---

[435] Тесленко О. А. У. Бек: рефлексивность модернизации и становление глобального общества риска // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 2. С. 235-236.

[436] Ломако О. М. Мировое общество риска в политической философии Ульриха Бека: логика и ирония // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2018. Т. 18, № 3. С. 265.

французского философа и социолога Бруно Латура[437] и философа Донны Харауэй[438], а также на идею о том, что различие между природой и культурой или реальным и социально сконструированным является искусственным, введенным самой современностью. Риски, по его мнению, являются одновременно и реальными (т. е. объективными), и социально сконструированными. Подход У. Бека достаточно часто подвергался критике за отсутствие должного внимания по отношению к социальным и структурным особенностям неравенства среди людей и, как следствие, влияния этого неравенства на возможности противостоять тем или иным рискам. Это, в свою очередь, стимулировало дополнительные исследования в области восприятия и распределения рисков среди различных социальных групп.

В работе У. Бека понятие «риск» сужается до реакции на технические и экологические риски как на непредвиденные последствия индустриализации. Эта концепция общества, основанного на оценке опасностей и последствий, не в состоянии охватить более общее общественное развитие в отношении концепции риска как конкретной исторической стратегии управления неопределенностями. Эта стратегия тесно связана с идеей страхования и статистическими методами расчета неопределенностей, разработанными в наше время. Многие теоретики риска разделяют эту точку зрения, но поддерживают более общее представление о риске и реагировании на риск в современных обществах, касающееся способов управления неопределенностями в целом. Суженный взгляд на техническое и статистическое управление рисками, по-видимому, недостаточен для данной проблематики в отношении, например, правительственных стратегий управления рисками, социокультурного восприятия и реагирования на риск.

У. Бек утверждает, что институты ожидают, что их граждане будут действовать как самостоятельные, рациональные лица, принимающие решения, именно в условиях, когда индивидуальный контроль результатов еще менее возможен, чем раньше. Растущая свобода (и необходимость) принимать решения

[437] Latour B. We have never been modern. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. 168 p.
[438] Haraway D. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. London: Free Association Books, 1991. 312 p.

были «оплачены» сокращением контроля над результатами. В результате растущей индивидуальной зависимости от рынков труда и государств всеобщего благосостояния социальный кризис непосредственно перерастает в индивидуальный кризис личности, страдания и болезни человека. В таких обстоятельствах рациональные решения кажутся скорее «воздушными замками».

Изучая общество риска, Э. Гидденс предполагает, что в эпоху позднего модерна все больше граждан критически оценивают требования к знаниям и опыту. Вместо безусловного доверия имеет место своего рода критическое или активное доверие[439]. Некоторые современные авторы утверждают о существовании современной культуры страха[440], которая, вопреки всем хорошим знаниям, предполагает худшее и тем самым блокирует разумные и необходимые научные разработки. Вопрос о том, насколько беспокойство вызвано конкретными социокультурными и институциональными условиями, оспаривается. Является ли это реакцией на плохое управление социальными рисками, или вызвано работой по связям с общественностью организаций, представляющих интересы, таких как Гринпис, или нормальным выражением некоторых маргинализированных социальных групп, или нормальной частью современного общества в целом, остается открытым для обсуждения.

Вторым подходом к пониманию риска как социальной категории является культурологическая теория (культурно-символический подход) М. Дуглас и А. Вилдавски. Работы Мэри Дуглас не оказали такого влияния на социологию, как работы теоретиков общества риска, возможно, потому что, будучи культурным антропологом, она работала вне институциональных границ социологии. Тем не менее книга М. Дуглас «Риск и вина: очерки в теории культуры»[441] оказала определенное влияние на социологическое теоретизирование и эмпирические исследования риска. Основное положение теории М. Дуглас заключается в том, что идеи о рисках являются частью общего культурного понимания и практики,

---

[439]ГидденсЭ. Судьба, риск и безопасность // THESIS. 1994. Вып. 6. С. 110.

[440] Glassner B. The Culture of fear: The assault on optimism in America. New York: Basic Books, 2000. 385 p.

[441] Douglas M. Risk and blame: essays in cultural theory. London, New York: Routledge. 336 p.

которые основаны на социальных ожиданиях и ответственности. Устоявшиеся культурные убеждения помогают людям осознать риск, и поэтому представления о риске не индивидуалистичны, а скорее разделяются людьми внутри сообщества. Для М. Дуглас, как и для У. Бека и Э. Гидденса, риск — это политическая концепция, поскольку она используется для приписывания вины и ответственности за неблагоприятные события. Однако, в отличие от У. Бека и Э. Гидденса, М. Дуглас стремится подчеркнуть, что современные реакции на риск не основаны на принципиально новых социальных, политических или экономических условиях, а скорее являются продолжением более ранних культурных реакций, которые встречаются в традиционных обществах. Здесь мысль Дуглас перекликается с рассуждениями Рене Жирара о присущем всей истории человечества риске насилия над невинными, на которых перекладывается вина за различные бедствия и через наказание которых происходит сплочение общества[442]. Иначе говоря, человеческое общество с самого своего начала не только привыкло иметь дело с рисками, но и разработало специфические механизмы «работы с рисками», а именно жертвоприношение. Причем защита от внешних рисков ведет к появлению внутренних рисков, а именно вскрытия разрушающей механизм защиты от рисков правды о том, что принесенные в жертву или так или иначе наказанные пострадали безвинно.

Мысли М. Дуглас о риске проистекают из ее более ранних теоретизирований о культурных значениях, связанных с понятиями чистоты, греха и инаковости. Она утверждает, что сообщества символически концептуализируются их членами как человеческие тела, в которых потоки изнутри наружу и наоборот должны регламентироваться и контролироваться. Как у органов, так и у сообществ есть границы, защищающие от угроз, исходящих извне. М. Дуглас рассматривает риск как культурную стратегию, посредством которой сообщества или подгруппы внутри них осознают опасность и угрозы, которые они воспринимают со стороны других людей. Таким образом, убеждения

[442] Жирар Р. Козел отпущения; пер. с франц. Г. Дашевского; предисл. А. Эткинда. Изд. 2-е, испр. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2023. 336 с.

и практика в отношении риска — это способы поддержания социальной сплоченности, стабильности и порядка, а также борьбы с отклонениями. С этой точки зрения идеи риска функционируют для защиты символических границ и управления угрозами социальному порядку. То, что в рамках сообщества обозначается в качестве риска, представляет собой явления, которые каким-то образом угрожают моральным принципам данного сообщества. Те лица или социальные группы, которые идентифицируются как представляющие эту угрозу, считаются ответственными за неблагоприятные последствия и, значит, подвергаются осуждению и требованиям о возмещении ущерба. Идеи риска, следовательно, являются моральными и этическими, а также политическими.

Например, культурологический подход интерпретирует растущую озабоченность экологическими рисками как результат растущего доминирования индивидуалистических ценностей. Согласно этому подходу люди усваивают ценности и нормы, формируют собственные предпочтения и систему восприятия в результате соблюдения определенного способа организации социальных отношений, который определяется в зависимости от соотношения двух базовых измерений социальной жизни: сплоченности / разобщенности (group) и контроля / контролируемости (grid)[443].

Центральный аргумент М. Дуглас и А. Вилдавски заключается в том, что мы фокусируемся и определяем как рискованное то, что порождается культурой и социально конструируется. Подчеркивая, что приписывание риска носит скорее политический, чем вероятностный характер, Дуглас подчеркивает сходство между этими современными социально-политическими процессами поиска объяснений возникающих проблем в обществе и доисторическими категориями греха, табу и нечистоты. Новые технологии стимулируют людей ставить под сомнение то, что является нормальным, порождая дебаты о том, где следует проводить грань между приемлемым поведением (например, с точки зрения медицинской практики, загрязнения окружающей среды или разведения скота) и тем, что

[443] Щекотуров А. В. Социокультурные особенности восприятия экологических рисков: возможности grid-group анализа М. Дуглас // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2020. № 1. С. 100.

неправильно, рискованно и, следовательно, достойно порицания. Процессы, посредством которых объект считается нормальным или отклоняющимся («неуместным»), и выбор того, на каких объектах сосредоточено внимание, а какие игнорируются, являются фундаментально культурными и приравниваются к устойчивым практикам, которые обнаруживаются во всех обществах и группах[444].

Аналогично аргументам о том, что антииммиграционная позиция некоторых правоцентристских политических партий становится популярной, когда люди чувствуют себя экономически незащищенными, новые разработки или технологии с бóльшей вероятностью станут проблематизироваться как рискованные на переходных этапах развития общества, когда происходит ослабление социальной сплоченности. Эту политическую функцию риска можно рассматривать как позитивную, создающую единство вокруг общего предчувствия, когда члены общества должны быть мотивированы подавлять движения, ведущие к групповому разобщению, и объединяться вокруг общего набора социальных целей, а также быть психологически заряжены для совместной работы по защите своей группы от вреда. В этом свете растущее значение риска в политических дебатах, да и в социологическом теоретизировании, связано с его идеологической, «тотемической» функцией в связывании и поддержании структуры общества.

В этих рамках объяснения того, какие «природные опасности» политизируются в моральные проблемы риска, можно найти в структурах конкретного общества. Тип рисков (врагов или грехов), на которых сосредоточено внимание, в некотором смысле будет связан с моделью «хорошего общества», которую влиятельные субъекты в конкретном обществе уважают и считают нуждающейся в сохранении. Через эту объяснительную призму риски должны быть в состоянии противопоставляться этим преобладающим представлениям о том, что ценно как средство сохранения не только единства, но и существующей иерархии. В некоторых случаях социальная конструкция риска фокусирует

[444] Douglas M. Wildavsky A. Risk and culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers. Berkeley: University of California Press, 1982. P. 12-13.

ответственность на лидерах, которые были виноваты в наступлении негативных последствий; в других ситуациях негативные последствия приписываются самим жертвам. Направление ответственности и, соответственно, вины, на которое риск — как идеологическая линза — указывает акторам, поэтому является продуктом социальных структур и связанных с ними распределений власти и интересов.

Вина, согласно М. Дуглас, занимает центральное место в социокультурной функции риска. Риск, в отличие от опасности, связан с пониманием последствий в результате конкретных решений — действий или бездействия. Таким образом, подобно тому, как грех связывает дисфункцию с неподобающим поведением определенных людей и соответствующим осквернением, так и риск указывает на вину в одном конкретном направлении, а не в другом[445].

Эта важность привлечения определенных лиц к ответственности обеспечивает еще одну основу для анализа того, почему определенные опасности превращаются в риски, а другие — нет. Степень, в которой конкретное причинно-следственное объяснение негативных последствий — и соответствующий выбор людей и/или объектов, привлеченных к ответственности, — находит отклик в существующей идеологии, убеждениях и установках, жизненно важна для понимания того, почему определенные риски становятся заметными.

Ключевой заслугой культурологической теории Дуглас—Вилдавски является ее пристальное внимание к различиям в восприятии риска между определенными социальными группами в конкретном обществе и сопутствующими попытками их объяснить. М. Дуглас и А. Вилдавски развивают эти соображения в последовательную типологию, чтобы понять отношение к риску, основанное на отношениях членов конкретной группы друг с другом и «внешним» миром, а также на формате власти, преобладающем в этом коллективе. Вместе с тем культурологический подход к пониманию социальной природы риска фактически выводит его из области объективного мира, помещая

[445] Douglas M. Risk as a Forensic Resource // DAEDALUS. 1990. Vol. 119, № 4. P. 10.

риски исключительно в пространство субъективного или интерсубъективного восприятия.

Здесь необходимо отметить существование двух крайних позиций. Радикальный конструктивизм в стиле некоторых постмодернистских авторов утверждает, что реальность сконструирована лингвистически, и отрицает внешний мир. Другая позиция — это дуализм объективизма и конструктивизма, широко распространенный в дебатах о рисках, который, с одной стороны, интерпретирует риски как нечто, что может быть описано независимо от социального контекста, а с другой стороны, дает субъективную и социальную интерпретацию этих объективных рисков.

Важное допущение состоит не в том, что нет мира вне социального, а в том, что нет объективного риска, находящегося за пределами социальной интерпретации. Это понимание имеет значительные последствия для различия между непрофессиональным знанием и научным знанием или восприятием и принятием риска непрофессионалом и экспертом. С точки зрения конструктивизма между этими различными системами знаний нет эпистемологического превосходства. Они просто разные, и эти различия в общественном производстве и воспроизводстве важны в контексте принятия риска. Эмпирическая значимость этих теоретических предположений показала, что нет четкого различия между экспертным и непрофессиональным знанием. Экспертные знания содержат в себе элементы непрофессиональных знаний, и наоборот. Кроме того, научно-техническим знаниям часто не хватает непрофессиональных знаний о практической реальности за пределами лаборатории.

Таким образом, социокультурные исследования предполагают идею субъекта, который сам находится под сильным влиянием своего культурного контекста и создает свои собственные знания о риске, ссылаясь на различные, конкурирующие, а иногда и противоречивые системы знаний, доступные в разных жизненных ситуациях и на разных этапах жизненного пути. По этой причине экспертные знания являются лишь одной точкой отсчета среди других. Люди

накапливают это «личное» знание на основе своего жизненного опыта и во взаимодействии в рамках определенных социальных контекстов, воспринимая информацию из СМИ, а также экспертные знания. Данные негативные последствия культурологической интерпретации риска, конечно, не следуют напрямую из теории Дуглас—Вилдавски, но выводятся некоторыми современными социальными мыслителями в работах, опирающихся на данную теорию.

Третьей концепцией понимания риска как социальной категории является правительственный подход. Этот взгляд на социальную природу риска опирается на труды М. Фуко, в которых подчеркивается, что современные общества контролируются и организуются таким образом, чтобы их граждане принимали добровольное участие в социальных процессах, точнее, добровольно участвовали в практиках «микровласти», регулирующих поведение людей на бытовом уровне. Сам М. Фуко не писал много о риске, но общий подход, который он использует в изучении практик «правительности»[446], был принят такими авторами, как французский социолог Роберт Кастель[447], австралийский социолог Митчелл Дин[448]. Они стремятся конкретно обозначить ту роль, которую играет риск в регулировании современных обществ, которые описываются как «неолиберальные». Данные общества характеризуются специфическим подходом к политическому управлению, который навязывает гражданину понимаемую в экономическом смысле «свободу» даже там, где она не может быть применена[449].

Как и авторы, придерживающиеся концепции общества риска, так и те, кто придерживается «правительностного» подхода, рассматривают риск как

---

[446] Дин М. Правительность: власть и правление в современных обществах / пер. с англ. А. А. Писарева; под науч. ред. С. М. Гавриленко. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. 592 с.

[447] Castel R. From dangerousness to risk // The Foucault Effect: Studies in Governmentality. London: Harvester. Wheatsheaf, 1991. P. 281-298.

[448] Dean M. Risk, calculable and incalculable // in Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 25-42.

[449] Проявлением такого неолиберального противоречия является, например, требование российского законодательства предоставлять «добровольное» согласие об обработке персональных данных при совершении действий, к которым гражданина обязывает само же законодательство, например, при получении паспорта.

центральную концепцию, возникающую в результате модернизации общества. Их особенно интересуют дискурсы, которые окружают и конструируют риск, организованные способы говорить о риске и действовать в соответствии с ним, которые разделяются внутри социальных групп. Важнейший аспект риска, рассматриваемый с точки зрения государственного управления, заключается в том, что он является основным механизмом, с помощью которого отдельные люди в обществе поощряются к саморегулированию. М. Фуко обсуждает дисциплинарную власть, или способы, с помощью которых поведение граждан регулируется государствами и их властными аппаратами. В современных обществах граждане не подвергаются явному регулированию репрессивными методами; скорее, их поощряют к принятию определенных практик добровольно, как «хороших граждан», преследующих свои собственные интересы. Таким образом, внешнее управление гражданами интернализуется и превращается в самоуправление. Эти методы могут включать в себя ношение ремня безопасности во время вождения или привычку к здоровой пище, призванной избежать риска ухудшения состояния здоровья.

Концепция «правительности» М. Фуко характеризуется «ансамблем, образованным институтами, процедурами, анализами и размышлениями, расчетами и тактикой, которые позволяют осуществлять эту очень специфическую, хотя и сложную форму власти»[450]. В исследованиях, посвященных государственному подходу, не существует однородного способа интерпретации государственности и риска. Можно выделить несколько основных тезисов о риске в структуре правительственного подхода:

1. Некоторые исследования ограничиваются вопросами о том, как правительственные организации справляются с проблемами риска и как меняются стратегии управления[451].

2. Часть исследований касаются общих дискурсов и их влияния на формирование групп «риска», таких как молодежь или дети[452]. Такие

[450] Foucault M. Governmentality // The Foucault Effect / Burchell, G. et al. (ed.). 1991. P. 102.
[451] Joyce P. Governmentality and Risk: Setting Priorities in the New NHS // Sociology of Health and Illness. 2001. № 23 (5). P. 594-614.

исследования показывают, как обобщенные социальные категории в институциональных и медийных дискурсах создают однородные группы по отношению к риску. Например, тревога риска, порожденная желанием обеспечить безопасность детей, ограничивает их автономию и возможности развивать необходимые навыки, чтобы справляться с окружающим миром.

3. На социальном уровне некоторые авторы интерпретируют риск как новый метанарратив, тесно связанный с (нео)либеральными проектами правительства[453]. Осознание и анализ рисков являются ключевыми чертами перехода в социальной политике от общих ценностей к индивидуальной воле и выбору. Новый акцент отражает социальные и культурные изменения, которые придают первостепенное значение формированию самоидентификации и образа жизни, отрицая при этом коллективистское вѝдение универсалистского государства всеобщего благосостояния.

«Правительностный» подход рассматривает риск как структуру, в которой последствия и результаты связаны с определенными типами или формами поведения и ассоциируются с ними. Именно знание этих причинно-следственных связей заставляет людей отвечать за риск. Ибо, как только индивид осознает, что существует определенная вероятность того, что определенный аспект его поведения приведет к определенному последствию, он начинает по-новому анализировать свое поведение в отношении этих рисков.

Таким образом, эта активизация ответственности и внимания к поведению имеет власть над индивидами, провоцируя их осознание и мониторинг поведения («поведение поведения») дистанцированным, но эффективным способом: властные отношения воспроизводятся не силой, а дискурсами, которые способствуют моделям саморегуляции.

Митчелл Дин подчеркивает, что «риск — это способ или, скорее, набор способов упорядочивания реальности, придания ей исчислимой формы» и

---

[452] Brownlie J. The ‘Being-Risky’ Child: Governing Childhood and Sexual Risk // Sociology. 2001. № 35(2). P. 519-537.

[453] Kelly P. Youth at Risk: processes of individualisation and responsibilisation in the risk society // Discourse: studies in the cultural politics of education. 2001. № 22(1). P. 23-33.

существенен не сам по себе, а в связи с тем, что делает риск видимым и исчисляемым[454]. В отличие от концепции У. Бека, предлагаемый Дином подход не предполагает существования «общества риска» как объективно существующего глобального явления, а рассматривает риск как форму презентации реальности, делающую последнюю доступной для вмешательства, т. е. в качестве объекта управления. Риск — не то, что случается, а исчисление вероятности того, что может случиться[455]. Дин отмечает, что у Бека появление рисков неразрывно связано с логикой производства богатства, в качестве побочного эффекта экономического и технологического развития, и оказывает подрывающее значение для прежних традиционных институтов, претендующих на монополию знания[456]. Действительно, появление новых технологий и связанных с ними техногенных аварий или просто побочных эффектов создания новых материалов и механизмов дало толчок для возникновения начиная со второй половины XX века многочисленных теорий заговоров, согласно которым «власть скрывает правду» — нарратив, который в истории России появлялся только в эпоху самозванцев и отмены крепостного права.

Согласно Дину, теория Бека строится на отождествлении риска с количественными формами исчисления риска (которые переходят в неисчисляемые). Опираясь на концепцию Ф. Эвальда, Дин прослеживает влияние феномена социального страхования от рисков на формирование социальной солидарности и социального гражданства в качестве примера одной из возможных «рациональностей риска», что позволяет уйти от размывания понятия риска в едином глобальном нарративе[457].

Четвертой концепцией понимания риска как социальной категории является системный подход. Теория систем концептуализирует общества как коммуницирующие системы. Следовательно, риски — это способ, с помощью

---

[454] Дин М. Правительность: власть и правление в современных обществах / пер. с англ. А. А. Писарева; под науч. ред. С. М. Гавриленко. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. С. 419.
[455] Там же. С. 432.
[456] Там же. С. 425-426.
[457] Тамже. С. 435-441.

которого общество сообщает о себе. Этот подход позволяет рассматривать риск как результат процессов модернизации, который меняет то, как общества описывают свое будущее: уже не в терминах судьбы, а в терминах принятия решений. С этой точки зрения конфликты социального риска являются результатом попыток различных социальных подсистем переложить ответственность за (возможные) нежелательные события на другие социальные сферы.

Одной из теоретических основ, которая до сих пор не рассматривалась, но которая представляет собой важный социологический подход к риску, является работа Никласа Лумана, основанная на его системной теории общества. Опираясь на эту более широкую теоретическую основу, аргументации Н. Лумана о риске предлагают сложный и всесторонний анализ. Проблема сложности является для Н. Лумана определяющей проблемой в современном обществе.

Теория систем помогает понять, почему две организации или отдельные лица могут смотреть на одно и то же явление и представлять его рискованность в совершенно разных терминах. Н. Луман предлагает в некотором роде более прямое объяснение, которое фокусирует внимание на конкретных целях каждого человека или организации. Телеология или цель конкретного субъекта определяет логику восприятия и коммуникации в зависимости от специализированной системы, в которой они находятся. «Экономическая система рассматривает все с точки зрения последствий для ликвидности и собственности; научная система рассматривает все с точки зрения последствий для знания, признанного истинным»[458]. В этом примере решение может быть рискованным в экономическом смысле, но не иметь никакого отношения к научному смыслу, или наоборот.

Центральное место в анализе Н. Лумана занимает растущая функциональная дифференциация между такими системами в рамках современности. Это имеет три важных последствия для соображений о риске: 1)

[458] Japp K., Kusche I. Systems theory and risk // Social Theories of Risk and Uncertainty. Oxford: Blackwell, 2008. P. 78.

прежние иерархии знаний «растворяются», что означает, что нет всеобъемлющей власти для руководства действующими лицами; 2) соответственно, действующие лица должны ссылаться на свою собственную логику и знания при принятии решений; 3) расходящиеся системы отсчета и соответствующая логика делают все более вероятным существование множества мнений относительно того, что является рискованным, а что нет, при уменьшении количества «точек соприкосновения». Таким образом, объясняя различия во взглядах между различными субъектами, этот подход указывает на особую логику и рациональность, применяемые в рамках конкретных систем и/или конкретными людьми.

Подход системной теории к риску отстаивается Клаусом Джеппом. Общий исследовательский интерес в контексте этого подхода заключается в том, как можно улучшить способность общества развиваться и как можно повысить способность решать проблемы. Первоначальный ответ заключается в функциональной дифференциации в социальных областях или подсистемах, таких как экономика, правосудие, наука и т. д. Поскольку функциональная дифференциация ограничена, необходима семантика, охватывающая различные социальные функции. Социальные подсистемы ссылаются на объединенную семантику, когда они создают образы реальности, в которой они действуют. Благодаря структурной связи с другими подсистемами их реалии становятся более сложными, и могут появиться другие рациональности, но специфическая логика каждой подсистемы остается (в противном случае она была бы распущена).

Таково многообразие подходов к пониманию рисков в современной философии и социологии. Каждый из представленных подходов отражает разнообразные аспекты восприятия риска, негативных последствий его наступления и способов противодействия им. С социологической точки зрения риск неразрывно связан с социальными и культурными нормами, концепциями и привычками. В отличие от психологических взглядов на риск, указанные выше социологические и антропологические взгляды не рассматривают риск как

продукт определенных типов когнитивного поведения или результат личностных черт индивида. Представления индивидов о риске и реакции на него вместо этого рассматриваются как общее понимание, возникающее в результате членства в социальных и культурных группах и аккультурации в них. В отличие от точных наук, где риск отделен от его социокультурного контекста и рассматривается как автономное явление, социальные мыслители утверждают, что риск никогда не может быть отделен от общественной и культурной линзы, через которую мы его рассматриваем и понимаем.

Действительно, то, какие именно явления считаются «рисками», а какие игнорируются или считаются безопасными, является результатом определенных видов оценочных суждений, на основании которых осуществляется процесс принятия решений. Точно так же знания о рисках рассматриваются как динамичные, изменяющиеся во времени и пространстве. То, что воспринимается как «риски» в одном регионе или стране, может игнорироваться в другом; новые риски возникают постоянно, часто для того, чтобы утихнуть в общественном сознании или быть замененными другими. Иные жизненные приоритеты, сами по себе основанные на культурном базисе, могут усилить восприятие риска или затмить его.

Одним из аспектов социокультурных различий, которые могут быть у разных культур или групп в отношении восприятия риска, является мнение непрофессионалов по сравнению с мнением экспертов. Обычные люди часто воспринимают риск как часть своей повседневной жизни и воспринимают его совершенно иначе, чем те, чья профессия связана с исчислением вероятности риска и того, как он повлияет на людей. Эксперты часто представляют непрофессиональные взгляды на риск как невежественные, необдуманные или подверженные негативному влиянию предвзятости, культурных факторов или эмоциональных реакций. Тем не менее для социологов мнения экспертов сами по себе не могут быть изолированы от более широкой социальной и культурной среды, в которой такие люди строят свои собственные суждения о риске. Знания о рисках, как непрофессионалов, так и экспертов, являются продуктом заранее

установленных убеждений и предположений, которые люди привносят с собой при вынесении своих суждений о риске.

Хотя социологическая (в случае работ М. Дуглас — антропологическая) теория может внести большой вклад в понимание того, как риск концептуализируется и понимается в современных обществах, у нее также есть свои недостатки. Одним из них является тенденция к тому, что значимым теориям риска таких авторов, как У. Бек, Э. Гидденс и М. Дуглас, не хватает прочной основы в эмпирических исследованиях, которые могли бы подтвердить их утверждения. Любое всестороннее понимание социокультурных основ риска в идеале должно включать в себя как понимание основных теорий, так и то, как эмпирические данные подтверждают или опровергают эти теории.

Дебаты об эпистемологическом статусе риска показали принципиально разные подходы ключевых теорий к риску. Культурологический подход предполагает, что риски реальны, но то, как они политизируются, является социальным процессом, который зависит от конкретной культуры. Считается, что это определяется социокультурной «конституцией» общества и входящих в него социальных групп. Сила данного подхода заключается в том, чтобы показать, как институты, которые люди выбрали для организации социальной жизни, формируют выбор и реакцию на риск. «Правительностный» подход предполагает, что новый стиль управления обществами, а не качество новых рисков вызывает фундаментальные изменения в обществе. Теория систем рассматривает растущую коммуникацию о рисках как результат продолжающейся социальной дифференциации, которая подпитывает разговоры о том, кто несет ответственность за нежелательные социальные события[459].

У. Бек фокусируется на вызове новых рисков, встроенных в современные технологии. Наиболее заметным является его утверждение о том, что, в отличие от ранних промышленных рисков, ядерные, химические, экологические и генно-инженерные риски (а) не могут быть ограничены ни временем, ни местом, (б) не подлежат ответственности в соответствии с установленными правилами

[459] Luhmann N. Risk: a sociological theory. New York: A. de Gruyter, 1993. P. 25.

причинно-следственной связи, вины и ответственности и (в) не могут быть компенсированы или застрахованы. В отличие от тезиса о нестрахуемости, сторонники теории государственного управления утверждают, что эти новые риски не бросают вызов страховой технологии как таковой, которая просто разрабатывала бы новые продукты. Отчасти в поддержку тезиса об обществе риска некоторые ученые с точки зрения государственного управления указывают на переход от культуры компенсации к культуре предосторожности. Другие ставят под сомнение предположение о том, что это в целом новая разработка. Например, страхование от пожара с самого начала было основано на принципе предосторожности. До сих пор остается открытым вопрос, почему в некоторых случаях осторожный подход применялся с самого начала, в то время как в других контекстах, например, в области предупреждения преступности, меры предосторожности появились относительно недавно.

По-прежнему существует тенденция не уделять достаточного внимания вопросам индивидуального опыта риска, а также растущего доминирования семантики автономного самоопределения своего решения даже там, где оно сильно структурировано факторами, которые в основном ускользают от индивидуального контроля. Хотя есть исключения, которые, например, сочетают биографические подходы с пониманием проблем классового и другого социально-структурного неравенства. Подобный подход можно встретить в работе социальных мыслителей и исследователей Джона Таллоха и Деборы Лаптон[460]. Некоторый более поздний интерес к биографическим исследованиям может быть результатом неудовлетворенности рациональными моделями для объяснения принятия решений в повседневной жизни. Этот подход позволяет объединить конкурирующие требования как индивидуализации, так и воспроизводства социального неравенства.

Одним из способов достижения прогресса в исследовании риска является участие в междисциплинарном сотрудничестве в рамках социальных наук. Культурная география предлагает потенциал для смешения социологических и

[460] Tulloch J., Lupton D. Risk and everyday life. London: Sage, 2003. 152 p.

социально-философских проблем со значениями риска и интересом географов к неотъемлемой роли, которую играют пространство и место во взглядах людей на риск. Менее часто в литературе встречаются исследования, в которых основное внимание уделяется тому, как люди мысленно оценивают и обрабатывают риск, как они упорядочивают риски от важных к неважным, как это часто бывает в социально-психологических исследованиях, с изучением того, как на этих людей влияет их социальная среда, что является предметом интереса многих научных и философских дисциплин. Такое исследование было бы ценным как для признания важности социальных условий, в которых развиваются идеи риска, так и для таких психологических факторов, как личностные черты, которые могут влиять на оценку риска и рискованное поведение. Хотя междисциплинарное сотрудничество не ограничивается этими примерами, оно дает некоторые идеи о том, как междисциплинарные исследования рисков могли бы продвигаться вперед, взаимодействуя с исследователями, работающими в других дисциплинах социальных и философских наук.

Рассмотренные ранее теоретические подходы к пониманию категории риска позволяют перейти к анализу модели «Общества риска» в современном социально-философском дискурсе. Как уже было рассмотрено выше, модель «Общества риска» была инаугуирована в качестве предмета социально-философской рефлексии У. Беком, а также рядом его коллег, прежде всего Э. Гидденсом. Публикация работы У. Бека «Общество риска. На пути к другому модерну» (1986) привлекла большое внимание именно в разгар событий вокруг чернобыльской катастрофы. Теоретики модели «Общества риска» описывают наиболее заметные черты современного общества (институционализированный плюрализм, разнообразие, случайность и амбивалентность). В этом обществе люди (речь идет прежде всего о западных обществах) не могут быть уверены в том, что произойдет, и поэтому не знают, как себя вести, и не могут предсказать, каким будет результат их действий. Инстинктивно или по приобретенной привычке люди не любят и боятся амбивалентности, этого злейшего врага безопасности и уверенности в себе.

У. Бек утверждал, что в обществе риска доминируют не только биологические угрозы и риски для здоровья или медицинские риски, но и то, что общество также включает в себя обширную сеть взаимосвязанных изменений в социальной жизни. Эти изменения касаются структуры занятости, недоверия к эталонным институтам, таким как наука и государство, снижения проникновения и авторитета традиций и обычаев, касающихся индивидуальной идентичности, распада семейных устоев, демократизации личных отношений и т. д. У. Бек утверждает, что, хотя модернизация вызовет большое количество проблем и противоречий, которые затрагивают современные институты, вес и сложность проблем заставят институты начать процесс самооценки, побуждая их развивать новую форму саморефлексии. Следовательно, изнутри индустриального общества мы являемся свидетелями появления новой модернизации, которую У. Бек называет рефлексивной модернизацией, она сопровождается повышенным осознанием человеческого незнания и его или ее неспособности доминировать над природой, техникой, обществом и т. д. По его словам, общество риска и индивидуализация меняют основы и институты первой современности и создают почву для развития рефлексивной модернизации. Таким образом, хотя модернизация сформировала индустриальное общество и общество риска, которое все больше сдается перед угрозами и кризисами, это также сделало возможным для человека саморефлексию о себе, а также о своем социальном окружении; саморефлексию, которая реконструирует его субъективность и индивидуальность вместе с его сообществом. У. Бек утверждает, что в основе рефлексивной современности лежит двойной динамизм: одновременный процесс изобретательной самоконструкции, или встраивания индустриальных социальных форм и образований, таких как класс, страта, профессия, пол, семья и экономика; и процесс перестройки, или встраивания общества в новые, но неизвестные социальные формации.

Рефлексивная модернизация представляет собой философскую концепцию, согласно которой модернизация общества как такового неизбежно приводит к возникновению субъектов этого общества, способных размышлять не только о

текущем состоянии общества, но и осознавать факт его модернизации, давать ему некоторую субъективную оценку и в той или иной мере воздействовать на сам процесс модернизации[461].

Первый шаг рефлексивной модернизации включает в себя самоконтроль по отношению к последствиям общества риска, которые несовместимы с индустриальным обществом и его соответствующими институционализированными стандартами. Поскольку риски и угрозы находятся за пределами человеческого осознания, воображения и научного определения, в обществе риска промышленные опасности становятся все более распространенными, но не могут быть установлены стандарты ответственности или мониторинга угроз. В результате этого продолжающегося процесса начинается второй динамизм рефлексивной модернизации, процесс, который включает в себя перестройку или ремодернизацию общества с новой формой субъективности, индивидуальности, семьи, капитализма, государства, труда, глобализации, повседневной жизни и т. д.

В этом отношении У. Бек проводит различие между «рефлексивным индивидом» первой современности и «рефлексивным индивидом» как главным действующим лицом второй современности и общества риска. Двойственность субъекта и объекта, помещение объекта перед рациональным субъектом и наличие определенных и объективных знаний — все это основные столпы рефлексии. Во второй современности и в условиях всеохватывающего проникновения рисков индивид вынужден принимать многочисленные и быстрые решения, не следуя ранее существовавшим инструкциям. Это обстоятельство заставляет индивида функционировать в качестве «рефлекса» или непрестанного производителя неопределенных и мгновенных рефлексов: соглашения, сети и объединения постоянно конструируются, демонтируются и реконструируются. Следовательно, возникает индивидуализация самоопределений, сознательно сконструированных категорий и границ. Противостояние этим категориям и

[461] Ткачев П. С. Социальное проектирование в контексте рефлексивной модернизации // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 2. С. 86.

границам, а также институциональным и индивидуальным проблемам формирует природу индивидуализации. В этом случае отдельные люди являются одновременно создателями этих категорий, границ и проблем, а также их результатов. Общество и индивид конструируются и реконструируются в тандеме посредством самостоятельного выбора, самоопределения и самоорганизующейся деятельности. В результате отличительными чертами рефлексивной современности являются амбивалентность, противоречие и интернализация неопределенности.

У. Бек утверждает, что угрозы и риски в обществе риска не имеют пространственных, временных или социальных ограничений и затрагивают все общества и социальные классы. Глобальные последствия продолжающихся угроз выходят за рамки национальных границ и превращают общество риска в общество глобального риска или, по словам Бека, в общество мирового риска. В обществе «нового» модерна происходит космополитическое объединение планетарного сообщества, то, что принято называть глобализацией, что, в свою очередь, порождает определенные «основания» развертывания многообразных непредсказуемых рисков[462]. Исходя из этого, наиболее важным аспектом общества риска является космополитизация, что означает внутреннюю глобализацию внутри национальных обществ. Космополитизация значительно трансформирует повседневное сознание и идентичность. Глобальные вызовы и заботы становятся частью местного повседневного опыта и нравственной жизни людей. Глобальные риски сформировали всеобъемлющее вѝдение человечества.

Согласно У. Беку, если первая современность была национальной современностью, то вторая современность — это транснациональная современность или космополитическая современность. Вторая современность возникает, когда общество перестает быть эквивалентом национального государства, когда социально-экономическое, культурное, политическое и технологическое развитие становится принципиально транснациональным. При

[462] Галич Л. П. Социологическая экспликация общества риска в рамках парадигмы рефлексивной модернизации Ульриха Бека // Весці БДПУ. Серыя 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. 2019. № 3(101). С. 29.

космополитизме национальные структуры и организации теряют свое значение на высоком уровне, и мы переживаем космополитизацию национальных государств изнутри.

Космополитизация как онтологический переход также влечет за собой особые эпистемологические и методологические последствия в социальных науках. У. Бек рассматривал космополитическое мировоззрение и методологический космополитизм как ключевую эпистемологическую основу и методологический инструментарий для понимания общества риска и космополитического мира. Понимание нового мира требует космополитического поворота в методологии социальных наук, перехода, который вынуждает порвать с методологическим национализмом.

Модель «Общество риска» предоставила социальной философии новую почву для пересмотра многих своих предположений в связи с новой глобальной ситуацией и, таким образом, сделала понятными многие текущие тенденции и события. Общество риска стало восприниматься как новая фаза современности, в которой конфликты из-за того, что У. Бек называет «недостатками» современных индустриальных обществ, заменили «товары», которые раньше были желанными. И это при том, что многие из так называемых «товаров» остаются и по-прежнему считаются желательными. Теперь они связаны с угрожающими и неизмеримыми побочными эффектами и тем, что считается «внешними эффектами».

У. Бек пытается продемонстрировать особую ситуацию, в которой попытка современного человека постичь мир, а также контролировать его имеет далеко идущие последствия и угрозы для современного общества. Эти последствия и побочные эффекты, а также их соответствующие культурные аспекты привели к новой трансформации современности и практически проложили путь к новой реконфигурации современного общества. Этот переход в онтологических аспектах требует изменения эпистемологических предпосылок современных социальных наук. Путем изменения социальной основы, границ, поведенческих и интеллектуальных моделей, а также появления новых социальных образований и сил существующие теории и аппараты концептуализации и категоризации

социологии также должны трансформироваться, трансформация, которая могла бы придать смысл различным аспектам мирового общества риска.

Основной критикой тезиса Бека и Гидденса о рефлексивности стала работа социологов и социальных мыслителей Скотта Лэша и Джона Урри «Экономика знаков и пространства»[463]. В целом, С. Лэш и Д. Урри утверждают, что и Э. Гидденс, и У. Бек, опуская анализ эстетически-экспрессивного измерения современного «я» в их особой концентрации на когнитивном измерении рефлексивности, теряют из виду целостное измерение рефлексивности современного «я». Кроме того, как отмечают С. Лэш и Д. Урри, представление Э. Гидденса и У. Бека о «я», слишком тесно структурированное по линиям эго, недостаточно воплощено. Авторы не согласны с идеей Гидденса и Бека о субъекте как о чем-то, что рефлексивно управляет телом, и вместо этого рассматривают его как нечто, что само по себе является телесным.

С. Лэш и Д. Урри предполагают, что новые социально-структурные механизмы открывают много позитивных жизненных пространств, в частности, пространство для возрастающей рефлексивности субъектов. Их точка зрения отличается от точки зрения Э. Гидденса и У. Бека тем, что, во-первых, они считают, что эстетический элемент, проявляющийся в популярной музыке, кино, досуге или туризме, занимает центральное место в этом новом состоянии, которое они называют «постмодернизмом». Во-вторых, они настаивают на том, чтобы связать это условие с политико-экономическими изменениями. Их точка зрения заключается в том, что только в позднем модерне или постмодерне эстетическая рефлексивность проникает в социальные процессы. Хотя С. Лэш и Д. Урри признают, что искусство и литература стали рефлексивными (в смысле самореферентными) с приходом модернизма в конце XIX века, они утверждают, что эстетическая рефлексивность, в смысле аллегории и символа как источника самости в повседневной жизни, представляет собой гораздо более поздний феномен XX века. Такие идеи связаны с распространением своего рода эстетического культурного капитала на все более широкие группы людей.

[463]Lash S., Urry J. Economies of signs and space. London: Sage Publications, 1994. 368 p.

Это обобщение эстетики частично связано с распространением влияния «экспертных систем», поскольку субъекты рефлексивно используют их для регулирования повседневной жизни. С. Лэш и Д. Урри связывают это понятие с идеями Э. Гидденса и У. Бека об экспертных системах. Для Э. Гидденса эти экспертные системы являются квинтэссенцией социально-научных знаний и методов самотерапии. Для У. Бека это распространение непрофессиональных знаний в области естественных наук и окружающей среды. С. Лэш и Д. Урри добавляют к этому важность эстетических «экспертных систем», таких как кино, качественное телевидение, поэзия, путешествия и живопись, как посредников в рефлексивном регулировании повседневной жизни[464].

Другой подход, который С. Лэш применяет к теории рефлексивной современности, состоит в том, чтобы развивать ее в терминах ее двойников или ее собственной радикальной инаковости. Он делает это тремя способами:

1. В терминах У. Бека и Э. Гидденса рефлексивная модернизация — это теория постоянно растущих полномочий социальных акторов, или агентства, в отношении структуры. Но С. Лэш предлагает новый набор структурных условий рефлексивности. Он утверждает, что социальные структуры в этом контексте не просто отступают, а вместо этого в значительной степени вытесняются информационными и коммуникационными структурами.

2. Теория, сформулированная У. Беком и Э. Гидденсом, предполагает, что рефлексивность, по существу, когнитивна. С. Лэш обращает внимание на эстетическое измерение рефлексивности, где частное понимается как эстетическое и включает в себя не только высокое искусство, но и популярную культуру и эстетику повседневной жизни.

3. Теория рефлексивной модернизации постулирует мощный процесс индивидуализации. С. Лэш, однако, в то же время свидетельствует о мести репрессированных «мы» в контексте этнических чисток, на примере

[464] Lash S., Urry J. Economies of signs and space. London: Sage Publications, 1994. P. 54.

восточногерманских неонацистских скинхедов и националистической фрагментации бывшего СССР[465].

Значение третьей критики С. Лэша в адрес модели «Общество риска» У. Бека и Э. Гидденса заключается в том, что данные авторы не обращают внимания на специфически культурное измерение рефлексивности. Чтобы представить это измерение, С. Лэш предлагает использовать концепцию эстетической рефлексивности более герменевтически, чтобы раскрыть культурные основы сообщества в позднем модерне.

Британский социолог Д. Деланти рассматривает критику С. Лэшем тезиса У. Бека и Э. Гидденса о рефлексивной модернизации как модернизированную герменевтику. Для С. Лэша отсутствие эстетического измерения является одним из аспектов проблемы, которая, в более общем плане, является проблемой культуры. Д. Деланти считает критику С. Лэша далеко идущим и важным вкладом в дискуссию о рефлексивной модернизации. С. Лэш критически относится к несколько упрощенному наброску «Общества риска» У. Бека и Э. Гидденса, в котором противопоставляются два набора противоположностей: высокая современность подчинения сменяется эмансипационной рефлексивной модернизацией — другими словами, эмансипированное агентство освобождается от ограничивающих структур[466].

Отношения между индустриальным обществом и обществом риска — это отношения «сдвига». Согласно анализу социальной теории У. Бека, проведенному Д. Деланти, одним из центральных утверждений, лежащих в основе мысли У. Бека, является переход от индустриального общества к обществу риска. В результате этого сдвига возникает новая современность: «Точно так же, как модернизация разрушила структуру феодального общества в XIX веке и породила индустриальное общество, модернизация сегодня разрушает индустриальное

[465] Lash S. Reflexivity and its doubles: Structure, aesthetics, community // Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order / Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash (Eds.). Stanford, California: Stanford University Press, 1994. P. 110-111.
[466] Delanty G. Social theory in a changing world: Conceptions of modernity. Cambridge, UK: Polity Press, 1999. P. 170-171.

общество и возникает другая современность»[467]. По сравнению с побочными эффектами модернизации в индустриальном обществе, которые поддавались исчислению и подкреплялись научной моделью контроля окружающей среды, побочные эффекты сегодняшнего дня не поддаются исчислению, а воздействие на окружающую среду в значительной степени неконтролируемо. У. Бек сравнивает индустриальное общество и общество риска с точки зрения характера спроса. Индустриальное общество, гражданский социальный порядок и, в частности, государство всеобщего благосостояния подчиняются социальным требованиям сделать жизненные ситуации людей управляемыми с помощью инструментальной рациональности, технологичными, доступными и подотчетными. С другой стороны, в обществе риска непредвиденные побочные эффекты этого требования контроля, в свою очередь, приводят к тому, что должно было быть преодолено контролем, — к царству неопределенности, амбивалентности и, следовательно, отчуждения.

В. Б. Устьянцев определяет неопределенность как вероятность наступления событий, содержащую благоприятные или неблагоприятные последствия для социума в целом или его отдельных субъектов. Ситуативность, по его мнению, представляет собой пограничное состояние между устойчивостью и изменчивостью социальных процессов, содержащее вариативность взаимодействия объективных и субъективных факторов, не имеющих однозначных последствий для участников событий. Амбивалентность, в свою очередь, выражает двойственность существования социальных субъектов, влияние противоположных сил, объединенных в одну систему с общими основаниями[468].

Констелляции общества риска возникают потому, что убеждения индустриального общества доминируют в мыслях и действиях людей и институтов. Таким образом, по мнению У. Бека, общество риска — это не тот

[467] Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 150-151.

[468] Устьянцев В. Б. Концепт риска в проблемном поле социальных наук // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16, № 2. С. 167.

вариант, который можно выбрать или отвергнуть в ходе политических споров, поскольку он возникает в непрерывности автономизированных процессов модернизации, которые слепы и глухи к своим собственным последствиям и угрозам. Таким образом, для Бека рефлексивная модернизация означает конфронтацию с последствиями общества риска, с которыми невозможно справиться и ассимилировать в системе индустриального общества.

Весь проект «рефлексивной модернизации», совершенно очевидно, является главной темой книги 1994 года «Рефлексивная модернизация: политика, традиции и эстетика в современном социальном порядке», совместно отредактированной У. Беком, Э. Гидденсом и С. Лэшем[469]. И У. Бек, и Э. Гидденс рассматривают современность с точки зрения центрального места в ней рефлексивности. Они в значительной степени озабочены диалектикой структуры и действия, а также вопросами того, что Э. Гидденс называет «экстенсиональностью» (или глобализацией) и «интенсиональностью» (или частной сферой). Идея рефлексивности У. Бека приводит главным образом к критическому изменению социальных структур, в то время как концепция Э. Гидденса предполагает воспроизводство структур.

Социолог Н. Додд утверждает, что идея рефлексивной модернизации затрагивает отношения между современным обществом и его радикализированным аналогом[470]. Э. Гидденс описывает возросшее разделение времени и пространства как более высокие уровни взаимодействия между процессами и событиями, происходящими далеко друг от друга; он называет это «действием на расстоянии» или «дистанцированием». Это дистанцирование во времени и пространстве стало возможным благодаря механизмам развоплощения (символическим знакам и экспертным системам), которые позволяют вывести социальные отношения из определенных условий. Следовательно, рефлексивность была институционализирована; т. е. процесс рефлексивного мониторинга (reflexive monitoring) стал определяющей организационной чертой

[469] Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order. Stanford, California: Stanford University Press. 225 p.
[470] Dodd N. Social theory and modernity. Cambridge, UK: Polity Press, 1999. P. 189.

институтов во всем современном обществе. Рефлексивный мониторинг предполагает отслеживание не только деятельности иных индивидов, но и своей личной активности, причем имеет место перенос собственных механизмов поведения на деятельность иных агентов[471].

По сути, рефлексивная модернизация вращается вокруг двух основных тем — рефлексивности и риска. Н. Додд указывает, что первой темой является концепция рефлексивности, которая вытекает из более ранних работ Э. Гидденса по теории структурирования и используется позже для объяснения институциональной логики современного общества. Э. Гидденс и У. Бек согласны с основной предпосылкой, что рефлексивность была институционализирована в современном обществе, трансформируя не только его структуру, но и индивидуальную самоидентификацию. Эта трансформация рассматривается с точки зрения второй темы — риска. Рефлексивность — это «контролируемый характер непрерывного потока социальной жизни»[472]. Хотя Э. Гидденс разработал теорию структурации для того, чтобы исследовать взаимосвязь между социальной структурой и человеческой деятельностью, он описывает теорию структурирования как методологическую предшественницу рефлексивной модернизации. Для Э. Гидденса рефлексивность смещается с мониторинга социальной жизни на мониторинг самого себя. Рефлексивность сама по себе — это процесс, связанный с усилением индивидуализации «высокой современности», в котором самость становится рефлексивным проектом.

Есть четыре ключевые особенности общего определения рефлексивности Гидденса, как указывают С. Лэш и Д. Урри. Во-первых, хотя основное внимание уделяется мониторингу поведения личности, а не природе социального, знание социальных конвенций помогает этому мониторингу. Во-вторых, знания играют очень важную роль в этом мониторинге в том смысле, что агенты во всех видах человеческой деятельности и во всех обществах могут давать дискурсивные интерпретации своему поведению. В-третьих, идея Гидденса во многом носит

---

[471] Козлова В. А. Антропологические основания теории рефлексивной модернизации Энтони Гидденса // Дискуссия. 2014. № 6(47). С. 25.
[472] Dodd N. Social theory and modernity. Cambridge, UK: Polity Press, 1999. P. 186.

стратегический характер. В-четвертых, использование Гидденсом термина «дискурсивная интерпретация» вместо «дискурсивного объяснения» свидетельствует о его понимании рефлексивности как герменевтики[473].

Н. Додд развивает идею рефлексивности дальше, когда утверждает, что У. Бек и Э. Гидденс в своем анализе современного общества представляют концепцию рефлексивности несколько по-разному[474]. Для Э. Гидденса рефлексивность состоит в присвоении и воспроизведении знаний в повседневной социальной практике. Таким образом, знание является ресурсом для социального действия и в то же время меняет его характер. Что касается У. Бека, рефлексивность состоит из пробелов в наших знаниях, которые он называет неосознанностью и которые он считает непреднамеренным следствием первой волны модернизации, т. е. индустриализации. По его оценке, мы больше не живем в обществе промышленного производства, а вместо этого в обществе индустриальных последствий. Побочные эффекты индустриализма, такие как загрязнение окружающей среды, генная инженерия, новые социальные движения и т. д., привели нас к конфликту знаний, когда конкурирующие утверждения экспертов бросают вызов нашим собственным местным знаниям и опыту. Этот конфликт по поводу того, что и как мы знаем, для У. Бека является конфликтом рациональностей. Он характеризует наше современное общество как вторую волну модернизации, или «рационализацию рационализации» («rationalization of rationalization»), рефлексивный процесс рационализации, который является более осознанным, радикальным и обширным, чем первая волна.

Британский социолог Х. М. Домингес идет еще дальше, делая акцент на аналитическом различии между тремя типами рефлексивности: «неидентичная рефлексивность», в которой образы и свободная энергия, отсутствие противоречий, временная последовательность и язык непосредственно поставлены на службу принципу удовольствия; «практическая рефлексивность», в которой решения и варианты принимаются и предполагаются простым способом,

[473] Lash S., Urry J. Economies of signs and space. London: Sage Publications, 1994. P. 38.
[474] Dodd N. Social theory and modernity. Cambridge, UK: Polity Press, 1999. P. 190.

в потоке сознания и сложном опыте субъектов, включенных в интерактивные ситуации; и «рационализированная рефлексивность»[475], в которой человек находит последовательность и оптимизацию соответствия средств целям, руководствуясь тщательно продуманными решениями и вариантами, которые возможны как поведение в определенные моменты жизни человека и зависят от его или ее центрирования. Х. М. Домингес утверждает, что, хотя практическая рефлексивность, по-видимому, претерпела незначительные изменения с появлением современности, а неидентичная рефлексивность, возможно, в последнее время была перенасыщена для массового потребления, бурные ритмы современности потребовали огромных усилий рационализированной рефлексивности.

У. Бек утверждает, что понятие мирового общества риска уместно для мира, характеризующегося потерей четкого различия между природой и культурой. Он утверждает, что наша устойчивая концепция разделения природы и культуры/общества не в состоянии признать, что мы строим, действуем и живем в сконструированном, искусственном мире, характеристики которого находятся за пределами этих различий. Утрата осознания границ между этими сферами вызвана не только индустриализацией природы и культуры, но и опасностями, которые одинаково угрожают людям, животным и растениям.

С социально-конструктивистской точки зрения разговоры о мировом обществе риска опираются не на научно диагностированную глобальность проблем, а на транснациональную дискурсивную коалицию, которая утверждает вопросы глобальной экологической повестки дня в публичном пространстве. Эта коалиция, которая начала набирать силу только в 1970-х годах, в последнее десятилетие стала перекраивать тематический ландшафт вокруг проблем планеты. Это, очевидно, требует институционализации экологического движения, создания сетей и участия транснациональных субъектов. Такие субъекты также должны быть успешными в том, что они делают, и постоянно отстаивать свои права в

[475] Domingues J.M. Social creativity, collective subjectivity and contemporary modernity. London: MacMillan Press Ltd, 2000. P. 99-100.

борьбе с мощными контркоалициями. В связи с этим необходимо проводить различие между «**глобальным**», т. е. тем, что имеет актуальную значимость для всей территории земного шара, и «**глобалистским**», т. е. дискурсом, направленным на постоянное поддержание присутствия темы рисков в качестве глобальной повестки, требующей подчинения государств общим правилам, диктуемым, как правило, политическими и в бóльшей степени экономическими элитами западных стран.

Своеобразный ренессанс модель «Общество риска» испытала в последние годы, когда мировое сообщество столкнулось с рисками коронавирусной пандемии, а затем с антироссийским дискурсом. Для социальных мыслителей и теоретиков коронавирусная пандемия стала поводом для обращения к проблематике социального неравенства в современном обществе риске. Эта проблема неоднократно поднималась в работах классиков теории социального риска М. Дуглас, У. Бека, М. Фуко. В существующих критических подходах к риску и неопределенности бóльшая часть работ, в которых рассматривается неравенство, более или менее напрямую опирается на ориентацию С. Фуко. Общие направления исследования здесь показывают, как неолиберальные тенденции современных государств приводят их в погоне за эффективностью к изменению отношений с гражданами через системы здравоохранения и социального обеспечения. У. Бек провокационно бросил вызов существующему социологическому пониманию классового неравенства своими знаменитыми ссылками на статус класса в концепции «зомби» или демократические / универсальные последствия некоторых форм загрязнения. Эти первоначальные аргументы оказались очень плодотворными в шквале критики, вызванной этими (часто неправильно понятыми) утверждениями, и в том увлекательном способе, которым более поздние работы Бека впитали и отразили идеи его критиков.

Примечательным фактом, свидетельствующим о том, что глобальное управление сегодня стало управлением рисками, стало заседание Всемирного экономического форума в январе 2024 года, где одной из ключевых тем была подготовка к «Болезни Икс», т. е. управление подготовкой к управлению будущей

эпидемией еще не известной болезни[476]. Несмотря на отсутствие самой болезни, в рамках форума и сопутствующих мероприятий уже назывались цифры смертности (в двадцать раз выше, чем у коронавируса COVID-19) и обсуждалось создание вакцин против гипотетической болезни.

В пандемии коронавируса COVID-19 очевидны как новые черты общества риска Бека, так и сохраняющееся и усугубляющееся структурное неравенство. Внимание У. Бека к разрушению окружающей среды, побочным эффектам этого — зоонозные вирусы становятся все более распространенными по мере того, как торговля людьми и поселения углубляются в тропические леса и другие отдаленные места обитания, — и «побочные эффекты этих побочных эффектов» помогают нам понять негативные последствия мер реагирования на пандемию и неравенство, возникающие в результате других явлений, которые он описывает; включая такие, с которыми сталкиваются те, кто не является безработным или имеет стабильную занятость. Неблагоприятные экономические последствия пандемии, поскольку они были сформированы мерами сдерживания, наряду с повышенными рисками для здоровья, с которыми сталкиваются те, кто не может позволить себе роскошь следовать этим же мерам, непропорционально велики для некоторых групп.

Здесь можно обратиться к одному важному замечанию из культурной теории М. Дуглас, которое остается чрезвычайно актуальным. Его суть заключается в том, что социальные группы и маргиналы общества, которые чувствуют себя наиболее отчужденными от центральных сообществ, как правило, демонстрируют самые высокие уровни устойчивости к вакцинам во многих странах. Здесь мы видим необходимость преодоления стигматизации. Дискурсивное порождение неравенства, глубоко укоренившееся в институциональной структуре и практике, проявляется по-разному. Не только различия между странами, но и внутри стран приводят к тому, что многие

---

[476] The World Economic Forum. Preparing for Disease X. 2024. URL: https://www.weforum.org/events/world-economic-forum-annual-meeting-2024/sessions/preparing-for-a-disease-x/ (дата обращения: 19.01.2024).

маргинализованные люди испытывают вред и подвергаются ему как части их повседневного риска, глубоко укоренившегося в социальной структуре.

Кризис COVID-19 не является риском того же уровня, как другие глобальные риски. Как указывает М. Д. Щелкунов, пандемия болезненно затронула все сферы общественной жизни, нанеся чувствительный удар по человеку массы (crowd man), перемещающемуся в пространстве и времени в поисках товаров, гедонистических удовольствий и мимолетных впечатлений субъекту[477]. Одним из самых неожиданных событий для многих на глобальном Севере стало разрушение превосходства и контроля над инфекционными заболеваниями.

Оригинальным направлением критического анализа модели «Общество риска» стал онтотеологический подход, представленный, среди прочего, трудами австралийского социолога А. Поссамай-Инеседи, которая указывает на изъяны преимущественно светского подхода к риску У. Бека и Э. Гидденса. Это, по ее мнению, подчеркивает маргинальное и изолированное положение, которое социология религии заняла в области социальной мысли[478].

Жизнь в мире непредвиденных обстоятельств может привести к тому, что Э. Гидденс называет онтологической незащищенностью. Онтологически неуверенный индивид практически не ощущает непрерывности повествования или биографии. Навязчивое преувеличение рисков для личного существования, крайний самоанализ и моральная пустота являются характерными чертами этого индивида[479]. Э. Гидденс утверждает, что онтологически неуверенный индивид может не достичь устойчивой концепции своей жизненности. Противоположное условие, онтологическая безопасность, когда оно достигнуто, оставляет индивида

---

[477] Щелкунов М. Д. Общество в условиях пандемии: репетиция цифрового будущего // Вестник экономики, права и социологии. 2020. № 2. С. 193.

[478] Possamai-Inesedy A. Beck's Risk Society and Giddens' Search for Ontological Security: A Comparative Analysis Between the Anthroposophical Society and the Assemblies of God // Australian Religion Studies Review. 2002. Vol. 15, № 1. P. 28.

[479] Giddens A. Modernity and self-identity: self and society in the late modern age. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 53.

не обеспокоенным экзистенциальными вопросами или даже не обращающим на них внимания.

Практическое сознание исключило их, что привело к само собой разумеющемуся отношению, которое Э. Гидденс воспринимает как необходимое для действия. Э. Гидденс четко определяет онтологическую безопасность как эмоциональный феномен, включающий «уверенность, которую большинство людей имеют в непрерывности своей самоидентичности и в постоянстве их окружающей социальной и материальной среды действия»[480]. Онтологическая безопасность связана с бытием или, в терминах феноменологии, «бытием в мире». Но это скорее эмоциональный, чем когнитивный феномен, и он коренится в бессознательном. Трудности жизни в обществе риска не означают, что на уровне повседневной жизни существует бóльшая незащищенность, чем в предыдущие эпохи. Однако подверженный кризисам характер нашей современной эпохи имеет тревожные последствия в другом отношении. Э. Гидденс утверждает, что «общество риска» подпитывает общую атмосферу неопределенности, которую индивид находит тревожащей, независимо от того, как далеко он или она пытается отодвинуть это на задний план; и это неизбежно подвергает каждого разнообразию кризисных ситуаций бóльшей или меньшей степени важности; кризисных ситуаций, которые иногда могут угрожать самому ядру самоидентификации, характерной черте онтологически неуверенного индивида. В условиях неопределенности и риска человек хочет обладать рациональной основой для принятия благоразумных решений, и ему нужны общие методологические рекомендации для действий в этих условиях[481].

Э. Гидденс разрабатывает типологию адаптивных реакций индивида на это чувство незащищенности; однако эта типология не учитывает никакого религиозного элемента и, соответственно, нуждается, по мнению А. Поссамай-Инеседи, в уточнении. Предположение Э. Гидденса о том, что религиозная деятельность находится в упадке, в определенной степени верно, однако его

[480] Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990. P. 92.
[481] Диев В. С. Философия управления в мире неопределенности и риска // Сибирский философский журнал. 2022. Т. 20, № 1. С. 10.

ошибка заключается в том, что он смешивает религиозную деятельность с религиозной мыслью. Помимо этого, следует иметь в виду, что секуляризация не происходит в историческом, политическом и социальном вакууме. Секуляризация представляет собой динамичный процесс, однако следует признать, что он не является однонаправленным и что он культурно и исторически специфичен.

Религия может быть легко неправильно понята как просто обычное поведение (например, посещение церкви) или как когнитивная деятельность (логические убеждения), где на самом деле она также имеет отношение к вере, идентичности и некогнитивным аспектам жизни, таким как эмоции. Из этого можно сделать вывод, что секуляризация не является такой систематической или однонаправленной, как ее изображает Э. Гидденс. Кроме того, помимо изложенной выше, следует принять во внимание, что преимущественно светский подход Э. Гидденса к западному обществу также игнорирует влияние новых религиозных движений и различных других форм религии на повседневную жизнь человека.

Обзор социально-философских и социологических исследований, объединенных темой «рисков», предоставляет необходимый теоретический материал для анализатрансформации символических программ социального мышления в условиях глобальных рисков. Первый вывод, который можно сделать на основании представленных концепций и фактов, заключается в том, что в социальном мышлении современных обществ дискурс о рисках стал ключевым. Государственное управление и международные соглашения обосновывают принимаемые решения необходимостью устранения, предотвращения или минимизации рисков. Дискурс о рисках стал метанарративом, делающим возможным другие группы рисков глобального уровня, а именно: экологического, опирающегося на идею о рисках изменения климата и повышения температуры атмосферы Земли; эпидемиологического, который практически без перерыва перешел от обсуждения мер по защите от пандемии COVID-19 к обсуждению подготовки к гипотетической «Болезни Икс». Примечательно, что антироссийский дискурс представителей некоторых государств начиная с 2022

года опирается на мифические риски «российских танков у Парижа», что должно обосновать выделение (и, соответственно, хищение) новых финансовых средств на войну с Россией.

В то же время понятие риска, становясь содержанием социального мышления и включаясь в символические программы современного глобального общества, оказывает существенное воздействие на представление о уязвимости социального порядка и места человека в нем. Термин «уязвимость» начиная с 2010-х годов приобретает широкое распространение в социальных науках и массовой культуре, призывающей человека «принять свою уязвимость»[482], открыть для себя чувство умеренности по отношению к себе, чувство реальности в отношении нашей собственной природы[483]. Наиболее значимым следствием распространения подобных дискурсов является то, что обоснование ими социального порядка происходит через обоснование его неустойчивости, уязвимости, подверженности риску и вообще «неопределенности». Фактически символические программы, включающие в себя дискурс о рисках и связанных с ним темах, направлены на проблематизацию и, соответственно, дискредитацию существующего порядка, а не легитимацию его как рационального, соответствующего «природе вещей» и способного гарантировать упорядоченность и предсказуемость социальной реальности.

Характерной чертой «общества риска», согласно У. Беку, является «рационализация рационализации» и «рефлексивное управление». Данное обстоятельство может быть объяснено с точки зрения концепции символических программ. Социальный дискурс, направленный на утверждение неустойчивости социального порядка, не может опираться на символические объекты, которые, в силу своей материальности, символизируют стабильность субстрата и статусной функции. Вместо устойчивых образов, представляемых символическими объектами, дискурс о глобальных рисках должен «подогревать» интерес общества

---

[482] McLennan M. R. Philosophy and Vulnerability: Catherine Breillat, Joan Didion, and Audre Lorde. Bloomsbury Academic, 2019. 200 p.

[483] Human dignity of the vulnerable in the age of rights: interdisciplinary perspectives / Masferrer A., García-Sánchez E. (eds.). Springer International Publishing, 2016. 346 p.

новостями, т. е. другой формой дискурса, о разнообразных техногенных катастрофах и природных катаклизмах. Здесь мы встречаемся с описанным ранее вторым типом несбалансированной структуры символической программы, в которой социальный дискурс связан только с социальным дискурсом и в силу отсутствия материального «заземления» проявляет тенденцию к своему постоянному возрастанию и радикализации. В случае глобального дискурса о глобальных рисках для глобального социального, экономического, политического и экологического порядка в отсутствие символического объекта дискурс об управлении рисками в ситуации неопределенности становится самодостаточным и не связанным с конкретными результатами.

В практическом измерении отсутствие символического объекта означает отсутствие того содержания дискурса, которое имеет инструктивный характер, т. е. предполагает со стороны субъекта определенного обращения с этим объектом. Символические программы Российской империи, имеющие своим символическим объектом фасады в широком смысле слова, требовали заботы о придании своей внешности («фасаду» личности) европейского облика (бритьё бороды, парики, европейские платья), т. е. содержали в себе инструкцию о том, что делать как со своим «фасадом», так и фасадом всего государства — придавать им европейский вид. Советские символические программы, которые содержали в качестве символических объектов для подтверждения своего интернационального пролетарского дискурса образ рабочего (включая космонавта и военного как представителя побеждающего передового класса), требовали от субъекта придание себе рабочего вида, что каскадным образом обусловливало не только строение государства, социальные отношения и трудовую этику (традиции обсуждения проблем на советах рабочих и других собраниях), но и заботу о внешнем виде, который должен был отражать принадлежность к рабочему классу (включая его военную часть). Примечательно, что постепенное ослабление символических программ советского общества под влиянием проникновения образов и стандартов потребительского общества привело к тому, что с конца 1960-х годов партийные и советские элиты потеряли свою внешнюю

идентификацию с рабочим классом, переоблачившись в безликие бюрократические костюмы. Если мы обратимся к древним символическим программам, где роль символических объектов играли Князь и Царь, то обращение с этими фигурами также требовало понятных действий — соблюдение этикета (поклоны) и послушание их распоряжениям.

В то же время дискурс о глобальных рисках не предлагает рядовому субъекту никаких инструкций по обращению с неким символическим объектом. Новости об авариях на далекой АЭС, боевых действиях в далекой стране не требуют от субъекта каких-либо конкретных действий. Скорее они направлены на состояние мышления и эмоций, которые должны оставаться в неустойчивом, тревожном состоянии, чтобы быть гомологичными социальному порядку. Это облегчает возможность погрузить мышление субъекта в более специфичные, но не более устойчивые и конкретные символические программы, в которых связь между предлагаемым образом и инструкцией для поведения не является линейной. Например, требование пересесть с автомобиля на велосипед и потреблять меньше мясных продуктов с целью снижения темпов роста среднегодовой температуры не предлагает устойчивого материального образа «температуры», особенно с учетом ежегодных колебаний. В период пандемии COVID-19 визуальное изображение коронавируса не могло сделать его символическим объектом, поскольку субъект не мог достоверно знать (за исключением явных случаев инфекционных больниц) не только о контакте с вирусом, но даже о своем заболевании, с учетом возможности его бессимптомного характера.

Отсутствие устойчивого символического объекта вступает в резонанс с неустойчивым характером социального порядка, который обосновывает социальный дискурс о рисках. Единственным устойчивым элементом в этой символической программе становится сам дискурс, приобретающий самодостаточное значение как того, что определяет и социальный порядок (в качестве неустойчивого), и символические объекты (которыми становятся элементы самого дискурса — «новости»). Результатом такого

гипертрофированного статуса дискурса становится потеря его связи с реальностью, что в последнее десятилетие было рефлексировано в качестве феномена «постправды». Под последним понимается не только распространение ложных («фейковых») новостей со стороны официальных лиц и средств массовой информации (собственно говоря, подобные манипуляции общественным сознанием известны человечеству очень давно, если даже не с самого возникновения государств), а недоверие к любым официальным заявлениям, даже правдивым, в том числе научный дискурс про возникающие риски[484]. Кроме того, в ослаблении элементов «символический объект» и «социальный порядок» символической программы о глобальных рисках коренится отмечаемое в последние годы снижение уровня управленческих решений во всем мире, а именно снижение способности рассчитать последствия принимаемых решений. В качестве примера можно привести многочисленные публикации о провале западной санкционной политики в отношении России, которая (политика) не привела к ожидаемому результату[485]. С точки зрения концепции символических программ в этом нет ничего удивительного: мышление, привыкшее к манипулированию дискурсами о рисках в условиях неопределенности, постепенно теряет навыки рационального, основанного на знании причинно-следственных связей мышления о конкретных результатах своих действий.

Примечательным фактом сложившейся в конце 2010-х годов и получившей развитие в 2020-е годы геополитической ситуации является расхождение между глобалистскими и национальными символическими программами, что обусловило, в частности, взаимное непонимание между западными государственными и военными блоками и их союзниками, с одной стороны, и Россией — с другой. Российская дипломатия оперирует нарративами, связанными с безопасностью (терроризм и безосновательное расширение НАТО, возможность

---

[484] Крынжина М. Д., Дедочева А. А. Медиа в эпоху «постправды»: о понятиях «лженаука», «конспирология» и «фейк» // Актуальные вопросы современной филологии и журналистики. 2023. № 2(49). С. 84-89.

[485] Newsweek. How Russia Won the Sanctions War With the West. 2024. Jan., 17. URL: https://www.newsweek.com/how-russia-won-sanctions-war-west-opinion-1861645 (дата обращения: 19.01.2024).

ядерной войны), суверенитетом (прежде всего от попыток манипуляций со стороны стран-гегемонов), созданием многополярного мира (где многополярность означает в первую очередь отсутствие единственной мировой валюты, управляемой одной страной-гегемоном). Эти нарративы глубоко укоренены в национальных символических программах российского общества, направленных на поддержание порядка в стране, в первую очередь через недопущение чрезмерного усиления какой-либо одной отдельной силы, кроме общего для всех государства. Если же обратиться к повестке того, что можно называть рупором западного глобалистского дискурса, а именно Всемирного экономического форума, то можно увидеть, что в ней ключевое место занимают более абстрактные проблемы: экологические риски, риски дезинформации и фейков, риски безопасности во фрагментированном мире и искусственный интеллект[486]. Как мы видим, нарративы российской дипломатии и международных организаций, выражающих мнение западных элит, либо не пересекаются, либо диаметрально противоположны, поскольку для Запада полноценный суверенитет стран и многополярный мир фактически приравнивается к «фрагментированному миру», который является источником риска, — в то время как российская дипломатия, напротив, видит в них источник мировой стабильности, способной сопротивляться непродуманным решениям глобальных элит. При этом характерно, что, несмотря на многолетние усилия политиков восточноевропейских стран представить Россию в качестве «глобального риска», западные элиты не восприняли эту попытку всерьез не только по причине её смехотворности, но также и потому, что дискурс о риске, как многократно указывалось, не терпит четко очерченных и устойчивых символических объектов, предпочитая в крайнем случае говорить о расплывчатых регионах (например, «Ближний Восток»).

Потеря связи социального дискурса с символическим объектом и устойчивым социальным порядком также приводит к другим последствиям для

[486] The World Economic Forum. Explore World Economic Forum Annual Meeting themes. URL: https://www.weforum.org/events/world-economic-forum-annual-meeting-2024/themes (дата обращения: 19.01.2024).

символических программ, а именно обусловливает возникновение кризисных явлений в самом дискурсе, представленном как последовательный нарратив (повествование). Это обстоятельство подмечено в работе Бён-Чхоль Хана «Кризис повествования»[487]. Автор обращает внимание на то, что в неолиберальном обществе эпохи цифрового позднего модерна коллективные повествования становятся частными (приватными) историями самореализации конкурирующих между собой субъектов, что проблематизирует возможность совместных действий и коллективного повествования, обосновывающего и регулирующего эти действия[488]. Как указывалось ранее, для дискурса о рисках заменителем символического объекта становятся новости о различных происшествиях. Аналогичная мысль высказывается у Бён-Чхоль Хана, согласно которому повествования (нарративы) деградируют до пустых новостей или информации, предельной (по пустоте) формой которой являются выкладываемые в социальные сети ежедневные селфи. Это новая форма господства, которая побуждает людей создавать свои пустые истории не приказами, а соблазном, ускользающим от сознательного контроля[489].

Это обусловливает инструментализацию и коммерциализацию нарративов, которые перестают выполнять роль ориентиров и опоры для мышления, т. е., другими словами, теряют способность участвовать в символических программах. Не связанные с символическими объектами и социальным порядком нарративы теперь направлены на возбуждение эмоциональной сферы: тем самым «рефлексивное управление» становится «дорефлексивным»[490]. В обществе риска нарративы о риске призваны не снижать их вероятность и губительность, а держать субъекта в тревожном эмоциональном состоянии. «Сегодня нам как раз

---

[487]Хан Б.-Ч. Кризис повествования. Как неолиберализм превратил нарративы в сторителлинг / пер. с нем. А. С. Салина. М.: АСТ, 2023. 160 с.

[488] Там же. С. 138-139.

[489] Там же. С. 39. Аналогичные мысли были высказаны одновременно и даже ранее в российской философии: Шаткин М. А. Агентность цифровых платформ: ценностный подход // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22, № 3. С. 293-297; Шаткин М. А. Диалектика платформизации // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2023. Т. 23, № 1. С. 40-44.

[490] Хан Б.-Ч. Указ. соч. С. 143-144.

не хватает нарративов будущего, которые вселяют надежду. Мы скачем от одного кризиса к другому»[491], — пишет Хан. Кризис повествования, согласно Бён-Чхоль Хану, проявляется также в трансформации значения материальных объектов. Ранее уже говорилось, что в символических программах дискурсов о риске сам нарратив занял место символического объекта. Следуя мысли Хана, можно сделать более широкие выводы о том, что нарратив заменяет сами объекты, чья ценность (потребительная стоимость) также теперь определяется нарративом о том, какой уникальный опыт может предоставить покупателю товар[492]. Таким образом, можно утверждать, что последовательная реализация социального дискурса о риске приводит, через гипертрофированное значение самого дискурса и приобретение им самодостаточного значения, к собственному самоотрицанию и неспособности быть поддерживающим символические программы дискурсом именно социального мышления.

В то же время символические программы, противостоящие глобалистскому дискурсу, демонстрируют свою фундированность в символических программах со сбалансированной структурой. В качестве примера можно привести события в Техасе в начале 2024 года, где было продемонстрировано противостояние глобалистского дискурса открытых границ, ценности и прав меньшинств и мигрантов, с одной стороны, и национальный дискурс порядка и устойчивости внутри общества — с другой. В ответ на сопротивление представителей либеральных элит выделять средства на обустройство границы с Мексикой, чтобы снизить уязвимость США перед наплывом нелегальных мигрантов, власти штата Техас и многочисленные добровольцы, вопреки требованию федерального центра, принялись обустраивать границу самостоятельно. Примечательно, что в этот момент США посредством своей части — штата Техас — столкнулись впервые в своей истории с тем, что сопровождает историю России с самого ее начала, а именно с уязвимостью социального порядка из-за открытых сухопутных границ. Примечательной особенностью локального движения Техаса (впрочем,

[491] Там же. С. 146.
[492] Там же. С. 145.

поддержанного половиной других штатов) было очень быстрое оформление символической программы, где ключевым символическим объектом выступила колючая проволока, которая стала материальным образом социального порядка и, как ни парадоксально, свободы национальной жизни от глобалистской неустойчивости, в то время как социальный дискурс связывает символический объект и социальный порядок посредством богатого нарратива об истории Техаса, количестве нелегальных иммигрантов (часто представленных в визуальных образах зомби в сомбреро) и совершенных ими преступлениях, а главное, дискурсом о свободе, которой на законодательном уровне обладает штат Техас. При этом противостоящие глобалистские символические программы оперируют своими традиционно «усеченными» дискурсами без конкретных символических объектов, например, о том, что конвои с помощью для техасских волонтеров наносят ущерб окружающей среде[493]. В отличие от своих идейных противников, ориентированных на риски, техасские волонтеры предлагают порядок, воплощенный в конкретном материальном объекте — колючей проволоке. Примечательно, что этот символический объект гомологичен традиционному социальному порядку американской глубинки, состоящей из взаимосвязанных, но децентрализованных и способных себя защитить благодаря повсеместному наличию оружия общин.

Выводы

Спецификой символических программ социального мышления в условиях глобального общества риска является включение в социальный дискурс темы рисков, что приводит к изменениям в структуре символических программ. Во-первых, социальный дискурс о неопределенности и уязвимости общества риска обусловливает то обстоятельство, что социальный дискурс направлен не на подтверждение и стабилизацию социального порядка, а на постоянную демонстрацию его неустойчивости. Во-вторых, такая характеристика рисков, как неопределенность и непредсказуемость, лишает символические программы

[493] Greene S. Texas Highway Expansion Will Harm Communities, Suit Says // Bloomberglaw.com Jan. 29, 2024. URL: https://news.bloomberglaw.com/environment-and-energy/texas-highway-expansion-will-harm-local-communities-suit-says (дата обращения: 30.01.2024).

устойчивых символических объектов, заменяя их выполняющими функцию подтверждающих объектов элементами самого социального дискурса в форме потока новостей о чрезвычайных происшествиях, техногенных катастрофах и природных катаклизмах. Как следствие, символические программы социального мышления общества риска относятся к типу программ с несбалансированной структурой, а именно фактически отсутствующим символическим объектом и ослабленным социальным порядком. Это приводит к гипертрофированной роли социального дискурса, который направлен не на предотвращение рисков, а на поддержание неопределенности и тревожности в индивидуальном мышлении, а также неопределенностью истинности публичной информации («постправда») и ослаблением способности политических элит западных обществ к принятию рациональных решений. Более того, превращение элементов социального дискурса в суррогаты символических объектов, претендующих на самостоятельное бытие и ценность, приводит к коммодификации и приватизации публичного дискурса, который теряет способность поддерживать коллективные действия и, соответственно, теряет способность поддерживать социальный порядок. В определенном смысле дискурс о рисках является рекурсивным, т. е. является риском для самого себя, приводя к собственной гибели через свою полную реализацию.

Необходимо различать глобальный и глобалистский дискурс о рисках. Глобальный дискурс направлен на обсуждение совместных действий для решения проблем, имеющих глобальный характер. Глобалистский дискурс направлен на постоянное присутствие темы рисков в качестве глобальной повестки, требующей подчинения государств общим правилам, диктуемым, как правило, элитами западных стран. Глобальный дискурс о рисках может являться частью национальных символических программ и вступать в противоречие с глобалистским дискурсом. Например, для символических программ социального мышления российского общества характерна направленность на поддержание социального порядка внутри страны в условиях открытости и уязвимости её границ. Эти символические программы могут быть масштабированы и

приобрести глобальный характер. Однако направленность глобального дискурса на достижение устойчивого порядка не может быть совмещена с направленностью глобалистского дискурса на поддержание неустойчивости и рискогенности мирового порядка, что обусловливает неспособность этих дискурсов к диалогу и взаимному пониманию.

§ 4.2. Перспективы символических программ социального мышления российского общества в постглобальном обществе риска

Проведенный ранее анализ трансформации символических программ под влиянием дискурса о глобальных рисках обусловливает жизненно важный для российского общества вопрос: какими должны быть её символические программы, которые позволят ему адаптироваться к новым геополитическим условиям фрагментированного мира[494]. Для ответа на данный вопрос необходимо в первую очередь обратиться к специфике возникавших в российском обществе на протяжении последних нескольких столетий символических программ.

Приведенные на протяжении всего данного исследования символические программы социального мышления российского общества демонстрируют тенденцию к формированию символических программ с несбалансированной структурой по первому типу, а именно ослабленной роли элемента «социальный порядок». Этому обстоятельству не противоречат также представленные ранее утверждения, что стремление к утверждению социального порядка является одной из ключевых тем социального мышления российского общества. Объективно уязвимый, подверженный рискам — под влиянием прежде всего географических факторов (открытость внешних границ, суровые климатические условия) и внешнеполитических факторов (нахождение в окружении сильных держав с различающимися религиозными и культурными формами) — социальный порядок нуждался не столько в легитимации (что обеспечивает

[494] Тема фрагментации мира стала одной из ведущих в международном экспертном сообществе, например, в рамках Всемирного экономического форума. Также о фрагментации мира, углубляемой его платформизацией, см.: Shatkin M. Education for Sustainable Development and the Platform Society // Digitalization, New Media, and Education for Sustainable Development. Hershey, PA: IGI Global, 2023. P. 43-55.

социальный дискурс в символической программе), сколько в дополнительном укреплении. Чтобы укрепить социальный порядок, социальный дискурс был вынужден акцентировать внимание на символические объекты; в противном случае, — т. е. если бы социальный дискурс обосновывал бы уязвимый социальный порядок, российское общество стало бы предтечей глобалистского дискурса общества риска, поддерживающего состояние неопределенности и неустойчивости социального порядка. Социальное мышление российского общества фокусировалось на символических объектах, а не социальном порядке именно потому, что порядок был важен и его нужно было поддержать.

Акцент символических программ социального мышления российского общества на первый тип несбалансированной структуры, т. е. зацикленность с символическим объектом, может быть объяснен также методом «от противного», т. е. обоснование того, почему в России не могли закрепиться символические программы других типов несбалансированной структуры. Предлагается рассмотреть, почему иные типы структур символических программ не могли укрепиться в социальном мышлении российского общества.

Многообразный (многонациональный, многоконфессиональный) характер российского общества повышает стоимость риска распада общества под влиянием радикализации мнений (идеологий) отдельных сегментов общества. Поэтому инструментом разрешения противоречий между циркулирующими в обществе идеями является не дискуссия, потенциально ведущая к поляризации мнений, а ослабление их связи с социальным порядком посредством усиления связи с символами. Оторванные от повседневной практики обращения со значимыми символическими объектами, формирующими общие социальные традиции и ритуалы, — представления, мнения, идеи, убеждения, программы в условиях уязвимого социального порядка и наличия большого разнообразия этнокультурных укладов легко подрывают этот порядок. Поэтому российские элиты — естественно, инстинктивно, хотя нельзя отрицать и сознательных решений — внимательно относились к «вольнодумству», которое возникло внутри социального мышления уже в XIV веке. Как указывал А. И. Клебанов,

русские Покаянные книги XIV–XVI веков (и тем более XVII века) свидетельствовали об интересе к тайнам мироздания, выходившим за пределы официального ортодоксального мировоззрения, причем преимущественно в рядах самих образованных элит[495]. Другим примечательным фактом являлось то, что в средневековой Русской Православной Церкви отечественным мученикам за веру не было уделено столько внимания и почитания (а некоторые были просто забыты), сколько тем, кто пострадал за сохранение порядка. «Ни один из» мучеников за веру «не может соревноваться в популярности с Борисом и Глебом»[496]. Иначе говоря, социальное мышление российского общества призывало жертвовать собой не за «идею», а за целостность своей страны. Поэтому «идея» как обоснование порядка не была настолько ценной, чтобы получить полномочия единолично поддерживать и легитимизировать социальный порядок.

Третий тип несбалансированной структуры символических программ, а именно переплетение символического объекта и социального порядка, также обладал рискогенным потенциалом для российского общества. Появление этих программ было связано с кризисными периодами в жизни страны, когда отдельные символические объекты претендовали на воплощение социального порядка без обосновывающего (или хотя бы объясняющего) социального нарратива. С этим типом символических программ прежде всего связан феномен самозванства, где фигура самозванца выполняла функцию символического объекта, претендовавшего на свою легитимность в рамках существующего социального порядка, без подробного рассказа о своей истории. Примечательно, что даже официальные власти невольно подчинялись динамике этих символических программ. Известным примером является Смута XVII века, когда царское правительство по неизвестным причинам не обнародовало историю «Гришки Отрепьева», известного как Лжедмитрий I. Претензии последующих самозванцев и вовсе обходились без какой-либо связной легитимности, что не

[495]Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996. 368 с. С. 38.
[496] Там же. С. 93. Здесь А. И. Клебанов опирается на исследования Г. П. Федотова, в частности, «Святые древней Руси».

мешало недовольным признавать эти фигуры с целью получения личной выгоды. Самой же предпосылкой Смутного времени стало прекращение основной линии династии Рюриковичей, что привело к исчезновению генеалогического нарратива, объединяющего и легитимирующего образ Царя и социальный порядок царства.

Однако не только самозванцы использовали символические программы этого типа. Реформы Петра Великого демонстрировали отсутствие объясняющего нарратива между символом «европейский фасад», который требовал от элит обязательных действий относительно своей внешности, и символом «мобилизационный социальный порядок», что вызывало закономерное недовольство в обществе и попытки наложить на эти реформы свой нарратив. В постсоветских республиках возрожденные или созданные на скорую руку национальные символы сплели жесткую арку с капиталистической экономикой и приватизацией и не пропускали попытки общественного обсуждения правильности выбранного пути. Примечательно, что Октябрьская революция 1917 года сопровождалась тщательно разработанным нарративом о ее сути и последствиях, и Советский Союз развивался ровно столько, сколько этот нарратив соответствовал актуальной социально-экономической реальности.

Если исключить из рассмотрения разные исторические формы оппозиционного и диссидентского дискурса, то символические программы с четвертым типом несбалансированной структуры были представлены в российском обществе только дважды — в форме Семибоярщины в 1610–1612 годах и Временного правительства в 1917 году. Связанные с этими явлениями символические программы включали в качестве основного символического объекта различные образы разрухи (например, «воры» Смутного времени, вышедший из подчинения своему офицеру солдат с ружьем на улицах Петрограда), дискурс о текущем состоянии как о недолговечном и неустойчивом и затем вторичный символический объект, замещающий социальный порядок — коллективную верховную власть. Очевидно, что такая символическая программа не может существовать длительное время и достаточно быстро заменяется в социальном мышлении более устойчивыми формами. Тем не менее в более

богатых странах Запада подобный тип символических программ может принимать устойчивую форму в рамках создания управляемого хаоса с целью ускоренной трансформации общества.

Говоря о типах несбалансированной структуры, мы заведомо исключаем существование в предшествующие эпохи устойчивых символических программ со сбалансированной структурой «символический объект» — «социальный дискурс» — «социальный порядок». Объяснение этому было дано выше: социальный порядок в России объективно был слишком уязвимым, чтобы дискурс мог выполнять функцию его легитимации, как это предусмотрено в классическом варианте символических программ, т. е. без дополнительного акцента на инструменты символического усиления социального порядка. Формирование гармоничных и сбалансированных символических программ — это задача российского общества, оказавшегося в новых исторических условиях с новыми возможностями для суверенного развития. Кроме того, естественная неустойчивость социального порядка усиливалась содержанием социального дискурса, который закономерно отражал геополитические условия существования страны. Открытость границ перед вторжением инокультурных и иноверческих сил делала последние значимой силой (пусть имеющей негативное значение) в жизни страны. Результатом явилось устойчивое на протяжении последних пяти столетий заполнение социального дискурса глобальными нарративами, что придавало дополнительную неустойчивость социальному порядку. Так, нарратив о Москве как Третьем Риме, т. е. имеющем мировое значение православном царстве, опирался на символические объекты всеправославного значения, а именно богослужебный культ и архитектуру.

Однако изменения в обрядах восточных православных церквей сделали богослужебные уставы Русской церкви архаичными и неприемлемыми для тех, для кого был рассчитан создаваемый фасад православного царства. Попытки синхронизировать обряды Русской церкви с православным Востоком подорвали силу символической программы уже внутри страны, так как «измена старине»

поставила под вопрос аутентичность православного царства и обусловило первый существенный раскол между элитами и народом в России.

Символическая программа России как европейской империи включала в себя дискурс, обосновывавший европейскую идентичность страны. Однако реализация этой идентичности через династические связи и глубокое погружение в европейские дела в ходе наполеоновских войн 1806–1815 годов и затем укрепление культурных связей с раннекапиталистической Европой демонстрировали нарастающее расхождение между предполагаемым дискурсом, социальным порядком и реальным бытом на бóльшей части территории страны. Попытка заменить европейский нарратив национально-религиозным, а именно триадой «Православие, Самодержавие, Народность», при сохранении прежнего европейского фасада лишь освободила место для других про-европейских дискурсов, транслирующих модные идеологические течения второй половины XIX века. История революционного движения, распространение марксистских идей и затем сама победа большевиков стали возможными именно благодаря символической программе России как европейской империи — символической программе, обусловившей гибель этой империи.

Советская идеология прошла путь от провозглашения себя в качестве первого шага к мировой революции до претензий на создание новой цивилизации, при этом глобальный нарратив был призван легитимизировать мобилизационную трансформацию социального порядка[497]. Этот нарратив должен был подтвердить символы, которые выражали идею о том, что СССР в том или ином аспекте был «впереди планеты всей». Подобно символической программе православного царства, символическая программа Советского Союза была обращена одновременно на внутреннего и внешнего зрителя, причем таким образом, чтобы внутренний зритель мог идентифицировать себя (встать на позицию) внешнего зрителя. Однако предлагаемый «фасад» (достижения науки, техники, культуры, промышленности) входил во всё бóльшее противоречие с революционным

[497] Арнасон Й. (2021). Цивилизационные паттерны и исторические процессы / пер. с англ. М. Масловского, Д. Карасева, Ю. Прозоровой, А. Степанова. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 106, 108-114.

содержанием основанной на философии марксизма идеологии. В то же время идеологическая борьба стран Запада против Советского Союза случайно или сознательно приняла стратегию демонстрации «фасада» потребительского общества, что более соответствовало складывающемуся постиндустриальному социальному порядку. В результате ни социальный дискурс, ни символические объекты позднесоветского времени уже не коррелировали с формирующимся социальным порядком, который для своего поддержания требовал дискурсы и символические объекты потребительского общества, образцы которого охотно предложил Запад.

Обращаясь к примерам современного официального дискурса, например, в уличной социальной рекламе, можно увидеть всю ту же содержательную особенность символических программ, выстраиваемых по схеме «визуальный образ, претендующий на символический статус» — дискурс, включающий в себя выражение «самый… (лучший, большой и т. д.) в мире» — представление о социальном порядке, обеспечивающем передовое место России в мире.

Глобальное содержание символических программ, призванных подтвердить преимущество православного, имперского, советского социального порядка и образа жизни, с одной стороны, входило в противоречие с мобилизационным характером этого порядка, который с трудом может быть назван привлекательным с точки зрения тех стран, на которые он ориентировался. С другой стороны, достижение этого преимущества требовало, в свою очередь, внутренней мобилизации как условия соперничества с более обеспеченными державами. Ослабление мобилизационного режима обнажало концептуальное расхождение между нарративом и социальным порядком, что вызывало необходимость в камуфлировании этого несоответствия через акцентирование и умножение объектов, претендующих на роль символов (причем таких, которые будут понятны и западным обществам).

Таким образом, символические программы социального мышления российского общества отражают рискогенный характер его исторического бытия. Поэтому концепция «общества риска» может выступать в качестве

методологической предпосылки анализа системы современных геополитических и социальных вызовов, стоящих перед Российской Федерацией. В последние три десятилетия Российское государство и общество столкнулись с беспрецедентной по своей плотности и масштабу совокупностью рисков, характерных для переломных моментов истории. Хотя последние годы были периодами относительной социально-экономической и политической стабильности, процесс развития российского общества регулярно прерывался кризисными ситуациями вхождения в состояние политической турбулентности. Хотя до текущего момента России удавалось достаточно успешно преодолевать возникающие риски, представляется необходимым оценить те факторы, которые характеризуют современный этап развития глобального общества риска с учетом положения в нем нашей страны.

Спецификой общества риска является то, что в нем профилактика и снижение негативных последствий реализованных рисков уступают место производству рисков, которое неразрывно связано с процессами модернизации общества. Внедрение любых новых технологий порождает (производит) новые социальные, экономические и экологические риски, которые были немыслимы при прежних технологических укладах. Поэтому история развитых стран наполнена эпизодами противостояния между теми поборниками новых социально-экономических отношений, ставшими возможными при новых способах производства, и защитниками старого уклада, апеллирующими в его защиту к новым проблемам, которые порождают новые технологии. Однако в обществе риска борьба идет не за прекращение развития, а за то, чтобы осознать новые риски в развитии и начать ими управлять. В качестве актуальных примеров можно привести два публичных документа, обнародованных в 2023 году, — «Открытого письма» с призывом взять под контроль развитие мощных систем искусственного интеллекта[498] и «Заявления о рисках искусственного

[498] Pause Giant AI Experiments: An Open Letter / Future of Life Institute. 2023. URL: https://futureoflife.org/about-us/contact-us/ (дата обращения 22.01.2024).

интеллекта»[499], подписанных многими учеными и предпринимателями в этой сфере.

Таким образом, представление о развитии и будущем ушло далеко от утопических образов прежних веков, когда «светлое будущее» рисовалось освобождающим человека от многочисленных проблем. Сегодня человечество учится не только распознавать риски, принимать меры по их профилактике, но и интерпретировать свою направленную на развитие деятельность как производство рисков. Отсутствие новых рисков с этой точки зрения предстает как показатель отсутствия какого-либо существенного развития. При этом возрастание рисков обусловливает возрастание неустойчивости социального порядка. Поэтому некоторые из так называемых переходных обществ сохраняют свою устойчивость за счет демодернизации, чрезмерной эксплуатации природных и человеческих ресурсов и возврата к ценностям и структурам феодального общества. Если общество долгое время игнорирует управление производства рисков или не способно адекватно реагировать на подрыв базовых условий своей жизни, оно обречено на вымирание. В обществе всеобъемлющего риска производство и распространение риска становятся повсеместными и экстерриториальными.

В таком обществе систематическое производство рискогенных угроз в равной степени охватывает промышленную систему, повседневную жизнь и природу. Производство рисков охватывает все функциональные сферы и проникает во все системы жизнеобеспечения. Само окружение следует рассматривать как производителя и распространителя рисков. В таком обществе среда оказывается главным производителем рисков, поскольку ее пропускная способность многократно превышена. Политическая и экономическая нестабильность, генерация множества социальных рисков в последние три десятилетия стали типичными качествами государств постсоветского пространства.

---

[499] Statement on AI Risk / Center for AI Safety, 2023. URL:https://www.safe.ai/statement-on-ai-risk/ (дата обращения 22.01.2024).

С момента дезинтеграции СССР и распада прежней социально-экономической и политической системы российское общество вступило в полосу повышенных рисков, возникающих в условиях стремительной трансформации всех сторон общественной жизни. Эти риски являются результатом распада коммунистической системы и ее базовых ценностей. Негативные побочные эффекты прошлого, накопленные в окружающей среде, все больше и больше определяют настоящее. В обществе всеобъемлющего риска стирается разница между нормальной жизнью и ее патологическими формами — риск становится «нормальным» измерением повседневной жизни. Следовательно, безопасность, а не развитие становится основным ориентиром деятельности любой ячейки общества. Рассматриваемое общество не в состоянии поддерживать свои системы жизнеобеспечения в относительно безопасном состоянии и в конечном счете теряет контроль над собственным функционированием и развитием. Продолжающаяся глобализация политических и экономических отношений, осознание всеобщего характера рисков и угроз, а также расширение сфер ответственности человечества также сформировали «запрос» на нормативное регулирование новых рисков[500].

Общество всеобъемлющего риска не в состоянии адекватно реагировать на происходящие в нем экономические и социальные изменения. Процесс институционального обучения, ориентированный исключительно на самозащиту конкурирующих кланово-корпоративных структур, не может противостоять саморазрушению общества. «Культура недоверия», глубоко укоренившаяся в постсоветских обществах, представляет собой важный компонент новой «среды риска». Ситуация неустроенности настоящего как традиционная черта русской истории и тотального недоверия к этому настоящему в советское время снималась

[500] Фидря Е. С. Институционализация понятия и регулирование риска в советском нормативном поле // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. Т. 20, № 2. С. 56.

кредитом идеологической веры, основанной на обещании будущего счастья и справедливого общества (так называемая «уверенность в завтрашнем дне»)[501].

Но ключевым моментом концепции общества «всеобъемлющего риска» является характер генеральной тенденции: производство риска постепенно вытесняет производство богатства, будь то знания, товары или услуги. Это происходит за счет монетизации рисков, которые включаются в экономический оборот в качестве того, что связано с предоставляемым обществу благом. Ярким примером здесь является заявленная на Всемирном экономическом форуме 2024 года «Болезнь Икс», которая, несмотря на своё фактическое отсутствие, становится местом широкомасштабных инвестиций. Другим примером является производство западными странами неприемлемых для России рисков со стороны территории Северного Причерноморья, что обусловило необходимость начала Специальной военной операции, а она, в свою очередь, стала мощным толчком для роста прибылей у западного капитала, по признанию самих западных политиков.

Как в Советском Союзе, так и в современных странах западной цивилизации и их сателлитов (Европа, Северная Америка, Австралия, Япония) риски порождались и порождаются идеологией и доктринами, вытекающими из доминирующей социальной парадигмы тоталитарной системы. Крах советской системы сопровождался драматическими институциональными изменениями. Доминирующая социальная парадигма и, соответственно, доминирующее мировоззрение являются ключевыми элементами институциональной структуры общества. Как перестройка второй половины 1980-х годов, так и реформы 1990-х годов основывались на принципах «системного центризма» и либерально-технократической идеологии. Это можно назвать «парадигмой системной адаптивности». В своей общей политике государство руководствовалось корыстными интересами самозащиты, поскольку это приносит выгоду властной элите, как федеральной, так и региональной. Состояние социальной и природной

[501] Вершинин С. Е. Феномен недоверия в контексте постсоветского общества: к постановке проблемы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2001. № 2. С. 64.

среды и благополучие «местных» акторов не рассматривались как значимая проблема. Именно господство этого типа настроений обусловливает концентрацию власти и собственности в руках узкого слоя элит, заинтересованных в сохранении внутриполитического status quo и потому стремящихся к маргинализации любых социальных и политических акторов, которые выдвигают альтернативные проекты развития, вне зависимости от их направленности[502].

По большому счету самозащита в её базовом, биологическом значении выживания стала доминирующим ориентиром активности общества. Это означает, что произошла смена ценностного вектора: от развития к обороне. Оборонительное сознание, характерное для советских времен, поддерживается как государством, так и СМИ. Переход России к рынку был осуществлен социально разрушительным образом. Навязывание западных моделей рыночной экономики и образа жизни было очень рискованным идеологическим актом. Негативные последствия принудительной маркетизации заключались в следующем.

Во-первых, производство рисков оказалось высокорентабельным. Чем меньше люди или заинтересованные группы соблюдали закон, тем больше они получали прибыли. Следовательно, производство риска стало ценностью. Политические риски (массовые протесты, забастовки, демонстрации) использовались кланово-корпоративными структурами для расширения структуры своих политических возможностей. Риск стал предметом торга с государством.

Во-вторых, хотя данное общество разделено на производителей риска и потребителей риска, последняя категория также извлекает выгоду из производства риска. Территория, которая официально определена как зона чрезвычайной ситуации, приобретает право на преимущества (риск-премия).

---

[502] Рябов А. В. Постсоветское пространство: факторы и циклы развития // Россия и новые государства Евразии. 2018. № 3(40). С. 74.

В-третьих, происходит слияние светлой и теневой среды, законных и криминальных структур, образующих «серые зоны», в которых правила игры довольно неопределенны.

В-четвертых, тотальное отчуждение от государства и взаимное недоверие привели к тому, что семья и кланово-корпоративные структуры становятся центральными институтами российского общества в ранний постсоветский период.

Вся российская институциональная система вместе с ее структурой власти устойчива к любой социальной инициативе снизу, поскольку это может стать вызовом самосохранению бюрократической машины государства. Неотложные, но отчетливые риски, вызванные экономическими, социальными и политическими преобразованиями, не объединились в единое целое и, следовательно, не приобрели характер культурного императива.

Исследователи посткоммунистических событий подчеркивают, что, в то время как западные институты относительно стабильны и устойчивы к резким изменениям и, следовательно, отстают от развивающейся культуры передовых групп, в постсоциалистических обществах, наоборот, культурные и поведенческие модели социальных групп отстают от новых институтов, внедряемых сверху вниз политические и экономические элиты. В России этот разрыв приобрел характер глубокого раскола между сверхбогатым прозападным меньшинством и сверхбедным и маргинализированным большинством. Этот раскол опасен сам по себе. Но это рискованно вдвойне, потому что меньшинство заставляет большинство следовать поведенческим моделям, установленным создателями «дикого» капитализма в России. Иными словами, коррупция, насилие и взаимные гарантии постепенно проникли во все слои общества. Кроме того, многие поведенческие модели и формы социальной организации прошлого вышли на поверхность политической арены и повседневной жизни.

В ходе российских реформ сформировался контекст, враждебный институциональным изменениям. Любой социальный субъект, который намерен снизить риски и осуществить такие изменения, в значительной степени зависит от

текущего социально-политического контекста. Социально-политический контекст при этом можно определить как абсолютно враждебный, когда любой социальный субъект не в состоянии мобилизовать необходимые ресурсы для реформаторской деятельности. В частности, слабость российских общественных движений, стремящихся к институциональным социальным изменениям, является очевидным признаком недостаточной и неадекватной социальной рефлексивности, которая имеет первостепенное значение для обществ с переходной экономикой. Актуальная потребность в интеллектуальной рефлексии может быть рассмотрена как процесс усиления способности индивида и общества эффективно вырабатывать и рационально использовать знания, опыт, технологические разработки и информацию для решения актуальных проблем и проявляющихся угроз[503].

Последним, но не менее важным моментом является политический статус и финансовое состояние институтов, ответственных за преодоление рисков. В настоящее время конституционные права россиян на безопасную и здоровую окружающую среду носят преимущественно декларативный характер, поскольку слабо подкрепляются гражданским, уголовным и иным законодательством. Однако качественные функциональные и структурные характеристики процессов, происходящих в «переходном» обществе, различны. В ходе реформ наука оказалась в самом низу шкалы национальных приоритетов и неожиданно была поставлена в условия самообеспечения. В результате ученые переключились на вновь сформированные институты гражданского общества, в первую очередь на частные образовательные учреждения, а также на экологические, благотворительные и другие неправительственные организации.

Таким образом, процесс распада прежней социально-экономической и политической системы государства, произошедший тридцать лет назад, создал своеобразную «зону месторождения» повышенных рисков. Упадок науки как института и отсутствие независимых эпистемологических сообществ привели к

---

[503] Винокурова С. П. Общество между прошлым и будущим: рефлексия современности в контексте развития интеллектуальной культуры // Артэфакт. 2020. №14. С. 49.

тому, что российское общество в настоящее время вошло в эпоху «постправды», когда исходящий от научных институтов дискурс перестал восприниматься в качестве ориентира для принятия решений, а многие ученые вместо холодной строгости своих аргументов стали демонстрировать политическую ангажированность с целью привлечения к себе внимания. Это обстоятельство обусловливает риск нового уровня, а именно недоверчивое восприятие дискурса о рисках. Необходимо отметить, что российское общество вошло в зону этой эпистемологической нестабильности раньше, чем это произошло в западных странах, где реалии эпохи «постправды» нашли отражение в массовой культуре[504]. Отличием эпохи «постправды» от прежней эпохи популярности идей «постмодерна» заключается в том, что если представители постмодернизма работали над размытием представлений об объективно существующей истине и нахождении её «репрессивных предпосылок», то феномен «постправды» отражает принципиальное нежелание признавать эту истину из-за особенностей субъективной идентичности (например, нежелание признавать угнетенного положения других меньшинств в США, кроме африканского происхождения).

Одной из ключевых причин неспособности общества справиться с угрозами новых рисков является тип социальной рефлексии, унаследованный бюрократической элитой. Эта элита неспособна к независимому концептуальному мышлению и поэтому длительное время была ориентирована на некритическое принятие советов западных экономистов, следующих глобалистскому нарративу. Этот тип социальной рефлексии также можно назвать оборонительным, при полном отсутствии интереса к ценностному и институциональному измерению реформ. Новые риски нейтрализуются не созданием инструмента контроля над ними, а путем строительства все новых и новых «защитных» сооружений и барьеров. Оборонительный образ мышления, унаследованный от коммунистической идеологии, оказался довольно долговечным. Объективно такая ориентация служила и служит питательной средой для застоя, ибо любое

[504] Например, получивший широкую известность кинофильм 2021 года «Не смотри наверх» режиссера А. Маккея.

развитие, особенно в современных условиях, невозможно без увеличения у исполнителя степеней свободы, без творчества и инициативы и, следовательно, без увеличения элементов неопределенности и риска[505].

Но важнейшим наследием советского прошлого является дефицит социальной рефлексивности, т. е. конфронтация общества с самим собой, используя интерпретацию этого понятия У. Беком. В Советском Союзе рефлексивность общества, особенно в плане широкой гражданской активности, подавлялась гораздо сильнее, чем на Западе. Отсюда отсутствие гражданской инфраструктуры, чувство политического бессилия большинства населения и растущее недоверие к любым общественным движениям. Другая сторона той же медали заключается в том, что критически бóльшая масса россиян считает любую производительную деятельность бессмысленной.

Чем более развита структура гражданских подразделений, тем больше шансов сделать рациональный выбор и, таким образом, достичь устойчивости. К сожалению, сегодня в российском обществе рациональное поведение практически невозможно, поскольку риски носят всеобъемлющий и непредсказуемый характер. Снижение гражданских инициатив отражает нисходящий тренд интереса широкой общественности к объектам высокого риска. Повседневная жизнь российских граждан стала гораздо более закрытой.

В условиях кризиса семейная неформальная экономика стала основной формой образа жизни, особенно в провинциальных городах. Тотальное отчуждение от государства и недоверие к его институтам в сочетании со всепроникающей преступностью и коррупцией означает, что люди теряют контроль над своим окружением. Используя термин Э. Гидденса, это означает, что «кокон базового доверия» гражданина полностью разрушен. Доминирующий в таком обществе тип массового поведения — сопротивляющийся, поскольку люди в основном негативно относятся к проводимым реформам. Долгосрочный системный кризис привел к возникновению массового поведенческого феномена

[505] Оболонский А. В. Чиновник как социальное зло (патологии бюрократического сознания) // Общественные науки и современность. 2019. № 1. С. 93.

«энвайронментализма бедных и маргиналов». В течение последнего десятилетия вероятность подвергнуться риску росла по всем направлениям. Тем не менее в российском обществе сохраняется очень высокий уровень социально приемлемого риска.

Основной тенденцией российской политической динамики является социальный конфликт между высокоразвитой и многосторонней защитой богатого меньшинства и демонстрацией открытых и скрытых громких рисков «бедного и маргинализированного» большинства. Применяя терминологию У. Бека, можно сказать, что сегодня в России сложилось противоречие между уровнем социальных, экономических, технологических, террористических (атаки на российские города с территории Северного Причерноморья благодаря развитию технологий беспилотных летательных аппаратов) и геополитических рисков и уровнем социальной рефлексивности в отношении данных рисков, которая оперирует устаревшими представлениями об иерархическом социальном, экономическом и военном порядке. Одним из выражений этого базового противоречия являются напряженные отношения между участниками и волонтерами Специальной военной операции, требующими рефлексивного управления, соответствующего реальным условиям современной войны, и их противниками, желающими сохранить более стабильный и понятный, но устаревший порядок ведения боевых действий.

Стабильное общество может успешно развиваться, своевременно заменяя устаревшие формы экономического и социального развития новыми, отвечающими изменившимся общественным потребностям, переменам во внутреннем и внешнем положении страны[506]. Ключевая проблема для России заключается в том, как достичь относительной политической стабильности в ходе продолжающегося процесса генерации геополитических, технологических, социальных и иных рисков. Сегодня вопросы управления политическими рисками в деятельности политических акторов становятся все более актуальными.

[506] Снегирева Е. С. Социальная стабильность общества: политологический подход // Вестник Воронежского института экономики и социального управления. 2016. № 1. С. 114.

Проблема управления политическими рисками в условиях уже сформировавшейся социальной напряженности, когда политическим акторам приходится функционировать под влиянием множества факторов, препятствующих эффективному выполнению их непосредственных обязанностей (защите интересов граждан), становится особенно сложной и острой. Среди этих факторов прежде всего следует отметить проблемы, связанные с благосостоянием и доходами: рост цен; бедность и обнищание населения; рост безработицы; резкое расслоение на богатых и бедных; и несправедливое распределение доходов. Недовольство жителей страны вызывают и другие проблемы, в том числе: коррупция и взяточничество; недоступность многих видов медицинской помощи; кризис в экономике; спад производства в промышленности и сельском хозяйстве; ухудшение состояния окружающей среды; кризис морали и культуры; отсутствие роста заработной платы; недоступность образования. На фоне всех выявленных проблем граждане страны особенно заинтересованы в реформировании пенсионной и налоговой систем (повышение пенсионного возраста, повышение ставки НДС), а также в создании атмосферы недоверия к большинству шагов, предпринимаемых представителями законодательной и исполнительной власти, на федеральном, региональном и местном уровнях[507].

Социально-экономическая нестабильность и низкий уровень жизни оказывают значительное влияние на расклад политических сил в России. Принимая во внимание все виды рисков, их можно разделить на цивилизационные и национальные, региональные и локальные. Но они, как правило, трансформируются с такой скоростью, что это приводит к появлению новых видов и комбинаций, охватывающих различные уровни распространения угрозы.

В России основные рискогенные факторы, угрожающие стабильности, как внутренние, так и внешние, связаны с проблемами исторической памяти, этнотерриториальными конфликтами и социально-экономическим неравенством.

---

[507] Селезнева И. Г., Сухова А. С., Лясина И. Ю. Влияние экономического роста на показатели уровня и качества жизни населения // Сервис plus. 2018. Т. 12, № 3. С. 84.

Естественно, формируются взаимовыгодное экономическое сотрудничество, культурный и образовательный обмен и общие научные интересы соответствующих организаций на сопредельных территориях. Единое информационное пространство сегодня объединяет географически удаленные друг от друга регионы. Это явление можно отнести к новейшим факторам риска, требующим глубокого и всестороннего изучения. Однако решение проблем обновления инфраструктуры, соединяющей разные территории, является наиболее актуальным на сегодняшний день. В контексте конфликтологической парадигмы эту проблему можно рассматривать как процесс поиска примирительных механизмов с целью активизации перехода к новым моделям пространственного развития, которые будут иметь последствия в социально-экономической и гуманитарной сферах.

Однако за пределами генерации внутренних рисков, характерных для социально-политической системы современной России, лежат новые вызовы со стороны геополитических рисков, носящих глобальный характер. Трансформация системы международных отношений, ставшая совершенно очевидной в последнее десятилетие, поставила перед Россией задачу преодоления новых рисков глобального характера. С момента объявления Президентом РФ В. В. Путиным начала проведения Специальной военной операции российское государство и общество погрузились в доселе невиданную по своим масштабом «зону турбулентности», обусловленную как экстремально негативной реакцией на данные события со стороны стран «коллективного Запада», так и возрастающими общественными настроениями панического и тревожного характера внутри страны.

Военные конфликты и стихийные бедствия всегда в значительной степени препятствуют экономическому росту. Мировая экономика испытывает негативное влияние на характер потребления домашних хозяйств, повышенную неопределенность, непредсказуемые колебания запасов, сбои в цепочках поставок, растущие счета за коммунальные услуги, сокращение инвестиций из-за политических рисков и препятствия для экономического роста. Эти

обстоятельства демонстрируют феномен высокой волатильности рыночной конъюнктуры в периоды финансовых кризисов в результате значительного усиления взаимосвязанности на нескольких товарных и финансовых рынках. В частности, во время такого военного кризиса глобальная неопределенность усилилась и повлияла на изменяющиеся во времени модели взаимосвязей между рынками товаров и капитала. Глобализованный мир, испытывающий колоссальное давление масштабных технологических, социокультурных и геополитических перемен, оказался на пороге очередной, а вполне возможно и беспрецедентной по масштабам, кардинальной политико-институциональной трансформации, которая в перспективе изменит образ жизни и характер социальных интеракций во всем мире[508].

Геополитика на протяжении как минимум последнего десятилетия выступала важнейшим источником рискогенных угроз и вызовов для Российского государства и общества, привлекая к себе внимание философов и социологов. Сегодня в России происходят многочисленные изменения. Структурные изменения в России осуществляются с целью сделать государственное управление максимально централизованным. Россия находится в процессе модернизации государственного управления. Основными факторами, которые «противостоят» модернизации государственного управления, являются отставание (от изменений других сфер жизнедеятельности общества) осуществления изменений на неподготовленной основе (недостаточный уровень развития гражданского общества с соответствующим отставанием развития его институтов), что потенциально способно привести к образованию кризисной ситуации[509].

Характер современных геополитических рисков связан с процессами распада биполярной системы международных отношений. Окончание «холодной войны» стало для многих началом новой эры, в которой США претендуют на роль

---

[508] Неймарк М. А. Неопределенность в мировой политике: новая «нормальность» или новая «ненормальность» // Проблемы постсоветского пространства. 2021. Т. 8, № 3. С. 308.

[509] Гроот В. А. Модернизация государственного управления в условиях глобальной интеграции // Этносоциум и межнациональная культура. 2018. № 6(120). С. 39-40.

единственной сверхдержавы. Распад СССР воспринимался как конец биполярной системы и начало нового периода процветания и мира. Однако вместо этого международное сообщество стало свидетелем возвращения новой державы, возникшей на руинах СССР, которой предстояло играть важную роль в качестве глобального актора — России. Исходя из ключевых стратегических геополитических целей, Россия, вероятно, полна решимости утвердиться в новом мировом порядке не только как региональная держава, но и как важный международный игрок, чья точка зрения будет иметь большое влияние на основные международные проблемы, эволюция которых должна соответствовать национальным интересам, находящим свое отражение в ее внешней политике. С этой целью, используя различные инструменты внешней политики, как «мягкую», так и «жесткую» силу, Россия стремится создать благоприятные условия для утверждения себя в качестве глобальной державы. Москва уже во многих случаях демонстрировала свою решимость защищать даже в военном отношении свои жизненно важные интересы на Ближнем Востоке и Кавказе. Защита национальных интересов направлена на осуществление практической деятельности государства во внешней и внутренней политике, включая разработку и реализацию вектора эволюционного развития России, обеспечение ее национальной безопасности[510].

Россия хорошо осознает тот факт, что современная ситуация в области безопасности и в мировой политике диктует необходимость и важность эффективной превентивной дипломатии и надежных партнерских отношений. Также известно, что эти подходы могут быть достигнуты только при глубоком понимании особенностей и особенностей каждого региона, начиная с ближнего зарубежья. Евразийская идентичность является преимуществом и полезным инструментом в реализации стратегических приоритетов Москвы. Россия, будучи сторонником политики «сферы влияния», продолжает учитывать, что ближнее зарубежье и, особенно, постсоветские страны принадлежат к своему

[510] Пазюк Ю. В., Ефимова В. П., Осипов С. Н. Философские проблемы обеспечения суверенитета и независимости России // Труды Института системного анализа Российской академии наук. 2021. Т. 71, № 2. С. 57-69.

собственному естественному пространству. Более того, посредством военного, политического и экономического сотрудничества Россия пытается утвердиться в качестве надежного союзника, подрывая роль других крупных организаций, таких как НАТО и ЕС. Похоже, что независимая «демократическая» Россия, возникшая на руинах СССР, продолжает наследие советского и российского прошлого, которое используется как для вдохновения, так и для оправдания стремлений Москвы к достижению статуса великой державы.

Во время «холодной войны» конфликты в «третьем мире» рассматривались сверхдержавами как поле для соперничества, часто в форме опосредованных войн, которые превращали эти страны в одни из величайших полей сражений современной истории. Затем, в течение двух десятилетий, последовавших за падением Берлинской стены, количество войн во всех регионах мира уменьшилось по всем показателям. Несмотря на нынешнее внимание к неудачам войн под руководством США на Ближнем Востоке, это снижение уровня войны было в значительной степени обусловлено успешными усилиями по миростроительству. Теперь этот прогресс находится под угрозой. Конкурирующие инвестиции иностранных интересов в нестабильные государства могут подорвать долгосрочную экономическую и финансовую устойчивость стран, в то время как непродуманные механизмы поддержки безопасности могут ослабить управление сектором безопасности и правосудия в этих странах. Все это время растущая напряженность в Совете Безопасности Организации Объединенных Наций и других глобальных и региональных институтах снижает или ограничивает способность международного сообщества предотвращать эскалацию конфликта и поддерживать подотчетность.

В нестабильных государствах уже давно существует конкуренция на региональном уровне, но по мере того, как нестабильность распространилась по всему Ближнему Востоку, эта динамика привела к появлению более влиятельных региональных игроков, таких как Турция, Саудовская Аравия, Иран и Объединенные Арабские Эмираты. Более того, Россия и Китай усилили свое взаимодействие как на уровне глобальной политики, так и в отношении

конкретных нестабильных государств. Все эти страны и Запад используют разные стратегии и подходы, основанные на их возможностях, стратегических экономических интересах и соображениях безопасности, часто в глубоком противоречии друг с другом. Так, для Китая жизненно важно открыть рынки и инвестиционные возможности, одновременно укрепляя свою безопасность в Тихоокеанском регионе, и обеспечить безопасные торговые маршруты. Пекин вкладывает значительные ресурсы в свою стратегию, о чем свидетельствует очень амбициозная инициатива «Один пояс, один путь». У таких стран, как Турция, Иран и Саудовская Аравия, больше региональных амбиций, связанных с их собственной безопасностью, идеологическими взглядами и экономическим оппортунизмом. В Индо-Тихоокеанском регионе Япония, Австралия и все чаще Индия также играют активную роль в нестабильных государствах, отчасти пытаясь отгородиться от амбиций Китая.

Такая динамика создает огромный риск для нестабильных государств, поскольку они становятся ареной геополитической конкуренции. Многие из осторожных и прогрессивных подходов к миростроительству и улучшению управления и подотчетности, которые Запад разработал за последние два десятилетия, в значительной степени поставлены под сомнение этой ситуацией. Строго говоря, следование представлениям об онтологической безопасности может означать ограничение приемлемых вариантов действий государственного актора по сравнению с расчетом на основе баланса сил. Главная возможность заключается в резко ускоренной геополитическими потрясениями перестройке мировой экономики, результатом которой станет появление двух автономных зон циркуляции ресурсов, технологий, капиталов[511].

Новые центры силы в мировой политике должны оказывать согласованное давление в рамках многосторонних институтов, чтобы «новые» державы повысили качество и подотчетность своих вмешательств. Альтернативой является

[511] Ефременко Д. В. Миропорядок Z // Россия в глобальной политике. 2022. Т. 20, № 3(115). С. 18-19.

втягивание в полномасштабные прокси-войны с большими человеческими жертвами.

Сегодня Запад сталкивается с жесткой конкуренцией за влияние на политику развития, в целом, и нестабильные государства, в частности. Новая динамика включает в себя быструю эволюцию роли Китая в нестабильных государствах, поддерживаемую значительным уровнем финансирования (во многих странах превышающим уровень крупнейших западных доноров), а также дипломатическими усилиями. В ряде случаев Запад в настоящее время также сталкивается с постоянными усилиями России по противодействию влиянию США и Европы, а также по получению прибыли для российских предприятий. Поскольку гравитационный вес американской мощи уменьшился, потенциальные региональные гегемоны усилили свои экономические, дипломатические, а в некоторых случаях и военные действия в гражданских конфликтах и в нестабильных государствах.

Возникающая в результате конкуренция между ведущими державами представляет особые риски. Эти риски являются острыми в четырех областях.

1. Возросший уровень прямого или косвенного участия крупных держав в гражданских войнах и политических кризисах значительно усложняет их разрешение. Сирия и Украина являются примерами таких ситуаций. Прокси-войны, одна из величайших бед «холодной войны», вернулись к нам.

2. Инвестиции и финансовая поддержка иностранных интересов в нестабильных государствах могут подорвать долгосрочную экономическую и финансовую устойчивость стран.

3. Меры безопасности и поддержка могут ослабить управление сектором безопасности и правосудия в нестабильных государствах.

4. Напряженность в Совете Безопасности Организации Объединенных Наций и других глобальных и региональных институтах снижает или препятствует способности международного сообщества оказывать давление на местных участников с целью предотвращения эскалации конфликта и поддержки подотчетности.

Чтобы понять, что поставлено на карту в связи с новой геополитической динамикой, полезно кратко оглянуться назад на развитие политических усилий (в основном со стороны Запада и многосторонних институтов, в которых доминируют западные страны) в течение двух с половиной десятилетий после окончания «холодной войны».

Наиболее важной особенностью изменившегося геополитического ландшафта является огромный рост и консолидация экономической мощи Китая за последние два десятилетия, преобразование этого экономического веса в дипломатическую мощь и военный потенциал за последнее десятилетие, а также быстрое усиление как внутреннего угнетения, так и внешних амбиций в эпоху правления Си Цзиньпина. В течение последнего десятилетия Китай превратился из влиятельного игрока в Азии и растущей державы в остальном мире в «мировую державу номер два», играющую ключевую роль в экономических, технологических, развивающихся и политических делах в каждом регионе мира. Китай также приобрел влияние в нескольких важных многосторонних институтах. На протяжении последнего десятилетия российско-китайское взаимодействие характеризуется широким спектром областей сотрудничества, включающих интенсивные контакты на высшем уровне, свидетельством чего являются периодически проходящие встречи с участием глав обоих государств, политические, экономические, военные, культурные связи, высокий уровень координации на международной арене[512].

Дополнительной рискогенной угрозой для глобального общества риска сегодня стала возможность трансформации внутриполитической нестабильности в отдельно взятом государстве в международную проблему планетарного масштаба. С начала Арабской весны проблемы нестабильных государств, гражданских войн и терроризма постепенно сливались воедино. Конечно, не все гражданские войны имеют террористическое измерение. Но их становится все больше. Отчасти это связано с тем, что крупнейшими террористическими

[512] Кухаренко С. В. Сближение позиций России и Китая в текущей геополитической ситуации // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества. 2022. № 1(12). С. 500.

организациями современности являются радикальные исламисты, такие как «Аль-Каида» и группировка «Исламское государство», а также с тем фактом, что всплески конфликтов в последние годы произошли в некоторых частях более широкого исламского мира, в частности, в Центральной Азии, на Ближнем Востоке, в Северной Африке, Сахеле и в некоторых частях Восточной Африки, включая теперь север Мозамбика.

Присутствие террористических организаций в зонах конфликтов создает военно-политические риски для целых регионов и даже для крупных держав. Присутствие США в Афганистане и Ираке, французское присутствие в Сахеле, а также присутствие США и Великобритании в Сомали и приграничных районах оправдано (на уровне деклараций) международной угрозой терроризма. Эти группы обладали бóльшей военной и технологической изощренностью, чем большинство повстанческих групп, связанных с внутренними войнами в 1990-х годах (за важными исключениями), не говоря уже об информационных и идеологических возможностях. Они часто не поддаются уговорам или санкциям с помощью традиционных дипломатических мер. А их способность перемещать ресурсы и персонал по географическим регионам усугубляла трудности сдерживания их воздействия.

После распада Советского Союза Россия значительно сократила свое участие в развивающихся экономиках, чтобы переориентировать свое дипломатическое внимание и внимание в области безопасности на своих ближайших соседей, пытаясь сохранить, насколько это было возможно, свое влияние в бывшем советском блоке. Тем не менее Россия имела расширенное присутствие и сети контактов во многих развивающихся странах, начиная с советского периода, в том числе во многих нестабильных государствах, и она сохранила некоторые из этих связей. Россия также оставалась крупным поставщиком военной техники в развивающиеся страны, даже в темные часы 1990-х годов, когда она столкнулась с масштабным экономическим и политическим кризисом. В то время как Россия сосредоточена на усилении своих геополитических позиций, она также не упускает возможности для получения

экономических выгод, когда они представляются. Сотрудничество в области энергетики и горнодобывающей промышленности помогает России находить возможности для некоторых своих глобальных компаний в области нефти, газа и атомной энергетики, а также новые рынки для своей сельскохозяйственной продукции. Как и в случае с Китаем, крупные российские компании имеют очень сильные государственные интересы, встроенные в их капитал и системы управления. Россия изучает множество возможностей и инвестирует во многие нестабильные и конфликтные экономики, такие как Ангола, Мозамбик, Нигер и Судан, а также в Венесуэлу. Отчасти успех России на мировом экономическом рынке может способствовать нейтрализации риска внутриполитической нестабильности. В то же время нарастание напряженности между различными сегментами мира (Запад, Ближний Восток, Китай) формирует новые риски, когда сотрудничество с одной группой стран ухудшает условия для сотрудничества с другой группой стран, в результате чего международные проекты могут быть сорваны или их реализация становится убыточной для России.

Таким образом, перед современной Россией стоят вызовы политического, военного и экономического характера, истоки которых уходят в процесс распада советского государства и трансформации системы международных отношений, последовавшей за этим. Выстраивание системы управления политическими рисками является значимой задачей политического управления государством. При этом российское общество все еще сохраняет очень высокий уровень социально приемлемого риска. Проблема социальной пассивности дополняется в современной России отсутствием социальной рефлексивности. В связи с вышеизложенным, следует обратить внимание на важность и актуальность управления политическими рисками в деятельности политических акторов из-за нестабильности текущей социально-экономической и общественно-политической ситуации в России. Этот процесс приобретает особое значение в контексте формирования социальной напряженности, которая существенно влияет на электоральное поведение и рейтинг политических акторов, в частности. Для стабилизации и сохранения политических позиций, а также эффективного

выполнения поставленных задач сторонам необходимо активно участвовать в процессе управления рисками.

Меняющаяся социальная реальность, генерирующая новое поколение глобальных рисков, провоцирует ответную реакцию российского общества, желающего обнаружить надежное пристанище в присущих русской культуре и этнической самобытности символических моделях мышления и поведения. Драматические изменения, произошедшие в российском обществе в постперестроечный период, обнажили множество проблем, затрагивающих, в том числе, вопросы национальной самоидентификации и запрос на сохранение культурной уникальности русской цивилизации. Эндогенные изменения российского социума дополняются также агрессивным внешним воздействием глобализационных процессов, направленных на насильственную трансформацию локальных культур, подменяя уникальные черты самобытного развития более-менее стандартизированными и унифицированными культурными феноменами. В текущих условиях «дискурс об усиливающейся глобализации культуры в целом и интенсивном развитии эры информационной культуры, в частности, происходит на фоне развертывания современных процессов интернационализации и интеллектуализации, а также интеграции и информатизации, стягивающих мир в одно коммуникативное целое и вкупе оказывающих бесспорное влияние на трансформацию менталитета нации и индивида»[513].

В связи с этим возрастает значение символических программ мышления и моделей социального поведения, существующих в российском социуме. Требования времени демонстрируют осязаемое противоречие между потребностью в инновационной модели развития российского общества и доминирующими тенденциями социального и культурного консерватизма, который часто искажается как либерализм. Социальная структура российского общества, сформированная в ходе драматических реформ последних десятилетий, не коррелирует с какими-либо позитивными инновационными изменениями.

[513] Одегова О. В. Феномен нового типа массовой культуры в контексте глобализации: трансформация менталитета // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2019. № 36. С. 105.

Высший класс пытается сохранить статус-кво, в то время как низший класс испытывает ностальгию по утраченной доперестроечной России. В это же время российские политики либерального толка призывают российское общество двигаться вперед и уничтожить нынешнее правительство, чтобы заменить его более развитой государственной системой, соответствующей западным традициям. По их мнению, российская социальная система должна принять социальные и культурные нормы, которые абсолютно чужды ее идентичности. Систематические «массированные воздействия на социокультурные традиционные ценности, нормы и стандарты, влияние «электронного пространства» и его широкое распространение, особенно в молодежной среде, безусловно, оказывает свое воздействие и на ментальные структуры»[514].

Однако нынешняя социальная система не может вернуться к своему первоначальному устойчивому состоянию, поскольку люди, их социальная и культурная организация радикально изменились по сравнению с данными периодами. Например, даже теории социальной стратификации, разработанные западными учеными, не могут дать адекватной интерпретации современного российского общества. Российское общество демонстрирует драматический пример разрыва между могущественными и богатыми социальными классами, которые процветают в существующих институциональных условиях, и другими менее удачливыми классами. В результате большинство членов российского общества маргинализируются как открыто (обнищание), так и латентно (отсутствие социального спроса).

Выполнение задач по разработке плана действий по сохранению российской культуры особенно затруднено тем фактом, что Россия не интегрирована в процессы глобализации и пытается найти свои собственные пути социального, экономического и культурного развития в соответствии с геополитикой, культурными традициями, природными условиями и т. д. Часто подчеркивается, что сочетание самобытного развития России и ее эффективной роли в

---

514 Харитонова Е. В. Трансляция менталитета в условиях транзитивного общества // Ярославский педагогический вестник. 2020. № 5(116). С. 122.

глобализации представляется нереалистичным. Формируется достаточно иллюзорная драма выбора между формированием надлежащих стратегий развития в условиях международной изоляции или вхождением в мировое сообщество в качестве постоянного «младшего партнера». Между «инновационными ментальными особенностями, в которых воплотились новые культурные формы, и имеющимися социальными отношениями возникает противоречие», которое «преодолевается соответствующей воспроизводственной деятельностью группового субъекта»[515].

На самом деле различные социальные классы и группы российского общества живут и работают во «внутренних временных масштабах», которые сильно различаются. Этот факт также показывает состояние хаоса нынешнего российского общества, которое характеризуется противоположно направленными векторами времени. В то время как одни члены общества склоняются к культурным, религиозным и национальным традициям прошлого, другие связывают свою жизнь с определенным историческим периодом, третьи стараются идти в ногу со временем и осваивают информационные технологии и современные ценности консюмеризма, четвертые стремятся стать инновационными пионерами и приблизиться к технологической цивилизации будущего, пятые охвачены страхом и ждут конца света и т. д. В результате общество теряет свою «пассионарность» и энтузиазм двигаться вперед и развиваться. Его институты не столько «трансформируются», сколько «стареют» (это старение означает потерю отдельных черт, мешающих в новых условиях, без приобретения новых). Эта тенденция проявляется в определенном противодействии старению тех членов общества, которые не привыкают к устаревшим социальным институтам (системный микроуровень). Именно тогда социальная система получает шанс сохранить себя и продолжить свое развитие.

В условиях трансформирующегося общества и изменения культурных, ценностных установок происходит девальвация общечеловеческих гуманитарных

---

[515] Губанов Н. И., Губанов Н. Н. Роль менталитета в развитии общества: социокультурная гипотеза // Вестник славянских культур. 2017. Т. 43. С. 44.

и нравственных ценностей, что порождает проблему выбора жизненной философии, нравственных критериев и идеалов. Кроме того, современная шкала позитивных ценностей определяется коммерческими критериями и стремится к достижению успеха независимо от возможного нарушения гражданских прав и норм поведения. Основная причина этого процесса — жизненная практичность и моральное безразличие. В настоящее время у нас есть мораль, которая оценивается деньгами и не соответствует никаким этическим или духовным стандартам. Эти «стандарты рыночных отношений получают тотальный характер, воспроизводятся в моральной сфере, вызывают к жизни специфические характеристики личности, направленные исключительно на потребительство»[516].

Национальный менталитет не может базироваться на таком ограниченном понимании ценностей и нравственных установок личности, в связи с чем возникает ответная реакция, предполагающая переосмысление и реконструкцию традиционных символических программ и моделей поведения. Конечно, российская социальная и культурная сфера вынуждена перенимать абстрактные общечеловеческие ценности, которые привносятся из западного мира и ориентируются на аморальную практичность или выдаются за культурные и религиозные стереотипы вестернизированной культуры. В современных образовательных проектах и культурной политике категория «духовный дискурс» становится ключевым элементом и выражает традиционные идеальные нормы человеческого поведения и деятельности.

В ходе реформ 1990-х годов Россия взяла курс на вестернизацию (американизацию) своих социальных, экономических и политических систем, замену своих традиционных ценностей западными стандартами. Традиционная культура считалась препятствием для дальнейшей модернизации. Понятие «духовность» было уничтожено, как средневековый архаизм и «ересь». В трансформирующемся российском обществе новая волна секуляризованной культуры стремилась поглотить весь комплекс культурных и исторических

[516] Заладина М. В., Шетулова Е. Д. Проявления отчуждения морали в современном обществе // Вестник Вятского государственного университета. 2017. № 5. С. 7.

традиций, где духовное и нравственное наследие было главной составляющей. Однако не ясно, могут ли процессы технологической модернизации заменить духовно-нравственные идеалы, лежащие в основе российской культуры. Культурная глобализация «усиливается, в первую очередь за счет стихийного характера развития социокультурных процессов на планете», в то время как «информационные каналы многих стран интенсивно популяризируют именно западные эталоны образа жизни, поведения и мышления, что негативно отражается на качестве культуры, которая, в свою очередь, должна быть общедоступна для разных социальных групп людей»[517].

Социально-философский контекст глобальных рисков («общество риска») предполагает, что люди могут менять свои функции в определенных ситуациях, это помогает ученым изучить возможность адаптации в изменчивой социальной и культурной сфере, которая включает в себя изменение стереотипов, убеждений, моделей поведения, ценностей и т. д. Изучение социальных взаимодействий, их аспектов в истории религии и социальных отношений проводилось на стыке социологии и культурной антропологии. Однако невозможно объяснить закономерности социальных отношений без глубокого понимания их структуры, дифференциации, функций, выполняемых различными компонентами социальной структуры, и общей механики сохранения целостного общества, разделенного на несколько жизнеобеспечивающих систем. В связи с этим надлежащего внимания заслуживают символические структуры российского социума, выступающие каналом для оформления ответов на глобальные риски. Символические программы играют роль поля традиций, на котором разворачивается социальная человеческая жизнь во всех проявлениях её установленной «ритуальности», учрежденном некогда порядке, носящая в бóльшей своей части характер заведомо не подверженных рефлексии автоматизмов. Данные «социокультурные архетипы являются базисными элементами российского культурного пространства, формирующими константные (или же инвариантные) модели социальной и

[517] Егошина Н. Б. Влияние вестернизации на формирование социокультурных ценностей российской молодежи // Культура и образование. 2021. № 2(41). С. 42.

духовной жизни народа, и составляют уникальную систему социокультурного пространства российского общества, прошедшего тысячелетний путь своего формирования»[518].

В контексте глобализации и новых (инновационных) методов оценки социальной и культурной интеграции стратифицированная модель социального и культурного развития приобретает универсальный характер. Особая роль в этом процессе должна быть отведена феномену социальных взаимодействий, который охватывает всех субъектов (не исключительную часть любого общества, присвоившего себе право называться «пионерами»), заинтересованных в самосохранении и развитии своей социальной системы. Предполагается, что духовная культура должна стать наиболее развитой социальной сферой для формирования и поддержания инноваций в той мере, в какой они позволяют обеспечить необходимый уровень потребления материальных благ. Природа инноваций связана со стремлением людей заниматься какой-либо творческой деятельностью как неотъемлемо ценной и существенной частью их жизни. Появление инновации, как правило, сталкивается с определенными традиционными аспектами культуры, которые представляют собой некую преграду для ее распространения и воспроизводства; однако рано или поздно устанавливается баланс традиций и инноваций, обеспечивающий механизм ее устойчивости и развития на уровне реализации культурогенетических процессов[519].

Реализация новых глобальных рисков в условиях форсированной культурной глобализации является серьезным вызовом для сохранности традиционных культурных кодов российского социума, вступающих в антагонистическое взаимодействие с культурными инновациями. Культурные инновации могут быть успешно реализованы, если бóльшее число людей будут

---

[518] Андриевская Ж. В., Беликова Н. Ю., Муллаширов Р. Н. Социокультурный анализ символических программ мышления и социального поведения человека в российском обществе // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. 2022. № 3. С. 237.

[519] Улинова И. Х. Динамика традиций в культуре: общая характеристика и фактор взаимодействия с инновациями // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2019. № 4(41). С. 124.

вовлечены в ментальные и духовные взаимодействия. Важно предоставить члену каждого социального класса (страты) «личное пространство», чтобы они могли сохранять и постигать духовные ценности, являющиеся альтернативой люмпенизации и маргинализации социальных групп, которые платят высокую цену за предполагаемую модернизацию своего общества. Современный российский менталитет представляет собой полистилистическую мозаику: «русские», «советские» и заимствованные «американские» ценности, а также формирующиеся «российские» культурные образцы. При этом навязывание ценностей приводит к столкновению заимствованных стереотипов и существующих ментальных моделей, в результате чего происходит социально-психологическая и духовно-нравственная фрустрация[520].

Реализация инновационного сценария развития российского общества требует пристального внимания к традиционным ценностям отечественной культуры, позволяющей интегрировать в единое целое символические структуры и инновационные возможности социума. Вовлечение бóльшего количества людей в процесс социальных и культурных взаимодействий является неотъемлемо ценной и функциональной доминантой синергетического развития общества. Однако важно различать реальные социальные и культурные инновации и различные средства их имитации. Популярным способом имитации является замена реального социального и культурного взаимодействия деятельностью, которая кажется довольно инновационной по сравнению с большинством. Эти люди часто не могут оценить преимущества, предоставляемые активными новаторами. В российском обществе понятие свободы неверно истолковывается, когда оно преподносится как главная ценность либеральных реформ. Это понимается как свобода экономической деятельности и удовлетворение физиологических потребностей, которые вызывают сильную зависимость от этих потребностей и материальных благ. В результате социальная жизнь становится хаотичной и анархичной во всех ее сферах. Более того, синергетический

[520] Харсеева Н. В., Копенкина Ю. В. Духовность как основа российского менталитета и образования // Aspectus. 2016. № 2. С. 79.

потенциал теряется на пути к реальной духовной свободе. Это всегда функционирование в рамках существующих парадигм социального поведения, и никогда не нарушение функционирующих норм; оно детерминировано заведомо наличными образцами и стандартами поведения, в том числе и образцами и стандартами социального поведения, в рамках и контекстах которых оно отправляет свои регулирующие функции.

Являясь разновидностью социальной эволюции в ее западно-центричном понимании, модернизация общества — это обновление коммун, которое характеризуется следующими чертами: экономический рост, основанный на новейших научных данных и технологиях; демократическая система, заменяющая авторитарные и олигархические режимы; рационализация общественного сознания, изменяющая мифологическую идеологию, характерную для традиционных обществ. Следует также учитывать вектор вестернизации. Это означает ориентацию на западную культуру в целях будущей интеграции в глобальные процессы: экономические, социальные, политические и культурные. Однако на самом деле эти социальные и культурные преобразования никогда не происходят одновременно. Некоторые сферы более восприимчивы к изменениям, в то время как другие менее изменчивы и вызывают определенный дисбаланс в обществе. Но без учета особенностей менталитета народа, как показала жизнь, невозможна реализация даже самых прогрессивных программ общественного развития[521].

Серьезной проблемой эволюции и модернизации, в частности, является сочетание ее традиционного и инновационного векторов. В ходе модернизации баланс этих двух факторов нарушается, и структура экономических, социальных, политических процессов претерпевает серьезные изменения. Кроме того, не все культурные компоненты могут легко интегрироваться в новую социальную систему. Некоторые из них остаются автономными, но умудряются адаптироваться к процессам модернизации. В истории и теории культуры

[521] Романова С. А. Становление российского менталитета нового типа как условие устойчивого развития общества // Духовная сфера общества. 2014. № 11. С. 48.

существуют разные концепции динамического анализа интерактивной механики: культурная диффузия, аккультурация и конвергенция. Они основаны на изучении следующих типов культурных трансформаций: диффузия (распространение определенной культуры на новые регионы); аккультурация (влияние одной культуры на другую); ассимиляция (растворение одной культуры в другой).; конвергенция (сближение различных модернизационных этапов культурных трансформаций). Следует также учитывать последствия этих социальных и культурных взаимодействий. Например, аккультурация в ее крайней форме может привести к замене одной культуры новой; ассимиляция может привести к исчезновению уникального культурного типа; конвергенция не может привести к полной интеграции.

В то же время частичная интеграция различных культурных компонентов в реструктурированные процессы модернизации может привести к такому явлению, как «культурная граница». Это понятие устанавливает особый статус культурных взаимодействий или территорий, характеризующихся различными стадиями адаптационных процессов (ассимиляция, конвергенция и аккультурация). В настоящее время этот термин широко используется для классификации типов культурных взаимодействий, например, на Дальнем Востоке или Русском Севере. Так называемая «культурная граница» также характеризует особый статус территории, где различные субкультуры или региональные анклавы в рамках более крупной культуры взаимодействуют друг с другом. Эти социокультурные зоны периферийной России сформировались в результате интерференции русской культуры и культур Севера, Приморья, Дальнего Востока. Менталитет российского народа очень своеобразен, сильно отличен от других народов, зачастую вызывает у них непонимание и рассуждение о загадочности русской души; жизнь в такой стране, как Россия, накладывает неизгладимый, глубинный отпечаток на характер, закладывает своеобразный культурный код, ни на кого не похожий, а история страны формирует традицию традиции, закладывает особый

«ген» российского человека, собирая в нем особые черты характера, особенности мышления, отношения к миру, к стране и людям[522].

Процесс экономической, политической и культурной глобализации вносил в повестку дня проблему утраты самобытности национальных культур, в том числе русской культуры (проблему утраты моделей символических программ русского менталитета). Происходящие сегодня процессы социально-культурной и политической фрагментации мира и деглобализации, происходящей как минимум на уровне нравственных и политических ценностей, являются для российского общества комплексным вызовом. Эти процессы затрагивают не только экономическую, технологическую и военную сферу, но и влияют на традиционные способы формирования символических программ. Углубляющийся разрыв между Западом и остальным миром (“the West and the rest”) является многогранным вызовом для российского общества, затрагивающим не только экономическую, технологическую и военную сферы, но и привычные способы формирования символических программ. Очевидная бессмысленность построения национальной идентичности с опорой на чуждые западные символы и нарративы проблематизирует привычные практики массовой культуры, философии и идеологии. Это открывает пространство возможностей создания и функционирования в социальном мышлении российского общества символических программ со сбалансированной структурой, в которых не будет необходимости гипертрофировать одни элементы, чтобы скрыть уязвимость и неустойчивость других.

Характерной особенностью социального мышления в российском обществе после начала Специальной военной операции было распространение дискурса о необходимости мобилизации всей экономики и всего общества в условиях противостояния с коллективным Западом. Этот дискурс открывал риск для возвращения в заезженную колею последних столетий, а именно мобилизационного характера развития государства, что порождало

[522] Борзова Е. П., Лебедев С. П. Русский характер, православный культурный код и менталитет российского народа // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. Т. 22, № 4-2. С. 146.

многочисленные риски, с которыми само общество не могло справиться. Проявлением цивилизационной зрелости руководства России, и в первую очередь её Президента, Владимира Путина, явился отказ от «тотальной мобилизации», несмотря на активные требования и военные риски. Этой мобилизации ожидали в первую очередь «деятели» разных форм шоу-бизнеса, поспешившие покинуть страну в 2022 году. Взвешенная цивилизационная политика лидера страны создала возможность выхода на новые форматы создания и функционирования символических программ, которые делают возможным основанное не на внешнем признании, а на внутреннем обустройстве страны развитие.

В современной российской массовой культуре можно встретить образцы потенциальных новых символических программ, соответствующих постглобальным реалиям. В качестве примера можно привести футуристический сериал «Кибердеревня» (на начало 2024 года — первый сезон), обладающий набором интересных для социально-философского исследования признаков. Первое, что фиксируется в этом культурном продукте, — полное отсутствие каких-либо упоминаний стран и культур вне России, несмотря на космические масштабы повествования. На Земле, Марсе и т. д. встречается только российское общество. У этого общества нет глобальных задач, требующих мобилизации и чужеродных «фасадов», но присутствуют разные уклады (в рамках общей цифровой цивилизации), которые, согласно сюжету, находятся в трудном поиске учета взаимных интересов. Один из укладов представляет корпоративный капитал, который ради прибыли готов на любое преступление, согласно известной сентенции Т. Дж. Даннинга. Другой уклад, прочно связанный с символами «тельняшка» и «фуфайка», отсылает к мотивам русского космизма — мирного освоения пространства с помощью самых передовых технологий при сохранении традиционного гармоничного быта.

Данные образы и сюжеты можно интерпретировать как проявляющиеся контуры возможных символических программ российского общества. Эти программы включают в себя такой социальный порядок, который характеризуется многоукладностью, что позволяет ему воспроизводиться в разных условиях.

Порядок многоукладности легитимируется нарративом экологичности, согласно которому «естественным» является сохранение разнообразия различных экологических ниш, ни одна из которых не может навязывать другим свою повестку. Опираясь на идеи Мэри Дуглас[523], а также восходящую к взглядам Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого концепцию «космологического нарратива» Н. В. Кузнецова и А. М. Соколова[524], можно сказать, что здесь устойчивость нарратива и социального порядка обеспечивается тем, что они укоренены в конкретном природном порядке.

С учетом того что для включения в символические программы в качестве символов объекты должны представлять класс реально существующих и представленных на повседневном уровне вещей (включая материальные образы), можно предположить, что символами возможных символических программ российского общества со сбалансированной структурой, получающими свой дополнительный смысл от экологического дискурса, могут стать разнообразные элементы современного быта, акцентирующие связь с локальной экокультурной системой (включающей в себя и цифроматериальные элементы). Но обязательным требованием к этим символам станет то, что они будут отражать внутренний мир российского общества, не придавая излишней ценности символам других народов. Это означает, что в обществе значимое место займет **задача эстетического освоения своего быта**, его воплощения в узнаваемых и гармоничных культурных образах.

Реализация данного формата символических программ не будет являться для социального мышления чем-то принципиально новым. Напомним, что одним из образов для выражения социального порядка в древнерусской культуре служил Дом, а усилия по поддержанию целостности Дома — Домостроем, «икономией»

---

[523] Дуглас М. Как мыслят институты / пер. с англ. М.: Элементарные формы, 2020. С. 69, 115.

[524] Кузнецов Н. В., Соколов А. М. Космологический императив как принцип цивилизационного развития России // Сборник материалов Всероссийской конференции по естественным и гуманитарным наукам с международным участием. СПб., 2022. С. 842-844; Соколов А. М., Кузнецов Н. В. Космологический императив как принцип постглобальной цивилизации // Сборник материалов Международной конференции «Цивилизационные коды России (к столетию «Философского парохода»). СПб.: ООО «Сборка», 2022. С. 212-215.

согласно византийскому оригиналу данного слова. Таким образом, российское общество, переходя к новым горизонтам своего исторического бытия, одновременно возвращается к своим глубинным истокам, дававшим ему силу в эпохи потери себя в зеркалах иноземных «фасадов».

Выводы

Спецификой символических программ социального мышления российского общества на протяжении последних столетий являлась их рискогенность, обусловленная наложением двух факторов. Во-первых, это объективно уязвимый социальный порядок вследствие открытости территории страны (отсутствие естественных преград) для иноземных нашествий и суровые климатические условия. Во-вторых, это акцент на глобальном дискурсе, рассматривающем социальный порядок в стране в контексте мировых процессов, в которых страна занимает важное место (православное царство, европейская империя, авангард человечества). Глобальный дискурс был обусловлен уязвимостью границ государства и окруженностью иноверными и инокультурными государственными образованиями, что обусловливало высокий уровень рисков для социального порядка в стране. В отличие от глобалистских символических программ общества риска, направленных на производство рисков и их управление, символические программы российского общества были направлены на компенсацию уязвимости социального порядка. Уязвимость этого порядка была обусловлена не только внешними условиями, но также и глобальным дискурсом социальных программ. Ориентируя страну на значимое место среди других держав, символические программы требовали возникновения мобилизационного социального порядка, входившего в противоречие как с символическим объектом, так и с самим дискурсом. Это провоцировало риски проникновения в символические программы российского общества гетерогенных дискурсов, претендующих на приведение социального порядка (фактически — мобилизационного) в соответствие с символическим объектом (как правило, рассчитанным не только на внутреннего, но и на внешнего зрителя европейским «фасадом»).

Обострившиеся с 2022 года процессы деглобализации и фрагментации мирового сообщества открывают новые возможности для снижения рискогенности символических программ, если они не будут направлены на поддержание символического «фасада» страны как одного из мировых лидеров (что в условиях деглобализации теряет свой смысл) и на обеспечение мобилизационного характера социального порядка как инструмента поддержания ориентированных на внешние страны символов успехов и лидерства страны. В новых исторических условиях существуют предпосылки для возникновения символических программ, основанных на многоукладном социальном порядке, способном адаптироваться к различным климатическим, технологическим, культурным и экономическим условиям. Данный социальный порядок в рамках социального дискурса может быть представлен и легитимирован как «экосистемный», т. е. создающий свои экологические (экокультурные) ниши для разных образов жизни и ведения хозяйства. В качестве символических объектов, конкретизирующих социальный дискурс и подтверждающих социальный порядок, могут быть использованы элементы повседневного быта, непосредственно выражающие эстетические особенности разных экокультурных ниш и поддерживающие устойчивость многоукладного социального порядка.

Заключение

Представленная в настоящем диссертационном исследовании концепция символических программ социального мышления является комплексным теоретическим и методологическим ответом на ряд гетерогенных вызовов, стоящих перед современной социальной философией и перед современным обществом. Прежде всего концепция символических программ является следующим шагом в философском осмыслении феномена социального мышления как социального дискурса и его взаимосвязей, с одной стороны, с социальным порядком и, с другой стороны, с наделенными дополнительными символическими функциями объектами, конкретизирующими социальный дискурс и поддерживающими его легитимацию социального порядка. Ее теоретической предпосылкой является раскрытое **в первом параграфе первой главы** понятие социального мышления. На наш взгляд, одним из важных результатов представленной диссертации стало диалектическое рассмотрение развития понятия социальной философии через последовательность утверждений о мышлении, в целом, и социальном мышлении, в частности, которые признавались в качестве осмысленных в истории философии в последние два столетия. Посредством такого диалектического анализа было продемонстрировано единство и последовательность социальной мысли (включая социологическую) от первых шагов по признанию того, что существуют разные формы мышления и они являются равнозначными, в середине — второй половине XIX века, до поздних постструктуралистских, аналитических и социологических теорий. Демонстрация такого единства и последовательности позволила вписать представленную в данной диссертации концепцию символических программ в историю осмысления социального измерения феномена мышления, благодаря чему можно утверждать, что предлагаемая нами концепция является закономерным следующим шагом в рамках длительного пути, по которому идут социальное мышление и смежные науки на протяжении последних двух столетий.

Определение понятия социального мышления позволило подойти к главной задаче данной работы — формулированию понятия и раскрытию структуры символических программ социального мышления, что было представлено **во втором параграфе первой главы** данной работы. Предложенное описание структуры символических программ (во всем охвате разных типов данной структуры), на наш взгляд, обладает мощным методологическим потенциалом, способным обеспечить одновременно ясный и универсальный инструментарий для познания особенностей социального мышления разных обществ и эпох, а также выявления глубинных структур, лежащих в основе современных явлений в социальной жизни. Это позволит отделить поверхностные явления, которые не имеют шанса закрепиться в социальной практике, несмотря на кратковременный всплеск интереса к ним (например, появление уже забытого сегодня мобильного приложения Clubhouse для аудиочатов вызвало волну публикаций, которые видели в них «будущее Интернета»), от тех явлений, которые основаны на и сами дают основу устойчивым символическим программам, и поэтому требуют внимательного изучения со стороны ученых и серьезного отношения со стороны политиков (например, техасское движение за обустройство границ в начале 2024 года). Наличие четко выделяемых символических объектов, подкрепленных социальным нарративом, направленных на поддержание артикулированных представлений о социальном порядке, говорит о том, что перед нами социальное явление, которое не может быть объявлено случайным отклонением или следствием заговора злонамеренных сил, и эту символическую программу необходимо либо интегрировать в национальное социальное мышление, либо противопоставлять ему полноценную (по своей структуре) символическую программу. Поэтому владение теоретическим и методологическим инструментарием концепции символических программ, на наш взгляд, при современном уровне «институциональной рефлексии», используя терминологию Ульриха Бека, является важным компонентом социокультурной компетентности государственных и политических деятелей и их советников. Как было показано **во второй главе,** отсутствие подобной компетентности обусловило принятие

последним советским руководством решений, вследствие которых диссидентские деструктивные символические программы вступили в резонанс с коренными советскими практиками самокритики и в результате внесли вклад в бесповоротную дискредитацию политической системы СССР.

Кроме того, во второй же главе была представлена типология символических программ в зависимости от особенностей внутренней структуры этих программ, а также от категорий объектов, которые могут получить символические функции (т. е. стать символическими объектами в символических программах). Проведение такого различия призвано предотвратить риск механического наложения схемы символической программы на конкретный социокультурный контекст без учета его специфики и динамики. Нами было продемонстрировано, что в своем историческом пути российское общество проявляло склонность к выбору определенной структуры символических программ и определенного типа символических объектов, связанных с внешним видом (фасадом), будь то вид человека или здания, что предполагает внешнее положение наблюдателя, включенного в эту символическую программу. С одной стороны, этот выбор обусловлен эстетической чуткостью мышления русского народа, но с другой стороны, может привести (и часто приводил) к имитациям, «потемкинским деревням», где внешний вид оказывался важнее какого-либо содержания. В то время как западные символические программы на протяжении нескольких столетий ориентировались на символический объект «окно», через который субъект смотрит на окружающий мир из своего приватного пространства. Как указывалось в работе, этот символический объект объединяет в единую непрерывную цепь Фауста, дисциплинарное общество, современный надзорный капитализм и «войны дронов», ведущиеся через «окна» на экранах цифровых устройств.

Как было показано **в третьей главе** представленного исследования, современный глобалистский дискурс общества риска не способен на создание полноценных символических программ, вместо этого манипулируя бесконечными обрывочными нарративами о неопределенных рисках. Противостоять

глобалистскому дискурсу может только национальная символическая программа, включающая в себя в качестве символических объектов то, что несет на себе символическую функцию Границы, защищающей внутренний социальный порядок от бесконечных «черных лебедей» глобального общества риска. В то же время, на наш взгляд, социальное мышление — и прежде всего российского общества — не должно ограничиваться защитными символическими программами, потому что последние могут быть защитными только в том случае, если есть то, что требуется защищать. На наш взгляд, представленный в последнем параграфе данной диссертации, гармоничные символические программы социального мышления российского общества в новых исторических условиях, когда российское общество принудительно освобождается от зависимости ориентироваться на фасады западной культуры, призваны поддерживать многоукладный социальный порядок как «естественный» социальный порядок, выражаемый и поддерживаемый символическими объектами, выражающими красоту русской культуры в ее локальных бытовых проявлениях. Невозможно представить, что в России символическим объектом сможет стать колючая проволока как символ порядка и свободы, как в 2024 году это произошло в Техасе. Как было показано **вовторой главе** представленной диссертации, социальное мышление российского общества более чутко и эстетически восприимчиво к внешне выражаемой гармонии, несмотря на все сложности и перипетии исторического пути, поэтому, говоря об этом мышлении, можно обоснованно использовать метафорический термин «русская душа». Эта «душа» (т. е. социальное мышление российского общества) нуждается в красоте своего быта, — для чего, к сожалению, не всегда были подходящие исторические и экономические условия.

Поэтому, говоря о **перспективах теоретических и прикладных исследований** в рамках предложенной концепции символических программ, можно, основываясь на достигнутых в рамках представленной диссертации результатах, предположить, что символические программы наступившей исторической эпохи постглобального мира и прекращения влияния на Россию

«западной красоты» будут нуждаться в значительных усилиях по интеграции культурного наследия русской культуры в современный городской быт с целью выработки новых, одновременно практически функциональных и эстетически насыщенных символических объектов, способных поддержать складывающийся многоукладный социальный порядок. На протяжении долгого времени социальное мышление российского общества воспринимало себя в качестве ученика западных обществ, на чьи эстетические стандарты оно опиралось, и оценивая собственное культурное наследие через призму этих стандартов, и приспосабливая первое к последним. Сегодня, когда западные общества утеряли способность генерировать общезначимые эстетические стандарты, а российское общество приблизилось к тому, чтобы осознать не только свой духовный суверенитет, но и эстетическую зрелость и самодостаточность, выражение своего образа жизни в привлекательных и гармоничных символах становится насущной задачей для самоидентификации российского общества.

Применение концепции символических программ социального мышления к анализу специфики социокультурных и политических дискурсов и образов формирует перспективу развития предложенного научного направления для более глубокого и комплексного раскрытия символического объекта в контексте политической иконографии. Данное направление последующих исследований позволит выявить инвариантное значение политических образов и фигур, чье смысловое и ценностное содержание менялось в зависимости от политического контекста. Развитие данного подхода будет способствовать, с одной стороны, более полному и глубокому пониманию символических объектов, связанных с историей того или иного общества, и, с другой стороны, внесет вклад в совершенствование методологического аппарата концепции символических программ как алгоритма осмысления политических образов и нарративов.

Список литературы

1. Агамбен, Дж. Профанации / Дж. Агамбен. — М.: Гилея, 2014. — 112 с.

2. Агамбен, Дж. Что современно? / Дж. Агамбен; пер. с итал. — Киев: Дух і Літера, 2012. — 78 с.

3. Агапкина, Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. — М.: Индрик, 2002. — 816 с.

4. Андриевская, Ж. В. «Символические программы», «мышление» и «социальное поведение»: соотношение феноменов / Ж. В. Андриевская // Гуманитарий Юга России. — 2020. — Т. 9, № 3. — С. 170-176.

5. Андриевская, Ж. В. Влияние культуры на формирование национального достоинства / Ж. В. Андриевская // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. — 2022. — № 5. — С. 64-66.

6. Андриевская, Ж. В. Географическая детерминация русского мышления / Ж. В. Андриевская // Kant. — 2020. — № 2(35). — С. 99-103. DOI 10.24923/2222-243X.2020-35.20.

7. Андриевская, Ж. В. К вопросу сакрального в традиционной русской культуре / Ж. В. Андриевская // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. — 2019. — № 5(92). — С. 5-10.

8. Андриевская, Ж. В. Методологический конструкт: к постановке проблемы / Ж. В. Андриевская // Миссия конфессий. — 2020. — Т. 9, № 3(44). — С. 366-368.

9. Андриевская, Ж. В. Национальная идея и национальное сознание в русской философии / Ж. В. Андриевская // Миссия конфессий. — 2022. — Т. 11, № 3(60). — С. 85-89.

10. Андриевская, Ж. В. Об этнических особенностях русского мышления/ Ж. В. Андриевская // Социально-политические науки. — 2020. — Т. 10, № 3. — С. 194-198. DOI 10.33693/2223-0092-2020-10-3-194-198.

11. Андриевская, Ж. В. Символизм великих побед в российском сознании / Ж. В. Андриевская // Современная наука: актуальные проблемы теории и

практики. Серия: Познание. — 2021. — № 10. — С. 63-65. DOI 10.37882/2500-3682.2021.10.02.

12. Андриевская, Ж. В. Этнические типы рациональности: постановка проблемы / Ж. В. Андриевская // Миссия конфессий. — 2021. — Т. 10, № 7(56). — С. 698-704.

13. Андриевская, Ж. В., Беликова, Н. Ю., Муллаширов, Р. Н. Социокультурный анализ символических программ мышления и социального поведения человека в российском обществе / Ж.В. Андриевская, Н.Ю. Беликова, Р.Н. Муллаширов // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. — 2022. — № 3. — С. 236-241.

14. Андриевская, Ж. В. Влияние культуры на формирование национального достоинства / Ж. В. Андриевская // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. —2022. — № 5. — С. 64–66.

15. Андриевская, Ж. В. Национальная идея и национальное сознание в русской философии / Ж. В. Андриевская // Миссия конфессий. —2022. — Т. 11. — № 3 (60). — С. 85–89.

16. Андриевская, Ж. В. Национальное сознание в контексте современных глобальных вызовов / Ж. В. Андриевская // Миссия конфессий. —2022. — Т. 11. — № 1 (58). — С. 55–59.

17. Андриевская, Ж. В. Трансформация концепта мифогероизма: от древнерусского до современного общероссийского менталитета / Ж. В. Андриевская // Гуманитарий Юга России. — 2022. — Т. 11. — № 5. — С. 103–111.

18. Андриевская, Ж. В. Аспекты уникальности русской этнической ментальности / Ж. В. Андриевская // Гуманитарий Юга России. — 2022. — Т. 11. — № 3. — С. 120–127. DOI 10.18522/2227-8656.2022.3.10

19. Андриевская, Ж. В. Российская модель глобализации / Ж. В. Андриевская // Kant. — 2022. — № 1 (42). — С. 91–95. DOI: 10.24923/2222-243X.2020-35.20

20. Андриевская, Ж. В., Косихина, Н. В. К истокам национальной идентичности: «Русская Правда великого князя Ярослава Владимировича (Мудрого) / Ж. В. Андриевская, Н. В. Косихина // Миссия конфессий. — 2023. — № 8 (73). — С. 39-47

21. Андриевская, Ж. В. Символические программы русского застолья / Ж. В. Андриевская // Современная наука: теория и практика. Философия. — 2024. — № 1. С. 60–64.

22. Андриевская, Ж. В. Традиционные ценности российского общества в условиях современной глобализации: угрозы утраты и условия по сохранению / Ж. В. Андриевская // Kant. — 2024. — № 1 (50). — С. 112–116.

23. Андриевская, Ж. В. Конструирования социальной идентичности в дихотомии «Свой - Чужой»: на примере общественного сознания россиян / Ж. В. Андриевская // Социально-гуманитарные знания. – 2025. – № 1. – С. 209-211.

24. Андриевская, Ж.В., Черкасов, В.В. Формирование позитивного образа следователя в общественном сознании / Ж. В. Андриевская, В.В. Черкасов // Евразийский юридический журнал. — 2025. —№ 2. — С. 529-531.

25. Андриевская, Ж. В. В чём сила русского духа? Философия русского сердца / Ж. В. Андриевская. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2025. – 143 с. – ISBN 978-5-222-43209-9.

26. Андронов, Ю. В. Русская социально-политическая мысль XIX — начала XX века: К. Н. Леонтьев / Ю. В. Андронов, А. Г. Мячин, А. А. Ширинянц / под ред. Д. В. Ермашова. — М.: Кн. дом «Университет», 2000. — 228 с.

27. Антоновский, А. Ю. Коллективная рациональность: социальный обмен или дифференциация? / А. Ю. Антоновский // Социология власти. — 2013. — № 1-2. — С. 57-74.

28. Ануфриев, Е. А. Российский менталитет как социально-политический и духовный феномен / Е. А. Ануфриев, А. В. Лесная // Социально-политический журнал. — 1997. — № 3. — С. 16-27; № 4. — С. 28-44.

29. Ардашев, В. Г. Сознание и бессознательное как факторы социокультурного гомеостаза: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11 / Ардашев Роман

Георгиевич. — Чита, 2022. — 350 с. https://zabgu.ru/files/html_document/pdf_files/fixed/Ardashev_Roman/Dissertaciya_Ardashev_R.G.pdf (датаобращения 20.12.2023).

30. Ардашев, Р. Г. Феномен сознания в социально-философском аспекте / Р. Г. Ардашев. — М.: Изд-во РГСУ, 2020. — 160 с.

31. Ардашев, Р. Г. Иррациональность общественного сознания / Р. Г. Ардашев // Гуманитарный вектор. — 2020. — Т. 15, № 2. — С. 76-84.

32. Артамонов, Д. С. Социально-эпистемические арены познания истории / Д. С. Артамонов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2022. — Т. 22, вып. 3. — С. 238-242.

33. Аскерова, Х. С. Проблема теории языка в концепции Ф. де Соссюра / Х. С. Аскерова // Филология. — 2017. — № 5(11). — С. 46-58.

34. Атрошенко, О. В. Русская народная хрононимия: системно-функциональный и лексикографический аспект: автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Атрошенко Ольга Валерьевна. — Екатеринбург, 2013. — 28 с.

35. Ахиезер, А. С. Россия: критика исторического опыта / А. С. Ахиезер. В 2 т. Т. I. — М.: Сибирский хронограф, 1991. — 804 с.

36. Ахиезер, А. С. Россия: критика исторического опыта / А. С. Ахиезер. В 2 т. Т. II. — М.: Сибирский хронограф, 1991. — 594 с.

37. Баксанский, О. Е., Кучер, Е. Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» (методологический аспект) / О. Е. Баксанский, Е. Н. Кучер // Вопросы философии. — 2002. — № 8. — С. 52-69.

38. Барабанов, Е. В. Русская идея в эсхатологической перспективе / Е. В. Барабанов // Вопросы философии. — 1990. — № 8. — С. 62-73.

39. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 384 с.

40. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М.: МЕДИУМ, 1995. — 323 с.

41. Бирд, М. Цивилизации. Образы людей и богов в искусстве от Древнего мира до наших дней / М. Бирд. — М.: Альпина Диджитал, 2019. — 190 с.

42. Бицилли, П. М. Трагедия русской культуры: Исследования. Статьи. Рецензии / П. М. Бицилли; вступ. ст., сост., коммент. М. Васильевой. — М.: Русский путь, 2000. — 605 с.

43. Блонский, П. П. Память и мышление / П. П. Блонский. — СПб.: Питер, 2001. — 288 с.

44. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. — М.: Добросвет, 2000. — 387 с.

45. Бодров, А.А., Борисова, Т.В. Социально-философский анализ перспектив и потенциальных рисков функционирования интеллектуальных систем управления / А.А. Бодров, Т.В. Борисова // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. – 2023. – Т.5. – № 2. –С.15-26.

46. Бондаренко, О. В. К проблеме трансформации социальных ценностей россиян / О. В. Бондаренко // Философия и будущее цивилизации: тез. докл. и выступ. IV Рос. филос. конгр. (24-28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 3.— М.: Современные тетради, 2005. — С. 378-379.

47. Борзова, Е. П., Лебедев, С. П. Русский характер, православный культурный код и менталитет российского народа / Е.П. Борзова, С.П. Лебедев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2021. — Т. 22, № 4-2. — С. 145-162.

48. Бородина, Н. В. Особенности интерпретации понятия «категории» в современной логике и философии / Н.В. Бородина // Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология. — 2010. — Т. 23, № 2(62). — С. 247-251.

49. Бородина, Н. К. Духовность: феномен и понимание / Н. К. Бородина. — Волгоград: ВолгГАСА, 1999. — 129 с.

50. Бородина, Н. К. Человек духовный / Н. К. Бородина. — Волгоград, 2005. — 237 с.

51. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 3 т. Т. 1 / Ф. Бродель; пер. с франц. Л. Е. Куббеля; вступ. ст. и ред. Ю. Н. Афанасьева. — М.: Прогресс, 1986. — 622 с.

52. Бродский, А. И. Мифотерапия. Заметки по коллективной травматологии / А. И. Бродский // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. — 2021. — № 37(2). — 208-216.

53. Брушлинский, А. В. Культурно-историческая теория мышления. (Философские проблемы психологии) / А. В. Брушлинский. — М.: Высшая школа, 1968. — 104 с.

54. Бударина, Н. Л. К вопросу о российском менталитете в различные исторические периоды / Н. Л. Бударина, В. И. Копылов // Качество жизни новая цивилизационная парадигма: матер. межрегион. науч.-практ. конф. — Волгоград: ВФ МГУК, 2000. — С. 90-103.

55. Бузский, М. П. Национальная психология и бытие общества: монография / М. П. Бузский, П. И. Гнатенко. — Днепропетровск: Полиграфист, 2002. — 209 с.

56. Булгаков, С. Н. Загадочный мыслитель (Н. Ф. Фёдоров) / С. Н Булгаков // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Избранные статьи. — М.: Наука, 1993. — С. 286-301.

57. Булгаков, С. Н. Размышления о национальности / С. Н. Булгаков // Булгаков С. Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Избранные статьи. — М.: Наука, 1993.

58. Бурдье, П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пьер Бурдье; пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. — М.: Праксис, 2003. — 272 с.

59. Бутенко, А. П., Колесниченко Ю. В. Менталитет россиян и евразийство / А. П. Бутенко, Ю. В. Колесниченко // Социологические исследования. — 1996. — № 5. — С. 92-103.

60. Бушуев, С. В. История государства Российского: историко-библиографические очерки / С. В. Бушуев. Кн. 2. XVII–XVIII вв. — М.: Книжная палата, 1994. — 416 с.

61. Валлерстайн, И. Мир-система Модерна. В 4 т. Т. I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке / И. Валлерстайн. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. — 552 с.

62. Ванчугов, В. В. Очерк истории философии «самобытно-русской» / В. В. Ванчугов. — М.: РИЦ «Пилигрим», 1994. — 405 с.

63. Василюк, Ф. Е. Структура образа (К 90-летию со дня рождения А. Н. Леонтьева) / Ф.Е. Василюк // Вопросы психологии. — 1993. — №.5. — С. 5-19.

64. Введенский, А. И. Очерки истории русской философии / А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. — Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. — 592 с.

65. Вебер, М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. В 4 т. / Макс Вебер; пер. с нем.; сост., общ. ред. и предисл. Л. Г. Ионина; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. — 445 с.

66. Веретенников, Н. Я. Российская ментальность и современность / Н. Я. Веретенников. — Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2000. — 70 с.

67. Вершинин, С. Е. Феномен недоверия в контексте постсоветского общества: к постановке проблемы / С.Е. Вершинин// Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2001. — № 2. — С. 58-72.

68. Викорук, А. В. Общенациональная идея в России / А. В. Викорук // Вестник Российского философского общества РАН. — 1998. — № 4(8).1. —С. 69-71.

69. Винокурова, С. П. Общество между прошлым и будущим: рефлексия современности в контексте развития интеллектуальной культуры / С.П. Винокурова// Артэфакт. — 2020. — № 14. — С. 43-49.

70. Владимиров, А. И. О национальной государственной идее России / А. И. Владимиров // Вестник Моск. ун-та. Серия 7: Философия. — 2000. — № 3. — С. 41-62

71. Власов, Н. А. Новое начало? Западные немцы в первое послевоенное десятилетие / Николай Власов. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2023. — 42 с.

72. Выжлецов, Г. П. Духовные ценности и судьба России / Г. П. Выжлецов // Социально-политический журнал. — 1994. — № 3-6. — С. 16-32.

73. Вышеславцев, Б. П. Русский мир: сб. / Б. П. Вышеславцев. — М.: «Эксмо»; СПб.: «Terra Fantastica», 2003. — С. 621-640.

74. Вышеславцев, Б. П. Русский национальный характер / Б. П. Вышеславцев // Вопросы философии. — 1995. — № 6. — С. 112-114.

75. Вялых, В. В. Политический аспект концепции географического детерминизма / В. В. Вялых // Дискуссия. — 2015. — № 2(54). — С. 20-24.

76. Гаврилова, Ю. В. Ментальность в контексте взаимодействия социальной и виртуальной реальностей / Ю. В. Гаврилова // Гуманитарный вектор. — 2022. — Т. 17, № 2. — С. 82-93.

77. Галич, Л. П. Социологическая экспликация общества риска в рамках парадигмы рефлексивной модернизации Ульриха Бека / Л.П. Галич // Весці БДПУ. Серыя 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. — 2019. — № 3(101). — С. 29-33.

78. Гачев, Г. Д. Национальные образы мира: Америка в сравнении с Россией и Славянством / Г. Д. Гачев. — М.: Ин-т ДИДИК, 1997. — 367 с.

79. Гачев, Г. Национальные образы мира / Г. Д. Гачев. — М.: Академия, 1988. — 429 с.

80. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. А. М. Бодена; вступ. ст. Ю. В. Перова, К. А. Сергеева. — СПб.: Наука, 1993. — 477 с.

81. Герцен, А. И. Собрание сочинений. В 30 т. / А. И. Герцен. Т. 3. — М.: АН СССР, 1954. – 368 с.

82. Гершунский, Б. С. Менталитет и образование / Б. С. Гершунский. — М.: Ин-т практ. психологии, 1996. – 144 с.

83. Гидденс, Э. Судьба, риск и безопасность / Энтони Гидденс // THESIS. — 1994. — Вып. 6. — С. 107-134.

84. Глушкова, С. И. Проблема правового идеала в русском либерализме / С. И. Глушкова. — Екатеринбург, 2001. — 262 с.

85. Горбунова, М. Г. Диалектика язычества и православия в структуре русского менталитета: дис. … канд. филос. наук / Горбунова Мария Геннадьевна. — Н. Новгород, 2001. — 173 с.

86. Горин, Д. Г. Социальное мышление и язык коммуникаций в «цифровом обществе»: тенденции и риски / Д.Г. Горин // Общество. Доверие. Риски. Материалы 4-го Ежегодного международного научного форума. — М.: ФГБОУ ВО «РЭУ им. Г. В. Плеханова, 2022. — С. 43-50.

87. Горянин, А. Мифы о России и дух нации / А. Горянин. — М.: Pentagraphic, Ltd, 2001. — 336 с.

88. Гофман, А. Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты / А. Б. Гофман— М.: Новый Хронограф, 2015. — 496 с.

89. Грамницкий, А. Е. Психосемантический анализ стереотипов русского характера: кросскультурный аспект / А. Е. Грамницкий // Вопросы психологии. — 1993. — № 3. — С. 107-110.

90. Грановская, Р. М. Защита личности: психологические механизмы / Р. М. Грановская, И. М. Никольская. — СПб.: Знание, 1999. — 352 с.

91. Гринева, С. В. Менталитет и ментальность современной России: монография / С. В. Гринева. — Невинномыск: Невинномысский ТИ, 2003. — 176 с.

92. Гринин, Л. Е. Природный фактор в аспекте теории истории / Л. Е. Гринин // Философия и общество. — 2011. — № 2. — С. 168-198.

93. Гроот, В. А. Модернизация государственного управления в условиях глобальной интеграции / В. А. Гроот // Этносоциум и межнациональная культура. — 2018. — № 6(120). — С. 39-40.

94. Грушин, Б. А. Массовое сознание. Опыт определения и проблемы исследования / Б. А. Грушин. — М.: Политиздат, 1987. — 196 с.

95. Грязнов, А. Ф. Проблема ментальных понятий в западной философии психологии/ А. Ф. Грязнов // Психологический журнал. — 1996. — Т. 17, № 4. — С. 12-19.

96. Губанов, Н. И., Губанов Н. Н. Роль менталитета в развитии общества: социокультурная гипотеза / Н.И. Губанов, Н.Н. Губанов // Вестник славянских культур. — Т. 43. — С. 38-51.

97. Гудзенко, А. И. Русский менталитет / А. И. Гудзенко. — М.: АИФ-Принт, 2003. — 444 с.

98. Гулин, А. С. Естественные и социальные факторы исторического процесса в философии истории Л. И. Мечникова / А. С. Гулин // Гуманитарный вектор. — 2010. — № 4(24). — С. 60-67.

99. Гуляихин, В. Н. Правовой нигилизм в России: монография / В. Н. Гуляихин. — Волгоград: Перемена, 2005. — 280 с.

100. Гумилёв, Jl. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилёв. — М.: Мысль, 1992. — 781 с.

101. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский; сост., послесл. и коммент. С. А. Вайгачева. — М.: Книга, 1991. — 574 с.

102. Данилов, С. А. "Черный лебедь" Н. Талеба как философская рефлексия рискогенного общества / С. А. Данилов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2018. — Т. 18, вып. 2. — С. 122-126.

103. Дашковский, П. К. К вопросу о соотношении категорий «менталитет» и «ментальность»: историко-философский аспект / П. К. Дашковский // Философские дескрипты. — 2002. — № 2. — С. 31-40.

104. Деланда, М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность / Мануэль Деланда. — Пермь: Гиле Пресс, 2018. — 170 с.

105. Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екатеринбург: У-Фактория, 2008. — 672 с.

106. Дёмин, В. Н. Русский космизм: от истоков к взлету / В. Н. Дёмин // Вестник Моск. ун-та. Серия 7: Философия. — 1996. — № 6. — С. 3-18.

107. Демичев, В. А. Проблемы структуры и функционирования общественного сознания / В. А. Демичев. — Челябинск, 1980. — 216 с.

108. Деннет, Д. Насосы интуиции и другие инструменты мышления / Дэниел Деннет; пер. с англ. З. Мамедьярова и Е. Фоменко. — М.: АСТ: CORPUS, 2019. — 576 с.

109. Диев, В. С. Риск и неопределенность в философии, науке, управлении / В. С. Диев // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2011. – № 2(14). – С. 79-89.

110. Диев, В. С. Философия управления в мире неопределенности и риска / В. С. Диев // Сибирский философский журнал. — 2022. — Т. 20, № 1. — С. 5-14.

111. Дилигенский, Г. Г. В поисках смысла и цели: проблемы массового сознания современного капиталистического общества / Г. Г. Дилигенский. — М.: Политиздат, 1986. — 255 с.

112. Додонов, Р. А. Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительных автоматизмов / Р. А. Додонов. — Запорожье, 1999. — 226 с.

113. Додонов, Р. А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования / Р. А. Додонов. — Запорожье, 1998. — 382 с.

114. Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб.: Алетейя, 2004. — 480 с.

115. Дробижева, Л. М. Штрихи национального самосознания / Л. М. Дробижева // Русские. Этносоциологические очерки. — М.: Наука, 1992. — 327 с.

116. Дубов, И. Г. Феномен менталитета: психологический анализ / И. Г. Дубов // Вопросы психологии. — 1993. — № 5. — С. 20-29.

117. Дубровский, Д. И. Природа человека, массовое сознание и глобальное будущее / Д. И. Дубровский // Философские науки. — 2013. — № 9. — С. 5-14.

118. Дуглас, М. Как мыслят институты / М. Дуглас. — М.: Элементарные формы, 2020. — 250 с.

119. Душков, Б. А. Психосоциология менталитета и нооменталитета / Б. А. Душков. — Екатеринбург: Деловая книга, 2002. — 448 с.

120. Дыркова, Л. А., Сысоева, Л. С. Русское мессианство и судьбы России / Л. А. Дыркова, Л. С. Сысоева. — Томск: Изд-во Томск. гос. пед. ун-та, 2009. — 272 с.

121. Дюркгейм, Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. А. Б. Гофмана. — М.: Канон, 1995.— 352 с.

122. Дюркгейм, Э. Моральное воспитание / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц., вступ. ст., примеч. А. Б. Гофмана. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. — 456 с.

123. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. А. Б. Гофмана. — М.: Канон, 1996. — 432 с.

124. Дюркгейм, Э. Правила социологического метода / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. В. Желнинова. — М.: АСТ, 2021. — 384 с.

125. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм; пер. с франц. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 736 с.

126. Егошина, Н. Б. Влияние вестернизации на формирование социокультурных ценностей российской молодежи / Н.Б. Егошина // Культура и образование. — 2021. — № 2(41). — С. 41-49.

127. Ермаков, С. А. Путь жизни человека в социально-философской и святоотеческой традициях: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11 / Ермаков Сергей Анатольевич. — Н. Новгород, 2004. — 322 с.

128. Ефременко, Д. В. Миропорядок Z / Д.В. Ефременко // Россия в глобальной политике. — 2022. — Т. 20, № 3(115). — С. 12-30.

129. Жуков, В. Н. К. Г. Юнг: коллективное бессознательное, архетипы, культура / В. Н. Жуков // Образование и право. — 2022. — № 3. — С. 311-325.

130. Жукова, О. А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории / О. А. Жукова. — М.: Согласие, 2017. — 624 с.

131. Заборских, Ю. В. Становление истории русской философии как области научного исследования в середине XIX — начале XX века: дис. … канд. филос. наук / Заборских Юрий Владимирович. — М., 2012. – 176 с.

132. Заладина, М. В., Шетулова, Е. Д. Проявления отчуждения морали в современном обществе / М.В. Заладина, Е.Д. Шетулова // Вестник Вятского государственного университета. — 2017. — № 5. — С. 6-8.

133. Замогильный, С. И. Социальные корни фашизма и основы его символических программ / С. И. Замогильный, М. А. Вирич // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2005. – № 2. – С. 20-36.

134. Земцов, Б. Н. Идеология и ментальность дореволюционной российской интеллигенции / Б. Н. Земцов // Общественные науки и современность. — 1997. — № 3. — С. 75-84.

135. Зеньковский, В. В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 1 / В. В. Зеньковский. — Л: ЭГО, 1991. — 221 с.

136. Зеньковский, В. В. Основы христианской философии / В. В. Зеньковский. — М.: Воскресенье, 1992. — 223 с.

137. Зинченко, В. П. Миры сознания и структура сознания / В. П. Зинченко // Вопросы психологии. — 1991. — № 2. — С. 15-36.

138. Зоидов, К. Х. Эволюционно-институциональный подход при исследовании и измерениях неравновесных процессов эволюции социально-экономических систем / К. Х. Зоидов. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт проблем рынка Российской академии наук, 2023. — 517 с.

139. Золотова, Н. П. Национальное самосознание как объект философского анализа / Н. П. Золотова: автореф. канд. филос. наук: 09.00.11 / Золотова Нелли Петровна. — Москва, 1997. – 24 с.

140. Зубкова, Е. Ю. Ментальное измерение истории: поиски метода / Е. Ю. Зубкова, А. И. Куприянов // Вопросы истории. — 1995. — № 7. — С. 153-160.

141. Иваненков, С. П., Кусжанова, А. Ж. Размышления о российском менталитете / С. П. Иваненков, А. Ж. Кусжанова // Россия — XXI. — М.: 1994. — № 11-12. — С. 136-150.

142. Иванова, М. Г. Образ власти в контексте теории архетипов / М. Г. Иванова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Государственное и муниципальное управление. — 2020. — Т. 7, № 3.— С. 195-204.

143. Иванова, И. И. О православном характере русской религиозной философии / И. И. Иванова // Вестник Моск. ун-та. Серия 7: Философия. — 2003. — № 1. — С. 44-54.

144. Идея смерти в российском менталитете / отв. ред. Ю. В. Хен. — СПб.: РХГИ, 1999. — 303 с.

145. Илизаров, Б. С. Роль ретроспективной социальной информации в формировании общественного сознания / Б. С. Илизаров // Вопросы философии. — 1985. — № 8. — С. 42-73.

146. Ильин, В. В., Ахиезер, А. С. Российская цивилизация. Содержание, границы, возможности / В. В. Ильин, А. С. Ахиезер. — М.: Изд-во МГУ, 2000. — 302 с.

147. Ильченко, Д. А. Влияние СМИ и Интернета на формирование общественного сознания в современной России / Д. А. Ильченко, В. П. Майкова // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. — 2018. — № 4. — С. 17-25.

148. Исаев, Е. И. Основы психологической антропологии / В.И. Слободчиков, Е. И. Исаев, В. И. Слободчиков. — М.: Школа-Пресс, 1995. — 384 с.

149. Исторические корни российской ментальности: Материалы Всероссийской научной конференции, Томск, 14-15 июня 2002 г. / Отв. ред. Г.И. Петрова. — Томск: Изд-во НТЛ, 2002. — 348 с.

150. История ментальности, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / Под ред. Е.М. Михиной. — М.: РГГУ, 1996. — 255 с.

151. Кавелин, К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры / К. Д. Кавелин; сост., вступ. ст. В. К. Кантора. — М.: Правда, 1989. — 653 с.

152. Калина, Н. Ф. Лики ментальности и поле политики / Н. Ф. Калина, Е. В. Черный, А. Д. Шоркин. — Киев: Наукова думка, 1999. — 210 с.

153. Каменская, Р. А. Историческое сознание: дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Каменская Рината Александровна. — Волгоград, 1999. – 119 с.

154. Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант // Немецкая классическая философия. В 2 т. Т. I. — М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – С. 12-300.

155. Кантор, В. К. Русская классика или бытие России / В. К. Кантор. — М.: РОССПЭН, 2005. — 767 с.

156. Кантор, В. К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ) / В. К. Кантор. — М.: РОССПЭН, 2001. — 704 с.

157. Капустин, В. Г., Клямкин, И. М. Либеральные ценности в сознании россиян / В. Г. Капустин, И. М. Клямкин // Политические исследования. — 1994. — № 1. — С. 68-93.

158. Карамзин, Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин. Репринтное воспроизведение издания пятого 1842–1844 гг. в трех книгах с приложением «Ключа» П. М. Строева. — М.: Книга, 1989. – 2290 с.

159. Кара-Мурза, С. Г. Советская цивилизация от начала до Великой Победы / С. Г. Кара-Мурза. — М.: Эксмо, Алгоритм, 2005. — 640 с.

160. Караулов, Ю. Н. Языковая личность и национальный характер / Ю. Н. Караулов // Современная наука: познание человека; под ред. И. Н. Смирнова. — М.: Наука, 1988. — С. 182-200.

161. Карпова, Г. Г. Праздник в контексте социальных изменений: автореф. дис. … канд. социол. наук: 22.00.06 / Карпова Галина Геннадьевна. — Саратов, 2001. – 18 с.

162. Карсавин, Л. П. Философия истории / Л. П. Карсавин. — СПб.: Комплект, 1993. — 351 с.

163. Касавин, И. Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы / И. Т. Касавин // Эпистемология и философия науки. — 2006. — Т. 7, № 1. — С. 5-15.

164. Касавин, И. Т. Социальная онтология и социальная эпистемология / И. Т. Касавин // Эпистемология и философия науки. — 2014. — Т. 40, № 2. — С. 74-84.

165. Касьянова, К. О русском национальном характере / К. Касьянова. — М.: Институт национальной модели экономики, 1994. — 367 с.

166. Катречко, С. Л. Россия и Запад: диалог культур / С. Л. Катречко. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 120 с.

167. Келле, В. Ж. Интеллектуальное и духовное начала в культуре / В. Ж. Келле. — М.: ИФРАН, 2011. – 218 с.

168. Келле, В. Ж. Структура общественного сознания / В. Ж. Келле. — М., 1964. — 214 с.

169. Киреевский, И. В. Избранные статьи / И. В. Киреевский; сост., вступ. ст. и коммент. В. А. Котельникова. — М.: Современник, 1984. — 383 с.

170. Клейнер, Г. Б. Эволюция институциональных систем / Г. Б. Клейнер. — М.: Наука, 2004. — 240 с.

171. Клейнер, Г. Б. Экономические парадигмы, общественная этика, социально-экономические институты: динамика и взаимосвязь / Г. Б. Клейнер // Экономическая наука современной России. — 2024. — № 2(105). — С. 7-16.

172. Клибанов, А. И. Духовная культура средневековой Руси / А. И. Клебанов. — М.: Аспект Пресс, 1996. — 368 с.

173. Ключевский, В. О. О русской истории / В. О. Ключевский; под ред. В. И. Буганова. — М.: Просвещение, 1993. — 574 с.

174. Клямкин, И. М. Посткоммунистическая демократия и ее исторические особенности в России / И. М. Клямкин // Политические исследования. — 1993. — № 2.— С. 6-25.

175. Ковалёв, В. В. Соборность как фактор культурного единства российского общества: дис. … канд. филос. наук: 24.00.01 / Ковалёв Виталий Владимирович. — Ростов н/Д: РГУ, 1999. — 147 с.

176. Коваленко, Е. М. Концепция культуры К. Гирца в контексте когнитивной теории культуры / Е.М. Коваленко // Гуманитарные и социальные науки. — 2011. — № 4. — С. 86-92.

177. Коган, Л. А. Философия Н. Ф. Фёдорова / Л. А. Коган // Вопросы философии. — 1990. — № 11. — С. 74-84.

178. Кожинов, В. В. О русском национальном сознании / В. В. Кожинов. — М.: Алгоритм, 2002. — 384 с.

179. Козлова, В. А. Антропологические основания теории рефлексивной модернизации Энтони Гидденса / В. А. Козлова // Дискуссия. — 2014. — № 6(47). — С. 23-26.

180. Козловский, В. В. Социология и социальная антропология / В. В. Козловский. — СПб., 1997. — 158 с.

181. Колеватов, В. А. Социальная память и познание / В. А. Колеватов. — М.: Мысль, 1984. — 190 с.

182. Колесова, И. С. Учение о соборности А. С. Хомякова / И. С. Колесова // Вестник Челябинского государственного университета. — 2008. — № 10. — С. 176-184.

183. Кон, И. С. К проблеме национального характера / И. С. Кон // История и психология / под ред. Б. Ф. Поршнева, Л. И. Анцыферовой. — М.: Изд-во МГУ, 1971. — 220 с.

184. Кондратьев, С. В. Психология становления социальной сущности человека: вопросы теории: монография / С. В. Кондратьев. — Волгоград: НКФ «ВОГС», 1999. — 168 с.

185. Кондрашин, И. И. Истины бытия в зерцале сознания. Системный подход к диалектике менталитета / И. И. Кондрашин. — М.: МЗ Пресс, 2001. — 528 с.

186. Кораев, Г. Т. Философия М. М. Бахтина: между философией религии и религиозной философией / Г. Т. Кораев // Проблемы современного образования. — 2018. — № 5. — С. 9-21.

187. Корнева, В. Ю. Зерновой код в календарной обрядности русских: вторая половина XIX – начало XXI в.: автореф. дис. … канд. истор. наук: 07.00.07 / Корнева Валерия Юрьевна. — Томск, 2010. — 27 с.

188. Корнейчук, Э. А. Менталитет: истоки и исторические формы: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Корнейчук Эдуард Александрович. — Волгоград, 2001. — 22 с.

189. Коул, М. Культурно-историческая психология: наука будущего / М. Коул. — М.: Когито-Центр, 1997. — 432 с.

190. Кравченко, А. И. Основные принципы веберовской методологии / А. И. Кравченко // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. — 2011. — № 4. — С. 150-172.

191. Кравченко, А. И. «Твердое ядро» и «защитный пояс» И. Лакатоса: структура и функции ценностной системы / А. И. Кравченко // Социология. – 2021. – № 6. – С. 15-32.

192. Кравченко, С. А. Риски в нелинейном глоболокальном социуме / С.А. Кравченко. – Москва, 2009. – 224 с.

193. Крапивенский, С. Э. Социальная философия / С. Э. Крапивенский. — Изд. 2-е, стереотип. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1995. — 351 с.

194. Краснянский, Д. Е. К категориям «нация» и «этнос» / Д. Е. Краснянский // Философия и общество. — 1998. — № 6. — С. 161-169.

195. Ксенофонтов, В. И. Духовность как экзистенциальная проблема / В. И. Ксенофонтов // Философские науки. — 1991. — № 12. – С. -41-52.

196. Кудинов, А. С. Социальные дилеммы и коллективная рациональность / А. С. Кудинов // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. — 2020. — № 2(21). — С. 20-33.

197. Кудрявцев, И. Е. «Национальное Я» и политический национализм / И. Е. Кудрявцев // Политические исследования. — 1997. — № 2. — С. 77-94.

198. Кузнец, А. А. О социальном психоанализе / А. А. Кузнец // Вопросы философии. — 1998. — № 3. — С. 162-170.

199. Кузнецов, А. Ю. Философия соборности как обоснование концепций российской идентичности: дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Кузнецов Александр Юрьевич. — Екатеринбург, 1999. — 143 с.

200. Кузнецов, Н. В., Соколов, А. М. Космологический императив как принцип цивилизационного развития России / Н. В. Кузнецов, А. М. Соколов // Сборник материалов Всероссийской конференции по естественным и гуманитарным наукам с международным участием. — СПб., 2022. — С. 842-844.

201. Кузнецов, Н. В. Цивилизационный нарратив и философское образование в высшей школе / Н. В. Кузнецов, А. М. Соколов // Высшее образование в России. – 2021. – Т. 30, № 2. – С. 112-121.

202. Кузнецов, Н. В. "Край" и "Воля" в смысловом горизонте национального самосознания России / Н. В. Кузнецов, А. М. Соколов // Философия человека в современном мире (к 150-летию со дня рождения Н. А. Бердяева): сборник тезисов Международной научной конференции, Саратов, 20 сентября 2024 года. – Саратов: Саратовский источник, 2024. – С. 27-30.

203. Кузьмина, С. В. Философия Н. Ф. Фёдорова в контексте культуры русского возрождения / С. В. Кузьмина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 1997. — № 3. — С. 3-15.

204. Кулакова, Т. А. Два слова о принципе российского государственного строительства: держава или империя / Т. А. Кулакова, А. М. Соколов // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. – 2024. – Т. 20, № 1. – С. 112-121.

205. Кульпин, Э. С., Клименко, В. В., Пантин, В. И., Смирнов, Л. М. Эволюция российской ментальности / Э. С. Кульпин, В. В. Клименко, В. И. Пантин, Л. М. Смирнов. — М.: ИАЦ Энергия, 2005. — 188 с.

206. Курячьева, А. Н. Россия и Запад в философском сознании XIX века / А. Н. Курячьева // Философское осмысление судеб цивилизации: тез.

XIV ежегодной науч.-практ. конф. Каф. философии РАН (29-30 янв. 2001 г.). — М.: ИФ РАН, 2001. — С. 165-168.

207. Курячьева, А. Н. Российский менталитет в условиях современного технологического переворота (Методологический аспект): автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Курячьева Анна Николаевна. — Н. Новгород, 2000. – 27 с.

208. Кустова, Л. С. Глобализация и национальная самобытность. Концепция Н. С. Трубецкого / Л.С. Кустова // Вестник Московского университета. Серия 10: Журналистика. — 2005. — № 5. — С. 118-121.

209. Кутковец, Т. И. Русские идеи / Т. И. Кутковец, И. М. Клямкин // Политические исследования. — 1997. — № 2. — С. 118-140.

210. Кухаренко, С. В. Сближение позиций России и Китая в текущей геополитической ситуации / С.В. Кухаренко // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества. — 2022. — № 1(12). — С. 499-503.

211. Кучукова, Ж. М. Социальные трансформации и ценности культуры / Ж.М. Кучукова // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. — 2014. — № 3-1. — С. 279-281.

212. Кушербаев, К. Е. Нация как субъект культуры: автореф. дис. … канд. филос. наук: 17.00.08 / Кушербаев Крымбек Елеуович. — М., 1991. — 22 с.

213. Лагунов, А. А., Семкина, Е. Н., Ющенко, В. Н. Особенности российского метаэтнического менталитета: методологический эскиз / А.А. Лагунов, Е.Н. Семкина, В.Н. Ющенко // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. — 2022. — Т. 8, № 3. — С. 14-24.

214. Лагунов, А. А. Современный российский менталитет: социально-философский анализ: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Лагунов Алексей Александрович. — Ставрополь, 2000. — 23 с.

215. Лагутин, Ю. В. Хипстерский урбанизм как тип социального мышления / Ю. В Лагутин // Изв. С.-Петерб. гос. эконом. ун-та. — 2019. — № 5(119). — С. 167-170.

216. Лазурский, А. Ф. Очерки науки о характерах / А. Ф. Лазурский. — М., 1995. — 200 с.

217. Лакатос, И. Методология исследовательских программ /И. Лакатос; пер. с англ. – М.: ООО "Издательство АСТ": ЗАО НПП "Ермак". – 2003. – 346 с.

218. Лакатос, И. Избранные произведения по философии и методологии науки : доказательства и опровержения (как доказываются теоремы). История науки и ее рациональные реконструкции. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / И. Лакатос ; [пер. с англ. И. Н. Веселовского, А. Л. Никифорова, В. Н. Поруса ; сост. общ. ред. и вступ. ст. В. Н. Поруса]. – Москва : Акад. Проект, 2008. – 475 с.

219. Лапин, Н. И. Динамика ценностей населения реформируемой России / Н.И. Лапин // Вестник Российской академии наук. — 1997. — Т. 62. — С. 143-144.

220. Лапина, Т. С. Философия российской национальной идеи / Т. С. Лапина // Вестник Российского философского общества РАН. — 1998. — № 4(8). — С. 71-74.

221. Лапкин, В. В. Русский порядок / В. В. Лапкин, В. И. Пантин // Политические исследования. — 1997. — № 3. — С. 74-88.

222. Ларюшкин, О. В. Смешанные браки в среде московского купечества иностранного происхождения (середина XVIII — середина XIX в.) / О. В. Ларюшкин // Вестник Московского университета. Серия 8: История. — 2022. — № 2. — С. 43-69.

223. Лебон, Г. Психология масс / Г. Лебон. — Мн.: Харвест, 2000. — 320 с.

224. Левин, С. М. Коллективное сознание и десубстантивация ментального / С. М. Левин // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. — 2015. — Т. 18. — С. 142-156.

225. Левин, С. М. Коллективное сознание и моральная ответственность / С. М. Левин // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2016. — № 3(35). — С. 46-53.

226. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. Пер. с франц. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. — 512 с.

227. Левко, А. И. Теоретическая и практико-ориентированная социология: ее виртуальные и реальные основания / А.И. Левко // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. — 2020. — № 2. — С. 38-53.

228. Леонтьев, А. Н. Образ мира / А.Н. Леонтьев // Избранные психологические произведения. В 2 т. — М.: Педагогика, 1983. — 260 с.

229. Лесная, Л. В. Менталитет и ментальные основания общественной жизни / Л. В. Лесная // Социально-гуманитарные знания. — 2001. — № 1. — С. 133-146.

230. Листвина, Е. В. Национально-культурная идентичность и глобализм: сосуществование и противоречия / Е. В. Листвина // Вопросы культурологии. – 2017. – № 2. – С. 12-15

231. Листвина, Е. В. Социокультурные риски цифровизации современного общества / Е. В. Листвина // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. – 2019. – Т. 13, № 3. – С. 78-82.

232. Листвина, Е. В. Современная социокультурная ситуация: проблема ценностных ориентиров / Е. В. Листвина // Аспирантский вестник Поволжья. – 2022. – Т. 22, № 3. – С. 41-43.

233. Лиферов, А. П. Новая российская ментальность как инновационный ресурс модернизации образования / А. П. Лиферов, О. Е. Воронова // Педагогика. — 2007. — С. 12-22.

234. Лихачёв, Д. С. О национальном характере русских / Д. С. Лихачёв // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 3-6.

235. Лойко, О. Т. Социальная память в зеркале философии истории / О. Т. Лойко // Философия и будущее цивилизации: тез. докл. и выступ. IV Рос. филос. конгр. (24-28 мая 2005 г.). В 5 т. — М.: Современные тетради, 2005. — Т. 3. — С. 211-212.

236. Ломако, О. М. Эвентуальность философии человека в обществе риска / О. М. Ломако // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2022. — Т. 22, вып. 2. — С. 139-144.

237. Ломако, О. М. Мировое общество риска в политической философии Ульриха Бека: логика и ирония / О. М. Ломако // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2018. — Т. 18, № 3. — С. 265-269.

238. Ломако, О. М. Социальная онтология культуры в зеркале антропологической рефлексии / О. М. Ломако // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2019. — Т. 19, № 2. — С. 145-149.

239. Лосев, А. Ф. Знак, символ, миф / А. Ф. Лосев. — М.: Изд-во МГУ, 1982. — 479 с.

240. Лосский, Н. О. Своеобразие русской философии / Н. О. Лосский // Ступени. — СПб., 1992. — № 1. — С. 86-132.

241. Лосский, Н. О. Условия абсолютного добра / Н. О. Лосский; вступ. ст. А. И. Титаренко. — М.: Политиздат, 1991. — 367 с.

242. Лосский, Н. О. Характер русского народа / Н. О. Лосский. Репр. воспроизведение изд. 1957 г. — М.: Ключ, 1990. — Кн. 1. — 64 с.; Кн. 2. — 96 с.

243. Лубский, А. В. Альтернативные модели исторического исследования:концептуальная интерпретация. Социально-философское исследование: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11. / Лубский Анатолий Владимирович. — Ростов н/Д, 2005. — 387 с.

244. Лурье, С. В. Историческая этнология / С. В. Лурье. — М.: Аспект-Пресс, 1997. — 448 с.

245. Лысова, Т. Н. Календарные обряды и праздники русского населения Чувашии в конце XIX — начале XX в. : автореф. канд. истор. наук: 07.00.07 / Лысова Татьяна Николаевна. — Саранск, 2010. – 24 с.

246. Майерс, Д. Социальная психология / Д. Майерс; пер. с англ. — СПб.: Питер, 1996. — 793 с.

247. Малахов, В. С. Русская духовность и немецкая ученость. (О немецких исследованиях истории русской мысли) / В. С. Малахов // Россия и Германия: опыт философского диалога. — М.: Медиум, 1993. — С. 95-105.

248. Малкина, С. М. Философская антропология риска / С. М. Малкина // Введение в социальную рискологию : Десятилетию философского факультета Саратовского государственного университета посвящается. – Саратов : ИЦ "Наука", 2010. – С. 41-60.

249. Малкина, С. М. Философия в ситуации риска: возможности мышления / С. М. Малкина // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2007. – Т. 7, № 1. – С. 25-30.

250. Мамардашвили, М. Беседы о мышлении / Мераб Мамардашвили. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2018. — 432 с.

251. Мамонова, М. А. Запад и Восток: традиции и новации рациональности мышления / М. А. Мамонова. — М.: МГУ, 1991. — 119 с.

252. Манн, М. Источники социальной власти. В 4 т. Т. 1. История власти от истоков до 1760 года н. э. / М. Манн. — М.: Дело РАНХИГС, 2018. — 757 с.

253. Манхейм, К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм; пер. с нем. — М.: Юристъ, 1994. — 744 с.

254. Манхейм, К. Идеология и утопия. Диагноз нашего времени / К. Манхейм. — М.: Юрист, 1994. — 700 с.

255. Марков, А. П. Российская ментальность и ценности рыночной экономики / А. П. Марков // Человек и духовно-культурные основы возрождения России. — СПб., 1996. — С. 119-136.

256. Маркович, Д. Глобализация и проблемы защиты и сохранения национальной культурной самобытности / Д. Маркович // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. — 2001. — № 1. — С. 17-20.

257. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М.: Политиздат, 1988.— 574 с.

258. Марьяновский, В. Российский экономический менталитет: истоки и противоречия / В. Марьяновский // Вопросы экономики. — 1996. — № 9. — С. 158-160.

259. Масарик, Т. Г. Россия и Европа / Т. Г. Масарик. — СПб.: РХГИ, 2000. — 448 с.

260. Мегрелидзе, К. Р. Основные проблемы социологии мышления / К. Р. Мегрелидзе. — Тбилиси: Медниебера, 1973. — 438 с.

261. Медведев, Р. Россия снова на перепутье / Р. Медведев // Диалог. — 1997. — № 2. — С. 139-150.

262. Межуев, В. М. Национальная идея и Россия / В. М. Межуев // Вестник Российского философского общества РАН. — 1999. — № 1(9). — С. 52-54.

263. Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): матер. межд. конф. (14-15 июля 1994 г.) / Отв. ред. В.П. Данилов, Л.В. Милов. — М.: РОССИЭН, 1996. — 439 с.

264. Ментальность россиян: специфика сознания больших групп населения России / под общ. ред. И. Г. Дубова. — М.: Имидж-контакт, 1997. — 474 с.

265. Ментальные программы и модели социального поведения в российском обществе: монография / отв. ред. А. В. Лубский. — Ростов н/Д: Фонд науки и образования, 2016. — 392 с.

266. Мечников, Л. И. Цивилизации и великие исторические реки / Л. И. Мечников. — М.: Пангейя, 1995. — 446 с.

267. Мигранян, А. Россия в поисках идентичности / А. Мигранян. — М.: Международные отношения, 1997. — 411 с.

268. Микешина, Л. А. Значение идей Бахтина для современной эпистемологии / Л. А. Микешина // Философия науки. — 1999. — Т. 5, № 1. — С. 205-227.

269. Мишин, Р. А. Диагональ юродства (общее исследование этимологии термина "юродство") / Р. А. Мишин // Культурное наследие России. — 2013. — № 3-4. — С. 23-29.

270. Мозговая, А. В. Адаптация к средовым изменениям: риски социальных и технологических нововведений / А. В. Мозговая // Социологический журнал. – 2021. – Т. 27, № 3. – С. 60-77.

271. Мозговая, А. В. Адаптация к рискам трансформационных процессов в российском обществе: дисс. … д-ра социол. наук 22.00.04 / Мозговая Алла Викторовна, 2020. – 330 с.

272. Мозжилин, С. И. Символы духа: слова и лица / С. И. Мозжилин // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2008. – Т. 8, № 1. – С. 40-45.

273. Мозжилин, С. И. Архетип духа: смысловая динамика символизации в процессе антропогенеза: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.13 / Мозжилин Сергей Иванович. – Санкт-Петербург, 2009. – 301 с.

274. Мозжилин, С. И. Идеалы культуры и цивилизационный код России / С.И. Мозжилин, В. Б. Устьянцев // Вопросы философии. – 2021. – № 2. – С. 198-202.

275. Мордовцев, А. Ю. Российская государственность в ментально-правовом измерении: автореф. дисс. … д-ра юрид. наук: 23.00.02 / Мордовцев Андрей Юрьевич. — Ростов н/Д, 2004. — 40 с.

276. Мостовая, И. В. Архетипы и ориентиры российской ментальности / И. В. Мостовая, А. П. Скорик // Полис. — 1995. — № 4. — С. 69-76.

277. Мустафин, А. А. Отечественная геосоциология и географический детерминизм: сравнительный анализ / А. А. Мустафин // Вестник КемГУКИ. — 2012. — № 12. — С. 10-14.

278. Мышление и субъективный мир / Под ред. Ю.К. Корнилова. — Ярославль: ЯрГУ им. П. Г. Демидова, 1991. — 101 с.

279. Надеждин, Н. И. Европеизм и народность в отношении к русской словесности / Н. И. Надеждин // Телескоп. — М., 1836. — № 1. С. 5-60.

280. Надеждин, Н. И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Философия / Н. И. Надеждин; под общ. ред. З. А. Каменского. — СПб.: Изд-во Рус. христианского гуманит. ин-та, 2000. — 973 с.

281. Назаров, И. В. Противоречивость русского менталитета / И. В. Назаров // Философия и будущее цивилизации: тез. докл. и выступ. IV Рос. филос. контр. (24-28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 3. — М.: Современные тетради, 2005. — С. 99-100.

282. Нарочницкая, Н. А. Россия и русские в мировой истории / Н. А. Нарочницкая. — М.: Международные отношения, 2005. — 536 с.

283. Нарский, И. С. Отчуждение и труд: по страницам произведений К. Маркса / И. С. Нарский. — М.: Мысль, 1983. — 444 с.

284. Наумова, Е. И. Русские смыслы versus неолиберальный дискурс / Е.И. Наумова // Пушкин и универсум русского міра : Сборник статей Международной конференции, Санкт-Петербург, 21–22 ноября 2024 года. – Санкт-Петербург: Институт мира и исследования конфликтов, 2024. – С. 407-412.

285. Наумова, Е. И. Просвещение XXI века / Е. И. Наумова // Информация–Коммуникация–Общество. – 2025. – Т. 1. – С. 300-304.

286. Неймарк, М. А. Неопределенность в мировой политике: новая «нормальность» или новая «ненормальность» / М.А. Неймарк // Проблемы постсоветского пространства.— 2021. — Т. 8, № 3. — С. 304-314.

287. Нехамкин, В. А. Географический детерминизм как направление в философии истории XVIII−XIX вв.: возможности и ограничения / В. А. Нехамкин // Социум и власть. — 2018. — № 3(71). — С. 119-128.

288. Никольский, С. А., Филимонов, В. П. Русское мировоззрение. Смыслы и ценности российской жизни в отечественной литературе и философии XVIII — середины XIX столетия / С.А. Никольский, В.П. Филимонов. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — 416 с.

289. Никонов, К. М. Российская национальная идея. Некоторые суждения о государственности, демократии и культуре, свободе и человеческом достоинстве / К. М. Никонов, А. Н. Вырщиков. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1998. — 112 с.

290. Никонова, Л. М. К вопросу о социальной установке как компоненте структуры личности / Л. М. Никонова // Свобода и ее содержание. — Волгоград: Изд-во ВГПИ, 1972. — С. 117-128.

291. Новгородцев, П. И. Об общественном идеале / П. И. Новгородцев; сост., подгот. текста, вступ. ст. А. В. Соболева. — М.: Пресса, 1991. — 638 с.

292. Новикова, О. С. Национальное самосознание как «форма превращенная» социальных отношений: автореф. дис. … докт. филос. наук: 09.00.11 / Новикова Ольга Сергеевна. — М., 1999. – 324 с.

293. Новикова, О. С. Национальное самосознание как форма превращенная социальных отношений: монография / О. С. Новикова. — М.: Прометей, 1998. — 170 с.

294. Норакидзе, В. Характер и фиксированная установка / В. Норакидзе. — Тбилиси: Мецниереба, 1948. — 98 с.

295. Норт, Д., Уоллис, Д., Вайнгаст, Б. Насилие и социальные порядки / Д. Норт, Д. Уоллис, Б. Вайнгаст. — М.: Изд-во Института Гайдара. — 480 с.

296. Носов, И. П. Духовные основания правосознания: монография / И. П. Носов. — Волгоград: «Перемена», 2007. — 158 с.

297. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, П. А. Сорокин, Г. П. Федотов, Г. В. Флоровский. — М.: Наука, 1990. — 527 с.

298. Оболонский, А. В. Чиновник как социальное зло (патологии бюрократического сознания) / А.В. Оболонский // Общественные науки и современность. — 2019. — № 1. — С. 87-98.

299. Образ мысли и образ жизни. — М.: РАН. Институт социологии, 1991. — 168 с.

300. Огурцов, А. П. Трудности анализа ментальности / А. П. Огурцов // Вопросы философии. — 1994. — № 1. — С. 50-53.

301. Одегова, О. В. Феномен нового типа массовой культуры в контексте глобализации: трансформация менталитета / О.В. Одегова // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. — 2019. — № 36. — С. 104-117.

302. Орлов, М. О. Многомерность цифровой среды в обществе риска / М. О. Орлов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2019. — Т. 19, вып. 2. — С. 155-161.

303. Орлов, М. О. Общество потребления как источник социальных и духовных рисков / М. О. Орлов // Известия Саратовского университета. Новая

серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2020. — Т. 20, вып. 1. — С. 43-46.

304. Орлов, М. О. Социальная динамика глобального мира / М. О. Орлов. — Саратов: Изд. центр Наука, 2009. — 256 с.

305. Орлов, М. О. Дискурсивное управление социальной динамикой глобальных процессов: социально-политическая сфера / М. О. Орлов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2009. — Т. 9, вып. 1. — С. 34-40.

306. Остром, Э. Управление общим. Эволюция институций коллективного действия / Элинор Остром; пер. с англ. Т. Монтян. — Киев, 2013. — 400 с.

307. Павленко, В. Н. Общая и прикладная этнопсихология / В. Н. Павленко, С. А. Таглин. — М.: Товарищество научных изысканий КМК, 2005. — 486 с.

308. Пазюк, Ю. В., Ефимова, В. П., Осипов, С. Н. Философские проблемы обеспечения суверенитета и независимости России / Ю.В. Пазюк, В.П. Ефимова, С.Н. Осипов // Труды Института системного анализа Российской академии наук. — 2021. — Т. 71, № 2. — С. 57-69.

309. Панарин, А. С. Россия в циклах мировой истории / А. С. Панарин. — М.: Изд-во МГУ, 1999. — 287 с.

310. Панарин, А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке / А. С. Панарин. — Русскій міръ, 2005. — 432 с.

311. Пашина, О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян / О. А. Пашина. — М.: ГИИ, 1998. — 292 с.

312. Пелевин, С.И. Рефлексия общества риска У. Бека в контексте современного общества / С.И. Пелевин // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2023. – № 4. – С.72-75.

313. Перевозникова, А. К. Концепт душа в русской языковой картине мира: автореф. дис. … канд. филос. наук: 10.02.01 / Перевозникова Алевтина Кузьминична. — М.: 2002. – 19 с.

314. Пестрецов, А. Ф. Генезис русского национального самосознания в духовной культуре России: автореф. дис. … канд. филос. наук: 24.00.01. / Пестрецов Алексей Федорович. — Н. Новгород, 2008. — 25 с.

315. Петренко, А. Н. Концепция географического детерминизма и вклад Л. И. Мечникова в её становление / А. Н. Петренко // Вестник Томского государственного университета. История. — 2015. — № 1(33). — С. 87-92.

316. Петрова, И. А. Россия в этническом времени / И. А. Петрова. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1999. — 224 с.

317. Петрова, И. А. Этносоциальная темпоральность России: постановка проблемы / И. А. Петрова, Н. Н. Седова // Вестник Российского философского общества РАН. — 2000. — № 2. — С. 78-86.

318. Петрунин, В. В. Социально-политические аспекты русского юродства в эпоху правления Ивана IV Грозного / В. В. Петрунин, Е. А. Шарабарина // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. — 2020. — Т. 9, № 6А. — С. 50-56.

319. Пилявский, В. И., Тиц, А. А., Ушаков, Ю. С. История русской архитектуры / В.И. Пилявский, А.А. Тиц, Ю.С. Ушаков. — Ленинград: Стройиздат, 1984. — 512 с.

320. Пинкер, С. Субстанция мышления. Язык как окно в человеческую природу / Стивен Пинкер; пер с англ. — Изд. 2-е, испр. — М.: УРСС Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2016. — 560 с.

321. Платонов, О. А. Русская цивилизация / О. А. Платонов. — М.: Роман-газета, 1995. — 224 с.

322. Полежаев, Д. В. Идея менталитета в русской философии «золотого века»: монография / Д. В. Полежаев. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. — 360 с.

323. Полежаев, Д. В. К вопросу о природном детерминизме в функционировании социального менталитета / Д. В. Полежаев // История взаимодействия природы и общества: матер. науч. конф. (Прилож. к Вестнику РФО РАН). Ч. III. — М.: ИИЕТ РАН, 2001. — С. 14-18.

324. Полежаев, Д. В. Космическое сознание русского народа и русская национальная идея / Д. В. Полежаев // Русская идея, славянский космизм и станция «Мир»: сб. науч. ст. / под ред. Е. С. Троицкого. — М.: АКИРН, 2000. — С. 150-154.

325. Полежаев, Д. В. Ментальность и менталитет как часть и целое / Д. В. Полежаев // Психология Петербурга и петербуржцев за три столетия: матер. рос. науч. конф. — СПб.: Нестор, 1999. — С. 138-141.

326. Полежаев, Д. В. Ментальность личности и русский менталитет: категориально-феноменологическое соотношение / Д. В. Полежаев // Экология человека: сб. науч. ст. / под ред. В. В. Журавлева. — М.: Изд-во МИМ, 2000. — С. 99-108.

327. Полежаев, Д. В. Русский менталитет: социально-философское осмысление: монография / Д. В. Полежаев. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2007. — 370 с.

328. Полякова, Т. М. Менталитет полиэтнического общества (Опыт России) / Т. М. Полякова. — М.: ИЭА РАН, 1998. — 54 с.

329. Попов, В. Закон ментальной идентичности. Почему реформы в России терпят поражение / В. Попов // НГ-сценарии. — 15 мая 1997.

330. Попова, С. В. Ценностные архетипы русского народа / С. В. Попова // Общество: философия, история, культура. — 2020. — № 3. – С. 13-15.

331. Поршнев, Б. Ф. Социальная психология и история / Б. Ф. Поршнев. — Изд. 2-е, доп. и испр. — М.: Наука, 1979. — 232 с.

332. Потебня, А. А. О некоторых символах славянской народной поэзии / А. А. Потебня. — Харьков, 1914. — 290 с.

333. Прокопишина, Н. А. Факторы формирования национального менталитета России и США: компаративный анализ: автореф. дис. … канд. фил. наук: 09.00.11 / Прокопишина Наталья Анатольевна. — Новочеркасск, 2003. – 26 с.

334. Промахова, Е. И. "Религиозная коллективная память" в философской мысли М. Хальбвакса / Е. И. Промахова // Наукосфера. — 2021. — № 6-2. — С. 165-169.

335. Пронина, И. Н. Феномен праздника в контексте отечественной культуры: автореф. дис. … канд. филос. наук: 24.00.01 / Пронина Ирина Николаевна. — Саранск, 2001. – 16 с.

336. Пропп, В. Я. Исторические основы некоторых русских религиозных праздников / В. Я. Пропп // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. — М.-Л.: Гос. изд-во полит, лит-ры, 1961.

337. Прудникович, Л. А. О «русском смирении» и российском менталитете / Л. А. Прудникович, Д. В. Полежаев // Сб. науч. ст. проф.-преп. состава Волгогр. филиала Моск. ун-та потреб. кооперации. Ч. 3. — Волгоград: Изд-во ВКПК, 1998. — С. 55-62.

338. Пружинин, Б. И. «Коллективный субъект» в научной традиции (философско-методологические заметки) / Б. И. Пружинин // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. — 2019. — № 2(48). — С. 105-110.

339. Пучков, П. А. Символическая программа памятников: сценарии рефрейминга / П. А. Пучков // Новое прошлое. – 2024. – № 3. – С. 78-94.

340. Пушкарёв, Л. Н. Что такое менталитет? Историографические заметки / Л. Н. Пушкарёв // Отечественная история. — 1995. — № 3. — С. 158-166.

341. Рахманова, А. А. Особенности русской ментальности по Н. А. Бердяеву / А.А. Рахманова // Бюллетень медицинских Интернет-конференций (ISSN 2224-6150). — 2016. — Т. 6, № 5. — С. 953.

342. Реформирование России: мифы и реальность / Под ред. Г.В. Осипова. — М.: Академия, 1994. — 374 с.

343. Романов, П. А. Архетипы духовных ценностей и их рефлексия в общественном сознании / П. А. Романов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2020. — Т. 21, вып. 2. — С. 207-217.

344. Романова, С. А. Становление российского менталитета нового типа как условие устойчивого развития общества / С.А. Романова // Духовная сфера общества. — 2014. — № 11. — С. 44-52.

345. Романовская, Е. В. Историческая память: проблемы манипуляции / Е. В. Романовская // Интеллект. Инновации. Инвестиции. — 2017. — № 1. — С. 46-49.

346. Романовская, Е. В. Морис Хальбвакс: культурные аспекты памяти / Е. В. Романовская // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2010. — Т. 10, № 3. — С. 39-44.

347. Романовская, Е. В. Традиция как форма социальной памяти: институциональный дискурс / Е. В. Романовская. — Саратов: Саратовский источник, 2012. — 124 с.

348. Российская ментальность: материалы круглого стола // Вопросы философии. — 1994. — № 1. — С. 25-54.

349. Российская ментальность: теоретические проблемы: матер. науч. конф. (15-16 мая 2004 г.) / Моск. гос. ун-т культуры и искусств; науч. ред. 267. Л. С. Жаркова, В. И. Черниченко. — М.: Изд-во МГУКИ, 2003. — 186 с.

350. Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты / Ред. Мчедлов М.П. и др. — М.: РНИСиНП, 1998. — 272 с.

351. Русская душа в оценке философов, историков, писателей, поэтов, друзей и недругов / сост. В. И. Десятерик. — М.: Фонд им. И. Д. Сытина, 1999. — 222 с.

352. Русская цивилизация: исторический феномен или миф? / Тез. докл. регион. науч. конф. — М.: МИРЭА, 1998. — 98 с.

353. Русский космизм / под ред. В. Я. Гросула. — М.: Педагогика-Пресс, 1993. — 239 с.

354. Русский мир: сборник. Геополитические заметки по русской истории / / сост. К. Королев. — М.: Эксмо, 2003. — 864 с.

355. Русский стиль в архитектуре. От терема до Казанского вокзала / Колл. авторов. — М.: Эксмо, Бомбора, 2024. — 272 с.

356. Рэнгем, Р. Парадокс добродетели. Странная история взаимоотношений нравственности и насилия в эволюции человека / Ричард Рэнгем; пер. с англ. — М.: АСТ: CORPUS, 2022. — 480 с.

357. Рябов, А. В. Постсоветское пространство: факторы и циклы развития / А.В. Рябов // Россия и новые государства Евразии. — 2018. — № 3(40). С. 67-82.

358. Рязанов, А. В. Этос как этносоциальный опыт / А. В. Рязанов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2008. — Т. 8, вып. 2.— С. 54-58.

359. Рязанов, А. В. Российский социум: динамика трансформаций / А.В. Рязанов. – Саратов : Саратовский источник, 2020. – 218 с.

360. Сабиров, А. Г. Русский человек как феномен / А. Г. Сабиров // Русский человек: сущность, своеобразие и перспективы развития: матер. Всерос. науч.-практ. конф. (21-22 окт. 2010 г.). — Елабуга, 2010. — С. 46-52.

361. Савицкий, П. И. Континент Евразия / П. И. Савицкий; послесл. А. Дугина. — М.: АГРАФ, 1997. — 461 с.

362. Самыгин, С. И. Угрозы национальной идентичности в информационном пространстве современного социума и риски информационной безопасности / С. И. Самыгин, А. В. Верещагина, М. Т. Белов // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2015. – № 4. – С. 78-85.

363. Самыгин, С. И. Угрозы национальной идентичности в информационном пространстве современного социума и риски информационной безопасности / С.И. Самыгин, А. В. Верещагина, М. Т. Белов // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2015. – № 4. – С. 78-85.

364. Сараева, Е. Л. Размышления П. Я. Чаадаева о судьбе России / Е.Л. Сараева // Ярославский педагогический вестник. — 2014. — Т. I. — № 4. — Гуманитарные науки. — С. 17-26.

365. Свирида, Н. Н. Историческое сознание как явление культуры: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.01 / Свирида Надежда Николаевна. — Омск, 2004. — 18 с.

366. Селезнева, И. Г., Сухова, А. С., Лясина, И. Ю. Влияние экономического роста на показатели уровня и качества жизни населения / И.Г. Селезнева, А.С. Сухова, И.Ю. Лясина // Сервис plus. — 2018. — Т. 12, № 3. — С. 79-86.

367. Селезнева, А. В. Социокультурные угрозы и риски в современной России / А. В. Селезнева, Е. Б. Шестопал // Социологические исследования. – 2018. – № 10 (414). – С. 90-99.

368. Сергеевич, В. И. Вече и князь (Русское государственное устройство и управление во времена князей Рюриковичей) / В.И. Сергеевич. — М.: Тип. А. И. Мамонтова, 1867. – 426 с.

369. Серебрякова, Ю. А. Национальное самосознание и национальная культура: сущность, специфика и взаимодействие (социально-философский аспект): автореф. дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11 / Серебрякова Юлия Александровна. — Иркутск, 1997. – 39 с.

370. Силкина, Н. В. Влияние национального менталитета на развитие предпринимательской деятельности в России / Н. В. Силкина // Православие и Россия. Прошлое, настоящее и будущее. — Томск, 1998. — С. 233-241.

371. Синкевич, З. В. Национальное самосознание русских / З. В. Синкевич. — М.: Механик, 1996. – 208 с.

372. Скотт, Дж. Против зерна: глубинная история древнейших государств / Джеймс Скотт; перевод с англ. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020. — 328 с.

373. Скрыпник, В. И. Российская национальная идея целостного гармонического общества / В.И. Скрыпник. — М.: Всесоюзный научно-технический информационный центр, 1997. — 46 с.

374. Слюсаренко, М. А. Праздник как объект философской рефлексии: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.01 / Слюсаренко Мария Александровна. — Кемерово: 2007. — 24 с.

375. Слюсаренко, М. А. Экзистенциальный смысл праздника: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.13/ Слюсаренко Мария Александровна. — Томск, 2004. — 24 с.

376. Смакотина, Н. Л. Основы социологии нестабильности и риска: философский, социологический и социально-психологический аспекты: монография / Н. Л. Смакотина; Н. Л. Смакотина; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Социологический фак. – М.: Университет, кн. дом, 2009. – 241 с.

377. Смирнов, А. В. Проблемы русской культурной идентичности / А.В. Смирнов // Русская история и русский характер: матер. межд. конф. — СПб.: Изд-во «СПбРУ», 2002. — С. 85-93.

378. Снегирева, Е. С. Социальная стабильность общества: политологический подход / Е.С. Снегирева // Вестник Воронежского института экономики и социального управления. — 2016. — № 1. — С. 113-119.

379. Соколов, А. М. Национальная традиция как фактор глобализации / А.М. Соколов // Власть. – 2009. – № 5. – С. 37-41

380. Соколов, А. М. Национальная традиция: стиль и структура / А. М. Соколов. — СПб.: Наука, 2010. – 284 с.

381. Соколов, А. М. Евразийский горизонт русской истории / А. М. Соколов // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. — 2015. — № 3. — С. 68-74.

382. Соколов, А. М. Историософия России и политическая философия Н.Я. Данилевского / А. М. Соколов // Актуальные проблемы социальной философии : Материалы всероссийской научно-практической конференции, Санкт-Петербург, 21 июня 2024 года. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский университет МВД РФ, 2024. – С. 48-52.

383. Соколов, А. М., Кузнецов, Н. В. Космологический императив как принцип постглобальной цивилизации / А. М. Соколов, Н. В. Кузнецов // Сборник материалов Международной конференции «Цивилизационные коды России» (к столетию «Философского парохода»). — СПб.: ООО «Сборка», 2022. — С. 212-215.

384. Соколов, Э. В. Культура и личность / Э. В. Соколов. — Л.: Наука, 1972. — 228 с.

385. Соловьёв, В. С. Русская идея / В. С. Соловьёв // Соловьёв В. С. Спор о справедливости: сочинения. — М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. — С. 622-649.

386. Соловьёва, Т. А. Российское и западное социальное мышление / Т. А. Соловьёва // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. — Санкт-Петербург: Сайт Web-кафедра философской антропологии, 2003. — С.144-150.

387. Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр; пер. с франц. — М.: Логос, 1998. — 296 с.

388. Спешилова, Е. И. Ценностные основания познания в философии Баденской школы неокантианства / Е.И. Спешилова // Вестник Томского государственного педагогического университета. — 2013. — № 5(133). — С. 87-91.

389. Степанов, Ю. С. Ментальные миры / Ю. С. Степанов // Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. — С. 131-142.

390. Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко. — М.: Аспект Пресс, 2004. — 368 с.

391. Стризое, А. Л. Политика и общество: социально-философские аспекты взаимодействия / А. Л. Стризое. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1999. — 340 с.

392. Стризое, А. Л. Концепция "общества риска" и некоторые современные проблемы безопасности личности, общества и государства / А. Л. Стризое // Вестник Волгоградской академии МВД России. – 2015. – № 4(35). – С. 10-16.

393. Стризое, А. Л. Российская цивилизация: мировоззренческое и идеологическое / А.Л. Стризое // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2024. – Т. 24, № 4. – С. 387-393.

394. Стризое, А. Л. Риски неравенства в трансформирующемся обществе: реальность и адаптация к ней / А. Л. Стризое // Социальное неравенство современности: новая реальность научного осмысления: материалы VI

Международной научной конференции, Саратов, 13 апреля 2018 года / Ответственный редактор С. Г. Ивченков. – Саратов: Издательство "Саратовский источник", 2018. – С. 183-187.

395. Суворова, Е. М. Менталитет как фактор конструирования социальной реальности / Е. М. Суворова // Философия и будущее цивилизации: тез. докл. и выступ. IV Рос. филос. конгр. (24-28 мая 2005 г.). В 5 т. Т. 3. — М.: Современные тетради, 2005. — С. 141.

396. Суханова, М. И. Коллективная память как область общественного сознания / М. И. Суханова // Вопросы философии. — 2020. — № 7. — С. 25-29.

397. Тангалычева, Р. К. Теоретико-методологические основы социологического изучения межкультурной коммуникации / Р. К. Тангалычева. — СПб.: Скифия-принт, 2014. — 332 с.

398. Тард, Г. Общественное мнение и толпа / Габриэль Тард; пер. с франц.; под ред. П. Когана. — М.: АСТ, 2021. — 256 с.

399. Тарнас, Р. История западного мышления / Р. Тарнас. — М: Кронпресс, 1995. — 448 с.

400. Таршис, Е. Я. Ментальность человека: подходы к концепции и постановка задач исследования / Е. Я. Таршис. — М.: Ин-т социологии РАН, 1999. — 82 с.

401. Тесленко, О. А. У. Бек: рефлексивность модернизации и становление глобального общества риска // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. — 2014. — № 2.— С. 228-243.

402. Тихонова, С. В. Память Интернета и социальная память: перспектива слияния / С. В. Тихонова // Философия времени: онтологические начала и ценностные дискурсы. — Саратов, 2017. — С. 68–73.

403. Тихонова, С. В., Афанасьева, В. В. Риск и общество риска. Обзор материалов круглого стола, прошедшего 27 августа 2009 г. в рамках работы V Российского философского конгресса / С.В. Тихонова, В.В. Афанасьева // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. – 2010. – Т. 10, вып. 1. – С. 114-119.

404. Тишков, В. А. Что есть Россия? (перспективы нациестроительства) / В.А. Тишков // Вопросы философии. — 1995. — № 2. — С. 3-12.

405. Ткачев, П. Н. Кладези мудрости российских философов / П. Н. Ткачев. — М.: Правда, 1990. — 637 с.

406. Ткачев, П. С. Социальное проектирование в контексте рефлексивной модернизации / П.С. Ткачева // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. — 2017. — № 2. — С. 86-90.

407. Тойнби, А. Дж. Постижение истории: избранное / А. Дж. Тойнби; пер. с англ. Е. Д. Жаркова; под ред. В. И. Уколовой, Д. Э. Харитоновича. — Изд. 2-е. — М.: Айрис-пресс, 2002. — 637 с.

408. Тощенко, Ж. Т. Кентавр-идеи как деформация общественного сознания / Ж. Т. Тощенко // Социологические исследования. — 2011. — № 12 (332). — С. 3-12.

409. Тощенко, Ж. Т. Теоретические и прикладные проблемы исследования новых явлений в общественном сознании и социальной практике / Ж. Т. Тощенко // Социологические исследования. — 2010. — № 7(315). — С. 3-6.

410. Тощенко, Ж. Т. Фантомы общественного сознания и поведения / Ж. Т. Тощенко // Социологические исследования. — 2004. — № 12 (248). — С. 3-16.

411. Троицкий, Е. С. Русский космизм и защита интересов России в космосе / Е. С. Троицкий // Русская идея, славянский космизм и станция «Мир»: сб. ст. / сост. Е. С. Троицкий. — М.: АКИРН, 2000. — С. 5-105.

412. Троттер, У. Стадный инстинкт в мирное время и на войне / Уилфред Троттер; пер. с англ. А. Андреева. — М.: АСТ, 2023. — 256 с.

413. Трофимов, В. К. Генезис и сущность русского национального менталитета / В. К. Трофимов. — Ижевск: Шеп, 2000. — 286 с.

414. Трубецкой, Н. С. История. Культура. Язык / Н. С. Трубецкой. — М.: Прогресс, 1995. — 799 с.

415. Трубецкой, Е. Н. Избранные произведения / Е. Н. Трубецкой. — Ростов н/Д: «Феникс», 1998. — 512 с.

416. Трубецкой, Н. С. Мы и другие / Н. С. Трубецкой // Русский мир: сборник. — М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. — С. 766-787.

417. Тульчинский, Г. Л. Российский потенциал свободы / Г. Л. Тульчинский // Вопросы философии. — 1997. — № 3. — С. 16-31.

418. Турсунов, Ф. А. Социокультурные особенности становления и развития национального самосознания (на примере таджикского народа): автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Турсунов Фаррух Акбарович. — Душанбе, 2002. — 19 с.

419. Улинова, И. Х. Динамика традиций в культуре: общая характеристика и фактор взаимодействия с инновациями / И.Х. Улинова // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. — 2019. — № 4(41). — С. 123-130.

420. Уорф, Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку / Б. Л. Уорф. — М.: СТ, TerraFantastic, 200. — С. 157-201.

421. Усенко, О. Г. К определению понятия «менталитет» / О. Г. Усенко // Усенко О. Г. Российская ментальность: методы и проблемы изучения. — М., 1994. — С. 23-77.

422. Устьянцев, В. Б. Артефакты в жизненном пространстве социальной памяти / В. Б. Устьянцев // Устьянцев В. Б. Время/бремя артефактов (социальная аналитика непоправимости): сб. ст. — СПб., 2004. — С. 185-194.

423. Устьянцев, В. Б. Социальная память в жизненном пространстве социума / В. Б. Устьянцев // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2018. — Т. 18, вып. 4. — С. 414-418.

424. Устьянцев, В. Б. Универсалии как духовные основания межкультурного диалога России и Китая / В. Б. Устьянцев // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2014. — Т. 14, вып. 3. — С. 49-52.

425. Устьянцев, В. Б. Жизненное пространство личности в обществе риска / В. Б. Устьянцев // Вестник российского философского общества. — 2002. — № 4. — С. 32-41.

426. Устьянцев, В. Б. Концепт риска в проблемном поле социальных наук / В. Б. Устьянцев // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2016. — Т. 16, № 2. — С. 165-170.

427. Фалёв, Е. В. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера: дисс… д-ра филоф. наук: 09.00.03 / Фалёв Егор Валерьевич. — М., 2015. – 338 с.

428. Федоренко, А. А. Проблема взаимосвязи языка и народа в творчестве А. А. Потебни и Н. С. Трубецкого: историко-философский анализ: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.03 / Федоренко Александра Анатольевна. — М., 2005. – 28 с.

429. Федотова, И. А. Социальный идеал А. С. Хомякова / И. А. Федотова // Мир в III тысячелетии. Диалог мировоззрений: матер. V Всерос. науч.-констов. симп. (15-16 июня 1999 г.). — Н. Новгород: Изд-во ВВАГС, 1999. — С. 210.

430. Федотова, В. Г. Хорошее общество / В. Г. Федотова; Российская академия наук, Институт философии. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.

431. Федотова, В. Г. Культура, институты, политика / В. Г. Федотова, Н. Н. Федотова, С. В. Чугров // Полис. Политические исследования. – 2018. – № 1. – С. 143-156.

432. Федотова, В. Г. Культура в исторически меняющихся моделях модернизации / В. Г. Федотова // Знание. Понимание. Умение. – 2016. – № 4. – С. 31-44.

433. Федюнина, Д. Ю. Географическая среда и развитие общества / Д. Ю. Федюнина // Наука. Инновации. Технологии. — 2013. — № 2. — С. 63-74.

434. Феофанов, К. А. Социально-политические и ценностно-ментальные особенности российского управления / К. А. Феофанов // Социально-гуманитарные знания. — 2007. — № 2. — С. 88-102.

435. Фернхем, А., Хейвен, П. Личность и социальное поведение / А. Фернхем, П. Хейвен. — СПб.: Питер, 2001. — 368 с.

436. Фещенко, Е. В. Менталитет человека, его эволюция и особенности в Западной Европе и в России: тексты лекций по спецкурсу / Е. В. Фещенко. — Новосибирск, НГАЭиУ, 1999. — 74 с.

437. Фидря, Е. С. Институционализация понятия и регулирование риска в советском нормативном поле / Е.С. Фидря // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2017. — Т. 20, № 2. — С. 40-61.

438. Филатова, Е. А. Праздник как ритуально-игровое событие: автореф. дис. … филос. наук: 24.00.01 / Филатова Екатерина Александровна. — Тюмень, 2013. — 25 с.

439. Филд, Д. История менталитета в зарубежной исторической литературе / Д. Филд // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). — М.: РОССПЭН, 1996. С. 7 – 21

440. Флоренский, П. А. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский // Флоренский П. А. Имена: Сочинения. — М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. — С. 15-340.

441. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / прот. Георгий Флоровский. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

442. Флоровский, Г. В. О народах не-исторических / Г. В. Флоровский // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 87-103.

443. Фогель, А. С. Основные периоды и типы "урбанизации" в Древней Руси в VIII–XII вв. / А. С. Фогель // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. — 2018. — Т. 18, № 2. — С. 41-48.

444. Франк, С. Л. Духовные основы общества: сб. / сост. и вступ. ст. П. В. Алексеева / С. Л. Франк. — М.: Республика, 1992. — 510 с.

445. Франк, С. Л. Смысл жизни / С. Л. Франк // Вопросы философии. — 1990. — № 6. — С. 69-131.

446. Фуко, М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук / Мишель Фуко; пер. с франц. — М.: Прогресс, 1977. — 490 с.

447. Хайек, Ф. А. фон. Конституция свободы / Ф. А. фон Хайек; пер. с англ. — М.: Новое издательство, 2018. — 528 с.

448. Хайек, Ф.А. фон. Пагубная самонадеянность / Фридрих Хайек. — М.: АСТ, 2023. — 288 с.

449. Хайек, Ф.А. фон. Право, законодательство и свобода: современное понимание либеральных принципов справедливости и политики/ Ф. А. фон Хайек; пер. с англ. — М.: ИРИСЭН, 2006. — 644 с.

450. Хальбвакс, М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс. — М.: Новое издательство, 2007. — 348 с.

451. Хан, Б.-Ч. Кризис повествования. Как неолиберализм превратил нарративы в сторителлинг / Бён-Чхоль Хан; пер. с нем. А. С. Салина. — М.: АСТ, 2023. — 160 с.

452. Харитонова, Е. В. Трансляция менталитета в условиях транзитивного общества / Е. В. Харитонова // Ярославский педагогический вестник. — 2020. — № 5(116). — С. 121-128.

453. Харсеева, Н. В., Копенкина, Ю. В. Духовность как основа российского менталитета и образования / Н.В. Харсеева, Ю.В. Копенкина // Aspectus. — 2016. — № 2. — С. 78-87.

454. Хвостова, К. В. Особенности византийской цивилизации / К. В. Хвостова. — М.: Наука, 2005. — 197 с.

455. Хингли, Р. Мировосприятие русских / Р. Хингли // Россия между Востоком и Западом: традиционные и современные концепции. — М., 1994. — С. 178-198.

456. Хомяков, А. С. О старом и новом / А. С. Хомяков // О старом и новом: статьи и очерки. — М.: Современник, 1988. С. 42-54.

457. Хоскинг, Дж. Россия и русские. В 2 кн. Кн. 1, 2. / Дж. Хоскинг. — М.: АСТ»; Транзиткнига, 2003. — 496 с., 496 с. (Историческая библиотека).

458. Хохлов, А. А. Представления о будущем в коллективном сознании россиян / А. А. Хохлов // Наука. Культура. Общество. — 2023. — Т. 29, № 4. — С. 6-17.

459. Храпова, В. А. Исторический текст как социально-философский феномен / В.А. Храпова // Logos et Praxis. – 2024. – Т. 23. – № 4. – С. 31–36.

460. Худякова, Г. П. Самобытность русской философии. (аспект мировоззренческого поступка): автореф. дис. … д-ра филос. наук: 09.00.03 / Худякова Галина Павловна. — Екатеринбург, 1998. — 42 с.

461. Чаадаев, П. Я. Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. — 2-е изд., доп. — М.: Современник, 1989. — 623 с.

462. Чагай, Л. П. Национальное самосознание личности: сущность, противоречия, проблемы формирования: автореф. дис. … канд. филос. наук: 23.00.03 / Чагай Леонид Петрович. — М., 1992. – 19 с.

463. Чалмерс, Д. Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс; пер. с англ. — М., 2013. — 512 с.

464. Чентемирова, Н. А. Роль менталитета в социологии организации и управления / Н. А. Чентемирова // Качество жизни новая цивилизационная парадигма: матер. межрегион. науч.-практ. конф. — Волгоград: ВФ МГУК, 2000. — С. 343-350.

465. Черниговских, И. В. Самозванчество и юродство как социокультурные механизмы ограничения абсолютной политической власти / И. В. Черниговских, В. Д. Черных, С. И. Сулимов // Социально-гуманитарные знания. — 2019. — № 4. — С. 302-316.

466. Черных, А. В. Традиционная календарная обрядность русских Прикамья в конце XIX — середине XX вв. (региональный аспект праздничной культуры): автореф. дис. … д-ра ист. наук: 07.00.07 / Черных Александр Васильевич. — Екатеринбург, 2007. – 67 с.

467. Чернышевский, Н. Г. Антропологический принцип в философии / Н. Г. Чернышевский // Чернышевский Н. Г. Собр. соч. В 5 т. Т. 4. — М.: Правда, 1974. — С. 200-295.

468. Чертихин, В. Е. Этнический характер и исторические судьбы России / В. Е. Чертихин // Общественные науки и современность. — 1996. — № 4. – С. 84 - 92.

469. Чинакова, Л. И. К вопросу о менталитете русского народа / Л. И. Чинакова// Социологические исследования. — 2000. — № 7. — С. 138-141.

470. Чупина, Г. А., Суровцева, Е. В. Современное цивилизационное мышление и российский менталитет / Г. А. Чупина, Е. В. Суровцева // Социально-политический журнал. — 1994. — № 9/10. — С. 21-30.

471. Шабанова, М. В. Русская народная культура в отечественной историографии середины XIX — начала XX веков: автореф. дис. … канд. истор. наук: 07.00.09 / Шабанова Марина Владимировна. — М., 2012. – 27 с.

472. Шаколюкова, В. Д. Национальное самосознание как фактор развития межнациональных отношений в постсоветской России: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Шаколюкова Валентина Дмитриевна. — М.: 2006. — 27 с.

473. Шаповалов, В. Ф. Истоки и смысл российской цивилизации / В. Ф. Шаповалов. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. — 623 с.

474. Шапошников, Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания / Л. Е. Шапошников. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. — 200 с.

475. Шаткин, М. А. Агентность цифровых платформ: ценностный подход / М. А. Шаткин // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2022. — Т. 22, № 3. — С. 293-297.

476. Шаткин, М. А. Диалектика платформизации / М. А. Шаткин // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2023. — Т. 23, № 1. — С. 40-44.

477. Шаткин, М. А. Проблема ценности в цифровом обществе роевого интеллекта / М. А. Шаткин // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2024. – Т. 24, № 3. – С. 300-304.

478. Шаткин, М. А. Этнокультурная традиция как наследие: реконцептуализация в условиях современности / М. А. Шаткин, М. О. Орлов // Россия и современный мир. – 2024. – № 4(125). – С. 190-204.

479. Шац, А. Индивидуализм экономический и социальный. Истоки, эволюция, современные формы / А. Шац; пер. с франц. В. П. Гайдамака, А. В. Матешук. — Москва; Челябинск: Социум, 2021. — 706 с.

480. Шацкий, Е. История социологической мысли. В 2 т. Т. 1. / Ежи Шацкий; пер. с польского; общ. ред. А. Васильева. — М.: Новое литературное обозрение, 2θΐ8. — 720 с.

481. Шевяков, М. Ю. Менталитет: сущность и особенности функционирования: дис. … канд. филос. наук: 09.00.01 / Шевяков Михаил Юрьевич. — Волгоград: ВолГУ, 1994. — 143 с.

482. Шкуратов, В. А. Историческая психология / В. А. Шкуратов. — Изд. 2-е, перераб. — М.: Смысл, 1997. — 505 с.

483. Шматько, А .А. Социокультурные механизмы функционирования исторического сознания как социального регулятора / А.А. Шматько // Гуманитарные и социальные науки. – 2021. – Т.89. – № 6. – С.18-23.

484. Шматько, А. А. Историческое сознание как фактор демифологизации и детравматизации общественного сознания / А.А. Шматько // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Философия. Культурология. Политология. – 2022. – № 3. – С. 25-32.

485. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер; пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М.: Мысль, 1993. — 663 с.

486. Штомпка, П. Социология. Анализ современного общества / П. Штомпка; пер. с польск. С.М. Червонной. — М.: Логос, 2005. — 664 с.

487. Щекотуров, А. В. Социокультурные особенности восприятия экологических рисков: возможности grid-group анализа М. Дуглас / А.В. Щекотуров // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. — 2020. — № 1. — С. 98-115.

488. Щелкунов, М. Д. Общество в условиях пандемии: репетиция цифрового будущего / М.Д. Щелкунов // Вестник экономики, права и социологии. — 2020. — № 2. — С. 192-196.

489. Щукин, В. Г. О филологическом образе мира (философские заметки) / В. Г. Щукин // Вопросы философии. — 2004. — № 10. — С. 47-64.

490. Этнические стереотипы поведения / Под ред. А.К. Байбурина. — Л.: «Наука», 1985. 330 с.

491. Этносоциологические особенности русских. — М., 1992.

492. Юдин, Н. Л. Социальный смысл праздника: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Юдин Николай Леонидович. — Иваново, 2006. — 18 с.

493. Южалина, Н. С. Менталитет как характеристика духовной жизни / Н. С. Южалина // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. — 2003. — № 3. — С. 126-133.

494. Юм, Д. О национальных характерах / Д. Юм. — СПб., 1992.

495. Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени / Карл Густав Юнг: — СПб.: Питер, 2017. — 336 с.

496. Юнг, К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное/ Карл Густав Юнг. — М.: АСТ, 2020. — 336 с.

497. Ядов, В. А. Социальная идентичность личности / В. А. Ядов. — М., 1994.

498. Яковенко, И. Г. Риски социальной трансформации российского общества: культурологический аспект: монография / И. Г. Яковенко; И.Г. Яковенко; Институт социологии РАН. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 176 с.

499. Яковлев, А. И. Сознание народа / А. И. Яковлев, Н. П. Кириллов. — Томск: Изд-во ТомГУ, 1999. — 373 с.

500. Яковлева, Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) / Е. С. Яковлева. — М.: Гнозис, 1994. — 222 с.

501. Ярошевский, М. Г. Наука о поведении: русский путь / М. Г. Ярошевский. — М.–Воронеж: НПО «МОДЭК», 1996.

502. Яницкий, О. Н. Россия как общество риска: методология анализа и контуры концепции / О. Н. Яницкий // Общественные науки и современность. – 2004. – № 2. – С. 5-15; Яницкий О. Риск-солидарности: российская версия /

О. Яницкий // Интеракция. Интервью. Интерпретация. – 2004. – Т. 2, № 2-3. – С. 052-062.

503. Яницкий, О. Н. Типология критических состояний современного общества / О. Н. Яницкий // Вестник Института социологии. – 2020. – Т. 11, № 1. – С. 16-31.

504. Andrievskaya, Zh. V., Kotlyarova, V. V., Alekseenko, I. N. Methodological Approaches to Social Human Behavior in Modern Russian Society / Zh. V. Andrievskaya, V. V. Kotlyarova, I. N. Alekseenko // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки— 2022. — № 6. — P. 13–17.

505. Beck, U., Giddens, A., Lash S. Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order / U. Beck, A. Giddens, S. Lash. Stanford, California: Stanford University Press. — 225 p.

506. Blanton, R.E., Fargher, L. How Humans Cooperate: Confronting the Challenges of Collective Action / L.F. Richard E. Blanton with Lane F. Fargher. — Denver, Colorado: University Press of Colorado, 2016. — 436 p.

507. Boehm, Ch. Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior / Christopher Boehm. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001. — 292 p.

508. Brownlie, J. The ‘Being-Risky’ Child: Governing Childhood and Sexual Risk / J. Brownlie // Sociology. — 2001. — № 35 (2). — P. 519-537.

509. Buchanan, R. Surroundings and environments in fourth order design / R. Buchanan // Design Issues. — 2019. — Vol. 35, № 1. — P. 4-22.

510. Buchanan, R. Wicked problems in design thinking / R. Buchanan // Design Issues. — 1992. — Vol. 8, № 2. — P. 5-21.

511. Castel, R. From dangerousness to risk / R. Castel // The Foucault Effect: Studies in Governmentality. London: Harvester. Wheatsheaf, 1991. — P. 281-298.

512. Dean, M. Risk, calculable and incalculable / M. Dean // Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — P. 25-42.

513. Delanty, G. Social theory in a changing world: Conceptions of modernity / G. Delanty. Cambridge, UK: Polity Press, 1999. — 224 p.

514. Dodd, N. Social theory and modernity / N. Dodd. Cambridge, UK: Polity Press, 1999. — 288 p.

515. Domingues, J.M. Social creativity, collective subjectivity and contemporary modernity / J.M. Domingues. London: MacMillan Press Ltd, 2000. — 211 p.

516. Douglas, M. Risk and blame: essays in cultural theory / M. Douglas. London, New York: Routledge. — 336 p.

517. Douglas, M. Risk as a Forensic Resource / M. Douglas // Daedalus. — 1990. — Vol. 119, № 4. — P. 1-16.

518. Douglas, M., Wildavsky, A. Risk and culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers / M. Douglas, A. Wildavsky. Berkeley: University of California Press, 1982. — 224 p.

519. Finlayson, B. Эгалитарные общества и ранний неолит Юго-Западной Азии / B. Finlayson // Prehistoric Archaeology. Jornal of Interdisciplinary Studies. — 2020. — No. 1. — P. 27-43.

520. Forsyth, D.R. Group dynamics / D.R. Forsyth. Belmont, California: Cengage Learning, 2009. 704 p.

521. Foucault, M. Governmentality / M. Foucault // The Foucault Effect / G. Burchell et al. (ed.). London: Harvester Wheatsheaf, 1991. — P. 87-104.

522. Giddens, A. Modernity and self-identity: self and society in the late modern age / A. Giddens. Cambridge: Polity Press, 1991. — 264 p.

523. Giddens, A. The Consequences of Modernity / A. Giddens. Cambridge: Polity Press, 1990. — 326 p.

524. Glassner, B. The Culture of fear: The assault on optimism in America / B. Glassner. New York: Basic Books, 2000. — 385 p.

525. Graeber, D., Wengrow, D. The dawn of everything: A New History of Humanity / D. Graeber, D. Wengrow. — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021. — 704 p.

526. Haraway, D. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature / D. Haraway. London: Free Association Books, 1991. — 312 p.

527. Hutchins, E. The Cultural Ecosystem of Human Cognition / E. Hutchins // Philosophical Psychology. — 2014. — Vol. 27, № 1. — P. 34-49.

528. Japp, K., Kusche, I. Systems theory and risk // in Social Theories of Risk and Uncertainty / K. Japp, I. Kusche. Oxford: Blackwell, 2008. — P. 70-82.

529. Joyce, P. Governmentality and Risk: Setting Priorities in the New NHS / P. Joyce // Sociology of Health and Illness. — 2001. — № 23 (5). — P. 594-614.

530. Kelly, P. Youth at Risk: processes of individualisation and responsibilisation in the risk society / P. Kelly // Discourse: studies in the cultural politics of education. — 2001. — № 22 (1). — P. 23-33.

531. Lasagni, G. Dimensions of Shared Agency / Giulia Lasagni. — Malaga: Vernon Press, 2022. — 205 p.

532. Lash, S. Reflexivity and its doubles: Structure, aesthetics, community / S. Lash // Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order / Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash (Eds.). Stanford, California: Stanford University Press, 1994. — P. 110-173.

533. Lash, S., Urry, J. Economies of signs and space / S. Lash, J. Urry. London: Sage Publications, 1994. — 368 p.

534. Latour, B. We have never been modern / B. Latour. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. — 168 p.

535. Lee, K. Institutions as objects in fourth Order design / K. Lee // She Ji. The Journal of Design, Economics, and Innovation. — 2024. — Vol. 10, № 2. — P. 169-191.

536. Litwak, E., Szelenyi, I. Primary group structures and their functions: kin, neighbors, and friends / E. Litwak, I. Szelenyi // American Sociological Review. — 1969. — Vol. 34, № 4. — P. 465-481.

537. Luhmann, N. Risk: a sociological theory / N. Luhmann. New York: A. de Gruyter, 1993. — 189 p.

538. Østbø, J. The New Third Rome: Readings of a Russian Nationalist Myth / J. Østbø. — Stuttgart: ibidem Press, 2016. — 270 p.

539. Possamai-Inesedy, A. Beck's Risk Society and Giddens' Search for Ontological Security: A Comparative Analysis Between the Anthroposophical Society and the Assemblies of God / A. Possamai-Inesedy // Australian Religion Studies Review. — 2002. — Vol. 15, № 1. — P. 20-32.

540. Possamai-Inesedy, A. Beck's Risk Society and Giddens' Search for Ontological Security: A Comparative Analysis Between the Anthroposophical Society and the Assemblies of God / A. Possamai-Inesedy // Australian Religion Studies Review. — 2002. — Vol. 15, № 1. — P. 22-45.

541. Schmid, H.B. We, Together: Yhe Social Ontology of Us / Hans Bernhard Schmid. — Oxford, University Press, 2023. — 313 p. — P. 199-209.

542. Searle, J. R. Making the Social World: The Structure of Human Civilization / J. R. Searle. — Oxford, University Press, 2010. — 224 p.

543. Searle, J. R. The construction of Social Reality / J. R. Searle. — N. Y.: Free press, 1995. — 241 p.

544. Smith, K. Émile Durkheim and the collective consciousness of society: a study in criminology / Kenneth Smith.— London: Anthem Press, 2014. — 260 p.

545. Star, S.L. The ethnography of infrastructure / S.L. Star // American Behavioral Scientist. — 1999. — Vol. 43, № 3. — P. 377-391.

546. Steinberg, E. AI, radical ignorance, and the institutional approach to consent / E. Steinberg // Philosophy & Technology. — 2024. — Vol. 37, № 3.

547. Tomasello, M. Becoming human: A Theory of Ontogeny / M. Tomasello. — Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press, of Harvard University Press, 2019. — 379 p.

548. Tulloch, J., Lupton, D. Risk and everyday life / J. Tulloch, D. Lupton. London: Sage, 2003. —152 p.

549. Vanchurin, V. et al. Toward a theory of evolution as multilevel learning / V. Vanchurin, Yu. I. Wolf, M. I. Katsnelson, and E.V. Koonin // Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. — 2022. — Vol. 119, № 6. DOI: 10.1073/pnas.2120037119