

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ**

**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ  
«ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
(ГОУ ВО ЛНР «ЛГПУ»)**

**Н. С. Ищенко**

**ЮЖНЫЙ ФРОНТИР:  
РОССИЯ – УКРАИНА – ДОНБАСС**

**Монография**

Луганск  
2021

**УДК 140.8+130.2**  
**ББК 87.5+71.04**  
**И98**

**Рецензенты:**

- Даренская В. Н.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Государственное образовательное учреждение высшего образования Луганской Народной Республики «Луганский государственный педагогический университет»;
- Патерыкина В. В.** – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой теории искусств и эстетики Государственное образовательное учреждение культуры Луганской Народной Республики «Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского»;
- Сидоренко В. А.** – доктор философских наук, доцент кафедры философии, правоведения, социальных и гуманитарных наук Государственное учреждение Луганской Народной Республики «Луганский государственный медицинский университет имени Святителя Луки».

**Ищенко Н. С.**

**И98** Южный фронт: Россия – Украина – Донбасс : монография / Н. С. Ищенко; ГОУ ВО ЛНР «ЛГПУ». – Луганск : Книта, 2021. – 296 с.

В монографии представлено осмысление культурных оснований гибридной войны на базе цивилизационного подхода. Работа посвящена анализу значимых культурных процессов в зоне цивилизационного конфликта русской и европейской цивилизаций на примере России, Украины и Донбасса. Освещена роль России как источника цивилизационной парадигмы для разных народов. Показано, что Украина и Донбасс, принадлежащие русской цивилизации культурные пространства, находятся в зоне фронта. Рассмотрены стратегии каждого из регионов в цивилизационном конфликте.

Материалы исследования могут быть использованы для создания информационной стратегии освещения культурных конфликтов, анализа действий противоборствующих сторон и их методов, экспертизы информационной и культурной деятельности различных субъектов информационного пространства России и мира, а также для определения и прогнозирования культурных угроз, возникающих в межкультурной коммуникации, и для культурологической экспертизы объектов культурной памяти, имеющих решающее значение для трансмиссии культуры и сохранения культурного архетипа общества.

**УДК 140.8+130.2**  
**ББК 87.5+71.04**

*Рекомендовано к печати научной комиссией  
ГОУ ВО ЛНР «ЛГПУ»  
(протокол № 3 от 09.11.2021 г.)*

© Ищенко Н. С., 2021  
© ГОУ ВО ЛНР «ЛГПУ», 2021

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие автора.....	6
Введение .....	7

### ГЛАВА I.

#### КУЛЬТУРНЫЙ КОНФЛИКТ РУССКОЙ И ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ОСНОВАНИЯ И ПРОЯВЛЕНИЯ

Смена идентичности противника – залог победы в цивилизационном конфликте.....	23
Структура культуры: ядро и антисистемы .....	28
Архетипы и темы культурного ядра .....	32
Сохранение культурного ядра в культурной памяти.....	35
Разрушение культурного ядра антисистемой .....	38
Фронтир – пространство взаимодействия цивилизаций .....	43
Изменение идентичностей с помощью манипуляции и интерпелляции.....	48
Либеральная концепция свободы в основании новых систем контроля.....	52
Перформация как стратегия управления в обществе метамодерна.....	57
Социальные группы и субкультуры в информационном пространстве .....	62
Деструктивные идеологии антисистем.....	64
Ризомные структуры субкультур.....	67
Стигматизация и дегуманизация как стратегии культуроцида .....	69

### ГЛАВА II.

#### РОССИЯ КАК ЦЕНТР СИЛЫ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ КОНФЛИКТЕ

Культурно-архетипические основания русской цивилизации .....	73
Русский культурный архетип: справедливость или социальное равенство? .....	102
Роль культурной темы «Отечественная война» в сохранении русской цивилизационной идентичности.....	107
Дуальная природа культуры в конфликте Донбасса и Украины .....	114

## ГЛАВА III. КУЛЬТУРОЦИД РУССКИХ НА УКРАИНЕ

Украина между двух цивилизаций.....	121
Дискриминационная война против русских Донбасса.....	126
Стигматизация и дегуманизация русских на Украине.....	129
Роль интернет-сообщество «Фофудья» в легитимации насилия против русских.....	131
Трансформации цивилизационной идентичности украинцев с помощью националистической идеологии.....	135
Управление поведением в информационном пространстве: Майдан и война в Донбассе.....	141
Архетип сакральной жертвы в практике цветных революций.....	145
Стигматизация русских Украины в рамках флешмоба #янебоюсьсказать.....	155
Дегуманизация русских в творчестве современных украинских певцов.....	161
Идеологический заказ украинского государства на кинофильмы о войне с Донбассом.....	165
Разрушение русской культурной идентичности в украинских проектах «Пропагандариум» и «Ре-визия истории».....	174
Роль церковного раскола на Украине в цивилизационной трансформации.....	178
Превращение русской культуры в бесписьменную в постсоветских государствах.....	189

## ГЛАВА IV. РУССКИЙ ДОНБАСС КАК КУЛЬТУРНАЯ ГРАНИЦА

Проявление русского культурного архетипа в годы войны в Донбассе.....	193
Культурная память Донбасса в книге Андрея Чернова «Донбасский код».....	197
Степь как путь: образ дороги в повести Чехова.....	206
Философское монтеневское общество Луганска как историко-культурный феномен.....	213
Сайт «Одуванчик» в луганской культуре военного периода.....	225
Великая Отечественная война в театральном искусстве ЛНР: образы, проблемы, тенденции.....	230

Принципы социологии воображения в книге «Донбасский имажинэр» .....	234
Хронотоп затонувшего города Луганска в поэме «Немо»..	246
Иеротопия Донбасса в поэме Елены Заславской «Новороссия гроз. Новороссия грез» (2020).....	258
Заключение. Россия, Донбасс, Украина: стратегии и перспективы .....	266
Список использованных источников.....	271

## ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Эта книга родилась из диссертации, которая в ноябре 2019 года была представлена диссертационному совету, созданному на базе Луганской государственной академии культуры и искусств имени М. Матусовского, а также статей и тезисов, которые я публиковала в ходе своего исследования. Выработанный в ходе диссертационного исследования культурологический инструментарий применялся к событиям войны в Донбассе, свидетелем и участником которых я оказалась как жительница Луганска, писатель и ученый. С течением времени проблема цивилизационного конфликта была продумана заново, а ее изложение существенно расширилось благодаря объединению разных текстов в единую структуру.

Что касается существа вопроса и метода, то здесь направление было задано моим научным руководителем Викторией Суханцевой. В исследовании также использовались работы Юрия Лотмана, Бориса Успенского, Алексея Воеводина, Жильбера Дюрана, Жилия Делеза, а также достижения современной культурной антропологии и теории межкультурной коммуникации для анализа конфликта цивилизаций и методов гибридной войны.

Личная благодарность моим соавторам Николаю Ласточкину, Елене Заславской, Надежде Пахмутовой за постоянное желание обсуждать сложные вопросы, способность генерировать идеи, принципиальную критику и эмоциональную поддержку в ходе работы.

Отдельная благодарность Валентине Патерыкиной за неизменную научную помощь и критическое участие в моей научной деятельности.

*Нина Иценко  
Луганск, 2021*

## ВВЕДЕНИЕ

В предлагаемой читателю монографии рассматриваются культурные процессы в зоне цивилизационного конфликта русской и европейской цивилизаций на примере России, Украины и Донбасса. Россия выступает как русская цивилизация – самостоятельный центр силы, источник цивилизационной парадигмы для разных народов. Украина и Донбасс, принадлежащие русской цивилизации культурные пространства, находятся в зоне фронта – культурной границы России и европейской цивилизации. Каждый из этих регионов реализует собственную стратегию в цивилизационном конфликте. Украина стремится заменить русскую цивилизационную идентичность на европейскую, Донбасс же отказался от цивилизационной трансформации и сохраняет русскую цивилизационную идентичность.

В первой главе работы «Культурный конфликт русской и западной цивилизации: основания и проявления» показано, что культурные границы являются зонами конфликтов, в том числе и военных, в XX и XXI веке. Радикальный способ решения конфликта – изменение культурной и цивилизационной идентичности противника. В результате такой трансформации собственное культурное и политическое пространство экспансивно расширяется, поглощая символические, культурные и материальные ресурсы противника.

Идентичность представляет собой эмоциональную оценку индивидом принадлежности к какой-то группе. Иерархия идентичностей в современном обществе очень сложна. Одной из самых общих категорий в этой иерархии является цивилизационная идентичность, сформированная на основе принадлежности некоторому культурно-историческому типу. Культура метамодерна легко конструирует идентичности и внедряет их с помощью информационных технологий и манипуляций общественным сознанием. На этой основе складывается теория и практика гибридной войны, включающей как военные действия, в основном в формате дискриминационной войны, так и уничтожение культурной идентичности противника, то есть культуроцид.

Трансформация культурной идентичности возможна посредством изменения ядра культуры. Ядро культуры представляет собой систему образцов социально-обусловленного поведения, содержит в символической форме ценности и нормы общества, оформленные в виде культурных тем и культурных архетипов. Культурная периферия представляет собой динамически изменяющуюся часть культуры, зону создания, усвоения и отторжения новых культурных форм. В зоне культурной периферии формируются и разрушаются субкультуры и маргинальные группы.

Культурное ядро включает в себя культурные архетипы и культурные темы, функционирующие в панхронной памяти культуры. Память культуры содержит не только ментифакты и тексты, но и способы их актуализации. На культурной периферии формируются антисистемы – маргинальные группы особого типа, разрушающие культурное ядро. Антисистемы реализуют культурные темы, антагонистичные содержанию культурного ядра. Антисистемы могут формироваться в самом обществе, представляя собой инобытие культуры, а могут заимствовать свои культурные темы извне. В любом случае взаимодействие культурного ядра с антисистемой происходит в формате межкультурной коммуникации.

В процессе межкультурной коммуникации в зоне культурной границы формируется гетерообраз – образ Другого. Взаимодействие гетерообраза и автообраза (образа собственной культуры) возможно в трех модусах: иного, чужого и врага. В модусе иного другой представляется интересным и привлекательным, в модусе чужого диалог с ним блокируется, в модусе врага он подлежит уничтожению как носитель ценностей, противоположных ценностям, воплощенным в автообразе. Антисистемы выстраивают гетерообраз носителей атакуемой культуры в модусе врага.

Для изменения культурного ядра в современном обществе используются технологии манипуляции общественным сознанием, сформированные в новых системах управления поведением на основе перформации в ризомных структурах информационного пространства.

Манипуляция представляет собой скрытое духовное воздействие, провоцирующее объект на некоторое заданное поведение. Если такое воздействие носит постоянный характер, возможно изменение культурной идентичности объекта в



ходе навязывания новых ролей в социальном взаимодействии. Оpozнание всеми сторонами социальной коммуникации мифологических архетипов в своих ситуативных ролях носит название идеологической интерпелляции. Если интерпеллируемый признал себя в навязанной ему роли и реализуется в рамках заданного гетерообраза, интерпелляция подействовала. Заданная антисистемой интерпелляция, направленная на разрушение культурного ядра, реализуется с помощью современных систем управления поведением.

Философский анализ современных систем управления поведением вскрывает диалектику индивидуальной свободы и новых форм порабощения человека. Примат полной свободы личности, нормативный в европейской культуре, требует разрушения социальных общностей, основанных на культурных традициях ради провозглашаемой свободы индивида. В современной либеральной идеологии постулируется искусственный характер любых традиций, откуда вытекает возможность их произвольного изменения по желанию отдельного человека. В результате развиваются технологии манипуляции общественным сознанием, методики искусственного конструирования идентичностей, навязывания этих конструктов путем агрессивной пропаганды и перформативных стратегий управления.

Перформация представляет собой деятельностное освоение человеком социальных практик. На основе перформативных механизмов социальной регуляции формируются методы управления человеком. Совместное действие больших групп людей возможно как результат усвоения одинаковых методик достижения ценностно-положительного результата. В обществах модерна одинаковые методы социального действия человек усваивает в ходе социализации через деятельность в рамках таких институтов как школа, армия, больница, университет. В обществах метамодерна к этим структурам добавляются такие методы регулирования поведения как мода и подражание. Информационные технологии позволяют регулировать такие сферы жизни человека, которые были недоступны предыдущим системам наблюдения и контроля. Блоги, каналы, соцсети в Интернете задают стандарт поведения в сфере повседневной жизни, продуцируют нормы самопрезентации в обществе, правила дружеского общения и так далее. Работа с лидерами мнений позволяет контролировать

обширные сегменты информационного пространства и внедрять в социальную практику сконструированные идентичности, которые затем усваиваются путем перформации.

В основе конструирования новых идентичностей часто лежит не логически связанная философская, религиозная, идеологическая система, а ризомная структура, по-своему соединяющая информацию, существующую в информационном пространстве. Ризома является несвязным набором мнений и представлений, включающим разные идеи путем свободной ассоциации, без осознания логических связей и противоречий между ними. В качестве субъекта информационного пространства можно выделить социальную группу и субкультуру. Социальная группа продуцирует в информационном пространстве системные комплексы идей, что обусловлено единым социальным интересом, в то время как субкультура продуцирует информацию, объединенную по принципу ризомы. Выявление принципов объединения на основе выделения разных субъектов информационного пространства позволяет систематизировать состав информационного пространства по семантическим признакам.

Семантическими маркерами задается стигматизация и дегуманизация некоторой группы в информационном и социальном пространстве. Стигматизация и дегуманизация используются как прием информационной войны, направленный на легитимацию насилия в обществе. Стигматизация заключается в приписывании группе некоторого признака-стигмы, лишаящего ее представителей полноценности и социального статуса. Крайняя степень стигматизации – дегуманизация, когда носитель стигмы лишается статуса человеческого существа. На следующем этапе происходит одобрение любых репрессий против этой группы: дискриминации в законодательном порядке, лишения прав, культууроцида и геноцида. Этот процесс реализуется на Украине в отношении ее русских граждан, стигматизирующим признаком выступает русский язык и/или принадлежность к русской культуре, фаза геноцида реализуется в Донбассе, а на Украине происходит культууроцид русских.

Во второй главе «Россия как центр силы в цивилизационном конфликте» рассмотрены русская система культурных архетипов и культурных тем, роль архетипа святого царства в современной протестной культуре и место культурной темы Отечественной войны в консолидации русского общества. В

главе также показано, что дуальность культурного пространства и резкий антагонизм позитивных и негативных ценностных ориентаций является характерной чертой русской культуры, проявившейся как в истории, так и в современных событиях на Украине, что позволяет по этому параметру отнести украинскую культуру к русской цивилизации.

Анализ цивилизационных угроз при социокультурных трансформациях русской цивилизации в диалоге культур с цивилизацией западной показывает, что социокультурная трансформация общества может привести к разрушению культурного ядра цивилизации и смене цивилизационной идентичности. Воспроизводство культурного ядра русской цивилизации в социокультурных трансформациях основано на сохранении культурных архетипов, которые задают нормы социального взаимодействия и ценности, регулирующие социальную деятельность. Исследование архетипических оснований русской цивилизации в процессе трансформации, который происходит на фоне межкультурного взаимодействия, требует наряду с информационным анализом применения компаративистского подхода и теоретико-культурологической методологии.

В настоящее время все многообразие существующих культур вовлечено в межкультурную коммуникацию, и межкультурное взаимодействие стало ключевым фактором социокультурных трансформаций. Россия участвует в активном межкультурном взаимодействии с различными культурными регионами, включая западноевропейский. Механизм межкультурной коммуникации русской культуры с культурами западноевропейского культурного региона представляет собой диалог культур, в котором Ю. М. Лотман выделяет три фазы. Диалог культур России с европейскими культурами продолжается с конца XVII века по настоящее время. Полный цикл диалога культур с европейскими культурами повторялся два раза в течение указанного периода (петровские реформы, установление советской власти), и в настоящее время Россия находится во второй фазе диалога культур, который начался как антисоветская революция в 1980-х гг.

В ходе диалога культур русская культура усваивает теорию и практику модерности, предлагаемую как предмет коммуникации европейскими культурами и основанную на европейских культурных архетипах «фаустовский человек» и «святое царство». В процессах культурных трансформаций

русская культура транслирует в течение ряда столетий культурную и цивилизационную идентичность, сохранение которой обусловлено воспроизведением культурного архетипа «святое царство».

Культурный архетип святого царства продуцирует в русской культуре иерархические социальные структуры, не сводимые к эгалитаризму европейских идеологических систем.

Культурная тема «Отечественная война» играет важную роль в сохранении и трансляции русской цивилизационной идентичности. В кризисе русского общества периода Революции и Гражданской войны 1917 – 1920 гг., который нередко воспринимается как уничтожение русской цивилизационной идентичности, сохранилась тема «Отечественная война» в коллективном осмыслении исторических событий начала XIX века и середины XX века: Отечественной войны 1812 года и Великой Отечественной войны 1941 – 1945 гг. Этот элемент культурного ядра русской цивилизации сохраняется и транслируется на протяжении двух столетий, что приводит к перспективности исследования других культурных тем российского общества на разных этапах его развития.

Роль динамической структуры русской культуры в конфликте Донбасса и Украины прослеживается на примере дуальной модели культурной динамики. Дуальность является основной характеристикой русской культуры в целом. Дуальность не свойственна другим культурам, в частности, европейской. Именно эта модель актуализуется в современной украинской культуре, определяя ее принадлежность к русскому культурному пространству.

Третья глава «Культуроцид русских на Украине» посвящена текущим культурным процессам на Украине в связи с положением русских в этой стране. В центре рассмотрения находится стигматизация и дегуманизация русских Украины, приводящая к дискриминации, легитимации насилия и дискриминационной войне. Целью стигматизации и дегуманизации русских является также трансформация культурной и цивилизационной идентичности этой группы населения Украины. Дискриминационную войну против своего бывшего русского населения Украина ведет в Донбассе с 2014 года. С этого же времени трансформация цивилизационной идентичности русских Украины перешла в активную фазу и поддерживается на государственном уровне.

Дискриминационная война возникает вследствие лишения субъектности одной из сторон военного конфликта. Для лишения субъектности используется стигматизация, дегуманизация и объявление противника врагом абстрактной ценности – прав человека, культурной темы западной цивилизации. Всякий, выступающий против прав человека, полностью лишается статуса человека и любой субъектности. Такая лишенная субъектности сторона выводится за рамки действия международных конвенций и гуманистического законодательства. Вторая сторона, объявившая себя на стороне прав человека, получает общественное одобрение любому насилью, предпринятому против лишенного субъектности антагониста. Традиционная концепция войны за территорию полностью отсутствует в общественном сознании украинского общества, а поведение украинской стороны и отношение общества к ситуации в Донбассе формируется на основе концепции дискриминационной войны, один из участников которой – русские Донбасса – дегуманизован, лишен социальной и политической субъектности, права иметь свои интересы и отстаивать их.

Культурные процессы в разных слоях украинского общества в предвоенный и в военный период демонстрируют постепенное расширение ареала стигматизации и дегуманизации русских Украины.

В информационном пространстве на началах гражданского общества стигматизацией и дегуманизацией русских Украины занималось Интернет-сообщество Фофудья. Это сообщество действовало в кириллическом сегменте Интернета с 2008 года, изобретая термины-антагонисты, стигматизирующие и дегуманизирующие русских, и закрепляя позитивные коннотации терминов «бандеровцы» и «фашисты». Созданный Фофудьей образ коллективного антагониста включает следующие черты: это русский, прихожанин православной церкви, возможно, человек советских убеждений, говорящий на русском языке. Деятельность Фофудьи усилила стигматизацию в публичном пространстве носителей этих признаков, и подготовила общественное мнение украинцев к легитимации насилия в отношении русских Украины.

Стигматизация и дегуманизация проводится с целью запустить и ускорить смену цивилизационной идентичности русских. Смена культурной и цивилизационной идентично-

сти в обществе предваряется работой по разрушению культурного ядра. Решающую роль в этом процессе играют субкультуры, реализующие культурных темы, антагонистичные содержанию культурного ядра. В украинском обществе такая субкультура сложилась на базе националистической идеологии. Деятельность украинских националистов, которые выступают как малый народ, направлена на разрушение русской культурной и цивилизационной идентичности большого народа, русских Украины. Украинский малый народ инвертирует русские культурные темы в своей пропаганде (Великая Отечественная война), а также работает с проблемными культурными зонами (Гражданская война, религиозный раскол), разрушающими общественную солидарность.

В 2013–2014 гг. малый народ Украины, украинские националисты, стал ударной силой государственного переворота – так называемой Революции достоинства или Евромайдана. Успех политтехнологических манипулятивных технологий, использованных для организации государственных переворотов путем так называемого мирного протеста, обеспечен культурными причинами.

Реализация сценария цветной революции, включающего сакральную жертву среди протестующих, опирается на мифологические пласты общественного сознания, представленные в категориях философии мифологии Шеллинга: теогонический процесс, сукцессивный политеизм, царство Кроноса, огненная жертва, разрушающая царство Кроноса. Материалы украинской пропаганды периода Евромайдана 2014 года показывают, что специфические черты царства Кроноса воспроизводятся при подготовке к цветным революциям при описании реальности того государственного строя, который планируется свергнуть. Архетип сакральной жертвы был актуализирован в антисоветской пропаганде периода утверждения демократии и в антироссийской пропаганде последних двух десятилетий. Полноценной реализацией архетипа сакральной жертвы является Небесная Сотня (несколько десятков человек, убитых в Киеве в 2014 году при переходе протеста в фазу открытого насилия). Сакральная жертва вызывает уничтожение старого строя и реализацию новых политических форм благодаря коллективному переживанию мифа об уничтожении царства Кроноса, который был подробно проанализирован Шеллингом.

После 2014 года для легитимации насилия против русских используются различные украинские культурные проекты, в том числе реализованные в сети Интернет. В целях антирусской пропаганды и для навязывания требуемых ролевых моделей поведения педалируется женский вопрос. В кириллическом секторе Интернета в 2016 году украинской активисткой, проводником западного влияния Анастасией Мельниченко организован флешмоб #янебоюсьсказать, формально посвященный проблемам насилия против женщин. В ходе этого флешмоба женской русскоязычной аудитории как на Украине, так и в России навязываются пять ролевых моделей, разрушающих русскую культурную идентичность и стигматизирующих русских как Украины, так и РФ.

Над стигматизацией русских как на Украине, так и в России работают современные украинские певцы. Этот процесс рассматривается на примере украинских авторов А. Мухарского и С. Файфуры. В их культурном продукте использованы такие методы пропаганды как приклеивание ярлыков, кража образов и символов, перенос или трансфер. Таким методами созданы песни «Катя-ватница», «Бандера» и «Барон фон дер Пут», имеющие сотни тысяч просмотров в youtube. Использование этих методов пропаганды в современной украинской культуре нацелено на разрушение общей культурной памяти украинцев и русских, а также на дегуманизацию и демонизацию русских. Помимо гибридной войны против России, такая пропаганда используется в информационной войне против республик Донбасса, поскольку легитимизирует в общественном мнении применение насилия против дегуманизированного противника.

Стигматизация и дегуманизация русских Украины поддерживается украинским государством. Анализ современной украинской кинопродукции о войне с Донбассом на основе концепции идеологии как интерпелляции Л. Альтюссера, а также теории бинарной структуры идеологии, содержащей мифологический и операциональный слои, показывает, что оба слоя идеологии задействованы в украинских фильмах о войне в Донбассе с целью создания образа русского-врага.

После 2014 года на Украине вышли в прокат фильмы о войне с Донбассом: «Гвардия» (2015), «Киборги» (2017), «Донбасс» (2018), «Позывной Бандерас» (2018), «Иловайск 2014. Батальон “Донбасс”» (2019), «Атлантида» (2019), «Наши котики» (2020) и другие. В этих фильмах реализуется

мифологический слой идеологии, который проявляется в образе героя и создании визуальными средствами образа своего и чужого пространства. Операциональный слой идеологии заключается в том, что героизируются современные украинские военные периода активных боевых действий в Донбассе, а иное пространство изображается как Донбасс, мрачная и чужая территория русских.

Русский на Украине интерпеллируется как человек второго сорта, иной и чужой, агрессор и неадекват, трус, предатель и коллаборант. Усилия украинских идеологов направлены на то, чтобы русские Украины отзывались на эту интерпелляцию. Вторая цель украинской кинопродукции – дискредитация России и русской культуры на международном уровне путем закрепления стереотипов о русских как агрессивных, бескультурных, диких и безжалостных существах, стоящих за гранью человеческого.

Работа по смене цивилизационной идентичности русских Украины направлена как на демонизацию современной России, так и на разрушение исторической памяти. Так, исследование медиаконтента украинских информационных проектов общественной организации «Интерньюз-Украина» «Ре-візія історії» и «Пропагандариум» показывает, что методами агрессивной антирусской пропаганды эта организация создает и транслирует в русскоязычных регионах Украины образа русского как врага.

На смену цивилизационной идентичности современных украинцев влияют и религиозные процессы в стране. Инструментализация религии, выступающей как средство во внешнеполитической и внутривластной борьбе, рассмотрена на примере создания Православной Церкви Украины (ПЦУ) в 2018 году. Для легализации ПЦУ используется евхаристическая экклесиология, довольно спорная с догматической точки зрения и не являющаяся исторически принятой в православной церкви. Поддержка ПЦУ постмайданной украинской властью преследует как внутривластные, так и внешнеполитические цели. Внутривластные цели заключаются в ослаблении УПЦ МП как возможной базы консолидации русских Украины и отвлечение общественности от проблем в экономике и внутренней политике, а внешнеполитические цели состоят в уменьшении русского влияния на Украине и смене цивилизационной идентичности украинцев.



В результате культурной политики в современных постсоветских государствах, включая Украину, меняется социальная память русскоязычных этнокультурных групп в тех странах, где на законодательном уровне запрещено использование русского языка и ограничен доступ к современной и классической русской культуре из-за отсутствия образования на русском языке и жесткой цензуры. Социальная память таких групп не может полноценно функционировать, поскольку культурное наследие для них все менее доступно, а творческая память не развивается. Культурная идентичность русских этнокультурных групп в постсоветских государствах формируется как бесписьменная и может изучаться на основе антропологической методологии, существующей для работы с текущей социальной памятью, включающей коммуникации и технологии.

В заключительной главе «Русский Донбасс как культурная граница» рассмотрена культура современного Донбасса периода войны с Украиной, проанализированы культурные архетипы и культурные темы, а также динамика культуры, обусловленная ситуацией фронта. В этой главе рассмотрены некоторые феномены культурной жизни Луганска, хронотоп культурной памяти Донбасса, отраженный в произведениях современных донбасских писателей Андрея Чернова и Елены Заславской, а также показано, как формируется иеротопия Донбасса на основе христианской идеала самопожертвования, входящего в культурное ядро русской цивилизации.

Параграф «Проявление русского культурного архетипа в годы войны в Донбассе» посвящен анализу культурных черт и культурной памяти народа Донбасса. В этой части работы показано, что основные структурные характеристики культуры Донбасса, дуальность и биполярность аксиологического пространства, маркируют ее как относящуюся к русской цивилизации.

В повести А. П. Чехова «Степь», одном из немногих произведений классика мировой литературы о луганской земле, отражены мифологические основы самосознания края. В произведении встречаются топонимы, которые сохранились до сих пор, и мелькают в семейных хрониках и военных сводках: Славяносербск, Бахмутский шлях, Луганск. Это великолепный текст о донбасской степи, которая узнаваема с первой строчки и которая по существу не изменилась со времен писателя. В повести А. П. Чехова «Степь»

воспроизводится архаичный образ дороги как инициации, которая приводит героя не только в другое место географически, но и меняет его статус ребенка на статус взрослого. В повести Чехова функциональное место леса как места инициации заменяет степь, а современные автору, на первый взгляд, полностью реалистические персонажи, выполняют функции привратника иного мира, святого аскета-отшельника и волшебного помощника, проводящего героя сквозь испытания и помогающего ему советом. Повесть А. П. Чехова «Степь» не только описывает красоту донбасской природы, но и дает возможность задуматься о духовном перерождении, о собственном пути, о связи времен, о культурной памяти, что увеличивает значимость творчества А. П. Чехова для современного Донбасса.

Интеллектуальная культура Донбасса, в которой активно идут процессы осмысления современной ситуации, включает в себя такой историко-культурный феномен, как Философское монтеневское общество, существующее в Луганске с 1990 года. ФМО представляет собой уникальное явление в истории современной культуры не только Донбасса, но и РФ. В настоящее время ФМО действует в ситуации, когда интеграционные процессы вхождения Донбасса в русское культурное пространство затрагивают разные сферы интеллектуальной, культурной и философской жизни. В этой ситуации особенно важна манифестация философской деятельности Луганска как части донбасского и русского культурного пространства. На основе данных, опубликованные в сборниках ФМО, и анализа сделанных за три десятилетия докладов в работе сформулированы цели и задачи общества, механизм его деятельности и четыре основные функции ФМО в луганском культурном пространстве. Особое внимание уделяется деятельности ФМО после начала войны, когда после бегства части философов на Украину общество смогло консолидировать оставшихся интеллектуалов и впервые в своей истории, помимо проведения заседаний, приступило к выпуску сборников докладов, сделанных на достаточно высоком научном уровне.

Манифестация и репрезентация современной луганской культуры происходит в информационном пространстве на сайте «Одуванчик», созданном в 2015 году. В то время как на Украине деятельность инфосферы направлена на агрессив-

ную пропаганду, которая использует все методы черного пиара и открытые манипуляции общественным и индивидуальным сознанием, в Луганске проводится работа, направленная на освоение мировой и русской культуры, сохранение в русском культурном пространстве прифронтовых территорий, включение земли Донбасса в культурное пространство России. В современной информационной и культурной повестке Украины Россия и русская культура выступают как главный враг, формирующий поле коммуникаций. В культуре Донбасса, как она представлена на сайте «Одуванчик», Украина занимает незначительное место. Как показывает анализ материалов «Одуванчика», культура современного Донбасса развивается в направлении интеграции с современной культурой России. Для этого жители Луганска используют историческую память и участвуют в мероприятиях, проводимых в настоящее время на территории РФ различными субъектами культуры. Культура Луганска предстает на сайте «Одуванчик» как культура русская, опирающаяся на русские культурные универсалии и общую культурную память России и Донбасса разных исторических периодов.

Общие объекты культурной памяти России и Донбасса отражены в книге луганского писателя Андрея Чернова «Донбасский код» (2019), состоящей из очерков по истории Донбасса. Тематический анализ очерков позволяет разбить их на четыре группы: события, персоналии, культурные явления, символы. Культурологический анализ хронотопа очерков в каждой группе показывает, что культурное пространство Донбасса, как оно представлено в книге Андрея Чернова, охватывает период XVIII – XXI веков на территории Подонцовья. Ведущая деятельность жителей Донбасса, вошедшая в культурную память, представляет собой защиту рубежей России от завоевателей в течение всего этого периода и установление советской власти как справедливого государственного строя в XX веке. Культурное пространство России гораздо шире и богаче, однако в него включены и указанные элементы. Анализ книги А. Чернова показывает, что Донбасс представляет собой культурную единицу, сформированную в рамках русского культурного пространства. Специфика культурного пространства Донбасса объясняется его географическим положением на границе разных культурных миров и многовековой функцией рубежа русского мира, которую выполнял этот регион от древних времен до настоящего времени.

Великая Отечественная война является одной из базовых тем русского культурного ядра, задающих парадигму творческого осмысления событий настоящего времени. Культуротворческий потенциал этого образа используется в литературе и изобразительном искусстве Донбасса, но в то же время в современном театральном искусстве ЛНР он реализован недостаточно. Анализ двух луганских театральных постановок 2019 – 2020 гг., в которых проводятся аналогии между Великой Отечественной войной и текущими событиями, показывает, что создаваемый на луганской сцене образ войны по базовым характеристикам совпадает с тем образом, который транслируется украинской пропагандой в войне против республик Донбасса для деформации русского культурного пространства.

Культурные процессы русского порубежья отражены в современной литературе Донбасса. Философско-антропологический анализ поэтического пространства образов в книге луганской поэтессы Елены Заславской «Донбасский имажинэр» (2020), созданной в обстоятельствах ведущейся войны и постоянных попыток украинской стороны изолировать ЛНР от мировой культуры, показывает, что в республике возникают поэтические тексты, дающие материал для анализа в контексте перспективного направления философской антропологии, которое имеет всемирное признание и в настоящее время развивается также и в Российской Федерации.

В этой части работы приводится история создания социологии воображения Жильбера Дюрана и ее идейные составляющие, а также рассматриваются основные понятия социологии воображения – имажинэр, антропологический траект, диурнический и ноктюрнический режимы имажинэра, отношение человека к смерти. С применением этих принципов анализируется первая в Луганске книга-аллигат, состоящая из разделов «Режим Диурна» и «Режим Ноктюрна», приводится номенклатура образов-архетипов сборника и анализируется отношение к смерти, выраженное в стихах.

Луганск 2014-го года входит в культурную память Донбасса как затонувший город, накрытый волной войны. В поэме «Нето» (2019) Елены Заславской художественное пространство текста структурируется на основе хронотопа военного Луганска. Архаичная мифологема смерти как моря реализуется в поэме с помощью метафорического ряда смерть-море-степь: подводная лодка кургана, ковыльные

волны, глаза любимого как маяки во тьме, контрабандисты – флибустьеры, автобус как блуждающий корабль, мобильный телефон – ракушка, мобильные сети – сети, которые ловят родной голос, море русских слов, звука пузырек, песчинка знака. В произведении сконструирован сложный многослойный образ военного города в степи, который в то же время погружен на дно моря. Мифологема смерти как моря и в то же время архаичная семантика моря как перехода между разными мирами позволяет интегрировать в хронотопе Луганска ряд смыслов, важных для человека русской культуры в ситуации экзистенциального кризиса, вызванного войной: тему исторической памяти, любви, роли русского языка в соединении разных времен и трансляции русской культуры.

Создание иеротопии современного воюющего Донбасса происходит в поэме Елены Заславской «Новороссия гроз. Новороссия грез» (2020). В условиях военного времени в ситуации предельного экзистенциального выбора актуализируются архетипы культурной памяти. Одним из древнейших культурных архетипов русской культуры является образ России как сакрального пространства, в котором синтезируется архаичный образ святого царства и христианские представления о святости как о жертвенном подвиге. В поэме создается образ Луганска-Святограда, включенного в сакральное христианское пространство благодаря самопожертвованию своих жителей в ходе войны с Украиной, идущей с 2014 года.

В заключении показано, что конфликт Донбасса и Украины является проявлением конфликта русской и европейской цивилизаций. Украина, русский цивилизационный регион, оказалась в зоне влияния европейской цивилизации и инициировала активные процесс смены цивилизационной идентичности своего населения, используя методики манипуляции общественным сознанием, пропаганду, перформацию, создание ризомных сообществ и церковные раскол.

На основании проведенного исследования можно представить три стратегии поведения русской этнокультурной группы на Украине. Для сохранения собственной идентичности люди могут переехать в Россию, страну их культуры. Эта стратегия доступна индивидам и вряд ли осуществима для целой этнокультурной группы. Второй путь – это ассимиляция,

усвоение навязанной национальной культуры. Третий возможный путь – борьба за свои права, не только в культурном плане, но в первую очередь в политическом.

Борьба за права русских в границах Украины затруднена, поскольку русские не являются субъектом украинской политики, не имеют своих представителей, не консолидированы, не представлены в пространстве публичного диалога. Донбасс, входивший ранее в состав Украины, отстаивает свою русскую идентичность с 2014 года. Культура Донбасса развивается как культура пограничья на основе русской цивилизационной идентичности.

## **ГЛАВА I**

# **КУЛЬТУРНЫЙ КОНФЛИКТ РУССКОЙ И ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ОСНОВАНИЯ И ПРОЯВЛЕНИЯ**

## **СМЕНА ИДЕНТИЧНОСТИ ПРОТИВНИКА – ЗАЛОГ ПОБЕДЫ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ КОНФЛИКТЕ**

Создание единого глобального экономического пространства современного мира не привело к созданию единой культуры. Именно культурные границы оказываются зоной конфликтов в XX и XXI веке, поскольку, по словам С. Хантингтона, «глобальная политика начала выстраиваться вдоль культурных линий» [Хантингтон 2007. С. 13].

Изменение культурной и цивилизационной идентичности противника представляется радикальным способом решения конфликта, в результате которого собственное культурное пространство экспансивно расширяется, включая в себя символические, культурные и материальные ресурсы антагониста. Трансформации цивилизационной идентичности некоторой культурно-исторической общности становится одной из целей коммуникаторов в современных международных отношениях. Эта цель реализуется в ходе гибридной войны, включающей как военные действия в формате дискриминационной войны, так и культурицид, то есть уничтожение культуры противника без уничтожения его живой силы. Указанные формы гибридной войны, изменяющие цивилизационную идентичность противника, будут рассмотрены в данной работе.

Идентичность представляет собой ценностное отношение конкретного индивида к собственной принадлежности к определенной группе [Мальгина 2018. С. 39]. Помимо индивидуальной идентичности, существуют коллективные идентичности как идейные корреляты культурных единиц с общей коллективной памятью и нормами поведения, заданными в образной форме.

Иерархия идентичностей в современном мире достаточно сложна. Как показывают исследования, к базовым характеристикам коллективной идентичности относится территориальная идентичность, которая проявляется в двух взаимодополнительных формах – как этническая и политическая (национальная). «Также иерархично строится и этническая идентичность: суперэтническая, собственно этническая и субэтни-



ческая идентичность. В иерархии политической идентичности в качестве верхнего “этажа” может выступать цивилизационная идентичность, которая зачастую совпадает с суперэтнической идентичностью, но имеет более четко выраженный геополитический оттенок» [Манаков 2003. С. 114]. На Украине в настоящее время происходит процесс замены русской цивилизационной идентичности на европейскую. Этот процесс сопровождается интенсивным культуротворчеством, которое направлено на трансляцию базисных характеристик украинской идентичности в русскокультурной среде.

Как указывает А. Г. Манаков, «категория этнических границ характеризует этнический и суперэтнический уровни культурных общностей. Ключевыми понятиями географии культуры здесь являются суперэтнические и этнические системы (или геотноткультурные системы разного иерархического уровня). В данном случае приходится иметь дело с узловыми районами и, соответственно, границами в пределах континуального пространства. К таковым, например, можно отнести этноконтакные зоны, т.е. гравитационные границы этнических систем (в виде широких или узких переходных зон), выполняющие преимущественно контактные функции» [Манаков 2003. С. 116].

Граница между этнической и национальной идентичностью не различается строго. Так, в современной отечественной науке рассматривается два подхода к определению этнической идентичности: «этноисторический» и «этнополитизированный» [Мыльников 1999]. Этноисторический подход предполагает, что «этничность всегда, хотя бы незримо, присутствует в любой деятельности человека, даже если он этого не осознает или активно не желает» [Арутюнов 1995. С. 9]. Согласно этнополитизированному подходу, этничность создается государством из имеющегося в доступности культурного и социального материала [Тишков 1997], что сближает эту идентичность с идентичностью национальной.

Идентичностью высокого уровня общности является цивилизационная идентичность. Понятие цивилизации многозначно. Современное понимание цивилизации восходит к работам О. Шпенглера и Н. Я. Данилевского [Гуревич 2003. С. 122 – 125]. Речь идет о понимании цивилизации как материального воплощения культурно-исторического типа ментальности, который выступает как субъект истории [Гуревич 2003. С. 20 и сл.].

Цивилизация определяется своим особым комплексом идей и ценностей, а также особой религией), включает в себя всегда несколько народов и может интегрировать в свой состав не только дикие племена, но и государства. Каждый народ имеет культуру и религию, далеко не каждый создал государство, и очень немногие народы создали культурно-исторический тип духовности, ставший основой цивилизации.

Рассмотрим связь цивилизационной идентичности с формой представления культуры в виде культурного ядра и соотносящихся с ним культурных групп.

Цивилизационная идентичность признается исследователями наиболее широкой и обобщенной категорией в ряду других социокультурных идентичностей [Кондаков 2010. С. 282]. Включая в себя оттенки этнических, конфессиональных и социокультурных идентичностей, цивилизационная идентичность тем не менее не сводится к ним, ни к какой-то одной, ни к их совокупности [Там же]. Европейская цивилизация включает в себя протестантов и католиков, но ни один человек не может быть одновременно протестантом и католиком. Цивилизация также включает в себя множество людей разных профессий, но не существует человека, который имел бы все эти профессиональные идентичности одновременно. Следовательно, цивилизационная идентичность представляет собой своеобразные ансамбли идентичностей меньшего уровня общности, выборки из предоставляемых культурой вариантов. Возникает вопрос, что же объединяет все эти выборки? Что позволяет определять их носителей как принадлежащих к одной цивилизации, имеющих общую цивилизационную идентичность, если у них разные религии, разные профессии, разное положение в обществе и так далее?

В современной культурологии считается, что любая социальная общность, от микрогрупп до цивилизаций, обладает собственной культурой, имеющей в своей структуре неизменяемую и изменяющуюся часть – культурное ядро и культурную периферию.

Мы полагаем, что в составе культурного ядра цивилизации следует выделить несколько основных тем, которые не охватывают всего многообразия культурных конфигураций, но входят, вместе или по одной, в состав тех ансамблей идентичностей, каждый из которых индивидуализирует идентичность цивилизационную.

Таким образом, если в результате какого-то социокультурного изменения теряется культурная идентичность общества до и после изменения, культура уничтожена или под угрозой. Если такой потери идентичности не произошло, культура смогла интегрировать новшества и остаться прежней. Для решения вопроса о сохранении цивилизационной идентичности нужно рассматривать сохранение в новых условиях культурного ядра данной цивилизации, его основных тем и общественных идеалов в процессе культурной трансмиссии.

## СТРУКТУРА КУЛЬТУРЫ: ЯДРО И АНТИСИСТЕМЫ

Категория «культура» является понятием наивысшего уровня общности в культурологии и философской антропологии. Его невозможно определить через какие-то другие понятия. Именно этим обстоятельством вызвано возникновение большого количества определений культуры. Можно уточнить понятие культуры в процессе научной деятельности, имея какое-то предварительное представление о направлении нашего размышления. В культурной антропологии и культурологии от выбранного определения культуры зависит весь ход научного исследования.

Будем определять культуру как формы и способы человеческой деятельности, которые осваиваются и используются специально, то есть не являются врожденными [Орлова 2012b, С. 363]. Эти формы человеческой деятельности приводят к появлению культурных продуктов, они же культурные факты [Найдорф 2000]. В таком аспекте культуру можно также исследовать как совокупность культурных фактов. Существует два принципиально разных подхода к их определению.

Большинство исследователей признает артефакт единицей анализа культурных аспектов общественной жизни и определяет артефакт как материальный продукт человеческой деятельности, то есть орудие, сооружение, средство и так далее [Резник 2012b, с. 350]. Однако опыт человечества показывает, что облик культуры и человека определяется не столько материальными предметами, сколько идеальным миром: правила поведения, социального взаимодействия, освоения природы носят нематериальный характер. Для обозначения таких объектов, как нормы и ценности, паттерны и парадигмы, эстетические и социальные идеалы предлагается использовать термин ментифакт. Таким образом, культурный факт существует в социокультурном пространстве либо как артефакт, либо как ментифакт. Второй подход к определению культурных фактов разрабатывает российская исследовательница Е. А. Орлова. Кроме материальных предметов,

она относит к артефактам и объекты сферы идеального и символического, нормы и ценности, парадигмы и паттерны [Орлова 2012b. С. 367].

При таком подходе культурный факт представляет собой элементарную единицу изучения культуры, и все прочие искусственные образования могут быть сведены к наборам артефактов, ментифактов или их комбинаций.

Для сравнения и идентификации культур культурология использует сложные искусственные образования, имеющие интерсубъективную форму.

Наиболее простая единица такого рода – культурная черта. Это характеристика культуры, выраженная в способе деятельности, эстетических идеалах, суждениях о реальности, определенных ритуалах и сопровождающих эту деятельность артефактах. Культурная черта воспроизводится в рамках культуры из поколения в поколение [Там же]. Если культурная черта уникальна или специфична, она используется для идентификации определенной культуры или субкультуры. Как правило, в культурологическом анализе с культурными чертами работают для выявления закономерностей при сравнении культур.

В культурологическом исследовании используются также более крупные единицы исследования, состоящие из культурных черт, а именно культурные категории, паттерны культуры и культурные темы.

Культурная категория является обобщенным представлением, которое присуще каждой культуре и выделяет классы культурных или природных феноменов по какому-либо обществу значимому признаку. Все объекты, обладающие этим признаком, подводятся под данную категорию [Орлова 2012b. С. 368]. С помощью категорий человек определяет устойчивые, повторяющиеся и важные характеристики действительности, как природной, так и социальной, упорядочивает окружающий мир и осознает свое место в этом мире. Примеры категорий: пространство, время, герой, семья, произведение искусства.

Паттерн культуры представляет собой устойчивую систему культурных черт, стереотипы поведения, сложившиеся в рамках данной культуры [Кравченко 2000]. Паттерн включает в себя механизм воспроизведения специфических для культуры характеристик. Паттерны осваиваются каждым че-

ловеком данной культуры в процессе социализации и применяются в зависимости от индивидуальных предпочтений в ходе повседневной жизни. Культурные паттерны, как правило, обозначаются с помощью особых культурных категорий: привычное, повседневное, значительное, чудесное, телесное и так далее.

Важной единицей исследования и сравнения культур является культурная тема. Культурная тема отличается от паттерна и категории тем, что она объединяет не все явления действительности (включая поступки, явления природы и общественно-значимые события), а только один класс объектов, а именно представления. Культурная тема выделяет, объединяет и воспроизводит во времени свойственную данному обществу систему представлений о ключевых, важных для самоидентификации моментах, к которым относятся нерешенные проблемы, видение прошлого, общественные идеалы [Орлова 2012b. С. 368]. Культурные темы составляют основу для консолидации разных слоев общества в кризисных ситуациях, поэтому культурные темы присутствуют во всей истории данного общества до тех пор, пока оно сохраняет собственную культуру. Культурные темы актуализуются в периоды общественных потрясений, революций, социальных взрывов, но наличествуют в общественном сознании постоянно, представляя собой устойчивую систему ментифактов.

Культурные факты, как артефакты, так и ментифакты, продуцируются культурными единицами. Культурная единица представляет собой любую социальную целостность, о которой можно говорить как об отдельном феномене культуры. Для культурной единицы характерны устойчивые совокупности черт, категорий, паттернов и тем, которые воспроизводятся во времени. Такие устойчивые совокупности носят название культурных конфигураций или культурных систем [Орлова 2012b. С. 368]. Таким образом, культурная тема как система ментифактов и культурная конфигурация как совокупность тем и паттернов являются подходящей единицей анализа локальной цивилизации как социокультурного объекта.

Форма представления культурной единицы и порождаемой ею культуры заключается в выделении культурного ядра, субкультуры и маргинальных групп [Орлова 2012b. С. 369].

Ядро культуры определяется как максимальная концентрация и взаимосвязанность культурных черт, культурных систем или конфигураций. Субкультуры имеют собственные

культурные черты, не противоречащие содержанию культурного ядра. Субкультуры также могут особым образом комбинировать присущие ядру культуры культурные черты и паттерны, однако культурные темы и конфигурации субкультура всегда берет из ядра. Маргинальные группы представляют собой особые субкультуры, реализующие культурные паттерны, которые противоречат содержанию культурного ядра.

Таким образом, в культурном ядре сосредоточены все культурные темы и конфигурации, которые обеспечивают существование культуры как единого целого и в то же время выражают ее специфику. Субкультуры отличаются особым сочетанием культурных черт ядра, а также могут реализовать особые паттерны поведения, однако культурные темы субкультур общие для всей культуры. В том же отношении к культурным темам находятся и маргинальные группы некоторой культуры. Они практикуют неприемлемые и порицаемые жизненные стили и ценности, однако в кризисной ситуации, когда под угрозой существование общества как целого, маргинальная группа способна включиться в общее социальное действие под влиянием общей культурной темы.

Субкультуры и маргинальные группы составляют культурную периферию. Культурная периферия обеспечивает отбор социально-значимых новшеств, которые могут войти в культурное ядро, остаться локальным феноменом или исчезнуть, не оставив следов в культурной памяти. Важным элементом культурной периферии является культурная граница, представленная как пограничные зоны между культурными единицами.

В составе культуры существует также особая разновидность маргинальных групп, которые не только продуцируют культурные факты, которые в соответствии с культурными конфигурациями ядра оцениваются как негативные и недопустимые. Такие маргинальные группы называются антисистемами. Малый народ как антисистема практикует некоторые существующие в обществе паттерны поведения, но имеет собственные культурные темы, не просто отличные от культурных тем, объединяющих общество, но антагонистичные им. Антисистема может существовать не во всякой культуре. Закономерности ее появления изучены хуже, чем закономерности развития и функционирования. Действие этой общности деструктивное. Полная реализация потенциала антисистемы приводит к уничтожению большой культурной системы, с культурным ядром которой она работает.

## АРХЕТИПЫ И ТЕМЫ КУЛЬТУРНОГО ЯДРА

В составе культурного ядра находятся системы ментифактов, формирующие культурные архетипы и культурные темы. Ментифакты культурного ядра хранятся в виде знаковых систем и чувственно-символических образов. Панхронная система культурных ментифактов в ядре функционирует как культурная память. Ментифакты культурного ядра реализуются как в социальной деятельности, так и в искусстве. В последнем случае реализация ментифактов культурного ядра происходит на основе хронотопа произведения. Рассмотрим ближе содержание культурного ядра и способы его реализации.

Ментифакты культурного ядра конституируются культурными архетипами. Культурно-архетипические основания культуры представляют собой систему ее культурных архетипов. Архетип – это архаический первообраз, символически представляющий человека, его место в мире и обществе, воплощая ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей [Любавин 2002. С. 42 и сл.]. Культурный архетип закрепляет свойства культурной целостности и задает варианты социокультурных стратегий. Культурные архетипы близки платоновским идеям, и в антропологическом аспекте архетип представляет собой идею того человека, которого воспитывает общество, а также идеальные модели социального и культурного действия, которые он может выполнять, оставаясь в рамках родной культуры. Символический характер архетипа позволяет выражать онтологические основания культуры разными способами, то есть задает множество вариантов реализации в рамках одного образа. Кроме того, архетип позволяет поднимать статус индивидуального действия в рамках культуры до общезначимого, преодолевая и тем самым связывая разные уровни реальности. Таким образом, культурный архетип представляет собой интегрирующий принцип общества, задающий спектр вариантов его допустимых изменений.

Образный характер архетипа позволяет выражать онтологические основания культуры разными способами, то есть



задает множество вариантов реализации одного образа. Архетип также позволяет поднимать статус индивидуального действия в рамках культуры до общезначимого, преодолевая и тем самым связывая разные уровни реальности. Разные варианты реализации культурного архетипа обеспечивают как единство культуры в синхронном срезе, так и ее трансмиссию во времени. Таким образом, культурный архетип является чувственно-символическим принципом интеграции ментифактов.

Важной частью культурного ядра являются культурные темы. В первую очередь культурная тема определяет, какие ситуации и события в рамках данной культуры будут восприниматься как проблемы, требующие решения. Нужно заметить, что размах бедствий и огромное количество вызванных ими человеческих страданий еще не гарантируют попадания данной ситуации в культурную тему некоторого общества. Например, в рамках европейской культуры никогда не воспринималось как проблема массовое уничтожение коренного населения Нового Света, охота на ведьм в протестантских странах после Реформации, вывоз производства в страны третьего мира с ужесточением эксплуатации рабочих в этих странах.

Вот как Гегель характеризует в своих лекциях по истории философии начало европейской колонизации других континентов:

«С изобретением пороха исчезла обуревавшая отдельного человека ярость борьбы. Романтическое влечение к случайной храбрости стало ставить себе целью другие приключения, не приключения, продиктованные ненавистью, самовольной местью, не приключения, в которых проявляется так называемое спасение невинных от рук несправедливых, а более безобидные приключения – ознакомление с землей, открытие путей в Восточную Индию и т. д.» [Гегель 2006. С. 272]. Трудно поверить, что это написано без иронии, и уничтожение множества народов представитель интеллектуальной элиты европейской культуры называет «более безобидными приключениями». Тем не менее это так: культурная тема относится к объектам коллективного сознания, выражает определенное мироощущение всей культуры, и интеллектуальная критика сама по себе перед нею бессильна.

Приведем еще один пример, уже более современный. В 60-е гг. XX века в западных странах появилась интеллектуальная мода на концепции постиндустриального общества, которое понималось как общество, основанное на автоматизированном труде, где всю работу делают роботы, а человеку останется только развиваться как личности, поскольку эксплуатация людей на производстве полностью исчезнет [Смирнов 2016. С. 39]. На данном этапе развития западных социологических теорий постиндустриальное общество понимается как общество, в котором преобладает сектор услуг, в то время как эксплуатация рабочих перенесена в страны третьего мира, и не исчезла там, а усилилась. Однако это явление, несмотря на его вопиющие масштабы и массовые страдания, не попало в культурную тему европейской культуры и позволяет европейским интеллектуалам строить социологические теории о европейском обществе, в котором решены вековые проблемы человечества, поскольку оно основано исключительно на информации, а не на эксплуатации человека человеком [Смирнов 2016. С. 286].

## СОХРАНЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО ЯДРА В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Сохранение культуры возможно благодаря культурной трансмиссии, которая представляет собой межпоколенческую трансляцию культуры «посредством социализации и инкультурации молодого поколения, освоения им совокупного социокультурного опыта, усвоение традиций и способов коммуникаций, освоение культурного наследия, характерного для данного общества, что, в свою очередь, и является процедурой воспроизводства этого общества как целостной, устойчивой и специфической человеческой общности» [Теория культуры 2008. С. 234].

Культурная трансмиссия возможна благодаря социальной и культурной памяти. Социальная память представляет собой коллективный феномен, интегрирующий социальный опыт, групповые идентичности и коммуникацию. Социальная память основана на культурной памяти, которая является способом конструирования реальности, инструментом социализации и идентификации различных социальных субъектов [Грязнова 2015]. Социальная память, основанная на памяти культуры, может быть ретроспективной и текущей. Ретроспективная социальная память представляет собой культурное наследие, в то время как текущая социальная память включает в себя языки социальной коммуникации, мировоззрение, социальные нормы, технологические умения [Манкевич 2001].

Культурную память классик культурологии Ю. М. Лотман определяет как культурное пространство, в рамках которого некоторые смысловые формы могут существовать и актуализироваться [Лотман 1992b. С. 200]. Актуализация культурных форм рассматриваемой культуры совершается в пределах некоторой смысловой постоянной, которая обеспечивается как существованием одних и тех же текстов, так и непрерывностью способов понимания или закономерным характером их трансформации.

Память культуры является динамической структурой. На одном полюсе этой структуры существует единство памяти

как системы образов и кодов, которые понятны всем носителям данной культуры, другой же полюс определяется индивидуализацией памяти, то есть созданием субкультур с собственной системой образов, причем дробление субкультур осуществляется вплоть до атомарного индивида.

Наряду с этой структурой действует еще один механизм функционирования памяти как памяти технической и памяти творческой. Техническая память представляет собой хранилище готовых текстов и результатов культурной деятельности. Творческая же память включает в себя механизмы создания новых текстов и способы актуализации уже существующих культурных объектов. Культурная память включает в себя тексты не только недавнего времени, но вообще все тексты данной культуры, то есть является панхронной, сохраняя как элементы культурного пространства, так и возможность их актуализации [Лотман 1992b. С. 201].

Определяющей для закрепления элемента культурного пространства в культурной памяти является эмоциональная сторона явления или процесса, которая формируется в ходе эстетической деятельности индивида в обществе. Таким образом, неслучайно, что важнейшие культурные смыслы сохраняются с помощью произведений искусства [Позднякова-Кирбятьева 2013. С. 216].

В произведениях искусства создаются эмоционально-окрашенные образы, интегрирующие как смысл текущего момента личной истории автора, так ментифакты культурной памяти. Хронотоп художественного произведения представляет собой время и место, изображенные в тексте. Михаил Бахтин показал, что хронотоп является способом включения смысловых моментов общественной и духовной жизни как в сферу пространства-времени, так и в сферу значений [Бахтин 2000. С. 192]. В хронотопе соединяются существенные черты пространства и времени, которые определяют жанровую принадлежность художественного произведения [Бахтин 2000. С. 11]. Изобразительное значение хронотопа заключается в том, что, будучи материализацией времени в пространстве, он является центром изобразительной конкретизации всего произведения [Бахтин 2000. С. 176].

Таким образом, в искусстве создаются чувственно-символические образы конкретных событий, их оценок и социально-приемлемых способов реагирования на них. Благодаря

этому искусство может сохранять культурную память и обеспечивать синхронную и диахронную трансляцию ментифактов культурного ядра.

Развитие культуры включает в себя смену разных вариантов общественного взаимодействия и соответственно разных культурных черт, паттернов и конфигураций. Например, индустриализация и механизация привела к исчезновению целого ряда профессий, отношений, форм искусства, и к замене их новыми. Замена конной тяги на механическую уничтожила извозчиков, их специфический фольклор, сделала непонятными или требующими комментирования те произведения искусства, где упоминается эта профессия. Таким же образом исчезла кавалерия и все с ней связанное, от военной формы до того места, которое brave офицер занимал в структуре общества и общественном сознании. Из повседневности пропал также тяжелый крестьянский труд, связанный с использованием лошади при обработке земли, и как следствие исчезли продуцируемые этим видом деятельности артефакты и ментифакты. Механизация указанных процессов породила новые виды деятельности и соответствующие им культурные черты, паттерны и конфигурации. Механизация и ее отражение в культуре имела место как в России, так и в Европе, и в других странах, подпавших под советское или европейское влияние в XX веке, поэтому существует целый спектр вариантов влияния этого процесса на культуру общества в целом.

Как соотносятся эти новые виды социального взаимодействия со старыми? Они продуцируют культурные факты, противоречащие содержанию культурного ядра, каким оно было в России и в Европе в начале двадцатого века. Став общераспространенными, новые культурные практики уничтожают часть прежнего культурного ядра, однако культура сохраняется, если сохраняются основные культурные темы и конфигурации, которые обеспечивают единство культуры как целого.

## РАЗРУШЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО ЯДРА АНТИСИСТЕМОЙ

Над уничтожением культурного ядра работают антисистемы. Изучением антисистем занимались французский историк О. Кошен и советский историк Л. Н. Гумилев.

Вопросы функционирования малых групп в составе большой культуры впервые сделал предметом научного анализа французский историк Огюстен Кошен. В книге по истории Французской революции, изданной в 1921 г. в Париже, он вводит понятие малый народ. Кошен ставит проблему таким образом: «Чем дальше продвижение вперед в Революцию, тем больше обостряется разница между патриотическим и нормальным общественным мнением; различные в 1789 г., они противоположны друг другу в 1793 г. Чем больше разгорается патриотизм, тем меньше голосуют; чем больше народ становится хозяином, тем больше становится изгнанных и запрещенных – классов, городов, целых областей; чем больше отречений от власти, тем больше тирания, – до того дня, когда было провозглашено революционное правительство, то есть непосредственное управление народа народом, постоянно собранным в свои народные общества. В тот день были официально упразднены выборы и пресса, фактически отмененные много месяцев назад, то есть отменено все нормальное информирование страны. Обращение к избирателям карается смертной казнью как в высшей степени контрреволюционное преступление: это потому, что враги этого народа слишком многочисленны, более многочисленны, чем он сам, и могли бы оставить его в меньшинстве. Так якобинский народ укрощал толпу, а «всеобщая воля» поработила «большинство». Этого факта теоретики не предвидели. Руссо хорошо сказал, что всеобщая воля права перед большинством; практика показала, что всеобщая воля может подчинять себе большинство и царить не только по праву, но фактически, силой. Но тут профаны возмущаются, отказываются признавать этот народ, который они смело приветствовали четыре года назад. Кричат, что это заговор, секта, тираны. Они не правы. «Патриотический» народ 1793 г., конечно, тот же самый, что и в 1789 г. Ни в какой из моментов сила Революции не заключалась в людях, в жоках, в партии

или в заговоре. Она всегда была в коллективном существе, всегда похожем само на себя. Что же такое этот Малый Народ философов, тиран большого народа, этот исторический незнакомец?» [Кошен 2004. С. 124 – 125].

Кошен находит ответ: малый народ – это сообщество интеллектуалов, философов, публицистов, юристов, которое сформировалось во Франции в предреволюционные годы. Они составляли меньшинство в любом городе, но это было активное меньшинство. Его представители поддерживали друг с другом переписку, всегда были в курсе новостей, которые касались их интересов, и умели эти интересы реализовывать, используя все доступные им средства. Как пишет Шафаревич «этот слой уже сложился... лет за двадцать с лишком до революции. Суть процесса заключается в отделении этого слоя от остального народа, в интеллектуальном и духовном противостоянии ему, в ощущении ими себя как бы другими существами, может быть — другого вида. Этот особый слой внутри народа..., чувствует себя не связанным никакими узами или ограничениями в отношении к остальному народу. «Малый Народ» выступает исторически в роли мастера, в руках которого остальной народ — лишь материал» [Шафаревич 2004. С. 10].

Л. Н. Гумилев разработал собственную оригинальную систему историософии, которая включает в себя концепцию этногенеза. Концепция эта неоднократно подвергалась аргументированной критике, и на данный момент в том виде, в котором ее предложил Гумилев, не разделяется даже его последователями. Однако ценность работ Гумилева в том, что он поставил важные вопросы и наметил направления движения в философии культуры. Также немаловажно, что свои теории Гумилев строил на основе исторических фактов, рассмотренных им в совокупности и связности, что позволило увидеть систему там, где раньше видели только россыпь идеографических данных.

К одной из самых плодотворных идей Гумилева относится концепция антисистемы. Гумилев детерминирует антисистему биологически и химически. Этот подход объясняется общим направлением развития гуманитарных наук в XIX–XX вв., когда биологический и шире физический редукционизм явно или неявно присутствовал во всех популярных концепциях, придавая им видимость научности. Физическая причинность не может объяснить культурных феноменов, поэтому рассуждения Гумилева об энтропии, влиянии солнечных циклов и так

далее мы позволим себе не комментировать. Рассмотрим, как он описывает действие антисистемы в обществе.

Гумилев рассматривал общество как этнос, а локальная цивилизация в его терминологии называлась суперэтнос. История человечества – это история взаимодействия суперэтносов. Это понятия в принципе позволяет отойти от этнической, то есть биологической трактовки культурных явлений, поскольку суперэтнос объединяет разные этнические группы, не имеющие кровной связи между собой. В дальнейшем этот шаг был сделан, но не самим Гумилевым.

В работе «Древняя Русь и Великая степь» Гумилев активно оперирует понятием антисистемы. Он указывает, что антисистема разрушает ту культуру, в которой существует [Гумилев 2002. С. 115, 268]. Антисистема проникает в большую культуру с представителями какой-то чужой этнической группы (дейлемиты в халифате [Гумилев 2002. С. 77 – 80], тюрки в Хазарии [Гумилев 2002. С. 149 – 155], печенеги в Болгарии [Гумилев 2002. С. 163 – 165], и так далее) и формирует общность, паттерны поведения которой принципиально отличаются от нормальных для большой системы. Обусловлено это, по Гумилеву, влиянием ландшафта, наследственности и выработанными в течение поколений наилучшими навыками социального действия в конкретной экосистеме. Однако в то же время Гумилев вынужден констатировать большую роль вербовки неопитов в распространении деструктивных учений [например, Гумилев 2002. С. 166, 373]. Он сам отмечает, что на каком-то этапе своего развития антисистема начинает расти за счет привлекательной идеологии и отказывается от этнического принципа. Кровное родство сменяется рекрутированием. Именно так пополнялись самые разрушительные антисистемы, попавшие в поле зрения ученого, – манихеи, богумилы, катары.

Идеология антисистемы атакует важнейшие культурные темы общества, разрушая религиозные институты, семью и другие формы социального взаимодействия. Рассмотренные Гумилевым антисистемы практиковали отказ от брака наряду с полной сексуальной свободой, убийство стариков и детей и другие антиобщественные жизненные стили. Распространение этих норм на все общество приводит к коллективному самоубийству. Гумилев находит в истории только один народ, который полностью усвоил антисистемное мировоззрение –



по его мнению, это были уйгуры, которые вымерли полностью в течение трех поколений [Гумилев 2002. С. 423 – 424].

Исследования Гумилева позволяют сделать вывод, что если большая культура может существовать без антисистемы, то антисистема должна поддерживать существование той культуры, с которой она взаимодействует. Это реализуется при возникновении в рамках одной культуры двух противостоящих общественных групп с разными культурными темами. При этом существование большой культуры и ее культурные темы будут включены в культурную тему антисистемы с негативной оценкой.

По большинству характеристик малый народ Кошена совпадает с антисистемой Гумилева, однако Кошен не находит никакой этнической основы, формирующей мировоззрение малого народа. Во Франции малый народ сплотился на основании буржуазного мировоззрения, которое изначально не имело никакого этноса как своего носителя. Формирование этого мировоззрения происходило в Новое время одновременно в разных странах Европы и среди разных народностей. Более того, как показывают современные исследования, это мировоззрение, во всяком случае во Франции, не имело никакого класса, на основании жизненных практик которого оно могло бы появиться.

В книге «Великое кошацье побоище» американского историка Дарнтон рассматриваются разные слои французского общества при старом режиме накануне Революции. Как пишет Дарнтон, в исторической науке к середине XX века сложилось следующее представление о французском обществе XVIII-го столетия: это был век буржуазии; буржуазия умножилась и расцвела до такой степени, что буржуазная идеология стала господствующей; появились выразители этой идеологии, философы-энциклопедисты; в конце концов окрепшая буржуазия дала бой старому миру в 1789-м и взяла власть в свои руки. Эта картина была столь популярной и столь само собой разумеющейся, что не становилась объектом размышлений историка. Она стала нормой и для современной образованной публики. Тем интересней, что попытка подкрепить фактами ее первое и самое главное положение провалилась.

Исследованные Дарнтоном статистические данные показывают, что в середине XVIII-го века, когда уже появился Руссо и работа над Энциклопедией была в разгаре, буржуа составляли около 10% жителей Франции. Их было меньше, чем

аристократов, духовенства и конечно же крестьян. Буржуазные убеждения исповедовали тогда аристократы и духовенство, чиновники и юристы, и буржуа среди них было так же мало, как и во всем обществе, пропорционально, небольшая часть [Дарнтон 2002. С. 300 – 307]. Таким образом, малый народ не требует для своего возникновения ни особого этноса, ни особого класса, то есть не детерминируется ни природным ландшафтом, ни социальной структурой общества.

Антисистема реализует инокультурные по отношению к ядру культурные конфигурации. Деятельность антисистемы разворачивается на культурной границе, которая не обязательно центрирована географически, а может быть обусловлена внутриобщественными условиями в рамках одного социума. В обоих случаях антисистема действует как коммуникатор в межкультурном взаимодействии.

## **ФРОНТИР – ПРОСТРАНСТВО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

Взаимоотношения между по меньшей мере двумя разными культурами рассматриваются как взаимодействие культур или межкультурное взаимодействие [Аванесова]. Межкультурное взаимодействие всегда играло значительную роль в появлении и развитии культур, однако его значение возросло в эпоху Великих географических открытий. В это время крупные перемещения различных культурных и этнокультурных групп совершаются по всему земному шару, интенсивность межкультурных взаимодействий нарастает до такой степени, что исследователи рассматривают этот период как веху в истории человечества наряду с неолитической революцией и появлением классового общества [Арутюнов 1989. С. 88]. Великие географические открытия положили начало тому миру, в котором мы живем, и в котором межкультурное взаимодействие становится все более значимым фактором культурных процессов. Движение смыслов в межкультурном взаимодействии представляет собой межкультурную коммуникацию.

А. Г. Климов выделяет следующие факторы определения качества межкультурной коммуникации:

- 1) коммуникаторы;
- 2) предмет коммуникации;
- 3) структура коммуникационного процесса [Климов 2012. С. 917].

Самая важная характеристика коммуникатора – тип носителя культуры, который определяется уровнем субъекта межкультурной коммуникации. Уровень субъекта может изменяться от индивида до социокультурной системы. В первом случае рассматривается межличностное общение, в последнем – масштабные исторические процессы культурного обмена между разными социокультурными системами. В пределах этой шкалы располагаются все случаи межкультурной коммуникации, с которыми имеют дело исследователи. В межличностных коммуникативных процессах развитие коммуникации зависит от индивидуальных характеристик лич-

ности. В межгрупповых коммуникативных процессах особенности коммуникации строго определены групповой принадлежностью личности, индивидуальные вариации групповой эстетической или ценностной нормы нивелируются [Орлова 2004. С. 186].

Предметом межкультурной коммуникации являются культурные объекты, то есть артефакты, представляющие собой материальные продукты человеческой деятельности, и ментифакты – ценности, цели, когнитивные модели, технологии, нормативные образования. Хотя артефакты представляют собой объективированные идеи, то есть предметом культурного обмена может быть их информационная составляющая, предметом межкультурной коммуникации социокультурных систем в первую очередь являются ментифакты и их системы, которые структурируются как идеологические, религиозные, эстетические, аксиологические концепции.

Структура коммуникационного процесса анализируется в работе А. Г. Климова. Она проявляется в виде коммуникативной ситуации, а также пространственных и временных рамок информационного взаимодействия [Климов 2012. С. 917]. Коммуникативная ситуация характеризуется симметричностью или асимметричностью коммуникации, случайностью или направленностью ее инициирования [Климов 2012. С. 918].

Симметричность коммуникации выражается во взаимодействии, обмене культурными элементами между двумя культурами, в то время как асимметричность – это движение в одну сторону, когда только одна из культур насыщается новыми элементами, а другая полностью блокирует всякое культурное влияние извне.

Случайные коммуникации возникают спонтанно, в то время как направленные коммуникации планируются, осуществляются специальными организациями и общественными структурами, как инициативными, так и государственными.

Процессы межкультурного взаимодействия разных культур приводят к формированию особой зоны культурного пограничья, специфика которой заключается в том, что именно здесь создается образ Другого. В этом образе воплощается тот тип дезорганизации культурного пространства, который губителен для данной культуры.

Современная исследовательница М. А. Царева показывает в своей диссертации, что образ другого строится силами

самой культуры, живет своей независимой жизнью в культуре, и его несоответствие реальности игнорируется до тех пор, пока это возможно [Царева]. Творцы культурной политики современной Украины пытаются развернуть этот процесс, создать образ русского как врага, игнорируя историческую, культурную и повседневную реальность.

Структура идентичности воплощается в чувственно-символических образах своих и чужих. Деление на своих и чужих является необходимым этапом функционирования любой социальной общности [Камалова 2020. С. 22]. Принятые в данной общности и неприемлемые для нее нормы и ценности хранятся в культурной памяти в виде образов. Построение средствами культуры образа своих и образа чужих – важная часть саморефлексии культуры этой общности. В имагологии такие образы называются автообраз и гетерообраз.

Автообраз и гетерообраз постоянно взаимодействуют. Автообраз функционирует как противопоставление гетерообразу. Гетерообраз может функционировать в модусе иного, чужого или врага. В модусе иного гетерообраз является носителем привлекательных культурных практик, в модусе чужого ценности, воплощенные в гетерообразе, являются неприемлемыми, а в модусе врага эти ценности подлежат уничтожению как явно враждебные и деструктивные [Камалова 2020. С. 54 и сл.].

Гетерообраз продуцируется механизмами культурной границы – фронта. В культурном пограничье гетерообраз выполняет свои основные функции. Фронт создает зону культурного контакта, в которой усваиваются, обрабатываются, отсеиваются или транслируются инокультурные элементы. Гетерообраз функционирует как чувственно-символическое воплощение чуждой идентичности, как носитель инокультурных практик и ценностей.

Пограничные зоны выступают как пространство реализации символических различий, определяя разные идентичности контактирующих социокультурных групп [Delanty 2011. P. 187]. Если рассматривать культурный аспект функционирования границы, то мы обнаружим, что пограничье – это всегда существование между двумя борющимися идентичностями.

Диалектика культурной границы заключается в том, что граница одновременно разъединяет и соединяет культурные

миры: образ Другого позволяет осознать собственную специфику и сконструировать автообраз, и в то же время он воплощает тип дезорганизации пространства, разрушительный для данной культурной идентичности. Самосознание культуры всегда склонно абсолютизировать границу и выдвигать различия на первый план, затушевывая сходство [Лотман 1992а. С. 15 и сл.].

Современная исследовательница В. М. Маркина предложила четыре стратегии конструирования гетерообраза: отчуждение, освоение, «очуждение», «остраннение» [Маркина 2017. С. 13]. Первые две стратегии характерны для стадии конфликта с Другим, а последние две используются в ситуации консенсуса.

Отчуждение представляет собой как процесс, так и результат исключения Другого путем неприятия его инаковости. Процесс отчуждения разворачивается поэтапно и включает четыре этапа: противопоставление, объективацию, иерархизацию и подчинение. Другой в процессе отчуждения теряет свою субъектность, исключается из взаимодействия, становится объектом воздействия из-за своей инаковости [Маркина 2017. С. 13]

В диссертационном исследовании В. М. Маркиной отмечено, что на формирование представлений об отчужденном Другом повлиял эгологизм в понимании интересубъективности. Для эгологизма характерно понимание Другого как аналога Я (*alter ego*), в результате чего Другой рассматривается как принадлежащий внутреннему опыту Я. Такой подход порождает оппозиционные способы понимания Другого, которые приводят к отчуждению инаковости и выстраиванию отношений господства-подчинения. На этой основе создается отчуждающая модель дискурсивных практик. Как показывает В. М. Маркина, «характерной чертой отчуждающей модели конструирования Другого является доминирование субъект-объектных отношений, которые предполагают иерархические отношения и монолог. Другой при этом пассивен, выступает в качестве средства коммуникации. Главной чертой отчуждающей модели является неприятие инаковости, понимание ее как недостатка или патологии Других» [Маркина 2017. С. 12].

Освоение представляет собой еще одну отчуждающую стратегию, в ходе которой символические и культурные ре-

сурсь отчужденного другого подлежат деструкции, а полученный в результате разрушения материал должен быть присвоен и слит с собственной культурой.

Таким образом, в парадигме отчуждения и освоения конструируется гетерообраз в модусе врага, ценности которого неприемлемы и должны быть разрушены. Разрушение ценностей в символическом аспекте представляет собой разрушение культуры, то есть культурицид. Одной из стратегий культурицида является разрушение культурной идентичности врага.

Разрушение культурной идентичности возможно посредством изменения ядра культуры. Для трансформация культурного ядра в современном мире используются информационные технологии и разработанные на их основе средства управления личностью: конструирование идентичностей и внедрение их с помощью технологий манипуляции и интерпелляции, создание систем контроля за поведением, перформация, трансляция деструктивных идеологий и создание ризомных структур в информационном пространстве. Все эти средства применяются для стигматизации и дегуманизации носителей определенной культурной и цивилизационной идентичности с целью уничтожить данную культуру и заставить ее носителей сменить свою идентичность. Рассмотрим эти методы управления подробнее.

## **ИЗМЕНЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ С ПОМОЩЬЮ МАНИПУЛЯЦИИ И ИНТЕРПЕЛЛЯЦИИ**

Духовная основа целостной личности заключается в иерархии ценностно-смысловых топосов. В современных условиях происходит разрыв и смешение разных уровней культуры, а также превращение территориальной идентичности во всех ее разновидностях, включая этническую, национальную и религиозную, в предмет применения манипулятивных технологий в сфере масс-медиа [Барышников 2016. С. 12].

Для создания и трансляции гетерообраза используются те области репрезентации, которые оказывают наибольшее влияние на формирование определенных стереотипов и отношений в сознании потребителя культуры, а именно литература, кино, визуальные образы и артефакты массовой культуры, массмедиа [Шапинская 2009. С. 52]. Конструирование гетерообраза в массмедиа в парадигме отчуждения проводится с использованием манипулятивных технологий. Исследованию этого аспекта деятельности СМИ посвящена работа И. М. Дзялошинского «Манипулятивные технологии в масс-медиа», в которой автор выделяет пять признаков манипуляции и три сферы ее применения [Дзялошинский 2005. С. 30 – 31]. Манипуляция – асимметричное скрытое духовное воздействие, которое является продуктом информационного воздействия и требует от манипулятора значительного мастерства. Манипуляция может применяться в трех сферах: идеологической (пропаганда), экономической (реклама), социальной (воспитание, образование).

Конструирование идентичности посредством манипуляции возможно на основе некоторой идеологии. Идеология определяется как «понятие, посредством которого традиционно обозначается совокупность идей, мифов, преданий, политических лозунгов, программных документов партий, философских концепций; не являясь религиозной по сути, идеология исходит из определенным образом познанной или “сконструированной” реальности, ориентирована на человеческие практические интересы и



имеет целью манипулирование и управление людьми путем воздействия на их сознание» [Грицанов 2003. С. 405]. Таким образом, идеология в обществе является регулятором общественной жизни, фактором, формирующим социальную реальность и обеспечивающим нормальную коммуникацию и развитие [Заславская 2020е. С. 34].

Модель функционирования идеологии в обществе разработал французский философ-неомарксист Луи Альтюссер в своем труде «Идеология и идеологические государственные аппараты» (1970). Он пишет: «Идеология интерпеллирует (запрашивает) индивидов как субъектов. Категория субъекта конститутивна для идеологии в той же мере, в какой всякая идеология наделена функцией “конституирования” конкретных индивидов в субъектов» [Althusser 1994. P. 129]. Далее в работе Альтюссера описывается структура идеологии, которая аналогична паноптическому устройству Иеремии Бентама. Пространство идеологии организовывается вокруг идеального субъекта, взгляд которого определяет для индивида особое место в реальности и гарантирует его целостность. Посредством идеологии индивид конституируется как свободный субъект, способный свободно подчиняться приказам центрального Субъекта [Усманова 2002. С. 190]. В пространстве идеологии индивид обязуется свободно принимать свою подвластность, чтобы производить действия и жесты подчинения по собственной воле. Смысл интерпелляции состоит в том, что индивид, интерпеллируемый идеологией, распознает себя как окликаемого и обретает возможность самоидентификации.

Идеология по своему составу достаточно эклектична и включает мифологический компонент [Иванов 2017. С. 34–35]. Мифологемы содержатся в любой идеологической системе в виде рационализированных концептов. Так, российская исследовательница рациональности Н. С. Автономова пишет по этому поводу: «В исторически сложившемся арсенале идеологии находится вся совокупность мифических образов, в которую входит библейская и античная мифология, передающийся из поколения в поколение набор “кочующих” идей, которые в силу относительно своей самостоятельности переживают некогда породившие их социальные условия и, наполняясь каждый раз новым смыслом, сохраняют тем не менее некоторую универсальную значимость. Среди этих идей-клише – идея мученичества и идея

спасительства, идея потерянного и обретенного (точнее – утопически обретаемого) рая во всех ее вариациях (золотой век, обетованная земля), вины и искупления и т. д. Этот как бы вневременный арсенал средств мифического мышления может соответствующим образом активизироваться в зависимости от обстоятельств, от социальных условий» [Автономова 1988. С. 195].

В социальной мифологии существуют мифы, к которым относится миф о герое и миф о своем и чужом пространстве. Эти мифы воздействуют на общество на двух уровнях: восходят к древней архаике и могут умело использоваться правящей элитой. Так, в мифе о герое, актуальном практически во все времена, А. Г. Иванов выделяет, «с одной стороны, ядро архетипического образа (происхождение героя, качества героя, предназначение героя, взаимодействие героя со сверхъестественными силами, борьба героя с врагами, испытания героя и т. п.), относящегося к «архаическому» уровню социальной мифологии; с другой – конкретные коннотации образа героя, продиктованные текущими общественными процессами» [Иванов 2017. С. 37–38].

Наряду с мифологическим в идеологии выделяется также второй уровень – операциональный [Malešević 2006; Первушина 2015]. Операциональный уровень идеологии связан с повседневностью и социальной психологией, представляя собой конкретно-историческую реализацию мифологем базового уровня [Первушина 2015. С. 136].

Идеологическая интерпелляция в обществе функционирует как опознание всеми сторонами социальной коммуникации мифологических архетипов в своих ситуативных ролях. Таким образом, интерпелляция свершилась, если окликаемый признал себя тем, кто обязан реализовывать заданные идеологией поведенческие стратегии. По Альтюссеру существование идеологи и интерпелляция субъектов одно и то же явление [Althusser 1994. Р. 131].

Альтюссер показывает, что проведение принципов господствующей идеологии на всех уровнях общественного устройства выполняется Государственным Идеологическим Аппаратом (ГИА), которые существуют в обществе наряду с Государственным Репрессивным Аппаратом (ГРА). ГРА включает в себя армию, суд, тюрьму, полицию и другие органы подавления, которые функционируют с помощью прямого, в том числе физического насилия. В отличие от

ГРА, ГИА обеспечивает господство правящего класса при помощи культурных стратегий: воспитания, образования и преформации. К ГИА относятся религиозные, образовательные, правовые, политические институты, а также СМИ и учреждения культуры, в том числе искусство, литература, спорт и кино.

## ЛИБЕРАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ В ОСНОВАНИИ НОВЫХ СИСТЕМ КОНТРОЛЯ

Создание систем контроля за поведением в современных информационных обществах перешло на новый уровень. Помимо прямого насилия, контроля и управления все шире используются мягкие методы принуждения: манипуляция, агитация, пропаганда. На основе европейской ценности свободы личности строятся новые системы идеологического контроля, использующие эти методы для разрушения культурного ядра, а также конструирования и продвижения новых идентичностей.

Свобода личности является одной из важнейших ценностей европейской культуры. В европейской философии свобода личности понимается как универсальная ценность, отражающая глубинные основы человеческой природы, и как таковая представляющая собой цель развития истории не только европейских, но и всех остальных народов. Однако при реализации европейского учения о свободе личности на практике возникают культурные установки, направленные на подавление свободы и усиление контроля, использующие пропаганду и манипуляции.

Свобода в современных либеральных идеологиях понимается как свобода человека от любых навязанных мнений, которые не выработал он сам и которые не являются результатом его личного выбора. Это представление о свободе базируется на идеях Декарта, основателя новоевропейской рациональности. В философии Декарта субстанциальным признаком человека является то, что он мыслит. Таким образом, разум и разумность (по-латыни *рацио* и *рациональность*) являются необходимым свойством человека и в то же время единственным достойным человека полем его деятельности. Мыслить и быть человеком в антропологии Декарта – взаимообусловленные категории.

Декарт написал книгу о том, как человек должен мыслить, то есть применять свой разум в собственной жизни. Это знаменитое «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (см. [Декарт 1989]). Эта книга вышла в 1637 году и перевернула европейскую философию. Гегель

пишет, что только в философии Декарта мышление находит свою истину и самосознание перестает блуждать в лабиринтах аллегорий, сказок и фантазий, попадает на твердую почву, с которой уже не сходит [Гегель 2006. С. 278]. Парадоксальным образом путь по этой твердой почве приводит к созданию систем жесткого идеологического контроля, где происходит самокастрация разума и способности рационально мыслить. Рассмотрим подробнее диалектику индивидуализма и жесткого идейного контроля.

В «Рассуждении о методе...» Декарт дает основоположения своей философии, опираясь на которые можно всегда мыслить ясно и совершать открытия в науках. Сам Декарт прекрасно умел применять свой метод, благодаря чему внес заметный вклад не только в философию и психологию, но также и в естественные науки, физику и математику. Основоположения Декарта сводятся к тому, что человек не должен подчинять свой разум тем вещам, которые он не понимает ясно. А понять ясно он может те вещи, которые путем последовательного логического рассуждения выводятся из первых аксиом. Первые аксиомы усматриваются непосредственно каждым человеком в силу интеллектуальной интуиции, и не оспариваются никем. Это положения типа «часть больше целого», «из ничего ничего не возникает» и ряд простейших математических истин. Базируясь на этой самоочевидной основе, человек может прояснить любой вопрос, за который возьмется.

Практическая деятельность человека, по Декарту, должна основываться на этих принципах: человек не должен делать ничего такого, что он не может объяснить разумно. Декарт, разумеется, понимал, к каким крайностям может привести его философия, и добавлял, что следовать нравам и религии своей страны – самая разумная линия поведения для того, кто хочет проводить время в научных изысканиях, а не в препирательствах о бесполезных вещах с окружающими. Однако последователи Декарта на этой компромиссной основе не остановились. Из XXI века ретроспектива четырехвекового развития западноевропейской культуры видится как создание антропологического человеческого типа личности, которая принимает на себя трансцендентные функции, становясь центром мироздания вместо Абсолюта, занимавшего ранее это место в структуре культурного [Лосев 1993. С. 902]. Начало этого пути, как показывает М. Хайдеггер, именно философия Декарта, потому что у Декарта сущность, субстанция всего существующего, которая

прежде понималась как материя, впервые понимается как человек [Хайдеггер 2003. С. 111 – 115].

Итак, западноевропейская философия после Декарта сделала все крайние выводы из его принципов. Тезис Декарта о том, что человек должен полагаться только на то, что он сам разумно доказал и ясно понял, приводит к полному разрыву с традицией. В традиции накапливается социальный и культурный опыт поколений, закрепляются образцы социального действия, которые приносят успех в данном обществе, сохраняются те модели поведения, которые позволяют обществу действовать как целому в кризисной ситуации. Один человек, каким бы разумным он ни был, не в состоянии в краткий срок своей жизни повторить этот опыт, пусть даже только в уме, убедиться в его состоятельности и обосновать его с математической ясностью. Пока он будет это делать, пройдет его жизнь и время действовать, а вывод из первых оснований не будет закончен. Однако в индивидуалистической линии западноевропейской философии эти возражения не принимаются во внимание: человек должен делать только то, что он может объяснить и понять, а все остальное должно быть уничтожено, как ограничивающее его свободу.

Именно эта внутрикультурная интенция мобилизовала культуротворческие силы Европы на борьбу с католической церковью в Новое время и на борьбу с любой традицией вплоть до наших дней. В европейской культуре до сих пор сохраняется социокультурный вектор на разрушение любой традиции ради свободы индивида. Тем самым теряют социокультурную легитимацию все те культурные феномены, которые не вмещаются в индивидуальное сознание, и утверждается примат индивидуального над общим.

Декларируется, что это все делается ради свободы индивида. Однако что есть индивид вне общественных связей и вне той культуры, в которой он существует? Даже язык, на котором человек думает свои интимнейшие мысли, индивид не изобрел сам, он нашел этот язык в обществе и использует его, опираясь на опыт предыдущих поколений, в нем сохраненный. То же самое касается образов и идей, эмоций и концепций, норм и требований, с помощью которых человек структурирует свое внутреннее и внешнее личное пространство. Все это он берет из традиции, разрыва с которой хочет достичь. Разрыв какой-либо из культурных связей, отказ от какой-либо из культурных норм делает человека не свободней,

а беднее. Такой человек перекрывает для себя самого источник неизвестных ему форм, которые уже выработали другие, и вынужден либо повторять заново уже проделанную работу, либо полностью отказаться от тех способов культурного бытия, которые существуют в культурной памяти.

Носители либеральной идеологии настаивают на том, что отказ от легитимации культурных норм свободным решением индивида приведет к застою и господству антигуманистических культурных форм, которые подавляют человеческую свободу. Однако в истории разных обществ налажены модели смены культурных норм и способы реализации социокультурных трансформаций. Эти методы социокультурной деятельности вырабатываются в ходе истории всем обществом, а не появляются в результате рационального исследования. Для русской культуры такой механизм смены культурных систем найден Б. А. Успенским в соавторстве с Ю. М. Лотманом и описан как дуальная модель русской культуры и ее функционирования [Успенский 1996b]. Подробнее эта модель будет рассмотрена в следующей главе.

Основной принцип, дающий культурную легитимацию новым нормам, основан на создании и сохранении социальных практик, которые способствуют выживанию социума и трансляции его культуры, а не на волевом решении отдельной личности. Новые практики получают культурное обоснование не потому, что отдельная личность рационально их обосновала, а потому, что они помогают решать новые задачи, стоящие перед всем обществом.

В культуре метамодерна господствующей тенденцией является признание искусственного происхождения любых традиционных культурных норм. Если под искусственным понимать неприродное, изобретенное человеком как небиологическим существом, то с этим согласится любой исследователь культуры. Однако в современных метамодернистских философских концепциях искусственность культурных норм подразумевает их оторванность от социальной жизни общества и полную управляемость: индивид является их изобретателем и создателем, индивид и может их разрушить, а раз может, то и должен, поскольку это мешает его свободе.

Рассмотренная логика реализуется в современных либеральных движениях, где искусственными в указанном смысле объявляются религиозное чувство, любовь к Родине, национальная принадлежность, деление на мужской и женский

пол. Подразумевается, что человек может сконструировать любые социальную и культурную нормы, создать небывалые ранее культурные черты, объединить их в несуществующие идентичности и сделать эти идентичности реальными. Теоретическое обоснование такой возможности дается в работах А. Грамши, Ж. Бодрийяра, Б. Андерсона, Э. Геллнера.

Эта социокультурная стратегия обеспечивает существование таких идеологий, как либеральный феминизм (анализируется в работах таких авторов как В. Брайсон, А. Дворкин, Ж. Элстайн, А. Фергюсон (см. [Королева 2007]), трансгендер (наглядный пример развития концепции см. [Ansara 2012]), искусственные идентичности типа эльфов, которые люди указывают в переписи населения в графе «национальность» [Свердлова 2014]. Отдельный пункт в этом списке занимает нацистроительство в бывших республиках СССР.

Таким образом, развитие крайнего индивидуализма, основанного на философии рациональности Декарта, приводит к разрушению культурной памяти сложившихся социумов. Также на этой философской основе созданы теории контролируемости и управляемости идентичностей, что обосновывает практики манипулирования общественным сознанием и направленного уничтожения культурной памяти исторических народов. Полная свобода индивида оборачивается его порабощенностью в новых условиях контроля информационного пространства и разработки технологий управления индивидом, как и социумом.



## **ПЕРФОРМАЦИЯ КАК СТРАТЕГИЯ УПРАВЛЕНИЯ В ОБЩЕСТВЕ МЕТАМОДЕРНА**

Характерной чертой общества метамодерна является формирование информационного пространства, в котором современный человек осуществляет ряд социокультурных практик. Свойства и функционал информационного пространства изучаются разными гуманитарными науками, включая философию культуры и философскую антропологию. Философская антропология изучает формирование, существование и изменение культурно-исторического типа человека метамодерна, который использует современные культурные формы для творческого воплощения своих культурных ценностей. Возможности доступа к информации и реализации творческого потенциала, которые получает современный человек в информационном пространстве, создают ощущение свободы, противоречивый характер которой, однако, уже начинает осознаваться [Заславская 2019е].

Информационное пространство общества метамодерна делает возможным как эволюцию творческих методов освоения действительности, так и эволюцию методов управления. Рассмотрим перформацию – одну из стратегий управления человеком с использованием информационного пространства.

Перформация – это деятельностное освоение социальных практик человеком как субъектом социального взаимодействия. «Многokrатное воспроизводство закономерных структур практики закладывает общественно воспроизводимые обобщенные культурные сценарии перформативных практических действий или правила собственно человеческой жизнедеятельности. Совокупность элементарных правил рождает метод (способ) достижения той или иной цели. Осознание и культурное исполнение метода вызывает к жизни различные формы практического (ценностного) и теоретического (эпистемологического) сознания – протоканоны, ритуалы, обычаи, каноны, традиции, рецепты, научные теории и пр. Другими словами, законы бытия человека и общества, чтобы осуществиться, должны быть в той или иной знаковой форме осознаны и телесно освоены людьми, а человек в соб-

ственном смысле слова как раз и представляет собой устойчивую и миллионкратно воспроизводимую совокупность социокультурно (т.е. не природно, а искусственно) созданных закономерностей совместного движения множества индивидов» [Воеводин 2012. С. 13].

Сформированные в Новое время способы управления человеком используют перформативные механизмы социальной регуляции человеческого поведения [Воеводин 2010]. Совместное действие больших групп людей возможно как результат обучения одинаковым видам деятельности. Перформация в обществах Нового времени формирует новый культурно-антропологический тип человека, способного выполнять заданные действия, ставить осмысленные цели в рамках существующего общественного устройства и рационально достигать их. Виды социального взаимодействия, осваиваемые в ходе перформации в течение жизни человека, структурируют социальное и культурное пространство общества, создавая культурную легитимацию определенного поведения и предоставляя возможность продвижения по социальной лестнице в определенных границах при условии реализации перформативных практик, недоступных человеку архаического общества и требующих научения и труда в новых условиях. Таким образом, социальное взаимодействие членов общества осуществляется как реализация «собственно человеческого» движения [Воеводин 2012. С. 7]. Особые методы перформации в обществах модерна рассматривает Мишель Фуко в книге «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы».

Мишель Фуко в своей работе анализирует основные характеристики власти в европейских обществах Нового времени, и выделяет самую главную черту, отличающую общества модерна от традиционных обществ в плане реализации власти в общественной жизни. Эта черта – постоянный надзор, которого не было в традиционных обществах. Постоянный надзор за людьми в обществах модерна Фуко называет паноптизмом, используя термин Иеремии Бентама, который в 1791 году спланировал идеальную тюрьму Паноптикон, получившую архитектурное воплощение в разных европейских странах в течение последующего столетия. Главный принцип Паноптикона – заключенный живет в насквозь просматриваемой камере и за ним могут наблюдать непрерывно в течение суток, сам же он не может видеть надзирателя [Фуко 1999. С. 292].

Паноптизм полностью реализовался в тюрьме, однако как принцип паноптизм структурирует разные сферы общественной жизни европейских государств. В обществах модерна организовываются сферы деятельности, в которых жизнь человека разделена на этапы, каждый этап содержит определенное количество действий, которые нужно освоить, освоение каждого действия происходит под надзором вышестоящих и оценивается, и лишь после оценки освоенного можно переходить к следующему этапу. Те сферы жизни, в которых реализуется указанным образом контроль и оценивание, представляют собой школу, больницу, казарму, тюрьму [Фуко 1999. С. 197 и сл.]. Все эти институты в их современном виде начинают складываться в XVII-м веке и приобретают законченный вид к началу XIX-го века. Каждая такая социокультурная подсистема представляет собой систему обучения, надзора и наказания, имеет свою специфику, которая базируется на общей основе.

Развитие этих подсистем общества в Европе Нового времени сделало европейские общества столь устойчивыми при межкультурном взаимодействии и позволило европейским странам создать и воспроизводить новую систему организации жизни, которая использует человеческий ресурс с максимальной эффективностью.

Использование механизмов перформативной регуляции социального действия для максимально эффективной организации труда позволило человеку Нового времени создать мир техники и информации. Технические приложения научных открытий в XIX–XXI вв. приводят ко все большему расширению сферы наблюдения и контроля. Всевозможные механизмы прослушивания, фотографирования, наблюдения охватывают все новые топоры социокультурного пространства. В настоящее время камеры на дорогах, в учреждениях, офисах, ресторанах стали обыденностью. Человек современного общества постоянно на виду и под надзором. Культурная легитимация этих процессов тотального наблюдения исходит из базовой культурной интуиции западного общества, которая связывает наблюдение, дисциплину, овеществление человеческого действия в виде денег и как следствие, эффективность и успешность.

Французский философ Ж. Бодрийяр в работе «Симулякры и симуляции» постулировал конец паноптизма в обще-

стве постмодерна [Бодрийяр 2018. С. 45–46]. Бодрийяр считает, что к концу паноптизма приводит тотальная прозрачность общества, которая обеспечивается внедрением в нашу жизнь телевидение, а мы бы сейчас добавили, интернета и информационных технологий. Все наблюдают за всеми, размывается граница между зрителем и актером, участником и наблюдателем [Заславская 2019d]. Мы считаем, что постулировать конец паноптизма несколько преждевременно по двум причинам.

Во-первых, системы модерна, описанные Фуко, до сих пор существуют. Тюрьма и больница, армия и школа как мощные перформативные институции существуют и работают. Их реформируют и трансформируют, однако отказаться от них человечество метамодерна не может. До сих пор эти системы или их аналоги составляют каркас современного общества, обучая большие массы людей выполнению одинаковых действий, которые контролируются и оцениваются на разных этапах.

Вторая же причина заключается в том, что наряду с перформативными механизмами модерна общество метамодерна создает свои механизмы формирования единых стандартов общественной деятельности. Эти механизмы реализуются в первую очередь в информационном пространстве и представляют собой моду в самом широком смысле слова. Мода на стили одежды, музыки, развлечений, которая во все времена была средством регуляции общественного действия человека, в информационном пространстве дополняется модой на образы, позы, поведение, которые задаются не только публичными людьми, но и культуртрегерами меньшего масштаба.

В настоящее время блоги, каналы, соцсети в интернете исчисляются сотнями и тысячами. Они имеют самые разные направления, задавая стандарт поведения даже в самой интимной сфере, которая была недоступна прежним паноптическим системам, как минимум в отношении законопослушных граждан. Через интернет люди узнают, как правильно одеваться дома, готовить, делать уроки, делать ремонт, организовывать семейные праздники и посиделки с друзьями, какими словами описывать себя и свои действия, в каких позах фотографироваться и как себя презентовать в разнообразных подсистемах информационного пространства. Масштабы этого вида контроля неизмеримы прямо, и могут быть оценены

только косвенно, по популярности тех или иных регуляторов мнений, однако их перформативный эффект не вызывает сомнения. Человек метамодерна в своей социально-одобряемой деятельности ориентируется на образцы, которые не стали менее обязательными от того, что субъект контроля сейчас распределен по всей референтной группе конкретного пользователя.

Таким образом, управление поведением человека в обществе метамодерна не уменьшило своей всеохватности с появлением специфических практик, обеспеченных информационным пространством современности. Наряду с институтами общества модерна, в рамках которых человека обучают, контролируют и оценивают, появляются не закрепленные жестко в социальной структуре, однако столь же действенные практики, которые создают и воспроизводят элементы социально-одобряемого поведения в разных сферах социокультуры, используя ресурсы информационного пространства.

## СОЦИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ И СУБКУЛЬТУРЫ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

С развитием технологий информационное пространство бурно растет, постоянно включая в себя новые сферы знаний и информации. Информационное пространство затрагивает жизнь каждого человека, который имеет дело с социальными сетями или ищет информацию в интернете. Вопросы систематизации и структурирования информации, которой заполнена сеть, становятся все более актуальными. В то же время при анализе информационного пространства его субъектами считаются отдельные лица, что ставит исследователей перед необозримыми потоками информации, систематизация которых зачастую проводится по внешним признакам (географическим, техническим, хронологическим). Анализ информационного пространства при повышении уровня его субъекта позволяет систематизировать информацию по семантическим признакам, рассматривая комплексы идей как единое целое в развитии.

Информационное пространство – это способ бытия информации на основе виртуальных технологий. Информация представляет собой исторически конкретный технологический способ целесообразного управления смыслами [Воеводин 2016]. Смысл – это мысленное содержание предмета или явления. Символическое выражение смысла деятельности и его представленность в культуре есть значение. Значение является одним из основных элементов культуры, служащим для выражения содержания символическими средствами языка и для определения объективной роли, которую этот смысл выполняет в общей системе смыслополагания [Резник 2012а. С. 678]. Информация составляет важную часть любого из произведенных ментифактов, в первую очередь таких как идеологии, нормы, ценности и эстетические идеалы. Ментифакты могут реализоваться не только в практике людей, но существуют и в информационной оболочке, заполняя информационное пространство.

Согласно принятым в современной науке определениям, информационное пространство представляет собой совокуп-

ность знаний и информации, которая образовалась в обществе. Субъектами информационного пространства являются производители и потребители информации, такие как эксперты, лидеры мнений, ньюсмейкеры, а также производители специальной информации – реклама, театр и кино, мода (анализ понятия см. в [Добровольская 2014]).

При таком подходе субъектом информационного пространства является отдельный сайт, который ведет человек или предприятие. Таким образом, самая крупная единица рассмотрения при таком подходе представляет собой отдельную личность или отдельную организацию, которая объединяет какое-то количество людей и действует как единое целое, вырабатывая собственную стратегию движения в информационном пространстве. Однако в теории культуры известны и более сложные субъекты культуротворчества, генерирующие информацию, а именно социальные группы и субкультуры.

## ДЕСТРУКТИВНЫЕ ИДЕОЛОГИИ АНТИСИСТЕМ

Деструктивная деятельность и деструктивная идеология продуцируются как социальными группами, так и субкультурами. Социальная группа – это совокупность индивидов, которая приобретает целостность как субъект социального действия. Социальным действием Макс Вебер называет любое действие человека, которые для него имеет смысл и соотносится с действиями других людей [Вебер 1990. С. 603]. Социальное действие осуществляется различными социальными общностями, функционирующими в рамках какого-либо социума. Развитая структурированная форма социальной общности называется социальной группой. Особенностью социальной группы является устойчивая внутригрупповая организация, обеспечивающая достижение общих социально значимых целей группы. Основная функция социальной группы – регуляция поведения людей для реализации общих интересов [Еникеев 1999. С. 226 – 228]. Социальная группа в социальном пространстве конструируется отношениями собственности и производства [Бедаш 2012. С. 221].

Каждая социальная группа продуцирует свою культуру, представляющую собой систему норм и ценностей, которые обеспечивают сохранение группы в социальной и культурном пространстве, сохранение групповой идентичности во времени, а также рост и развитие группы за счет привлечения людей извне.

По количеству объединенных людей социальные группы делятся на большие, средние и малые. Большая социальная группа – количественно неограниченная общность людей, которая выделяется на основе различных социальных признаков – демографических, классовых, национальных, партийных. В больших группах формируются культурные ценности, вырабатываются традиции, базовые ценности – идеология. Социальная связь в больших социальных группах осуществляется средствами массовой коммуникации [Еникеев 1999. С. 229].

По виду социальной деятельности группы могут быть социально положительными, асоциальными и антисоциальными. Социально положительная группа действует на благо



всего общества, под антисоциальными понимают криминальные и преступные группы. Наибольший интерес представляют асоциальные группы, деятельность которых социально деструктивна, то есть направлена на реализацию интересов только этой группы без учета интересов других групп и социума как целого [Еникеев 1999. С. 231].

Деструктивной является деятельность антиобщественная, противоправная, разрушительная для личности. На обыденном уровне общественного сознания деструктивная деятельность мотивируется сложившимися психологическими особенностями коллективного сознания группы. Деструктивная деятельность может и не осмысляться на теоретическом уровне общественного сознания, однако в случаях, когда это происходит, формируется деструктивная идеология. Деструктивная идеология обосновывает необходимость деструктивной деятельности и мобилизует людей для участия в ней [Коркин 2009. С. 8].

Деструктивная группа реализует в своей деятельности такие ценности, нормы и образцы поведения, которые являются порицаемыми, неприемлемыми, ненормальными для всех культурных образований вне этой группы. Однако действия, которые порицаются и блокируют продвижение по социальной лестнице в рамках большой культуры, способствуют продвижению в иерархии группы. В случае сосуществования в едином социокультурном пространстве это приводит к конфликтам, нарастанию напряженности и агрессивности, и в конце концов может привести к войне как в рамках одного общества, так и на международном уровне.

К деструктивной деятельности членов какой-либо группы побуждает деструктивная идеология.

Идеологии высокого уровня связности задают принцип систематизации материала и позволяют воплощать его в разных сферах: эстетической, аксиологической, практической и других. Таким образом, идеологии связывают политические взгляды, экономические предпочтения, эстетические идеалы и нормы социального действия. В информационном пространстве элементы идеологии встречаются в комплексе. Их продуцируют группы сайтов, связанные друг с другом как в информационном пространстве, так и в социальном.

Деструктивная идеология основана на общем интересе группы, представляет собой системное рационально-логиче-

ское единство, связывающее цели группы и методы достижения целей. Интеграция в логическую систему социально-опасных действий и легитимации насилия порождает деструктивную идеологию, которая может транслироваться в информационном пространстве социальной группой как коллективным субъектом.

## РИЗОМНЫЕ СТРУКТУРЫ СУБКУЛЬТУР

Содержанием информационного пространства могут быть как систематические идеологии, структурно оформленные и состоящие из связанных между собой ментифактов, так и ментифакты, связанные по типу ризомы.

Ментифакты, соединенные по типу ризомы, продуцируются иначе, чем структурированные и системные идеологии. Понятие ризомы вводит французский философ-метамодернист Ж. Делез в книге «Логика смысла» [Делез 2015]. Ризома моделируется как клубень, растущий под землей параллельно поверхности, выпуская время от времени вертикальные ростки, и ветвясь в горизонтальном направлении. У ризомы нет корня. Уничтожение одного ростка не уничтожает ризому и не меняет ее структуру. Таким образом, ризома охватывает самые разные эстетические идеалы, политические предпочтения и культурные приоритеты, соединяя их во всевозможные комбинации, не требуя логической согласованности и связности системы. Ризома не система, ментифакты по типу ризомы связывает не логическая продуманность, не сознательный социальный интерес и не общая цель. Такие ментифакты в информационном пространстве продуцируют люди разных взглядов и схожих эстетических вкусов, которые не связаны между собой в рамках какой-либо структуры. Такие информационные формы поддаются анализу на семантическом уровне, если определить основные составные части ризомы, которая их объединяет.

Границы субкультур не совпадают с границами социальных групп, поэтому к субкультуре принадлежат люди, положение которых в социальной структуре общества самое разное. Объединяющим фактором в этом случае не могут быть отношения собственности и производства, и на первый план выходят культурные факторы. В результате субкультура оформляется с помощью религиозной или квазирелигиозной идеологии. Ризомы объединяют разнородные ментифакты, при этом снимают логическую обоснованность связи ментифактов между собой. Принципом объединения в этих случаях

может служить религиозная или квазирелигиозная идея, общие эстетические предпочтения или психологический тип личности, а также внешний фактор объединения.

Создание ризомных структур в информационном пространстве позволяет транслировать некоторые ценности, сконструированные идентичности и паттерны поведения. Ризомный тип объединения информации позволяет подключать к ризоме множество людей, чьи социальные интересы, осознанные идеологические предпочтения и религиозные взгляды противоречат целям, которых добиваются с помощью технологии создания ризомы. Тем не менее ризома позволяет создать эмоциональную вовлеченность индивида и навязать ему нужные паттерны поведения. Этот эффект срабатывает далеко не в каждом случае, и формирующие ризому субъекты информационного пространства не могут контролировать эти случаи, однако за счет эффекта больших чисел случаев срабатывания оказывается достаточно для распространения нужной интеллектуальной атмосферы в обществе, совершения требуемых действий и легитимации в общественном сознании нужных проектов. Несистематичность и несвязность ризомных структур используется для максимального охвата целевой аудитории продвижения некоторой идеи, идеологии, идентичности.

Таким образом, наряду с индивидами субъектами информационного пространства могут быть как социальные группы, так и субкультуры. Социальные группы распространяют в информационном пространстве некоторые идеологии, оформляющие их социальные интересы, ставят конкретные политические цели, реализуют стратегию продвижения группы в социальном пространстве. Субкультуры производят информацию типа ризомы. Ризомные структуры в информационном пространстве используются наряду с жесткими идеологиями для стигматизации и дегуманизации носителей определенной культуры как один из этапов информационной войны в рамках культууроцида.

## СТИГМАТИЗАЦИЯ И ДЕГУМАНИЗАЦИЯ КАК СТРАТЕГИИ КУЛЬТУРОЦИДА

Под стигмой в психологии понимается любой недостаток или его знак, который оказывает негативное воздействие на социальное приятие затронутого им индивида [Киселев 1999. С. 40]. В социальной психологии рассматривают стигматизацию социальных групп по некоторому признаку. Наличие этого признака – стигмы – «лишает человека статуса полноценного, становится источником предубеждений, дискриминации, социальной изоляции стигматизированных, вызывает снижение самооценки и чувство подавленности, формирует негативную социальную идентичность и затрудняет психосоциальную адаптацию» [Смирнова 2010. С. 45]. На Украине, в Прибалтике, Грузии стигматизирующим признаком является русский язык и/или принадлежность к русской культуре.

В современной социальной психологии рассматривают шесть типов стигматизации, среди которых центральное место занимают враждебное отношение и негативная установка на пассивность [Смирнова 2010. С. 47 – 48]. Враждебное отношение представляет собой конвенциональную негативную установку по отношению к социальной группе, положение которой воспринимается как благополучное, а представители которой – как сильные и способные причинить вред. Негативная установка на пассивность – это также конвенциональная установка неприязни, нетерпимости, неуважения, возникающая в отношении неблагополучной социальной группы, причем это неблагополучие связано с пассивностью ее представителей. Негативная установка на пассивность проявляется по отношению к слабым, неудачникам, неуверенным в себе людям, которые опустили, не борются с обстоятельствами, не хотят менять свое положение. Восприятие некоторой группы как слабых и неудачников может соответствовать действительности, но чаще является социальным конструктом, продуктом общественного сознания.

Стигматизация некоторой группы населения, выделенной по наличию стигматизирующего признака, развивается как на основе сложившейся групповой идентичности, так и в

результате искусственного конструирования этой группы в пространстве коммуникации.

Целью стигматизации определенной группы является ее дегуманизация, позволяющая легитимизировать насилие против этой группы. Одним из приемов дегуманизации коллективного субъекта является применение терминов-антагонистов. Для дегуманизации могут использоваться религиозофобизмы и этнофобизмы, репрезентующие оппонента как носителя чужой религии или человека другой национальности соответственно [Калашникова 2016]. Одним из приемов дегуманизации русских Украины в социальных сетях и Интернете является использование ярлыков-этнофобизмов или терминов-антагонистов.

Прием дегуманизации коллективного антагониста посредством применения терминов-антагонистов исследовался в проекте Института проблем информатики ФИЦ ИУ РАН группой под руководством М. М. Шарнина в 2016 – 2019 гг. Рассмотрим вкратце полученные результаты.

Дегуманизация подразумевает представление политических оппонентов как существ, лишенных человеческих начал, и таким образом оправдывает практически любые действия по отношению к ним [Морозова 2015]. Человек в коммуникации и общественных взаимодействиях имеет очень высокий онтологический статус: с человеком нужно соблюдать нормы поведения и морали, человеческий статус оппонента сразу отсекает множество политических и практических стратегий, не позволяя обсуждать в публичном пространстве такие проекты, как дискриминация по национальному признаку, апартеид, геноцид. Эти варианты можно ввести в поле возможного, если представить оппонента нечеловеком или недочеловеком. В таком случае снимаются моральные препятствия, расширяется поле возможностей, и человеком можно обращаться как с объектом – лишая его элементарных прав и свобод, грабить, мучить, убивать, сжигать заживо.

Дегуманизация коллективного антагониста формируется на основе сложившейся групповой идентичности. Формирование групп в пространстве коммуникаций происходит постоянно и является естественным процессом. Коллективная идентичность – необходимый признак группы. Первым шагом на пути формирования коллективной идентичности является деление на мы и не-мы, на принадлежащих к группе и всех, кто за ее пределами. Само по себе разделение людей на

две группы и формирование коллективной идентичности по признаку принадлежности к определенному сообществу не является чем-то исключительным, опасным и ведущим к противоправным действиям. Такие сообщества могут как развиваться далее в конструктивном ключе, так и послужить основой для дегуманизации коллективного антагониста [Клименко 2016. С. 145]

Деструктивное развитие группы возможно на основе сложившейся коллективной элитарности. Коллективная элитарность представляет собой комплекс идей, создающий у носителя чувство избранности по признаку принадлежности к некоторой группе.

Признаком развития группы в деструктивном направлении является присутствие в коллективной идентичности группы Коллективного Антагониста. Коллективный Антагонист – сообщество, представители которого являются носителями антиценностей, несовместимых с ценностями рассматриваемой группы.

Термины-антагонисты – это дегуманизирующие термины, которые возникают на стадии формирования коллективной элитарности на базе уже сложившейся групповой идентичности для маркировки коллективного антагониста группы. В идеологии группы уничтожение коллективного антагониста является главной целью ее деятельности [Шарнин 2019. С. 308].

Термины-антагонисты являются подклассом языка ненависти, однако отличаются от других терминов из этого множества своими динамическими характеристиками. В ходе работы группы были найдены корреляции между распространением терминов-антагонистов в публичном пространстве и ростом насилия в обществе в отношении членов группы-антагониста. Такой корреляции нет в случае других терминов из языка ненависти.

В ходе работы группы М. М. Шарнина по данным GoogleBooksNgram были проанализированы документы за 58 лет [Шарнин 2019. С. 314]. В результате было показано, что распространение в публичном пространстве термина-антагониста мусульманских радикалов Kuffar (кяфир, неверный), коррелирует с призывами к насилию и сопровождается терактами в реальности.

Из исследований группы М. М. Шарнина следует, что термины-антагонисты, используемые для обозначения русских

Украины, имеют те же характеристики, что и термин-антагонист «kuffar». Таким образом, появление терминов-антагонистов «москаль», «ватник», «вата», «сепар» в публичном пространстве Украины является приемом дегуманизации той группы, которая обозначается этими терминами, то есть русских Украины. Дегуманизирующие термины существуют и для обо значения украинцев, например, «укроп», однако их использование в русском сегменте Интернета маргинализировано и не занимает центральных позиций в публичном пространстве.

Стигматизация определенной группы в обществе нужна для того, чтобы получить общественное одобрение насилия против этой группы. Крайняя форма стигматизации представляет собой дегуманизацию, когда субъект лишается не только социального статуса, но и онтологического статуса человека. В общественное сознание внедряется идея, что против дегуманизированного субъекта допустимы любые насильственные меры, которые применит общество. Стигматизированная и дегуманизированная группа лишается субъектности, языка и письменной культуры, разрушается ее культурная и цивилизационная идентичность, то есть происходит культууроцид этой группы. В обществе легитимизируется дискриминация и насилие против стигматизированной группы, и таким образом обеспечивается эмоциональное приятие военных действий. Стигматизация и дегуманизация являются подготовкой к дискриминационной войне. Культууроцид русских Украины и дискриминационная война против русских Донбасса будут рассмотрены в главе «Культууроцид русских на Украине».



**ГЛАВА II**

**РОССИЯ КАК ЦЕНТР СИЛЫ**

**В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ КОНФЛИКТЕ**

## КУЛЬТУРНО-АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Проблемы сохранения и трансмиссии культурных основ европейских цивилизаций остро встают в настоящее время, в период активного межкультурного взаимодействия, одним из коммуникаторов в котором выступает экспансивная западная цивилизация. Межкультурное взаимодействие с западной цивилизацией и ее ареалом, европейским культурным регионом, провоцирует ряд культурных конфликтов во всем мире, в ходе которых реализуются такие сценарии как переписывание истории, уничтожение культурной памяти, цветные революции.

Русская цивилизация вовлечена в межкультурное взаимодействие с западной цивилизацией. Цивилизационные угрозы в этой коммуникации имеют место не только в Российской Федерации, но и на постсоветском пространстве, в бывших советских республиках со значительным процентом населения с русской культурной идентичностью. Взаимодействие России с западной цивилизацией происходит в режиме диалога культур, который имеет четкие структурные характеристики. Три фазы диалога культур со странами европейского культурного региона сменяют друг друга в процессе исторического развития русской цивилизации, и начало процесса относится к реформам Петра Первого. С тех пор русская культура значительно трансформировалась, однако ее цивилизационная идентичность сохранилась. Культурные основы этого процесса будут рассмотрены далее.

### 1. Русская цивилизация: уточнение понятия

Цивилизационный подход утверждает, что человечество не развивается как единое целое, а в историческом процессе участвуют замкнутые, локальные цивилизации, которые непроницаемы друг для друга, развиваются по собственным законам и реализуют уникальные культурные ценности, не существующие или не занимающие центрального места в других цивилизациях.

Рассмотренная концепция, известная также как концепция замкнутых, параллельных или эквивалентных культур – одна из немногих философских теорий, зародившихся в России [Клейн 2014. С. 338 – 340]. Впервые цивилизационный подход

реализуется в работе Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» (журнальное издание в 1869 г., отдельной книгой – в 1871 г.), где представлена теория культурно-исторических типов как своеобразных культурно-исторических организмов [Клейн 2014. С. 340]. В настоящее время термин «цивилизация» используется как обозначение целостной социальной системы, предполагающей определенный тип культуры [Лепский 2019. С. 42].

Русская цивилизация – предмет изучения различных наук как в России, так и за рубежом. Среди отечественных исследователей русской цивилизации можно назвать такие имена как Т. И. Бачешкина, Б. С. Ерасов, Б. И. Каверин, А. Н. Каньшин, В. Н. Лексин, И. Б. Орлова, А. С. Панарин, А. Синявский, М. Н. Шахов, О. И. Шкаратан, Г. А. Ястребов.

Понятие русской цивилизации находится в центре дискуссий научного сообщества и потому постоянно уточняется. Так, в 2005 г. в своей докторской диссертации «Российская цивилизация во взаимодействии поколений: социально-философская концепция» А. Н. Каньшин пишет, что «понятие «русская цивилизация» распространяется преимущественно на период от ее зарождения до реформ эпохи Петра I, когда Русь стала Россией. Понятие «российская цивилизация» отражает всю отечественную историю в ее цивилизационном измерении» [Каньшин 2005. С. 9]. В то же время в 2015 г. в коллективной монографии «Россия как цивилизация: материалы к размышлению» понятие «русская цивилизация» используется как обозначающее «общность и культуру (в том числе политическую и хозяйственную) людей со специфическим менталитетом, с латентно православной традицией, с почти исчерпанным потенциалом пространственной экспансии, с гигантскими возможностями саморазвития и с крайне слабой устремленностью к использованию этих возможностей» [Россия как цивилизация 2015. С. 84]. Таким образом, в настоящее время этот термин подразумевает и текущий период развития России как субъекта исторического процесса. В этом значении термин «русская цивилизация» используется в настоящей работе.

Русская цивилизация – одна из самобытных цивилизаций планеты, сохранившая свои базисные структуры в процессе социокультурных трансформаций, которые неоднократно происходили в ходе исторического развития русского

народа. Поскольку культурные нормы и ценности реализуются в социальном взаимодействии, культурные универсалии задают предельные возможности изменения характеристик русской цивилизации. Воссоздание русской цивилизации в ходе социокультурных трансформаций возможно на основе сохранения культурных универсалий русской культуры, которые изучаются в теории культурных архетипов. Рассмотрим ближе процесс социокультурных трансформаций.

## 2. Социокультурные трансформации как цивилизационные угрозы

Социокультурная трансформация определяется как направленное масштабное изменение общества в целом, охватывающее большинство его подсистем. Сохранение цивилизационной идентичности в социокультурных трансформациях обусловлено воспроизводством культурного архетипа, которое обеспечивается механизмами культурной памяти. Однако в ходе социокультурной трансформации может разрушиться культурное ядро, вследствие чего цивилизационная идентичность также разрушается.

Анализ социокультурных трансформаций всего общества в целом возможен на основе разработанной теории социокультурных трансформаций. Субъектом социокультурных трансформаций является культурная система определенного социума. Культурная идентичность сохраняется при сохранении культурного ядра системы.

В культурном ядре русской культуры структурирующими являются такие темы как православие, Отечество (Отечественная война), государство, мир как община. Взаимосвязи между этими топосами формируют пространство, на котором могут развиваться все прочие культурные конфигурации. Одну и ту же позицию в культурной конфигурации могут занимать разные виды духовности, наряду с православием это может быть сектантское учение, марксизм, атеизм. Такая вариативность не меняет структуры культурного ядра.

Социокультурная трансформация может смениться социокультурной деструкцией, в ходе которой разрушается культурное ядро и теряется цивилизационная идентичность. Межкультурное взаимодействие с активным заимствованием инокультурных элементов может затронуть культурное ядро и привести к его разрушению. Механизм межкультурного

взаимодействия, при котором сохраняется культурное ядро цивилизации при активном насыщении культурного пространства инокультурными элементами, называется диалогом культур.

### 3. Роль диалога культур в социокультурных трансформациях

Термином «диалог культур» Ю. М. Лотман предложил заменить довольно расплывчатый термин «влияние» [Лотман 1992с. С. 124]. Диалог культур имеет четкую структуру. Диалог осуществляется в рамках культурного синкретизма и столкновения культур. Диалог культур включает три этапа: период активного усвоения инокультурных элементов, период свободного владения новым культурным языком, период активной трансляции.

На первом этапе культура-реципиент активно усваивает инокультурный материал, что сопровождается принятием чужой разметки культурного пространства, где культура-транслятор занимает центр культурного пространства и является источником смыслов и ценностей.

Период свободного владения новым культурным языком сопровождается инверсией культурного пространства, когда бывший центр воспринимается как культурная периферия, а единственным хранителем подлинных ценностей становится культура-реципиент [Лотман 1992с. С. 128]. На втором этапе диалога культур с Византией Россия стала восприниматься как единственная истинно православная страна, где сохранилось древнее благочестие так, как этому учили Святые Отцы. Во второй фазе диалога культур с Европой, которая пришлась на конец XVIII – начало XIX века, Россия для русских авторов становится тем топосом культурного пространства, где на практике реализуются столь важные в европейской философии призывы к естественности, к природе, возврат к подлинной сущности человека.

Период активной трансляции собственной культуры – заключительный этап диалога культур, причем воспринимать новые культурные ценности может не только культура-донор начального этапа диалога, но и любая другая культура. На основе этих положений проанализируем диалог культур России и Европы, который начался во времена петровских преобразований и продолжается до настоящего времени.

#### 4. Диалог культур России и Европы: характеристики

Характеристиками любого диалога культур являются коммуникаторы, вступающие в диалог, предмет этого диалога, и этапы диалога. В случае диалога культур России и Европы коммуникаторами выступают две цивилизации – русская и европейская. Предметом диалога культур является теория и практика модерности. Рассмотрим эти характеристики и определим, на каком этапе диалога культур находятся сейчас русская и европейская цивилизации.

Анализ коммуникаторов диалога культур начнем с рассмотрения культурно-архетипических оснований русской и европейской цивилизаций.

##### 4.1. Культурно-архетипические основы русской цивилизации и ее дуальная природа

Доминирующим в русской культуре является культурный архетип «святое царство», который имеет индоевропейские корни и задает нормы социального взаимодействия, а тем самым и цивилизационной идентичности русского общества. Этот архетип исследуется в работах В. Н. Топорова и И. А. Василенко

Архетип «святого царства» представляет собой образное воплощение следующих идей: вся окружающая действительность должна быть в принципе сакрализована; существует единая и универсальная цель (сверхцель), самое заветное желание и самая сокровенная мечта-надежда святое царство (святость, святая жизнь) на земле и для человека; это святое состояние может быть предельно приближено в пространстве и времени, то есть может осуществиться здесь и сейчас [Василенко 2015].

Индивидуализация культурных архетипов в социокультурной деятельности разных цивилизаций реализуется как связь абстрактного и конкретного: на основе универсальных индоевропейских архетипов разворачиваются различные социокультурные системы. Так, на основе архетипа святого в европейских культурах была создана жесткая иерархическая система католической церкви, которая охватывала разные этнокультурные общности и обеспечивала высокую социальную мобильность. В протестантской цивилизации традиционные ментальные структуры, возникшие на основе архетипа святого царства, постепенно уничтожаются и заменяются на новые, столь же жесткие, иерархизированные и экспансивные, однако имеющие

другое культурное ядро. В русской православной культуре в образе «святого царства» соединяется славянская дохристианская культурная основа, наследующая индоевропейский архетип, и христианское представление о святости.

Как показывает И. А. Василенко, в русской культуре различные культурные константы синтезируются в образе святого царства, которое должно осуществляться на земле усилиями всех и каждого человека в отдельности. Святое царство не может осуществиться за счет формального исполнения некоторых предписаний или магического типа взаимодействия человека и мира, а требует от человека самосозидания на антропологическом, социальном и культурном уровнях [Василенко 2015]. Русское государство понимается как пространство, где правда в принципе может быть реализована.

Образ святого царства восходит к индоевропейскому единству народов и сохраняет очень архаичный слой значений. Топоров реконструирует индоевропейскую мифологическую основу понятия святости следующим образом: слова «святой, святость» входят в тот же семантический ряд, что и слова «плодородный», «изобильный», «богатый», «счастье», «благо», «цветение», «сильный», «молодой», «увеличиваться в размере», «расти», «расцветать», «светиться». Момент увеличения в размере, возрастания блага животной, растительной, человеческой жизни является принципиальным для всего круга значений, и резюмируется в понятии святости в языческую эпоху мифологической культуры [Топоров 1995b. С. 443].

К той же индоевропейской языческой эпохе восходит представление о святой земле, которая населена святым народом, ведущим святую жизнь [Топоров 1995b. С. 453 и сл.]. В мифологических образах этого ряда благо, богатство, процветание, расцвет являются определяющими и сочетаются с мудростью, знанием, силой, которые тоже расцветают в святых местах, на святой земле. Святая земля, святой сад или река, святое растение или человек отмечены бросающейся в глаза гармонией, особой красотой, соразмерностью, и на этом этапе еще не связываются с особым типом духовности, а характеризуются только неразрывной связью со святой землей.

В языческую эпоху, индоевропейскую и славянскую, святость царства понимается материально и не связывается еще ни с каким особым типом духовности. Формирование рус-

ского типа святости, который включает отмеченность человека или явления не только природной, но и духовной гармонией, происходит уже в рамках христианской культуры, когда слово «святой» и его производные обретают новую сферу применения, но в то же время сохраняют свой исходный семантический принцип [Топоров 1995b. С. 436].

В христианскую эпоху Руси образ святого царства был переосмыслен как архетип странствующего Царства [Василенко 2015].

Топос «Русь – святая земля» известен со времен Киевской Руси [Петрухин 2000. С. 19 – 25]. Вхождение восточных славян в христианскую культуру после крещения Руси проходило на фоне сильно развитой индоевропейской традиции святости и святой жизни, которая сохранилась как в славянской культуре, так и в русской. Характерно, что в первые же годы христианизации для концепции святости на Руси используется исконное славянское слово, а не греческое заимствование, что говорит как о высоком уровне самосознания культуры, так и о важности связанного со святостью комплекса религиозных представлений [Топоров 1995b. С. 441].

В XI веке в Киевской Руси формируются три концепции, составляющие семантическое ядро понятия святости, сыгравшие в дальнейшем решающую роль в развитии русской культуры. Топоров определяет их следующим образом: единство в пространстве и в сфере власти; единство во времени и в духе; идеал поведения, определяемый ценностями, которые не от мира сего [Топоров 1995b. С. 438]. Все эти три аспекта объединяются в образе святого царства.

В эпоху Московской Руси святое царство индивидуализируется как третий Рим, последнее православное царство, в петербургский период русской истории – как Российская империя, во времена СССР как первое социалистическое государство на земле, в наши дни как Русский мир. Во всех этих индивидуализациях проявляются одни и те же культурные черты, типы социального взаимодействия, представление о роли русского народа в истории и отношение к духу.

Во всех индивидуализациях «святого царства» проявляются одни и те же типы социального взаимодействия, представление о роли русского народа в истории и отношение к духу.

В русской социокультуре О. Б. Скородумова выделяет следующие устойчивые типы социального взаимодействия: неопределенность самосознания, странничество, постоянный



поиск идентичности; бинарный характер существования и развития; коллективизм сознания; установка на восприятие руководителя государства как защитника народа, противопоставление его бюрократическим структурам. А. С. Храпов дополняет этот перечень указанием на патерналистский тип взаимодействия государства и народа; сопряженность государства и церкви; мирное сосуществование представителей различных национальностей и конфессий в рамках единого русского народа; ориентированность на религиозно-ментальные символы и мотивы [Храпов 2011. С. 15].

Рассмотрим связь этих типов взаимодействия с русским культурным архетипом «святое царство».

Неопределенность самосознания и поиск идентичности обусловлены ориентацией на культурное ядро, где в сфере неявленного латентно существуют смыслы культуры, реализующиеся по-разному в каждой конкретно-исторической индивидуализации русского государства. В эпоху Московского царства поиски идентичности привели к самоидентификации русских как жителей последнего православного царства на земле. В имперскую эпоху эта черта самосознания проявлялась как стремление идентифицировать Россию в качестве европейского государства и усвоить европейскую культуру. В советский период поиски идентичности привели к формированию советского менталитета, не изжитого и три десятилетия спустя после исчезновения советского государства.

Во всех конкретных проявлениях указанных черт общественного сознания реализация идеи православного царства, европейского государства, первого в мире социалистического государства никогда не исчерпывалась артикулированными смыслами, а включала в себя латентные смыслы культурного ядра, позволяя оформлять различающиеся стороны жизни как проявления единого архетипа.

Бинарный характер существования и развития общества актуализируется в дуальной модели культурной динамики. Дуальная модель культурной динамики русской культуры была разработана в исследованиях Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского, которые показали, что все топосы культурного пространства русской цивилизации помещены в дуальную структуру, которая создается такими категориями как хорошее/плохое, сакральное/профанное, которые могут выступать как категории старое/новое и просвещенное/непросвещенное [Успенский 1996b].

Русская культура, как показали исследователи, полностью лишена нейтральной аксиологической зоны. Любой поступок в рамках русской культуры имеет строго определенную аксиологическую окраску, притягиваясь либо к одному, либо к другому культурному полюсу. Таким образом, в период кризиса, когда старые социально одобряемые формы поведения дискредитируют себя как не способные сохранить идентичность на уровне общества в целом, русская культура принуждена использовать как ресурс развития формы социально-неодобряемого поведения, черпая новые образцы из той сферы, которая на предыдущем этапе была отчетливо негативной. Такая смена ценности культурного объекта на противоположную при сохранении глубинной структуры культуры проявляется в антиповедении.

Антиповедение – это «поведение наоборот, т. е. замена тех или иных регламентированных норм на их противоположность» [Успенский 1996а. С. 460]. Антиповедение свойственно всем иерархизированным культурам, и древней русской культуре в том числе. Антиповедение тесно связано со сферой сакрального – Б. А. Успенский приходит к выводу, что антиповедение сакрализовано всегда [Успенский 1996а. С. 473]. В антиповедении связь с сакральным реализуется как кощунство, святотатство, нарушение космического и человеческого порядка. В период кризисов и трансформаций, когда существующие формы социально-одобряемого поведения не могут обеспечить культурной легитимации поступков, носители культуры ищут новые пути связи с сакральным, и самым резким, ярким и действенным из таких путей оказывается антиповедение. В рамках русской цивилизации, усваивающей христианскую культуру, антиповедение черпает образцы в прежней языческой культуре, сохранившейся в рамках двоеверия на Руси.

Таким образом, важные изменения в русской культуре протекают как отталкивание от предыдущего этапа, как его активное отрицание, и реализуются в демонстративном антиповедении. Содержание культурообразующих категорий может меняться в зависимости от исторического периода, однако дуальная структура, приводящая к полному отрицанию предшествующей культуры, сохраняется в течение всей русской истории и позволяет говорить о единстве русской культуры на разных этапах [Успенский 1996б. С. 341].

Единство русской культуры проявляется в том, что при смене культурных эпох основоположник, первый деятель в

новом духе не имеет образцов в культуре старого периода, и вынужден опираться на антикультуру, реализовывать те поведенческие стратегии, которые ранее были маркированы как нечестивые [Панченко 2002. С. 458]. Также еще одной важной характеристикой социокультурной трансформации русской культуры является активизация архаичных культурных моделей в период, который осознается как новый и отменяющий все предыдущие нормы [Успенский 1996а. С. 344].

Коллективизм сознания в русской цивилизации проявляется в полноте хозяйственной, общественной и государственной жизни, которая соотносится с индоевропейским семантическим ядром понятия святости, включающем цельность и полноту существования. В разные исторические эпохи коллективизм проявляется как приоритет общественных, общинных, государственных ценностей над личными интересами. Смена типа общества – община или колхоз – не приводит к уничтожению полноты хозяйственной жизни, которая может быть реализована в рамках этой структуры.

Восприятие руководителя государства как защитника народа, патерналистский тип взаимодействия государства и народа реализует сакральную составляющую царской власти, которая является необходимой частью образа царства.

В Византии формируется христианский государственно-правовой порядок, неизвестный античному миру [Павлов 2014. С. 21]. Хотя империя появляется в классической греко-римской античности, однако легализация и сакрализация этого вида государственности в рамках полисной морали и религии античного мира была невозможна. Кризис полисных норм и поиски новых форм культурной легитимации правления императоров принимали разные формы: от обожествления императоров в рамках традиционной римской религиозности (первые династии римских императоров, начиная с Цезаря) до попыток инкорпорации восточных культов в римскую религию (Гелиогабал) [Синельников 2019]. В Византии эти поиски культурной легитимации завершаются реализацией представления о земной империи как об отражении небесной иерархии, а также пониманием императора как представителя церкви, стоящего в особых отношениях с Богом.

Сложившееся в Византии мировоззрение анализирует И. Мейендорф, который указывает, что социальное устройство понимается как отражение небесного порядка, и представите-

лем этого порядка на земле является светский властитель, непосредственно назначенный Богом [Мейендорф 2006а. С. 240 – 241]. Как замечает А. Л. Дворкин, хотя царь и не имеет апостольской преемственности, однако царь не простой член Церкви, его власть сакральна, хотя конкретный монарх неприкосновенным не является [Дворкин 2014. С. 695, 697]. Византийская концепция власти была воспринята на Руси в русле уже существовавших дохристианских представлений о царе и царстве, которые подробно рассматриваются в работах В. Водова.

В. Водов показывает, что в период Киевской Руси и вплоть до XV века не было разницы между термином «князь» и «царь» в именовании русского удельного правителя [Водов 2002. С. 526]. За первым титулом стояла традиция, в то время как царями называли тех князей, которые проявили религиозное рвение, нравственные добродетели, участвовали в административной деятельности церкви, выполняя функции защитника истинной веры, или умерли мученической смертью [Водов 2002. С. 533 – 538]. Таким образом, еще до введения слова «царь» в официальную титулатуру русского правителя этот термин функционирует в семантической сфере сакрального, сформированной на дохристианской основе.

Сакральность царской власти на Руси анализирует Б. А. Успенский в своих работах о русской культуре. Он указывает, что сакральность царской власти становится феноменом народного сознания после XVI века, когда впервые в 1547 году проводится церемония венчания на царство, в которую входит миропомазание – как помазанник царь уподобляется Христу и с начала XVIII века может именоваться Христом [Успенский 1996d. С. 143 – 144]. Таким образом, в рамках русской культуры царь имеет явно выраженные сакральные функции, и почитание царя обусловлено тем, что Царь избирается Богом для воплощения Правды на земле. Эта черта является реализацией представления о святости царства, которая укоренена в культурном архетипе «святого царства».

Ориентированность на религиозно-ментальные символы и мотивы обусловлена связью святости и духовности и возникает потому, что святость не может осуществиться за счет формального исполнения некоторых предписаний или магического типа взаимодействия человека и мира, а требует от человека самосозидания на антропологическом и социаль-

ном уровнях. Таким образом, указанные базовые типы социального взаимодействия являются разными сторонами проявления русского культурного архетипа святого царства, и остаются устойчивыми во всех индивидуализациях русской культуры в процессе культурных трансформаций.

Культурная тема, объединяющая представления о решении стоящих перед обществом проблем, тесно связана с представлениями о желаемом состоянии общества и общественном идеале. В русском общественном идеале исследователи выделяют общие черты, которые сохраняются на протяжении столетий при разных исторических формациях: самобытность русской цивилизации, стремление реализовать в общественной жизни солидарность и разотчуждение человеческих отношений, выявление смысла бытия России в мире («русская идея») [Амелина 2012. С. 33 – 34].

#### 4.2. Культурно-архетипические основы европейской цивилизации

Доминирующими в европейской цивилизации являются индоевропейские архетипы «фаустовский человек» и «святое царство».

Архетип «фаустовский человек» впервые в анализе культуры был описан О. Шпенглером в знаковом труде «Закат Европы» как прафеномен европейской культуры; в антропологическом аспекте он проявляет себя как бесконечный индивид, не терпящий препятствий своей воле [Шпенглер 1998].

О. Шпенглер в своей работе о морфологии всемирной истории «Закат Европы» исходит из положения, что одна культура определяется одним архетипом, и архетип западной культуры – «фаустовский человек». Однако со времени Шпенглера применение его собственной методологии к исследованию разных культур позволило получить новые результаты. В работах современных исследователей европейское общество принципиально поликультурно, то есть имеет не один, а несколько прафеноменов, или культурных архетипов, структурирующих разные виды общественного взаимодействия. Одним из исследованных в настоящее время архетипов является архетип «святое царство», восходящий к индоевропейской общности народов.

Архетип «святое царство» реализуется в Европе в народных представлениях о волшебной стране, где все есть, в образе Римской империи, в творчестве социалистов-утопистов,

в символическом образе Города на холме и в научных концепциях идеального общественного устройства, которые легли в основу социалистической и марксистской теорий, а также классической теории модернизации.

В рамках европейской культуры в разные исторические периоды создавались очень разные политические и культурные образования, заполняющие всю шкалу между двумя культурными полюсами, которые представлены двумя культурными архетипами – самодостаточным индивидом и «святым царством». В политическом плане Европа представлена политиями от индивидуалистических хозяйств скандинавского севера и городов-государств Северной Италии до централизованных абсолютных монархий континентальной Европы. В культурном плане Европа формирует социокультурные стратегии как крайнего индивидуализма, так и крайнего коллективизма. Либеральный идеал самодостаточного индивида был создан в Европе, но там же были созданы и все идеологии, называемые ныне тоталитарными, которые характеризуются выдвиганием на центральные позиции в социокультурном пространстве коллективов того или иного рода с созданием жестких иерархий.

Культурный архетип «святое царство» в европейских культурах продуцирует формирование жестких иерархических структур, которые стоят над религиозными и культурными различиями, включая их в себя на основе общего интегрирующего принципа. Примерами таких структур являются субкультуры, секты, корпорации, транснациональные объединения носителей одной идеологии, лишаящие индивида возможности устоять перед манипулированием. Эти структуры растут экспансивно вовне, захватывая чужие культурные пространства. В информационном пространстве они транслируют свои ментифакты и в виде жестких идеологий, и в виде ризомных структур.

#### 4.3. Предмет диалога культур с европейской цивилизацией

Диалог культур России и Европы начался в тот период, когда народы европейского культурного региона в процессе межкультурного взаимодействия предлагали другим субъектам коммуникации в качестве предмета коммуникации теорию и практику модерности.

Классическая теория модерности выражена в работах М. Вебера. Модерность включает классическую рациональность, структурный функционализм, социальный эволюционизм, методологический национализм, исторический оптимизм, методологический сциентизм, социальный технократизм [Браславский 2012. С. 40 – 41]. Теория и практика модерности сформировалась в Новое время под влиянием двух европейских культурных архетипов – фаустовский человек и святое царство.

Теория и практика модерности, которую Европа предлагает как предмет межкультурной коммуникации, сложилась в Новое время под влиянием двух европейских культурных архетипов. Архетип бесконечного индивида, или фаустовского человека проявляется в теории и практике индивидуализма, требующей самореализации индивида несмотря ни на какие препятствия социального и культурного плана. Преобладание индивида над общностью есть следствие реализации этого архетипа. Культурный архетип святого царства в европейской культуре подразумевает создание иерархических жестких структур, которые стоят над религиозными и культурными различиями, включая их в себя на основе общего интегрирующего принципа, и растут экспансивно вовне, захватывая чужие культурные пространства. Рассмотрим реализацию этих архетипов в основных компонентах, которые составляют классическую модерность: структурный функционализм, социальный эволюционизм, а также «методологический национализм», «исторический оптимизм», методологический сциентизм, социальный технократизм.

Структурный функционализм представляет общество как объект, подвластный разумному индивиду. Структурно-функциональный подход отрицает историчность. Классики структурного функционализма, в частности Б. Малиновский, указывают, что для практических нужд управления и для теоретических нужд исследования нужно знать, как общество работает сейчас, и нет нужды выяснять, как оно работало раньше [Клейн 2014. С. 405 – 406]. Эта интенция есть проявление социокультурной ориентации на снятие и нивелирование исторической памяти, что приводит к ослаблению тех социокультурных форм, которые основаны в первую очередь на трансмиссии культуры. Для этнического или религиозного сообщества его собственные традиции важнее окружающего культурного фона. Именно культурная память в таких сообществах конституирует нормы социального взаимодействия,

эстетические идеалы, правила формирования и воспроизводства культурных систем. Благодаря трансмиссии культуры люди одной религии могут проживать в разных странах, но ощущать свою принадлежность к единому сообществу. Ослабление или уничтожение трансмиссии приводит к распаду таких общностей.

Социокультурная ситуация в Европе Нового времени вызывает коррозию и ослабление старых этно-религиозных общностей. Инструментом такого разрушения является теория и практика самодостаточного индивида, то есть культурный архетип фаустовского человека. В то же время наряду с уничтожением старых общностей возникают новые: нации, корпорации, идеологические объединения, субкультурные образования. Эти структуры формируются на основе синхронной коммуникации, отличаются подвижным составом, но довольно устойчивы и проявляют способность к адаптации и продвижению в социальном пространстве. Экспансионистский характер таких общностей, наличие иерархии и стремление к созданию универсальных форм являются характерными чертами архетипа святого царства в европейской культуре. Таким образом, структурный функционализм как теоретический концепт диалектически объединяет оба культурных архетипа европейской культуры.

Еще одна характеристика модерности, социальный эволюционизм, подразумевает, что все общества проходят единый путь развития, и парадигма прохождения этого пути задана европейскими народами. Человек европейской культуры становится образцом, под который он может подгонять и подстраивать других людей и другие народы, что вменяется ему даже в обязанность и становится нравственным поступком. Таким образом, за провозглашенной объективностью законов эволюции скрывается самоутверждение европейского человека в общественной сфере, то есть культурный архетип бесконечного индивида. В то же время стремление к созданию универсальной системы, включающей любую этнокультурную общность, которая оказывается вовлечена в процесс межкультурной коммуникации, является характерной чертой архетипа святого царства. Европа не создает изолированных общностей, самоценных и самодостаточных, а постоянно использует инокультурные формы, в том числе исторические, для улучшения и обновления своих собственных, вовлекая их в коммуникацию и социокультурную трансформацию. Такое



постоянное появление новых форм при разрушении старых становится возможным только в линейном времени европейских социокультурных систем.

Социокультурное время в Европе линейно как наследие христианского видения истории. Христиане считают явление Христа значимым для всех народов планеты, поэтому даже те народы, которые ничего не знают об этом историческом событии, тоже включены в процесс христианизации мира, независимо от формальных признаков своих культур и даже народного самосознания, которое осмысляет место культуры в мире и место человека в культуре. Линейное время европейской культуры обусловило существование истории. Для христиан вся история всех народов имеет начало и конец, а христианские народы суть те народы, которые участвуют в историческом процессе осознанно.

Линейность социокультурного времени делает возможным теорию прогресса как процесса, реализующего универсальные ценности модерности, заложенные в культуре и истории. Концепция прогресса является секулярным вариантом учения Иоахима Флорского (ум. в 1202) о Третьем Царстве, согласно которому все время до Воплощения Христа является Царством Отца, первого Лица Троицы, время после Воплощения представляет собой Царство Сына, потому что в начале этого периода Сын явился во плоти, а Третье Царство будет царством Духа, третьего Лица Святой Троицы. Третье Царство принадлежит будущему, оно еще не явлено на земле, но обязательно наступит (см. историю и анализ учения о Третьем Царстве у Шпенглера [Шпенглер 1998. С. 26 – 27], в обобщающей работе о концепциях времени И. М. Савельевой и А. В. Полетаева [Савельева 1997. С. 334 – 335], а также в статье С. С. Аверинцева [Аверинцев 1975. С. 277]).

Концепция Иоахима Флорского является наложением логической схемы на историю. Процесс секуляризации привел к сохранению концепции с выхолащиванием смысла – остаются формальные моменты начала и конца истории, а также представление о группе народов, которая является авангардом всего человечества на этом общем для всех народов пути. Если не принимать христианскую космогонию и антропологию, отвергнув значимость христианства и Христа для всего универсума в целом, то остаются формальные признаки принадлежности к историческим народам, которые теоретически

применимы к другим народам, кроме европейцев, но фактически неевропейские народы в круг исторических не включаются или включаются с оговорками. На попытки подвести теоретическую базу под эту концепцию у европейцев ушло не одно столетие, и несмотря на процесс метамодернистского размывания критериев научной строгости в современном европейском обществе, попытки придать научную форму европейскому мироощущению и в наше время определяют вектор развития гуманитарных наук в этом культурном регионе. Таким образом, социальный эволюционизм реализует оба европейских культурных архетипа в их взаимосвязанности.

Методологический национализм является важным компонентом теории модерности. В рамках методологического национализма европейская нация полагается естественной социальной структурой современного общества. Политические нации представляют собой продукт исключительно европейской истории – на другой социокультурной основе они не сложились ни самостоятельно, ни под сильным влиянием западной социокультуры.

Преобладающий тип социальных взаимодействий в Европе Нового времени включает в себя все варианты, ведущие к формированию нации: буржуазная демократия, капитализм, гражданское общество. Европейская нация строится на основе экономического единства, общего рынка какой-то территории, все субъекты которого разделяют общую национальную принадлежность. Таким образом, в коммуникационном аспекте реализуется разрыв индивида с традицией и социальной памятью.

Методологический национализм используется как инструмент разрушения тех социальных общностей, которые сложились на другой, неэкономической основе, постулируя в этих социокультурных ареалах первичность экономических связей и созданных на их основе государств. Согласно теории модерности, в этих государствах должен устанавливаться свободный рынок и режим демократии, потому что только в этих условиях индивид имеет возможность отстаивать свои базовые экономические интересы.

Методологический национализм является основой права наций на самоопределение, которое с XVIII века осталось в числе декларируемых политических ценностей, механизм осуществления которых не создан и не функционирует [Этно-

логия 2008. С. 242]. Право наций на самоопределение в рамках существующих структур порождает сепаратизм, который ставится в ряд деструктивных явлений наряду с терроризмом. Такая позиция естественно лишает права на самоопределение те нации, которые возникают в настоящее время. Таким образом, в современных условиях этот компонент идеологии модернизации значительно изменился, сохранив свой базовый принцип. В наши дни методологический национализм подразумевает, что должны развиваться в рамках национальных государств те нации, которые уже успели сложиться на предыдущем этапе межкультурного взаимодействия европейской культуры с другими культурами мира, то есть это в первую очередь сами европейские нации. Таким образом, эта концепция реализует такие важные моменты, как утверждение индивида за счет разрушения общества и приоритет индивидуальной деятельности над коллективной. Политические теории о необходимости экономической свободы для создания нации реализуют европейский культурный архетип бесконечного индивида.

Нация подразумевает преобладание синхронных коммуникативных связей над трансмиссией культуры [Арутюнов 1989. С. 22]. Это выдвигает на первый план экономические факторы единства и позволяет таким образом ослабить или изжить факторы культурные. Теория экономически оформленных политических наций переживала бурный расцвет в эпоху разрушения империй (Австро-Венгерской, Российской, Османской) и уходит из мейнстрима социологической науки с исчезновением империй. Несмотря на бурный рост национализма на современном этапе, он считается неприемлемым и деструктивным явлением. В этом проявляется второй европейский архетип, характерной чертой которого является стремление к универсализму и нивелированию различий при создании иерархических политических сообществ.

Одним из самых устойчивых компонентов теории современности является исторический оптимизм. Он пережил расцвет в XVIII – XIX вв., и в инвертированной форме сохраняется и в наше время, когда некоторые авторы постулируют конец истории. Исторический оптимизм в его классическом варианте обосновывал идею прогресса всего человечества под влиянием европейской культуры. Исторический оптимизм предполагает, что общество всеобщего счастья может быть создано на земле и что именно такое общество станет венцом

развития человечества. Страдания на этом пути неизбежны и оправданы, так как в конце концов все люди придут ко всеобщему благоденствию в прогрессивном обществе.

С упадком прогрессизма исторический оптимизм трансформировался, и общество всеобщего счастья, которое в классической версии помещалось в будущее, сейчас помещается в золотом миллиарде. Страдания людей, не включенных в это сообщество, объясняются их отсталостью на общем для всех пути развития или их неспособностью усвоить европейскую культуру, то есть по сути они необходимы и неустранимы. Таким образом, исторический оптимизм выродился в теории, оправдывающие и обосновывающие страдания большей части человечества, а тем самым – привилегированное положение носителей европейской культуры, которые снова самоутверждаются за счет других народов, пусть не в диахроническом, так в синхронном срезе человеческой культуры. В этом случае наблюдается диалектика взаимодействия двух культурных архетипов, когда утверждение ценности человека европейской культуры сопровождается отрицанием ценности целых народов, не входящих в ядро европейских народов.

Одной из самых привлекательных составляющих теории модерности является методологический сциентизм, который требует господства науки во всех сферах жизни. Развитие науки и познание тайн природы должно сделать человека господином своей судьбы, который решит все стоящие перед человечеством проблемы, как биологического характера, так и социального. Разрешение насущных вопросов человеческого бытия единственно верным научным способом возможно как торжество рациональности в науке и культуре.

Новоевропейская рациональность формируется в XVII веке как специфический социокультурный инструмент, способный релятивизировать любой абсолют в сфере культуры. Анализ рациональности и ее зарождения в Новое время проводит С. С. Аверинцев [Аверинцев 1989], а также Л. М. Косарева [Косарева 1977. С. 117–120].

Европейские философы времени создания классической теории модерности считают рационализацию генеральным направлением развития человеческого общества. В начале XX века М. Вебер пишет, что рационализация заключается в «объективно необратимом становлении личности, ответственной за себя саму, – становлении, которое человек осуществляет собственными силами». Как указывает К. Левит, смысл свободы

личности заключается в том, что «по отношению к этому миру она ставит собственные цели, которые имеют своей исходной точкой не мир в целом, но саму эту личность» [Loewith 1993. P. 76 – 77, перевод Ксении Касьяновой].

Включение все новых зон сакрального в сферу действия рациональной критики приводит к уничтожению культурного ядра западнохристианской культуры, как оно сложилось к концу I тысячелетия нашей эры, и к замене его новым культурным ядром. Процесс этот продолжается и в настоящее время. Нормы, ценности и эстетические идеалы европейской культуры Нового времени направлены на формирование индивида, который полагается в своей деятельности только на самого себя и не опирается ни на какие связи и традиции. Для такого индивида принадлежность к любой социальной группе определяется только эгоистическим интересом, в чем проявляется действие европейского культурного архетипа фаустовского человека.

В классической теории модерности предполагалось, что сциентизм способен уничтожить все зоны сакрального или ввести их в сферу профанного. Однако в европейском культурном регионе сциентизм носит служебный характер, который к нашему времени проявился явно. Научная критика действительно была сильным оружием против тех сакральных социокультурных феноменов, которые существовали в докапиталистическом европейском обществе: католичества, семьи, империи. В то же время с уничтожением или хотя бы ослаблением этих коллективных индивидов в обществе модерна возникают другие сакральные сущности, перед которыми смолкает научная критика: демократия, рынок, толерантность. В создании и функционировании этих социокультурных феноменов проявляется европейский культурный архетип святого царства, основные черты которого – стремление к универсализму и подавлению любых различий насильем.

Наука и рациональность проявили себя как инструмент, позволяющий достигать поставленных целей, но не позволяющий эти цели ставить. Наука в социокультурных системах европейского культурного региона выполняла подчиненную функцию уничтожения и делегитимации тех общностей, которые ограничивали европейского индивида Нового времени. Успехи науки привели к тому, что эта задача утратила актуальность, и сциентизм перестал быть определяющей социокультурной ориентацией европейского общества, однако

сохраняет свою силу в тех зонах социокультуры, где сохраняется актуальность задачи.

На основе сциентизма развивается еще один характерный социокультурный феномен, представляющий собой важный компонент модерности, а именно социальный технократизм. Социальный технократизм требует изменения общества на рациональной основе для построения общества модерна. В момент возникновения проектов рационального изменения общества целью было общее благо, идеальное общество будущего, и для достижения этой цели нужно было разрушить или максимально ослабить церковь, семью, государство, создавая новые структуры, которые может использовать эмансипированный от всех возможных общностей индивид. Однако с уничтожением якобы промежуточных целей проявился служебный характер и социального технократизма: он выродился в манипулятивные технологии, которые не служат индивиду, а управляют им с наибольшей эффективностью для выгодополучателей. Создаются новые социокультурные общности (корпорации, субкультуры, субъекты искусственных идентичностей), которые из-за господства методологий, возникших на основе индивидуализма, остаются практически невидимыми для современной науки, поддерживая иллюзию полного освобождения современного человека европейской культуры.

Таким образом, ключевые характеристики европейской модерности укоренены в европейских культурных архетипах и являются их реализациями даже в своих превращенных формах. Проект глобализации как универсализации и гомогенизации социокультуры всего человечества основан на теории модерности, которая ставит во главу угла идеал господства отдельной личности над социумом и природой и в то же время позволяет разрушать сложившиеся социокультурные системы, имеющие какие-то границы для манипуляции и эксплуатации, и заменять их новыми общностями, в которых реализуется стремление к господству, создаются универсалистские проекты, выведенные из зоны действия любой критики, и нивелируются ценности неевропейских культур. Архетип святого царства в теории и практике модерности проявляется в представлении о совпадении этого царства с Европой. Таким образом, поиски в пространстве и времени прекращены, святое царство осуществляется сейчас в странах европейской культуры.

## 5. Трансмиссия культурных основ русской цивилизации в разные исторические периоды

Русская цивилизация всю свою историю участвует в различных межкультурных взаимодействиях. Коммуникатором в этих взаимодействиях выступает не только поликультурный европейский регион, включающий, в частности, кельтскую культуру и культуру ганзейских торговых путей, но и византийская цивилизация, в зоне пограничья с которой находилась как Киевская Русь, так и славянские племена, усвоившие Кирилло-Мефодиевскую традицию.

Межкультурное взаимодействие в этих многочисленных случаях реализовывалось как заимствование инокультурных элементов. Ю. М. Лотман показал, что механизм диалога культур был реализован только в случае диалога с Византией (X – XV вв.) и диалога с европейским культурным регионом, начиная со второй половины XVII века. Пограничные зоны культурного контакта русской цивилизации с европейскими культурами существовали и до реформ Петра Первого, в ходе которых Россия встала на путь вестернизации, однако диалог культур не был начат до этого периода. В результате диалога культур с европейским культурным регионом в период петровских реформ начала формироваться русская модерность. Культурно-архетипические характеристики русской модерности проанализированы в работе [Ищенко 2018].

Взаимодействие с культурными архетипами коммуницирующих обществ приводит к трансформациям культуры-реципиента, в данном случае русской цивилизации.

Диалог культур Руси и Византии, а также России и Европы в петровскую эпоху был проанализирован Ю. М. Лотманом [Лотман 1992с]. В первой фазе диалога культур активизируются процессы дуальной динамики русской культуры.

Первым периодом, когда в русской культуре проявилась дуальность культурной динамики, был период принятия христианства на Руси [Успенский 1996b. С. 342 и сл.]. В этот период впервые оказывается семантически нагружен термин «новые»: русские люди называются новыми людьми, христианство – новой верой, переживаемые времена оказываются новыми временами [Топоров 1995b. С. 361 – 362]. Также в этот период впервые в русской культуре играет большую роль термин «просвещение» с положительной семантической нагрузкой: русские просветились светом новой веры, а старая вера в

символическом плане отождествляется с тьмой. Христианизация протекает как демонстративная смена старого на новое. В рамках дуальной модели русской культуры важно, что церкви основываются на местах бывших языческих капищ. Традиционное для иерархической культуры уважение к старой мудрости, освященной авторитетом предков, сменяется утверждением нового, которое имеет несравнимо большую ценность. Новая культура реализуется как антикультура с точки зрения предыдущего периода.

Распространение христианства и его активная роль в структурировании социокультурного пространства Киевской Руси приводит в конце концов к первой реализации русского культурного архетипа святого царства в христианскую эпоху в результате социокультурной трансформации общества.

В эпоху Московской Руси «святое царство» индивидуализируется как третий Рим, последнее православное царство. Как показывает Б. А. Успенский, после падения Византии Московская Русь воспринималась населением и политической элитой как последнее православное царство на земле, которое обладало политическим суверенитетом [Успенский 1996с. С. 213]. Другие православные государства либо попали под власть турок, как Сербия и главное, Византия, либо были столь незначительны, что не занимали особого места на русской культурной карте, как Грузия. И. Мейендорф показывает, что место византийского императора как императора всех православных московский царь занял не сразу и какое-то время не хотел занимать вовсе [Мейендорф 2006b].

Однако православное царство занимает огромное место в христианской эсхатологии. В Апокалипсисе описывается последний царь православного царства Михаил, а отсюда следует, что на момент конца света православное царство будет существовать. Византия пала, но кто-то должен занять ее место. В XV веке, после победы царя Ивана III на Угре и свержения татаро-монгольского ига, в России начинают чеканить собственную монету с именем царя Ивана и новым символом русского государства – всадником, убивающим дракона [Чернявский 2002. С. 451]. Этот всадник позже переосмысливается как Георгий Победоносец, и такое толкование живет до наших дней, однако в первоначальной версии этого символа изображался мифический царь Михаил, поражающий Антихриста перед концом света [Юрганов 1998. С. 329 – 341].



Отказ от эсхатологических ожиданий в XVII веке уничтожил религиозные основания концепции третьего Рима, которая вследствие этого была полностью забыта до такой степени, что Ф. И. Тютчев, работавший над философским осмыслением истории в 1848 – 1850 гг., в поисках концепции перемещения центра мировой истории обращается к учению о четырех империях и даже не упоминает учение о третьем Риме [Синицына 1998. С. 16 – 21].

Дуальная модель динамики русской культуры снова актуализируется в правление Ивана Грозного и особенно в эпоху Петра, которая уже в произведениях авторов того времени сравнивалась как с царствованием Ивана, так и с эпохой князя Владимира [Панченко 2002. С. 360]. В XVII веке, в царствование Петра снова приобретают положительную семантическую окраску термины «новое» и «просвещение». Если в конце своего существования Московское царство активно поддерживало старину, и даже раскол был вызван ревностью о старине и по меньшей мере декларированным стремлением не отступать от старых порядков, то в период петровских реформ старое ассоциируется с невежеством и тьмой, а все новое помещается на положительно окрашенный полюс дуальной модели. Связь с памятью предшествующих поколений снова становится признаком невежества, а новое реализуется как обращение к анти-поведению. Результат этого процесса – актуализация русского культурного архетипа «святое царство» в качестве Российской империи.

Новый цикл диалога культур России и Европы маркируют также время установления и конца советской власти в XX веке.

Культурный и социальный кризис начала XX века, символически отмеченный двумя революциями в 1917 году и Гражданской войной 1918 – 1920 гг., привел к еще одной актуализации дуальной модели русской культуры. В начале XX века, накануне Революции, исследователи отмечают в русском обществе массовое ожидание революции: большая часть оппозиции видела будущее страны в резком разрыве со старым порядком, который и был реализован в советский период [Хильдемайер 2008. С. 292].

Дуальная модель русской культуры в этот период проявляется в демонстративном антиповедении революционеров, которое неоднократно отмечалось исследователями (см. например очерк о создании Мавзолея Ленина в первые годы

советской власти у А. М. Панченко [Панченко 1999]). Однако именно такое поведение оказывалось связано с культурным ядром, диалектически следовало традиции и позволило новой культуре занять уже существующее место в русском культурном пространстве.

Актуализация архаичных моделей поведения в советский период отмечалась разными исследователями. Неоднократно указывалось, что отношение к партии и марксизму по структуре коллективного сознания аналогично отношению к церкви и религии. Наряду с архаичными формами и на их основе возникали новые формы городской жизни и индустриальной культуры, создавались и внедрялись в общественную жизнь целые сферы, которые ранее существовали в зачаточном состоянии или не существовали вообще. Образцы и модели новых институций брались из европейского быта и опыта индустриальных государств, но включались в специфический русский социокультурный контекст. В этот период сформировались и распространились такие социокультурные феномены, как индустриальный город, моногород, научно-исследовательский институт, промышленный завод, весь комплекс социокультурных структур, связанных с образованием, от детского сада до ВУЗа, и так далее. В этих социокультурных подсистемах реализовывались модели поведения, характеризующиеся коллективизмом, приматом общего над частным и другими чертами, внесенными в культурное ядро еще в доиндустриальную эпоху. Таким образом, культурный архетип «святое царство» реализовался в советский период как первое социалистическое государство на земле.

Несмотря на принципиально атеистическую государственную политику СССР, универсальная вселенская миссия советской культуры реализовывалась последовательно на разных уровнях. Противоречие между формой и содержанием, невозможность построить цельную культуру без связи с сакральной сферой и легитимация достижений СССР через обращение к внутренне чуждой европейской идеологии привели советскую культуру к кризису, который реализовался по известной модели актуализации дуальных структур.

Конец советской эпохи и развитие России в девяностые годы XX века описывается рядом исследователей как антисоветская революция 80 – 90-х гг., построенная на идеологии, отрицающей все советское, все идейные достижения предыдущей

эпохи [Кара-Мурза 2009. С. 8 – 9]. В этот период также активизируется дуальная модель, обеспечивающая единство русской культуры. Снова меняются местами полюса, структурирующие культурное пространство, а демонстративное анти-поведение обеспечивает связь с культурным ядром. В этот период становятся актуальны традиционные дихотомии «старое/новое», а также «просвещенное/непросвещенное», уничтожается уважение к старине, высмеивается апелляция к прежним авторитетам. Этим путем русская культура стремится переосмыслить свои основания, воссоздать свой культурный архетип на новом материале и в новой социокультурной ситуации.

Актуализация архаичных моделей поведения в постсоветский период исследована мало. С одной стороны, ученые описывают социокультурную деградацию российского общества в этот период и обнаруживают архаизацию социальных отношений [Хоружая 2003]. С другой стороны, трактовка деградации как упрощения заставляет проходить мимо довольно сложных социокультурных форм, которые, тем не менее, свойственны предыдущему этапу развития культуры и приводят к архаизации общественного сознания. Несомненно, что на уровне саморефлексии культуры возрождение старых форм в период кризиса было одной из осознанных поведенческих стратегий, в рамках которой процветал интерес к русской истории и культуре дореволюционного периода, а также стремление воспринять эмигрантскую культуру русского зарубежья как подлинную, старую, и в то же время успешную и передовую альтернативу русской жизни.

В результате спонтанного культуротворчества после нескольких лет общего культурного кризиса была найдена формула суверенной демократии, которая послужила консолидации общества в степени, достаточной для преодоления распада старых форм и воссоздания культурных универсалий в новых условиях. Суверенная демократия – концепт партии власти, появившийся в отечественном идейно-политическом пространстве осенью 2006 года [Пляйс 2008. С. 24]. В этой концепции соединяются универсализм и конкретно-русская специфика, и Россия выступает как страна, сохраняющая общечеловеческие ценности, но осуществляемые в рамках конкретно-исторической русской культуры и созданной на ее основе русской цивилизации.

В то же время после 2014 года стала более актуальной концепция Русского мира – культурного единства всех носителей

русской культуры. В современной русской культуре снова воссоздается русский культурный архетип святого царства, что выражается в этатизме, претензии на собственную геополитическую стратегию в мире, в зарождении и проведении имперской политики в 2014 году (присоединение Крыма, создание республик Донбасса). Дуальная модель русской культуры сработала еще раз, культурные полюса поменялись. Поскольку этот процесс еще не закончен, о нем можно говорить лишь как о тенденции, но несомненно, что культурная идентичность сохранилась и в русской культуре XXI века реализуется русский культурный архетип «святое царство».

## 6. Трансмиссия и сохранение культурных основ русской цивилизации

Итак, трансмиссия культурных основ русской цивилизации в процессе социокультурных трансформаций происходит на основе воссоздания русского культурного архетипа «святое царство», который является доминирующим в русской культуре. Этот архетип продуцирует те нормы социального взаимодействия, которые позволяют реализовать в историческом процессе спектр возможностей осуществления русской цивилизации в эпоху интенсивного межкультурного взаимодействия настоящего времени и выработать собственную социокультурную стратегию развития современного российского общества.

Во всех индивидуализациях «святого царства» роль русского народа осознается как центральная в истории, а отношение к духу – как непосредственное исполнение религиозной (квазирелигиозной) миссии. Хотя роль в истории и духовная миссия народа осознается по-разному в православный и атеистический период русской истории, конституенты культурной деятельности сохраняются.

Период социокультурных трансформаций приходится на первую фазу диалога культур с европейской цивилизацией. В ходе диалога культур актуализируется дуальная природа русской культуры, которая заключается в строгой поляризации культурного пространства и ценностной окрашенности каждого человеческого поступка. В первой фазе диалога культур смысловое наполнение положительно окрашенных артефактов меняется на противоположное. Механизм этого процесса – антиповедение. Западноевропейская культура, теория и практика модерности используются русской культурой как

источник технологий и культурных норм, необходимых для разрушения прежних структур социокультурного пространства. При этом состав культурного ядра частично меняется, однако само ядро и структура культуры сохраняются, и культурных архетипов воспроизводится в новых условиях.

Европейские культурные формы, созданные на основе культурного архетипа фаустовского человека, использовались для эмансипации индивида от сложившихся социокультурных форм, не способных более выполнять свои функции в обществе и приведших социокультурную систему на грань кризиса. В период социокультурной трансформации эмансипированный от старых форм индивид, обращаясь к антиповедению, воссоздает культурное ядро русской культуры на новых основаниях. Те европейские культурные формы, которые созданы на основе архетипа святого царства, в русской культуре используются для легитимации воссоздания автохтонного архетипа святого царства, что возможно в силу родства архетипов и ряда общих характеристик этих культурных интегрирующих принципов.

В настоящее время русская культура находится во второй фазе диалога культур со странами европейского культурного региона, который был начат в 1980-е годы. Период активного усвоения чуждой культурной продукции и осознания себя как периферийной зоны европейской культуры прошел, и в настоящее время разворачивается процесс смены центра и периферии культурного пространства, где ведущая роль отводится России и русской культуре, а европейская воспринимается как угасающая и выродившаяся.

Следующий этап после осознания своего центрального положения в культурном пространстве – это период собственного культурного производства и трансляции своих культурных ценностей на другие культуры. Этот период в России уже начался, завершая таким образом цикл диалога культур с европейской культурой в период социокультурных трансформаций конца XX – начала XXI века.

## **РУССКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП: СПРАВЕДЛИВОСТЬ ИЛИ СОЦИАЛЬНОЕ РАВЕНСТВО?**

*В соавторстве с Н. А. Ласточкиным*

Идеал справедливости для конкретного общества задается его культурным архетипом. Реализация этого идеала проявляется в социальном действии. Базовая ценность русской цивилизации – Высшая правда, соотносимая со святостью и в секулярной проекции общественной деятельности понимаемая как справедливость для всех [Можайскова 2001. С. 515 – 540]. Справедливость для всех должна реализоваться в справедливом обществе [Пархоменко 2021. С. 70, 111].

Культурологические исследования показывают первенствующее значение идеала справедливости в русской культуре на протяжении всей ее истории, то есть принадлежность этого идеала к культурному ядру. В то же время социологические исследования двух последних десятилетий показывают высокую терпимость россиян к разным видам социального неравенства. История российских протестов за тот же период показывает, что митинги были националистические, антикоррупционные (главным образом либеральные, но с привлечением широкой общественности), экологические, включая сюда митинги против закрытия конкретного завода в городе [Жаворонков 2018]. Таким образом, социальное неравенство почти не представлено в протестной повестке, что выглядит парадоксальным из-за высокой ценности справедливости в русской культуре и в то же время не соответствует западным политическим нормам из-за высокой ценности социального равенства в западной политической культуре, которая представлена в России как демократическими либеральными концепциями, так и марксистской политико-экономической теорией. Исключение социального равенства из идеала справедливого общества выступает в этих теориях как причина провала в России либеральных реформ в одной теории, или отказа от возвращения к ценностям социализма в другой, что в обоих мировоззрениях представляется

опасным и требующим преодоления. Анализ культурных оснований русского социального идеала справедливости позволяет снять эту проблему.

Идеал представляет собой образ желаемой действительности, который может быть рационализирован и познан в понятиях. Понятие и образы справедливости в русской культуре анализируют разные исследователи. Е. В. Карчагин в статье, посвященной этому вопросу, предлагает определять справедливость как меру должного распределения благ и тягот. Распределение пронизывает все общество, поддерживает и воссоздает его структуру, а также регулирует обмен и циркуляцию всех видов социокультурных благ и тягот. Воздаяние, наказание, взаимный обмен Карчагин также предлагает рассматривать как разновидности распределения [Карчагин 2016. С. 43].

Каков идеал справедливости в русской культуре? В русском слове «справедливость» на глубинном уровне соотнесены логический, моральный и социальный порядок. Справедливость означает правильный, верный, истинный порядок вещей и человеческих отношений в обществе [Там же].

Понятие справедливости в русской культуре исследовала Н. В. Печерская. Она показала, что справедливость – это концепт, работающий только в конкретной, отдельно взятой моральной практике и не сводимый к концепту справедливости из другой моральной практики. Она также описала несколько концептуальных моделей русской справедливости. Согласно исследованию Печерской, не существует общего универсального понятия «справедливости», объединяющего все значения. Каждое из них образует отдельный «мир справедливости» – универсальный и самодостаточный [Карчагин 2016. С. 44].

Тем не менее, Карчагин считает, что основной дискурс справедливости в русской культуре во многом оформляется через концепт «правда». Некоторые исследователи считают правомерным утверждать наличие в русской культуре особой «правды-справедливости». В русской интеллектуальной традиции сквозной линией проходит рассуждение о синтетическом характере правды, которая объединяет в себе истину и справедливость [Там же].

Карчагин также отмечает, что российское общество не выработало рациональных принципов социальной справедливости, справедливость в русской культуре по большей части сводится к чувству справедливости [Карчагин 2016. С. 44 – 45]. Карчагин также считает особенностью русской

культуры доминирование в обществе «морально-религиозного дискурса, ставящего на место справедливости милосердие, которое или выше справедливости, или отождествляется с последним» [Карчагин 2016. С. 46].

Указанные особенности справедливости в русской культуре проявляются и в XXI веке. Так, С. В. Мареева показывает, что представления о справедливом обществе до сих пор являются важными для большинства населения страны и сформировали достаточно устойчиво ценностно-нормативную систему, независимо от социального положения и динамики личного благополучия. В то же время в русском обществе реализована высокая степень терпимости к большинству видов социального неравенства и распределения доходов [Мареева 2013]. Мареева делает отсюда вывод, что нетерпимость к социальному неравенству является ключевым элементом русской культуры [Мареева 2013. С. 26]. Этот вывод представляется нам необоснованным. Данные Мареевой показывают, что хотя справедливость является базовой ценностью русского культурного космоса, социальное неравенство не представляется препятствием для реализации справедливости в обществе.

Этот вывод выглядит парадоксальным с точки зрения западных социальных и политических теорий, которые представляют социальное равенство необходимым условием и одновременно целью функционирования как открытого общества типа западной демократии, так и социалистического общества того типа, который был реализован в СССР. Необходимость социального равенства для здоровой жизни общества выступает как базовая предпосылка любого рассуждения на политические и социальные темы, и несоответствие эмпирических данных политологическим концептам побуждает создавать теории о необходимости создания нового человека, который был бы воспитан от рождения для восприятия западных демократических норм или коммунистических ценностей, в зависимости от общественно научной парадигмы, которой следует ученый. Обращение к архетипическим основаниям русской культуры позволяет показать, что это не случайное несоответствие, и русское понимание справедливости позволяет создавать устойчивые социальные структуры, которые воспроизводятся после масштабных трансформаций и обеспечивают устойчивое существование русского государства на протяжении нескольких столетий.



Русское понимание справедливости представлено в различной форме в русском культурном архетипе святого царства, предполагающем, что вся жизнь человека на земле и в обществе в принципе должна быть сакрализована, и это состояние может быть приближено в пространстве и времени, осуществлено конкретным индивидом в хронотопе его личного бытия. Таким образом реализуется христианское мировидение, прозревающее за конкретным эмпирическим бытием мистический слой, причастность к которому и делает земную жизнь реальной [Зеньковский 2001. С. 42].

Современные исследователи выделяют три культурных инварианта русской идентичности: духовность, державность, соборность. Духовность в русской культуре исторически реализуется в форме православной религии, державность в виде самодержавного государства, а соборность в виде целостности народной, государственной и общественной жизни [Мельникова 2012]. Все три базовых компонента русской культурной идентичности синтезируются в образе святого царства, представляя собой секулярный вариант этого архетипа: индоевропейская и древнеславянская семантика святости актуализируется в православии; царство выступает как тип социального устройства общественной жизни, реализованный в державности как культурной константе русской социокультуры; соборность выступает как целостность народной жизни, которая выражается в справедливости и правде, вариативных и одновременно нормативных для каждой конкретной индивидуализации царства.

В образе святого царства реализована сложная социальная структура, включающая в себя ряд иерархий, выстроенных по разным принципам (возраст, профессионализм, отношение к предкам, собственные заслуги, принадлежность к социальной группе и т. д.). Святое царство в русской культуре освящает те социальные структуры, которые способствуют реализации культурного архетипа и воплощению важных для русского сознания норм и ценностей. Равномерное распределение социальных благ разрушает многообразные иерархии и не позволяет функционировать различным социальным механизмам перераспределения, которые делают русскую культуру жизнеспособной. Стремление русского коллективного сознания к справедливости происходит как приближение к

истине, милосердию и святости, которые могут быть реализованы при самых разных вариантах распределения ролей в социальном пространстве.

Таким образом, архетип святого царства в русской культуре позволяет создавать устойчивые социальные структуры, включающие в себя сложные иерархии, и обеспечивает их продуктивное взаимодействие, а также трансмиссию при социальных преобразованиях в переломные исторические эпохи типа петровских преобразований и революции 1917 года. Этот архетип дает культурную легитимацию тем видам социального действия, которые приводят к воссозданию характерных черт русского общества и позволяют ему выполнять свои функции в отсутствие социального равенства западного типа, понимаемого как равенство возможностей для всех социальных субъектов вплоть до индивида. Идеал справедливости, включающий социальное равенство, привнесен в русскую культуру вместе с западными теориями – либерализмом и марксизмом и не получил широкого распространения из-за отсутствия собственно русских культурных оснований.

## **РОЛЬ КУЛЬТУРНОЙ ТЕМЫ «ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА» В СОХРАНЕНИИ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

Советский период развития русской цивилизации является одним из самых спорных, дискуссионных, вызывающих постоянную полемику в научной среде. Попытки категориального определения этого периода и его места в истории дают полный спектр мнений: само существование советского общества воспринимается как кризис и как расцвет, как полный упадок и как период наивысшего могущества, как вырождение культуры и как единственно ценная в русской истории культура, как полное подчинение западному влиянию и как оригинальный независимый антизападный проект и так далее. На данный момент не существует общепринятого коллективного образа этого периода, и в общественном сознании конкурируют несколько таких образов, каждый из которых имеет своих сторонников и стремится закрепиться в культуре как базовый.

Рассмотрим коллективный образ прошлого, возникший во второй половине XX века и особенно активно продвигаемый в постсоветскую эпоху, который сводится к тому, что на смену русскому человеку в истории пришел советский человек, Homo советикус, который отличается от своего предшественника как культурно-исторический тип [Зиновьев 1986]. Революцию 1917 г и Гражданскую войну можно описать в терминах смены цивилизационной идентичности. В рамках этой концепции утверждается, что в результате усвоения европейских идеологических учений (марксизма, социализма, коммунизма), а также физического истребления носителей традиционной русской культуры на месте русской цивилизации образовалась общность с полностью измененным культурным ядром. Таким образом, русская цивилизация прекратила свое существование после потрясений Революции и Гражданской войны. Советский человек и русский человек – разные цивилизационные типы.

Для анализа этого образа исторического прошлого предлагается рассмотреть культурную тему «Отечественная война», и сравнить ее состав и функционирование до Революции и в советский период.

Объектом данной статьи является сохранение культурной идентичности локальной цивилизации в кризисную эпоху. Предметом исследования является сопоставление культурных тем двух культурных единиц, России и Советского Союза.

При идентификации объекта исследования или его состояния обычно используется диагностическая логика исследования. Считается, что ее применение не приводит к результатам высокого уровня обобщения [Орлова 2012а. С. 388]. Однако в случае, если социокультурный объект имеет наивысший уровень сложности, экспериментальный метод неприменим, поскольку он подразумевает изменение некоторых параметров объекта при фиксации других параметров, и сравнение полученных изменений с контрольным образцом. При анализе процессов развития и сохранения идентичности целой цивилизации исследователь не в силах изменять какие-либо параметры объекта изучения и в принципе не может найти контрольный образец, с которым сравнивал бы результаты изменений. Таким образом, фундаментальное исследование цивилизационной идентичности должно иметь диагностическую логику.

Фундаментальное исследование направлено на выявление закономерностей возникновения, функционирования и динамики культурных тем и конфигураций двух социокультурных систем. Эмпирический характер фундаментального исследования обусловлен тем, что обобщения строятся на основе известных исторических и культурных фактов. Исследование ведется гипотетико-дедуктивным методом, то есть критерий достоверности результатов определяется не только фактами, но и концептуальными логическими конструкциями, которые описывают культурные темы двух обществ [Орлова 2012а. С. 391]. Математические (количественные) методы в исследовании не используются.

Вопрос о цивилизационной идентичности поликультурных обществ необычайно актуален, поскольку мы живем в связанном мире, и культурный аспект этой связности формируется в наши дни при активном участии разнообразных культурных единиц.

Практическое объединение человечества в единое целое началось в Новое время с Великих географических открытий. Последние пять веков активно формируется экономическое, транспортное и географическое единство человечества. Однако история последнего столетия показывает, что такое внешнее

единство не гарантирует единства культурного. Процесс культурного объединения человечества на базе западной культуры, известный как глобализация, вызывает множество проблем: экономические кризисы, гуманитарные катастрофы, войны и геноциды. Человечество ищет другие пути культурного объединения, и гуманитарные науки все больше внимания уделяют незападным поликультурным общностям, которые смогли просуществовать в течение достаточно длительного периода времени, несколько веков или тысячелетий.

В этом аспекте очень интересны прежде всего локальные цивилизации, сформировавшиеся до Нового времени на иной идейной основе, чем западная. Одной из самых перспективных для научного исследования является русская цивилизация, как такой социокультурный объект, который существует и в наши дни, проводит активную политику и воспринимается господствующей западной культурой как культурный антагонист. Вопрос объединения поликультурных образований тесно связан с вопросом формирования и функционирования цивилизационной идентичности, которая имеет интегративную функцию и объединяет в единую систему культурные единицы разного уровня, от племен и профессиональных субкультур, до этносов с началами государственности и народов с иным типом государственности, чем русская.

Механизмы сохранения идентичности лучше всего выявляются в кризисные периоды истории, во времена глобальных потрясений, когда общество вынуждено пересматривать свои идейные основания и перестраивать все свои культурные системы под угрозой исчезновения и гибели. В русской истории самыми яркими кризисными периодами такого рода являются Смута XVII века и Революция с последовавшей за нею Гражданской войной в начале XX века.

Последний из указанных кризисов был настолько сильным, что следствия его ощущаются и сто лет спустя. В культурном плане он еще не изжит, то есть не существует общепринятого коллективного образа того времени, который бы вошел в ядро русской культуры. Существует несколько конкурирующих коллективных образов, каждый из которых создается силами деятелей искусств и гуманитарной интеллигенции, и имеет своих приверженцев в научной среде. В данной статье будет рассмотрено представление о том, что русская цивилизация исчезла в ходе потрясений начала прошлого

века, а возникший в ее географических и культурных границах субъект исторической деятельности не сохранил прежней цивилизационной идентичности. Для анализа этого представления рассмотрим в общем виде, как функционирует и сохраняется культура, и применим результаты рассмотрения к дореволюционной России и послереволюционному СССР.

Рассмотрим одну из таких тем, а именно тему Отечественной войны. Отечественная война 1812 года имела место в дореволюционный период, в бесспорных хронологических рамках существования русской цивилизации. Великая Отечественная война имела место в 1941–1945 гг., в советский период.

Во время Отечественной войны 1812 года сформировались следующие образы коллективного сознания, нашедшие выражение в искусстве и сохранившиеся в народной памяти:

- внезапное вероломное нападение врага;
- отступление;
- сдача большей части территории и даже столицы;
- центральная кровопролитная битва кампании, после которой наступает перелом в войне;
- изгнание врага из России вплоть до вражеской столицы.

Был также сформирован такой важный паттерн, как партизанская борьба.

Война 1812 года получила также характерное преломление в западной культуре, и осталась там как варварская война, которая ведется не по правилам; война, в которой личная храбрость солдат и умение полководцев с той и с другой стороны не играли роли, так как «Великую армию победил только термометр», то есть суровые природные условия.

Уже Денис Давыдов, поэт-партизан, участник боевых действий в 1812–1814 гг., пытался разрушить представление о том, что французов победили страшные морозы [Давыдов 1835]. Он указывал на то, что Бородинская битва имела место 7 сентября, французы ушли из Москвы 20 октября, а Москва находится не настолько северней больших европейских городов, чтобы к началу октября в ней стояли невыносимые морозы. Снегопады застигли Великую армию уже в пути, во время бегства, и никак не могли быть его причиной. Однако в этом случае Давыдов столкнулся с европейской культурной темой, которая критике не поддается, но ему удалось приостановить экспансию данной темы в сферу действия русской культуры.

Во время Великой Отечественной войны многие образы, выработанные в ходе Отечественной войны, были вновь актуализованы и задавали нормы деятельности уже советского общества. Характерно, что этого не произошло в войну 1914–18 гг., которая вошла в русскую историю как Первая мировая.

Первая мировая война 1914 – 1918 гг. не может быть показательной для сравнения культурных тем двух обществ, поскольку это было время кризиса и перелома, который закончился Гражданской войной и полным крахом старого общества. Кризис выразился и в культурной сфере, в первую очередь в виде множества конкурирующих проектов будущего и соответственно способов описания настоящего. Разнообразные идеологические течения и социальные силы, принимавшие участие в военных действиях и направляющие жизнь в тылу, находились в состоянии жесткой конкуренции, беспорядочной смены, перманентного хаоса и неукорененности. Это был период дезинтеграции общества. К началу 1940-х гг. культурные процессы нормализовались, выделилась устойчивая социокультурная структура и определились темы, которые могут служить интеграции общества.

В событиях 1941–45 гг. явная отсылка к Отечественной войне 1812 года заключается уже в названии: господствующая в то время марксистская идеология предлагала для осмысления событий такую форму как борьба двух общественных систем, и эта форма тоже была использована, но более востребована оказалась дореволюционная русская культурная тема Отечественной войны. В это время был учрежден Орден Кутузова (1943) и снят фильм «Кутузов» (1943). Возвращаются в военной форме погоны и модифицированные старые военные звания, что подчеркивает преемственность Красной армии по отношению к российской армии, и в первую очередь к армии времен Отечественной войны 1812 года. Этим периодом интересуются тогдашние историки, в первую очередь Е. Тарле (книги «Наполеон» (1936), «Нашествие Наполеона на Россию» (1937)).

Внезапное вероломное нападение врага, отступление и сдача большей части европейской территории страны тоже оказались теми образами коллективного сознания, которые позволили описывать текущие события и не терять надежды на окончательную победу. Эвакуация промышленности и людей на Урал в культурном плане рифмуется с ответом Алек-

сандра I на известие о сдаче Москвы и предложение подписать мир с Наполеоном: «Я отращу себе бороду и лучше соглашусь питаться хлебом в недрах Сибири, нежели подписать стыд моего отечества и добрых подданных, пожертвования которых умею ценить».

Образ центральной битвы, которая решает исход кампании, актуализовался в Сталинградской битве. Интересно отметить, что такого рода образ не появился ни в Первую мировую, ни во время Смуты, хотя эти времена были многолетним лихолетьем, и кровопролитных битв тогда происходило немало. По-видимому, в период перелома, кризиса и социальной деструкции не может сформироваться интегрирующий образ, который был бы значим для всех слоев общества и для всех носителей данной культуры, но это становится возможным в ситуации противостояния с многократно превосходящими силами врага, если общество уже консолидировано.

Ярко и наглядно связь времен прослеживается в культурном преломлении такого феномена как партизанская борьба. Образы партизана, партизанки, партизанского отряда прямо отсылают к партизанскому движению периода Наполеоновского нашествия, и являются одними из самых распространенных в коллективных представлениях о Великой Отечественной.

Характерно, что партизанская борьба и тяжелые климатические условия в ходе войны 1941 – 1945 гг. входят в европейскую культурную тему на тех же самых местах в структуре образа, что и в начале XIX века, формируя в западном мире представление о варварской войне, о том, что великая на этот раз немецкая армия была побеждена не умением, а числом и плохой погодой.

Рассмотренные структурные элементы культурной темы Отечественной войны позволяют сделать вывод, что в советском послереволюционном обществе она занимала функционально то же самое место, что и в российском дореволюционном. Кризисные события 1917 – 1920 гг., а также последующая эпоха индустриализации изменили многие элементы социокультурной системы, уничтожили старые идентичности и создали новые, однако сохранили эту важную культурную тему, которая реализовала свою интегрирующую функцию и в новых условиях индустриального общества, как в свое время это было в сословном аграрном обществе.



Таким образом, проведенный в статье анализ показывает, что культурная тема «Отечественная война» сохранилась в советском обществе, и совокупный опыт русской цивилизации, приобретенный в 1941 – 1945 гг., был выражен и структурирован в согласии с культурной темой, которая функционировала при осмыслении опыта 1812 г. Это указывает на неправомерность вывода о полной смене русской цивилизационной идентичности в советский период.

Сохранение цивилизационной идентичности возможно при сохранении базовых структур культурного ядра цивилизации. К таким структурам относятся культурные темы, которые объединяют коллективные представления о желаемом состоянии общества в виде образов, понятий, концепций, художественных произведений и других ментифактов и их систем. Изучение разнообразных культурных тем российского и советского общества в их взаимосвязи может рассматриваться как перспективная исследовательская программа, которая позволит выявить закономерности структуры и функционирования культурного ядра цивилизации и решить вопрос о сохранении или смене цивилизационной идентичности русской культуры в советский период.

## **ДУАЛЬНАЯ ПРИРОДА КУЛЬТУРЫ В КОНФЛИКТЕ ДОНБАССА И УКРАИНЫ**

Современное противостояние Донбасса и Украины носит прежде всего культурных характер. Идеология украинской стороны подчеркнута националистическая, сопровождается тотальной украинизацией и насаждением украинской культуры на государственном уровне. В то же время большая часть адептов украинского национализма на Украине и за ее пределами – русскоязычные; информационная борьба важнее боевых действий и составляет главный аспект войны на Донбасса; язык информационной борьбы – русский. Этот парадокс позволяет рассматривать ситуацию в рамках русской культуры и именно здесь искать механизмы возникновения и преодоления подобных культурных конфликтов. Такой механизм основан на дуальной природе динамической структуры русской культуры.

Русская культура как система представляет собой коллективную память и коллективный интеллект русского общества в целом [Лотман 1992b. С. 201]. Коллективная память русской культуры существует в виде канона. Каноном называется «непроявленный, неформализуемый, не подлежащий воплощению и фиксации активный принцип организации» культуры [Виролайнен 2007. С. 30]. Канон проявляется в традиции, однако этими проявлениями никогда не исчерпывается. Канон представляет собой сложные системы смыслов, которые существуют латентно. Несмотря на принципиальную невоплощенность в конкретном культурном феномене и в конкретный момент времени, эти системы служат источником самоформления культуры [Виролайнен 2007. С. 31].

Конкретные проявления канона в культуре представляют собой уровень парадигмы. Под парадигмой понимается модель, образец для подражания. Явленный в парадигме канон задает ориентиры социальной и культурной деятельности, любой культурный феномен из парадигмальной сферы несет в себе множество смыслов и структурирует определенную культурную систему. Парадигмальное событие или парадигмальный феномен является образцом, на который люди ори-

ентируются в повседневной деятельности, вырабатывая стратегии поведения и творчества. В то же время парадигма принципиально ограничена. Ее преимущество в реализованности, но за это она расплачивается потерей смысла. Вместить все разнообразные смыслы культуры в конкретное явление невозможно. Как манифестированная, парадигма закрыта для трансформаций и развития, не может работать в меняющемся культурном пространстве. Источником новой парадигмы является только канон. Парадигмы меняются, канон остается.

Процесс смены парадигм при сохранении того же канона представляет собой динамическую структуру культуры. Как показали Лотман и Успенский, для русской культуры эта структура носит дуальный характер, который актуализируется во все переломные моменты русской истории, начиная с принятия христианства. Основные культурные ценности русской культуры зафиксированы в двуполярном культурном пространстве, лишенном нейтральной ценностной зоны [Успенский 1996b. С. 339]. Эта черта русской культуры ярко проявляется в сравнении с культурой европейской.

В католичестве загробный мир разделен на три части – рай, ад и чистилище. Этому соответствует деление поступков человека в земной жизни на безусловно святые, безусловно грешные и довольно большую нейтральную зону без ценностной окраски. Именно эта сфера религиозно и этически нейтральных поступков является культурным ресурсом для социокультурных трансформаций европейской культуры [Успенский 1996b. С. 340]. В период кризиса, когда старые нормы социального взаимодействия не могут выполнять свои функции, европейская культура берет новые образцы поведения из нейтральной сферы, выстраивая таким образом новые культурные структуры.

Русская культура, в отличие от европейской, полностью лишена такой нейтральной зоны. Любой поступок в рамках русской культуры имеет строго определенную ценностную окраску, притягиваясь либо к одному, либо к другому культурному полюсу. Таким образом, в период кризиса, когда старые социально одобряемые формы поведения дискредитируют себя как не отвечающие требованиям времени, русская культура принуждена использовать как ресурс развития формы социально-неодобряемого поведения, черпая новые

образцы из той сферы, которая на предыдущем этапе была отчетливо негативной. Такая смена ценности культурного объекта на противоположную при сохранении глубинной структуры культуры называется анти-поведением [Успенский 1996а. С. 460]. Важные изменения в русской культуре протекают как отталкивание от предыдущего этапа, как его активное отрицание, и реализуются в демонстративном анти-поведении. Содержание культурообразующих категорий может меняться в зависимости от исторического периода, однако дуальная структура, приводящая к полному отрицанию предшествующей культуры, сохраняется в течение всей русской истории и позволяет говорить о единстве русской культуры на разных этапах [Успенский 1996б. С. 341].

Б. А. Успенский подробно рассматривает механизм функционирования дуальной модели в первые века после принятия христианства на Руси и в петровскую и послепетровскую эпоху. Исследователь выделяет ряд особенностей, которые в силу однотипности ситуации характеризуют период культурной трансформации как таковой. Одной из важнейших характеристик такого рода является активизация архаичных культурных моделей в период, который осознается как новый и отменяющий все предыдущие нормы [Успенский 1996б. С. 344].

Функционируя как единое целое, культура содержит в себе и механизмы реализации анти-поведения. В период культурного кризиса на смену социально-одобряемым моделям поведения приходит анти-поведение, причем сами деятели культуры могут осмыслять этот процесс совсем иначе. Например, трансформация русской социокультуры в XVIII в. воспринималась Петром, его сторонниками и противниками как европеизация, между тем в этот период реализовывались модели анти-поведения, сохраненные самой русской культурой и имеющие мало общего с европейскими типами социального взаимодействия [Успенский 1996б. С. 359].

Век Просвещения в Европе характеризуется распространением деизма и философского атеизма, которые воспринимались как рациональные доктрины, основанные на критическом применении человеческого разума. Высказывание аналогичных взглядов в русской культуре происходит не как осмысленное принятие философского учения, а как перемена веры, в которой имеет значение сам акт перехода в другую веру, личность человека, который помог это сделать и даже

место, где это произошло, но не играет никакой роли рациональная аргументация [Успенский 1996b. С. 361].

Энергичная борьба государства с секуляризацией приводила к господству в публичной жизни не европейских моделей поведения, а архаичных, восходящих к языческим временам. Субъективная европеизация быта объективно конституировала такие антихристианские формы, которые были невозможны как в допетровской Руси, так и на христианском Западе, во всяком случае в демонстративно-открытой форме. Ярким примером такого явления могут служить крепостные гаремы, которые стали обычным делом в России в XVIII веке и воспринимались участниками и окружающими как элементы европейского уклада [Успенский 1996b. С. 362–364 и сл.].

Таким образом, в переломные моменты русской истории снова и снова актуализируется дуальная модель русской культуры, которая проявляется как полное, нарочитое, кощунственное отрицание сакральных символов, эстетических идеалов, нормативов и ценностей предыдущей эпохи.

Русская культура во второй половине XX века переживала кризис, который выразился в распаде СССР, потере культурного влияния и территорий, которые находились в русском культурном пространстве несколько веков. Такой территорией является и Украина. По предвоенным данным (2010-е гг.) две трети жителей Украины используют русский язык в быту, а в некоторых областях этот показатель приближается к ста процентам. Родной язык определяет принадлежность этих людей к русской культуре. Культурные объекты, географически расположенные на территории современной Украины, являются значимыми в русском культурном пространстве. Важнейший из таких объектов – Киев [Петрухин 2000. С. 19–23].

Киев как сложный культурный объект является одним из основных элементов культурного пространства, обеспечивающих сохранение канона. В Киеве как культурном феномене синтезируются смыслы, восходящие еще к языческому периоду, и в то же время огромна роль Киева как христианской столицы Руси. Исключение культурного объекта такого уровня из русского культурного пространства было основным содержанием культурной жизни постсоветской Украины. В настоящее время официальная идеология Украины ставит своей целью полную европеизацию страны, то есть на языке культурологии – перемещение всех культурных объектов

Украины из русского культурного пространства в европейское. Это проявление кризиса русской культуры, который не закончился до сих пор, а именно в такую кризисную эпоху актуализируются дуальные модели русской культуры, что можно наблюдать в современной ситуации на Украине.

В культурной сфере Украина декларирует приверженность европейским ценностям, свободе слова и мультикультурности. При реализации этих ценностей европейской культурой называются все мероприятия украинских властей и культурных деятелей, которые носят откровенно антирусский характер.

Начиная с 2014 года Украина ведет войну в Донбассе за включение этого региона в свое культурное пространство. Усиление позиций украинской культуры на этой территории провозглашается одной из важнейших целей кампании. В течение первых лет на Украине проводилось множество культурных мероприятий в поддержку единства Украины, а лозунги «Луганськ\Донецьк – це Україна» получили массовое распространение. Тем не менее, за все это время только один раз представитель Донбасса был приглашен украинской стороной на культурное мероприятие, посвященное проблемам Донбасса. Имеются в виду Европейские дебаты-2015 в Харькове, на которых присутствовала луганская поэтесса Елена Заславская. Хотя ей даже не давали слова, ситуация оказалась накалена настолько, что представительницу Луганска увозили с дебатов на машине немецкого консула, а пригласивший поэтессу украинский писатель С. Жадан получил в свой адрес немало угроз и отказался от идеи приглашать людей других политических взглядов на культурные мероприятия. Его вывод: украинское общество не готово к диалогу [Вовк 2015].

Провозглашая своей ценностью европейскую мультикультурность, украинские власти сразу после переворота в феврале 2014 года запретили русский язык на Украине. С сентября 2018 года руководство Украины вводит образование исключительно на украинском языке, лишая русскоязычных граждан своей страны доступа к образованию всех уровней на родном языке. С 2015 года официально запрещен ввоз на Украину русских книг, трансляция русских телеканалов, просмотр ряда русских фильмов, как современных, так и снятых в советское время. Показательно изгнание из прямого эфира культурного деятеля из Харькова, который с первого дня под-

держивал госпереворот на Украине и придерживается анти-русских взглядов, однако выражает их на русском языке. Руководитель одного из ведущих украинских издательств «Темпора» Юлия Олийнык в интервью, опубликованном на сайте Insider, заявила, что украинская литература – это литература только на украинском языке, а русскоязычная литература на Украине недопустима [Дарамчук 2015].

Все эти явления называются на Украине европеизацией, хотя современная Европа на государственном уровне декларирует мультикультурализм и стремление к сохранению языкового разнообразия народов.

Как правило, такие действия украинских политиков обьясняют их лицемерием и продажностью. Однако поиск ответов на общественно-значимые вопросы на уровне психологических особенностей отдельных лиц является отказом от исследования. Почему-то эти лицемеры выбирают именно такую линию поведения, играют именно эту роль, и она принимается обществом. Почему?

Нам представляется, что в данном случае реализуется дуальная модель культурной динамики русской культуры, которая актуализируется в кризисных ситуациях вот уже тысячу лет. Даже целая социальная группа «украинские политики» не в силах поломать эту модель, они могут ее только использовать. А дуальная модель требует в ситуации кризиса полного, кощунственного и нарочитого отказа от собственной идентичности предыдущего этапа культурного развития, потому что только в области социально неодобряемого действия можно найти потенциал для выхода из кризиса.

Остается заметить, что само по себе обращение к социально-неодобряемым практикам социального взаимодействия не гарантирует выхода из кризиса и перехода всей ситуации на новый уровень. Общество не одобряет поведенческие практики, разрушительные для культуры как целого, и результатом актуализации таких поведенческих норм может быть углубление кризиса и даже полное разрушение культуры. Само существование в рамках русской культуры такой большой области культурного пространства, где обращаются к анти-поведению, говорит о том, что в постсоветский период еще не выработались культурно приемлемые нормы социального взаимодействия, которые могли бы послужить общезначимым образцом для всей русской культуры в целом.

Итак, антирусский характер культурной политики современной Украины и широкая поддержка такой политики русскоязычными украинцами коренится в механизмах самой русской культуры и ее культурной динамики. Дуальная модель культурной динамики базируется на отсутствии ценностно нейтральных поступков в русской культурной системе. В период кризиса старых форм социального взаимодействия общество ищет новые нормы в сфере социально неодобряемого поведения, что проявляется в нарочитом и кощунственном отрицании собственной культуры предыдущего периода. Парадоксальным образом именно активное отрицание русской культуры на Украине показывает принадлежность украинской культуры к русской культурной системе, поскольку таким образом реализуется дуальная модель культурной динамики, характерная для русской культуры и чуждая культуре европейской.



## **ГЛАВА III**

### **КУЛЬТУРОЦИД РУССКИХ НА УКРАИНЕ**

## УКРАИНА МЕЖДУ ДВУХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

В течение столетий существования русской культуры Украины в качестве пограничья сформировался целый ряд образов Другого. В период XVI – XVII вв. в качестве других выступали представители других религий и конфессий. Так, в полемической и проповеднической литературе того времени реализуются антиеврейские, антимусульманские, антикатолические тенденции. Обращаясь к этому времени, Н. В. Гоголь в повести «Тарас Бульба» описывает чужую культуру как польскую. И. К. Карпенко-Карый в пьесах «Сто тысяч», «Хозяин», «Мартын Боруля» описывает чужого как еврея. В имперский период русская культура Украины воспринимается носителями как часть общерусской культуры и в качестве Другого выступает европеец. В советский период господствовала концепция совместного существования трех братских народов – русского, украинского и белорусского, но в то же время в официальной идеологии русский язык и культура были необходимы только для реализации социалистических идеалов, а не имели ценности сами по себе. В этот период в русской культуре Украины воспроизводились традиционные русские архетипы, а на формирование образа Другого решающее воздействие оказала Великая Отечественная война, когда Украина столкнулась с типом организации культурного и политического пространства, который реализовала на этих территориях нацистская Германия. Все эти образы Другого имеют общую характеристику: это носители другой религии, иноязычные для русской среды, и в большинстве случаев это представители европейской культуры. Таким образом, на Украине вплоть до эпохи Независимости в 1991 году доминирующим был образ Другого как европейца, а собственная идентичность формировалась на основе русской культурной и православной конфессиональной идентичности.

В постсоветский период в культуре Украины создается образ Другого как русского, а своего, украинца, как европейца. Особенно активизировался этот процесс в годы войны в Донбассе, когда эти образы стали навязываться средствами пропаганды, в том числе русским Украины.

Так, например, в 2017 году украинская кинокомпания Kinorob решила создать кинокартину «Анна Киевская». Решение это стало следствием политического инцидента, произошедшего в Версале во время встречи Президента России Владимира Путина с Президентом Франции Эммануэлем Макроном. Тогда Путин сказал, что просвещенная французская публика знает о русской Анне (Anne de Russie) – королеве Франции и жене Генриха I, чем сразу вызвал негодование Петра Порошенко, который заявил, что власти РФ всячески пытаются помешать воссоединению Украины с Европой: «Именно воссоединению, потому что исторически мы были ее частью. Кстати, со времен древнеукраинского князя Ярослава Мудрого и его дочери-киевлянки Анны Ярославны, которую буквально вчера Путин пытался на глазах всей Европы похитить в российскую историю» [Заславская 2017b].

Подобные высказывания Президента Украины являются очередным внешним проявлением тех процессов, которые уже несколько лет идут на Украине. История с похищением Анны в российскую историю демонстрирует комплексную работу по переформатированию идентичности, которая ведется на Украине на всех уровнях, в том числе политическом, образовательном, культурном.

Ученые Украины, анализируя изменения в украинском обществе, начиная с 2014 года, и их причины, высказывают ряд мнений, которые мы проанализируем ниже.

В. И. Поклад, украинский ученый из Луганска, с начала войны проживающий на Украине, описывает конфликт Украины и Донбасса в категориях противостояния европейских и советско-русских ценностей: «Киевский Майдан происходил под флагом европейской интеграции, модернизации украинского общества в соответствии с европейскими ценностями. Луганский и Донецкий антимайданы (трансформировавшиеся в сепаратистские республики) были ориентированы на восстановление традиционных (советско-русских) ценностей [Поклад 2018]».

Александр Еременко в своей книге «Размышления о луганской Вандее» [Еременко 2015] пытается анализировать конфликт Украины и Донбасса в категориях цивилизации и варварства, развитого и отсталого общества, однако личные наблюдения в довоенном и военном Луганске, а также логика развития концепции приводит его к выводу о противостоянии двух цивилизаций в Донбассе: «Прослойка сторонников

единой Украины, продвигающейся по пути интеграции в Европу, в среде луганской интеллектуальной элиты была ничтожна... По нашим наблюдениям, жители Донбасса весьма слабо знакомы с европейскими ценностями и европейским образом жизни. Их сознание заполнено упрощенными стереотипами, своеобразными мифами о, якобы, «гнусной и развратной Европе». Прискорбно, что не только темная, косная, невежественная народная масса невосприимчива к европейским ценностям. Значительная часть донбасской интеллектуальной элиты относится к европейским ценностям, мягко говоря, прохладно и предпочитает им ценности «русского мира»... Почему так? Донбасские интеллектуалы плохо знают европейские ценности? Либо плохо, либо достаточно хорошо. Второй вариант ответа представляется нам более вероятным. Но это означает, что многие донбасские интеллектуалы, зная, что представляют собой европейские ценности, тем не менее, предпочитают им православно-советско-российско-имперские. Это не столкновение цивилизации с варварством, это столкновение разных цивилизаций» [Еременко 2018].

А. М. Еременко видит решение проблем современного украинского общества в забвении истории и приятии новой украинской идентичности: «Важность социальной памяти, исторической традиции, «почвы» и «корней» сильно преувеличена. Чрезмерно копать в исторических корнях непродуктивно. Оставим историю историкам. Нам нужно задуматься не о том, как укорениться в нашей истории, а о том, как оторваться от нее. Бывают сковывающие традиции, бывает больная, раненая память. В истории постоянно “мертвый хватает живого”. Наша ответственность перед будущим важнее ответственности перед прошлым» [Еременко 2018].

Забвение истории как важную тенденцию современного украинского общества констатирует украинская исследовательница Е. В. Бильченко. Исследовательница указывает, что наиболее выразительным признаком постсовременного человека становится его внеисторичность, которая ведет к потере способности к диалогу, лишая человека собственных и общечеловеческих воспоминаний. Отсутствие в идентичности человека такого структурного элемента как история приводит к тому, что такой человек не может реализовать себя ни как человек данной культуры, ни как маргинал [Бильченко 2014].

На Украине работа по пропаганде новой украинской идентичности, которая противоречит украинской истории и содержит

явный антирусский вектор, не прекращается все время Независимости, а интенсивность ее только увеличивается. Общественными организациями при финансовой поддержке европейских институций постоянно проводятся тренинги, конкурсы, мастер-классы для активной пишущей молодежи. На этих мероприятиях создается и внедряется контент, который выражает новую украинскую идентичность и навязывает новые украинские ценности. Основная идея этих материалов заключается в неприятии и отрицании русской культуры. Анализ медиаконтента украинских пропагандистских проектов показывает, что современная идентичность украинцев конструируется как европейская и антирусская, что противоречит исторической традиции, которая складывалась на протяжении нескольких столетий. В современной информационной и культурной повестке Украины Россия и русская культура выступают как главный враг, формирующий поле коммуникаций. Таким образом, в пропаганде современной Украины Другой – это русский, как житель России, так и житель Украины и Донбасса.

Создание образа врага – важная стадия стигматизации и дегуманизации противника, которые необходимы для лишения его субъектности в политических и общественных процессах. Лишение субъектности позволяет легитимизировать дискриминацию и насилие в отношении стигматизированного и дегуманизированного противника. Крайний случай насилия представляет собой война, которую Украина ведет против своих бывших русских граждан с 2014 года. Это война нового типа – дискриминационная война. Рассмотрим ее подробнее.

## ДИСКРИМИНАЦИОННАЯ ВОЙНА ПРОТИВ РУССКИХ ДОНБАССА

Взаимодействие русской и украинской культур в границах Украины привело к войне против Донбасса, которую Украина начала в 2014 году. Война была подготовлена стигматизацией и дегуманизацией русских Украины, которые усилились в 2014 году, приняв характер информационной войны. Стигматизация и дегуманизация осуществляются для того, чтобы лишить противника субъектности и подготовить общественное мнение к одобрению насильственных действий против него. В Донбассе разворачивается новый вид войны – дискриминационная война против дегуманизованного противника, которая отличается от классических войн за территорию тем, что один из противников лишен субъектности, права иметь свои интересы и отстаивать их.

Одним из культурных механизмов легитимации дискриминационной войны является исключение войны из типологии межкультурного взаимодействия. Рассмотрим этот процесс подробнее.

Процессы объединения Европы с 1993 года, а также включение в Европейский союз народов, не входящих в католическое и протестантское ядро Европы, стимулировали интерес европейских антропологов и социологов к вопросам межкультурного взаимодействия. Результатом работы в этом направлении становятся новые типологии межкультурного взаимодействия. В 2011 году такую типологию предложил британский социолог Дж. Деланти [Масловский 2016. С. 14]. Рассмотрим эту типологию как одну из популярных и тем самым типичных в современной социологии. Деланти выделяет шесть идеальных типов межкультурного взаимодействия.

1. Столкновение культур, которое выражается в войне.
2. Культурная дивергенция – дифференциации культуры и выделения в ней новых ориентаций, противоречащих ее изначальным установкам. Примером дивергенции служат религиозные, политические, этнические расколы.
3. Ассимиляция, то есть полное поглощение культуры более сильной культурой.

4. Сосуществование – сохранение своей культуры с усвоением некоторых элементов чуждой культуры. Сосуществование рассматривается на примере иммигрантов, желающих интегрироваться в новое общество.

5. Культурная адаптация, которая имеет место в тех случаях, когда речь не идет уже просто о сосуществовании культур, но и слияния культур не происходит.

6. Культурный синкретизм, или слияние, связанный с возникновением новых культурных форм, которые включают в себя элементы различных культур [Delanty 2011. P. 644–648].

Характерно, что типология Деланти не включает те виды межкультурного взаимодействия, которые приводят к быстрой деструкции культурной системы, уничтожающей культуру вместе с носителями. Из межкультурных взаимодействий такого типа Деланти рассматривает только войну, но типизирует ее как предельный случай, который даже нельзя считать межкультурным взаимодействием.

Такая концептуализация войны выводит большую часть истории человечества и современных межкультурных процессов за рамки как научного рассмотрения, так и международных правовых норм [Толстых 2015].

В современном международном праве, которое отражает как реальное положение дел, так и уровень философского осмысления данных проблем, исчезает из сферы актуального применения понятие гражданской войны и войны за территорию. Причина этого в том, что в случае гражданской войны или войны за территорию нужно признавать минимум две стороны и соответственно конфликт интересов, в котором каждая из сторон имеет все права отстаивать свою позицию.

Чтобы избежать признания субъектности одной из сторон военного конфликта, в последние десятилетия сложилась концепция дискриминационной войны. Основой этой концепции является учение о правах человека, которое вводится в зону сакрального и рассматривается как безусловная ценность, стоящая выше любых интересов и нивелирующая их. Таким образом, выступление против прав человека, действительное или мнимое, обесценивает ту сторону, которая его совершает, лишает ее субъектности и дегуманизирует.

Таким образом, войны последних десятилетий, которые ведут страны западной культуры, это войны одной стороны против абсолютного врага, в которых противник демонизирован, дегуманизирован, лишен субъектности и выведен из

сферы действия гуманистической идеологии и правовых норм. Дискриминационная война есть способ описания реальности, в которой войны продолжаются, но современная западная наука не имеет инструмента их адекватного описания, оставаясь в этом плане частью идеологии нападающей стороны.

Так, в ходе войны Украины с Донбассом зоны военных действий именовались местами проведения антитеррористических операций (АТО). Отсутствие войны в описании ситуации приводит к тому, что украинская сторона не делает различия между военными и мирными жителями, не соблюдает нормы международного права в отношении военнопленных и мирных жителей. Жители Донбасса выведены из сферы действия общемировых правовых норм военного времени.

Переговорный процесс в Минске по урегулированию конфликта на Юго-Востоке Украины проводится с игнорированием Донбасса как субъекта конфликта. Договариваются Украина и Россия о наведении порядка на украинской территории, в то время как волеизъявление народа Донбасса, создавшего республики в 2014 году, не принимается во внимание. Поскольку Донбасс не признается в качестве субъекта переговорного процесса, невозможно достичь соглашения, которое привело бы к окончанию военных действий на компромиссной основе: чтобы выработать компромисс, нужно признать, что есть разные субъекты со своими интересами, которые не совпадают, между тем как Донбасс не добился еще даже этого начального уровня признания наличия своих интересов. Русские Донбасса в украинском правовом поле поражены в правах настолько, что лишены политической субъектности и вынуждены действовать в условиях полного правового нигилизма в их отношении.

Таким образом, дискриминационная война Украины против Донбасса выводит Донбасс из правового, юридического и гуманитарного поля и замораживает конфликт, поскольку блокирует механизмы признания субъектности республик и выработку стратегии защиты их интересов как одной из сторон в войне за территорию.



## СТИГМАТИЗАЦИЯ И ДЕГУМАНИЗАЦИЯ РУССКИХ НА УКРАИНЕ

Военная агрессия Украины против Донбасса в 2014 году сопровождалась мощной и согласованной информационной поддержкой. Мероприятия по легитимации насилия против русских Украины носят масштабный характер и проводятся как в государственной, так и в общественной сфере. Легитимация насилия готовится с помощью стигматизации и дегуманизации противника. На Украине стигматизация и дегуманизация русских проводится на государственном уровне, с привлечением широкой общественности. Процесс начался в последние годы советской власти и активизировался в 2014 году, когда тенденции стали государственной политикой.

Русские Украины в течение всего периода независимости и вплоть до 2014 года не осознавали себя как отдельную этнокультурную общность. Подобное самосознание имело место только в Крыму, на территории же современной Украины и Донбасса русское самосознание вместе со стигматизацией русских навязывалось в результате государственной политики так называемой мягкой украинизации. Так, запрет русского языка в сфере образования и публичной сфере подавался как следствие естественного процесса отмирания русского языка в границах Украины как неконкурентоспособного. Людей убеждали не отдавать детей в русские школы и в русские классы, поскольку высшее образование в некоторых сферах уже перешло, а в других скоро перейдет исключительно на украинский, и ребенок не сможет учиться дальше. Подобная стратегия имела место в русскоязычных регионах страны, но русский язык большинством его носителей на Украине не воспринимался как стигматизирующий признак вплоть до 2014 года. Русские в этот период чаще всего выделялись и маркировались как советские люди, «совки», то есть по идеологическому признаку.

Информационная война Украины против республик Донбасса с момента их возникновения в 2014 году ведется на разных уровнях, как на государственном, так и общественном, в социальных сетях и Интернете.

На законодательном уровне инициативы украинской постмайданной власти символически уничтожают русскую культуру на Украине: переименовываются города, русский язык изгоняется из публичного пространства, пересоздаются исторические события, вошедшие в культурную память народа Украины, в первую очередь Великая Отечественная война. Война переконструируется как неоднозначное событие, которое нужно отмечать Днем траура 8 мая, а не Днем Победы 9 мая. Также на Украине проводится переписывание истории, уничтожение материальных и символических артефактов русско-украинской культурной памяти. В ходе так называемой декоммунизации, идущей на Украине с 2015 года, были уничтожены сотни памятников В. И. Ленину, а также переименованы десятки городов и улиц, названных в честь как коммунистов, в том числе этнических украинцев, так и русских исторических деятелей, которые жили до революции 1917 года и никакого отношения к коммунистической идеологии не имеют (Екатерина Вторая, Александр Суворов, матрос Кошка и др.). В число переименованных, то есть символически уничтоженных объектов попал и город Краснодон, находящийся ныне на территории ЛНР. Краснодон, известный борьбой подпольной организации «Молодая гвардия» против нацистов во время Великой Отечественной войны, сейчас на украинских картах называется Сорокино. Так уничтожается общая культурная память, связывающая русских и украинцев в рамках единой культурной идентичности.

На уровне общественных инициатив информационная поддержка украинской агрессии обеспечивается рядом культурных проектов, таких как летние школы журналистики, выставки, концерты, литературные проекты, музейные экспозиции, детские летние лагеря, так называемые патриотические мероприятия для подростков с использованием нацистской символики и идеологии. Эти мероприятия часто осуществляются за счет западных грантов и подаются как общественно-значимые, модные, современные, повышающие статус участников.

Все вышеперечисленные мероприятия и программы, как официальные, так и общественные, сопровождаются обсуждением в социальных сетях и Интернете. Площадки для обсуждения этих инициатив часто используются для формирования коллективной элитарности украинцев, участвующих в проектах, и для стигматизации и дегуманизации русских Украины, которые в них не участвуют.

## **РОЛЬ ИНТЕРНЕТ-СООБЩЕСТВО «ФОФУДЬЯ» В ЛЕГИТИМАЦИИ НАСИЛИЯ ПРОТИВ РУССКИХ**

В современном мире Интернет представляет большие возможности для реализации межкультурной коммуникации. В сети могут общаться люди и группы, которые никогда не встречаются в реальности, однако совместно формируют единое информационное пространство, где распространяются различные идеи, образы, идеологии. Распространение деструктивных дегуманизирующих идеологий в Интернете способствует легитимации антисоциальных культурных практик в обществе и формирует среду, терпимую к насилию по отношению к группе, которая дегуманизирована. Атмосфера публичного одобрения насилия готовит и сопровождает применение насилия в реальной жизни. Распространение в украинском сегменте Интернета деструктивной идеологии, дегуманизирующей русских, сыграло роль в эскалации насилия в стране в 2014 году и до сих пор способствует одобрению военных действий Украины в Донбассе в публичном пространстве страны. Формирование и распространение деструктивной дегуманизирующей идеологии в Интернете рассмотрим на примере деятельности сообщества «Фoфудья» в предвоенные годы на Украине.

Межкультурная коммуникация – это общение субъектов разной культуры. Межкультурная коммуникация групп происходит на уровне индивидов. Интернет предоставляет пользователям такие возможности как легкость доступа, анонимность, отсутствие цензуры или ее неявный характер, обширная аудитория. Для реализации этих возможностей возникают сообщества в социальных сетях, персональные и тематические сайты и прочие подобные центры коммуникации. Общение между группами с разной культурной идентичностью можно анализировать как межкультурную коммуникацию.

Одной из важнейших характеристик межкультурной коммуникации являются коммуникаторы и предмет коммуникации. Рассмотрим формирование группового субъекта межкультурной коммуникации в Интернете на примере формирования сообщества «Фoфудья» в предвоенные годы на Украине [Все о фoфудье 2008]. Как предмет коммуникации эта

группа предлагала деструктивную идеологию, дегуманизирующую русских в России и на Украине.

Фофудья была организована на Интернет-ресурсе «Живой журнал» (livejournal.com, ЖЖ) вскоре после первого Майдана на Украине (2004 г). Сообщество стало активно действовать с 2006-го в кириллическом секторе ЖЖ. Его вели и модерировали идейные украинские националисты.

История Интернет-мема «фофудья» началась со следующего поста в ЖЖ в 2006 г:

«На вчерашнем Интернет-чате с Петром Симоненко человек с никнеймом Ноздреватенков задал такой вот вопрос:

"Здравствуйте, я из Херсонской области, русский по национальности. Моей дочери в школе запретили носить такой атрибут русской культуры, как фофудья. Аргументировав это тем, что государственный язык – украинский. Хочу спросить, Петр Николаевич: ДОКОЛЕ?"» [Фофудья 2006].

За последующие два-три года мем оброс значениями и стал центром своеобразной интеллектуальной игры, которая велась украинскими блоггерами в социальной сети. Этот во многом стихийный опыт тем не менее решал задачу стигматизации и дегуманизации оппонента, выделяя группу в пространстве коммуникаций, создавая самоназвание группы и именуя коллективного антагониста.

Группа выделяет себя – это убежденные идейные украинцы, носители европейских ценностей, антикоммунисты. Группа называет себя – в рамках принятой интеллектуальной игры самоназванием выступает «бандеровцы», «жидобандеровцы», «свидомиты», «путинохулители». Группа выделяет своего коллективного антагониста – это русские на Украине и русские вообще, русское государство, Россия. Для коллективного антагониста разрабатываются названия: исконно-русские люди (I.P.L.), «исконники».

В текстах сообщества создается гротескный образ русского на Украине: ретроград, клерикал, верит в мифических «жидобандеровцев», которые ненавидят все русское и мечтают уничтожить русских, и в святого Путина, который символизирует Россию и защищает русских от «жидо-бандеровцев».

Существует любопытный текст, демонстрирующий внутренний язык сообщества, время создания 2008 г [Толковый словарь фофудыста 2008]. Здесь наряду с использованием русофобских штампов унижаются и православные – пародиру-

ется обращение «братья и сестры», используется дореформенная орфография, делаются попытки стилизации под церковнославянский язык. Коллективный антагонист выделяется по признаку принадлежности к русской/советской культуре и по религиозному признаку.

В тексте указаны и составители словаря, трудившиеся над этим в 2008-м году. Мониторинг их блогов показывает, что эволюция за прошедшие несколько лет у всех примерно одинаковая. Часть блогов заброшена, но те, которые ведутся, выражают яркую антироссийскую позицию, в государственном перевороте на Украине в 2014 г их авторы поддерживали Майдан, в дальнейшем поддерживали войну в Донбассе (так называемую АТО).

Пример Фофудьи показывает, что стигматизирующие и дегуманизирующие термины-антагонисты, которые изобретает или применяет подобное сообщество, не всегда получают широкое распространение. Например, придуманное в Фофудье название русских – «исконники» – не прижилось, и в начале войны 2014 г. появилось гораздо более популярное название «ватники». Однако вклад Фофудьи в переосмысление названия «бандеровец» на территории Украины трудно переоценить.

Бандеровцы на Украине совершили множество военных преступлений в Великую Отечественную войну и после нее. Их подрывная деятельность имела место в период 1941–1951 гг. В советское время термин «бандеровец» носил однозначно негативную, позорную окраску. На Западной Украине, где действовали украинские националистические организации, сохранялась память о пострадавших, стояли памятники жертвам ОУН-УПА. В постсоветское время сохранение советского смысла слова «бандеровец» было немаловажной частью коллективной идентичности новороссийских регионов Украины.

Однако за несколько лет до войны в Донбассе в публичном пространстве Украины среди интеллектуалов появляется сегмент информационного поля, где называть себя бандеровцем становится почетно, где это воспринимается как признак самостоятельного мышления, высокой культуры, творческой профессии, яркой индивидуальности. Такая самоидентификация распространяется также на выходцев из Украины, проживающих в Европе и США. Сообщество Фофудья внесло ощутимый вклад в формирование коллективной элитарности идейных украинских националистов, дегуманизацию русских

на Украине, формирование в обществе одобрительного отношения к применению насилия по отношению к жителям русскоязычных регионов страны.

Таким образом, создание и распространение дегуманизирующей идеологии является важным элементом формирования коллективной идентичности деструктивной группы в пространстве коммуникаций. Распространение в обществе деструктивной идеологии приводит к одобрению насилия по отношению к стигматизированным оппонентам, что и проявилось на Украине в публичном одобрении войны против Донбасса, где проживали русские, уже стигматизированные, граждане Украины.

## **ТРАНСФОРМАЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ УКРАИНЦЕВ С ПОМОЩЬЮ НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ**

Украинские националисты действуют как малый народ, антисистема, разрушающая цивилизационную идентичность русских Украины.

Вопрос о функционировании антисистемы в составе русской цивилизации рассматривает советский историк И. Р. Шафаревич в книге «Русофобия» [Шафаревич 2005]. Результат его анализа показывает, что антисистема в России транслирует буржуазную, либеральную, прогрессистскую идеологию. Такая же идеология была у первой исторически описанной антисистемы – малого народа Огюста Кошена. Связь этих двух антисистем с другими известными малыми народами – вопрос открытый. Однако уже те данные, которыми мы располагаем, можно применить для анализа современных событий на фронтире русской цивилизации, в частности на Украине.

Так называемая Революция достоинства на Украине в 2014 г. и вызвавшие ее события могут быть описаны в терминах возникновения и усиления антисистемы, которая в какой-то момент подчиняет себе жизненные системы большого народа. В идеологии Майдана наблюдаются основные черты антисистемы:

- самосознание малой группы среди большого чуждого народа: украинские патриоты против советской и русской культуры большинства украинцев;

- самосознание творцов истории, для которых все люди не их взглядов – материал (эта идеология отражена в популярных работах идеолога украинского национализма Донцова об антагонизме народа и нации, которые относятся как 9:1; нация как активная сила должна перерабатывать народ);

- отсутствие этнической детерминации: большая часть носителей агрессивной антирусской идеологии выросли в русскоязычных семьях и признают у себя отсутствие этнических украинских корней;

- отсутствие социальной детерминации: на Майдан вышли люди со светлыми лицами из любых социальных слоев. Хотя заметна некая корреляция между социальным статусом

и поддержкой идеологии Майдана (в большинстве своем активисты являются мелкими бизнесменами или творческой интеллигенцией), однако строгой зависимости нет, Майдан поддержали и наемные работники, и крупные олигархи.

Проведенный анализ показывает, что дегуманизация русских, активная антирусская позиция, навязывание антирусской идеологии и борьба против русской культуры в современной украинской культурной жизни являются не случайными, а представляют собой системообразующий элемент и основу антисистемной идентичности. Политика украинизации приводит к распространению антисистемной идеологии на все слои населения, однако в случае Украины это не означает уничтожения большого народа, потому что в культурном плане большим народом для этой антисистемы является не часть русской культуры, а вся русская культура, то есть не одна только Украина, а Россия в целом.

Процессы формирования антисистемы по отношению к русской культуре имели место во всех постсоветских республиках и в странах бывшего социалистического блока. Под видом борьбы с конкретной идеологией (коммунистической) проводилась борьба с русской культурой как таковой. Антисистема захватывает руководящие позиции в обществе и формирует элитарное самосознание, разрушая общецивилизационные русские культурные темы. Общая стратегия антисистемы – постоянно поддерживать антагонизм в обществе, который в определенных случаях может доходить до войны и геноцида, как это произошло на Украине в 2014 г. Таким образом, деятельность антисистемы направлена на разрушение общественной солидарности и культурного ядра. Борьба с этими силами нужно посредством правильной культурной политики, поддерживая и развивая культурные темы ядра цивилизации.

Рассмотрим культурный аспект деятельности украинских националистов как большой социально деструктивной группы в составе украинского народа. Для реализации асоциальных целей своей группы украинские националисты распространяют в обществе деструктивную идеологию, ядром которой является дегуманизация людей, не принадлежащих к этой группе. Распространение такой идеологии в публичном пространстве приводит к легитимации в общественном сознании насилия, совершаемого националистами по отношению к представителям других социальных общностей.



Война в Донбассе, которая длится с 2014 года, позволяет нам наблюдать этот процесс в реальном времени.

На данный момент на Украине сформирована своеобразная общность, которую называют по-разному: европейские украинцы, украинские националисты, украинские нацисты, украинские европейцы, проевропейски настроенные украинцы, украинцы, принимающие европейский вектор развития, свидомые украинцы, национально-свидомые украинцы, украинские патриоты и так далее. Украинские националисты сформировались как общность на стыке двух цивилизаций, русской и европейской. Русскую культуру и ее носителей они воспринимают как коллективного антагониста, уничтожение которого относится к целям их группы. Эта цель отражена в украинской националистической идеологии, которая дегуманизирует русских как этнос и как культуру.

Рассмотрим нацистроительство на Украине. В 2014 году в этой стране, одной из самых крупных постсоветских республик, произошел государственный переворот, в результате которого началось на государственном уровне построение монокультурного украинского государства. Создание моноэтнических монокультурных государств в полиэтничных и поликультурных социумах бывшего СССР, основанного на интернациональной идеологии, всегда приводит к дискриминации по национальному признаку, поскольку представители других культур, кроме господствующей, лишаются многих прав. Соответственно, правящие круги этих стран ставят интеллигенцию перед задачей обосновать эту дискриминацию. Для такого обоснования на современной Украине используется концепция Э. Геллнера, по мнению которого национализм не есть пробуждение наций к самосознанию, поскольку он изобретает нации там, где их не существует [Андерсон 2016. С. 47].

Украинский национализм занимается конструированием украинской нации весь постсоветский период. Особенно бурно процессы нацистроительство протекают на современной Украине после переворота, когда националистическая идеология стала государственной. Поскольку на Украине много носителей русского языка (по некоторым данным до 2/3), главная цель украинского нацистроительства – разрушить русскую культурную идентичность, и создать на ее месте новую идентичность, украинскую. Эта цель достигается целым рядом мероприятий, а именно: запрет обучения на русском языке, лимитирование вещания теле- и радиоканалов,

использование только украинского языка в официальной сфере, а также в сфере делового общения и в науке. Помимо этого, на Украине запрещено вещание российских телеканалов и ввоз литературы на русском языке.

Взамен существующей русской культурной идентичности конструируется украинская национальная, которая имеет другие центральные топосы в общем культурном русско-украинском пространстве. Эти топосы создаются инверсией или переконструированием тех основных образов, в которых сохраняется культурная память русских. К системообразующим украинским топосам культурного пространства относятся следующие концепты: трипольская культура как основа украинского этноса, Киевская Русь – украинское государство, вызвольни змагання в 1918 году (калька выражения «освободительная борьба», так называются военные действия, которые вели войска УНР и Директории с разными противниками в период 1918 – 1920 гг.), Голодомор 1933 года, УПА как освободительница Украины от немцев в период 1941 – 1945 гг.

Не будем останавливаться на том, что в исторической науке хорошо изучены соответствующие периоды истории тех территорий, которые входят в состав современной Украины, и народов, которые населяли нынешнюю Украину, и всякий критический разбор украинских историософских концепций приводит к их полной деструкции. Обратим внимание на то, что каждый из перечисленных концептов метамодернистски деконструирует какой-нибудь из элементов культурной памяти, структурирующих русское культурное пространство. Например, вызвольни змагання 1918 года инвертируют Гражданскую войну в России, которая при всей неоднозначности до сих пор находится в центре внимания российского общества, а концепция о решающих боях Украинской Повстанческой Армии с вермахтом должна подменить память о Великой Отечественной войне, которая затронула каждую семью в бывшем СССР.

Выбранные украинскими националистами топосы потому так важны, что являются основой русской культурной идентичности, которая была сформирована самим народом в процессе его исторического бытия. На современной Украине инвертированные версии исторических событий конструируются искусственно и насаждаются принудительно, с использованием аппарата государственного образования и государственного насилия, а также с помощью манипуляций общественным сознанием и пиар-технологий. Всякое критическое

рационально исследование этих центральных тем запрещено и наказывается по закону. Наряду с этим новая идеология внедряется через систему школьного и даже дошкольного образования, когда критическое восприятие реальности исключено. В новейшей украинской истории мы можем наблюдать инобытие философии рационализма и индивидуализма, которые реализуются как попытки создать систему тотального контроля за идеологией и манипулирования историей.

В результате украинские националисты как целое продуцируют культуру, неприемлемую для больших социальных групп, существующих в культурном поле русской цивилизации. Например, сожжение людей в Одессе 2 мая 2014 года воспринимается носителями русской культуры как трагедия и преступление, а теми социальными группами, которые осуществляют культурную гегемонию на Украине, это деяние воспевается как героический подвиг, которым нужно гордиться и ставить в пример будущим поколениям.

Распространение деструктивной идеологии в современном информационном обществе происходит очень быстро, даже если не задействованы официальные каналы коммуникации. На Украине же последние три года деструктивная националистическая идеология распространяется на государственном уровне. Она отражена в законодательных актах, правительственных программах, является частью образовательного процесса в дошкольных и школьных учреждениях, влияет на программу гуманитарного образования в высшей школе, формирует проблемное поле исследовательской деятельности украинских гуманитариев, пропагандируется всеми имеющимися средствами массовой информации. В результате легитимация насилия по отношению к дегуманизированным социальным группам навязывается широким слоям населения как допустимое поведение, а возможности нормализации отношений блокируются уже на уровне обсуждения и предоставления слова противникам националистов.

Таким образом, роль националистической деструктивной идеологии в размывании поведенческих норм украинского общества очень велика. В то же время украинские националисты – не единственная большая социальная группа, действующая на Украине. Другие социальные группы украинского общества имеют свои интересы и сложившуюся в русском социокультурном пространстве коллективную психологию. Нормы и ценности этих групп на

данный момент не оформлены в доступную и общераспространенную идеологию, поэтому они не присутствуют в явном виде в публичном пространстве, что создает иллюзию, будто украинские националисты выражают интересы всего общества в целом и в культурном плане альтернативы им нет. Однако процесс коллективного осмысления реальности и формирования на этой основе идеологии, а тем более политической программы требует времени. Можно надеяться, что здоровые силы украинского общества смогут консолидироваться на основе общественных, а не узкогрупповых интересов, и наладить нормальную межкультурную коммуникацию с разными социальными группами.

## **УПРАВЛЕНИЕ ПОВЕДЕНИЕМ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ: МАЙДАН И ВОЙНА В ДОНБАССЕ**

Современные методики манипуляции массовым сознанием применяются для управления поведением целевой аудитории. Субъекты информационного пространства могут формироваться как социальные группы или субкультуры. В первом случае такой коллективный субъект продуцирует идеологию, обусловленную его интересами, во втором же – информацию, объединенную по принципу ризомы. В ризомных структурах нужное манипулятору эмоциональное воздействие содержится без всякой логической связи с другими элементами ризомы. Ризома строится и функционирует как религиозная или квазирелигиозная структура, регулирующая поведение своих носителей. Рассмотрим управление поведением социальных групп и субкультур в период Евромайдана и войны Украины с Донбассом.

Управление социальной группой проанализируем на примере мелких собственников Донбасса, которая в период Майдана на Украине в 2013 – 2014 гг. поддержала государственный переворот. Большая часть представителей этой социальной группы к моменту начала военных действий Украины против Донбасса выехала из Донбасса на Украину. Причину единства действия нужно искать в единстве идеологии – эта социальная группа осознавала свои интересы в противостоянии крупному капиталу Украины и России в случае вступления Украины в Таможенный союз. Мелкие собственники были озабочены свободой торговли и предпринимательства, защитой от силового захвата их бизнеса, и потому оказались восприимчивы к пропагандистской картине украинской и российской жизни, созданной и продвигаемой выгодополучателями переворота при его подготовке. В этой картине социальной динамики украинского и российского социума мелкий бизнес полностью подавлен крупным, который поддерживается государством и его силовыми структурами, и последний шанс для мелких украинских предпринимателей сохранить свои доходы – это интеграция с Европой, где якобы

ничего подобного нет и где мелким собственникам обеспечено развитие и процветание. Умело созданная и поддержанная украинскими СМИ пропагандистская картина помогла в критический момент мобилизовать социальную группу мелких собственников на поддержку государственного переворота и легитимацию применения военной силы для решения политических вопросов. Таким образом, порожденный и воспринятый этой социальной группой информационный продукт отличался системным единством, интегрируя экономические, политические, психологические и эстетические идеи в целостный комплекс со своей спецификой.

Пример квазирелигиозной структуры представляет собой организация «Мемориал», которая является одним из ядер либерально-правозащитной субкультуры в странах бывшего СССР, реализует социокультурные практики, близкие сектам гностического толка. Основой гностической антропологии является учение о делении людей на две группы с разным онтологическим статусом, который не может быть изменен носителем, несмотря на его усилия. Разные части космоса имеют разное место в иерархии миров в зависимости от того, какая группа людей их населяет. Гностическое учение является структурным прообразом либеральной идеологии, где люди поделены на носителей либеральных взглядов и сторонников тоталитаризма, а гностическая иерархия светлых и темных миров опрокинута на землю, где светлый полюс мира олицетворяют страны западной культуры, а темный – Россия. Указанная субкультура проводит квазиритуалы, призванные укрепить единство субкультуры с ушедшими носителями либеральных идей, вплоть до всемогущих бдений с вызыванием духов умерших у священного предмета, позволяющего установить связь с потусторонним миром (акция «Возвращение имен» у Соловецкого камня в Москве). Вокруг них формируется периферия – люди, тяготеющие к тому же образу мыслей. Вся эта деятельность порождает системно связанную культурную продукцию в информационном пространстве, которое становится пространством совместного действия для людей, принадлежащих субкультуре.

Несколько менее жесткую структуру имеет толкинистское движение. История субкультуры толкинистов в мире насчитывает уже несколько десятилетий [Ищенко 2016]. В СССР субкультура появляется в конце 1980-х гг., и развивается в разных направлениях. Сейчас среди толкинистов можно найти самые

разные сочетания культурных черт: от коммунистов и социалистов, которые доказывают свои убеждения делом (например, возят гуманитарную помощь в республики Донбасса) до ультраправых либералов, которые носят футболки с тризубом и при этом исповедуют декоративное католичество «по примеру Толкина». Любопытно, что после начала украинского конфликта многие представители этой субкультуры (включая министра внутренних дел Украины Авакова, одного из бывших организаторов харьковского фестиваля фантастики «Звездный мост») оказались по разные стороны баррикад, что, однако, не нарушило связности информационного пространства внутри субкультуры – все остаются в курсе состояния дел бывлых друзей и иногда (в случае болезни или несчастного случая) оказывают материальную помощь идейным противникам, остающимся все же «своими».

Структурное единство всех этих направлений задается некоторыми точками соприкосновения вроде нехарактерной в среднем для взрослых людей сверхчувствительности к любым проявлениям карнавальной (смеховой) культуры, проанализированной Бахтиным, к любым медийным продуктам, эксплуатирующим ее методы и обладающим свойствами сказочности и фантастичности и общим «Писанием», то есть корпусом книг, описывающих толкиновскую вселенную. Это уже не секта, а религия со множеством ответвлений. Поскольку единство такой структуры обеспечивается не участием в производстве, а культурными факторами, информационное пространство предоставляет такой субкультуре огромные возможности для экспансии, рекрутирования новых участников и трансмиссии внутрикультурных норм и ценностей, как эстетических, так и моральных. При всем разнообразии этого течения изучение его культуры как единого целого позволяет обнаружить принцип систематизации порождаемого этой субкультурой информационного продукта – это ризома, произвольно присоединяющаяся к основному культовому тексту Толкина и способная включать разные программы социального действия.

Рассмотрим движение в информационном пространстве в тот же период субкультурной группы «Айкидо на Украине». Это название не организации, а самого культурного феномена. Айкидо развивается на Украине более двадцати лет, старейшие федерации зарегистрированы в 1997 году (инфор-

мация с официальных сайтов [Федерация Айкидо]). Субкультура айкидо распространена по всему миру, имеет значительные финансовые ресурсы и поддерживает вовлеченность членов субкультуры в ее деятельность с помощью системы аттестаций, встреч, фестивалей. Украинская федерация Айкидо курируется из Чикаго. Этот внешний по отношению к идеологии айкидо фактор порождает единство информационного продукта данной субкультуры. Провозглашенные цели движения – достижение человеком гармонии с самими собой и с миром, и движение принципиально вне политики. В то же время Ассоциация действует как проводник американской политики внутри Украины.

Наглядный пример соединения разнородных идеологических клише можно увидеть в Видеообращении Львовской областной федерации Айкидо Йосинкан в период Евромайдана на Украине, которое было выложено на youtube 14 февраля 2014 года, за неделю до государственного переворота [Звернення 2014]. Видеообращение записано в поддержку членов харьковского отделения Айкидо Йосинкан под руководством Александра Давыдова. Молодые спортсмены проявили свою активную гражданскую позицию, защищая харьковский евромайдан, и получают из Львова видеопривет от людей в кимоно, который заканчивается лозунгом украинских националистов «Слава Украине! Героям слава!». Внешний объединяющий фактор соединил учение о гармонии и спорте с самым конкретным политическим интересом, и способствует сохранению этого единства до настоящего времени.

Итак, при направленном усилии в субкультурную ризому можно включить заданную программу действий, направить динамику развития и мобилизовать субкультуру ради той или иной цели, как входящей в ризому, так и внешней по отношению к ней.

И социальные группы, и субкультуры продуцируют в информационном пространстве свой культурный продукт, позволяющий включать людей в число его носителей по разным признакам: как имеющих одинаковые интересы, так и разделяющих одинаковые эстетические предпочтения или связанных разными видами религиозной и квазирелигиозной идентичности. В обоих случаях возможно задание нужных образцом социального действия и управлением поведением целевой аудитории.



## АРХЕТИП САКРАЛЬНОЙ ЖЕРТВЫ В ПРАКТИКЕ ЦВЕТНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

«Цветные технологии» становятся частью политической жизни современных обществ. Все чаще в течение последних десятилетий для устранения неудобного правительства наряду с прямым военным переворотом используются цветные революции. Примеры этого только на постсоветском пространстве следующие: революция роз в Грузии в 2003 году, тюльпановая революция в Киргизии в 2005 году, оранжевая революция на Украине в 2004 году и Евромайдан там же в 2014 году, бархатная революция в Армении в 2018 году. Одним из важных элементов цветной революции является сакральная жертва со стороны протестующих. Архетип жертвы за новый порядок имеет мифологические корни и может быть осмыслен с привлечением философии Шеллинга.

Цветные революции делаются по одному и тому же сценарию, описанному у Джина Шарпа в «Политике ненасильственных действий»: начинаются с мирных протестов, а заканчиваются государственным переворотом. Несмотря на то, что книга вышла еще в 1973 году, цветные технологии продолжают работать, причем с теми же самыми людьми, которые, наблюдая процесс со стороны, в другой стране, полагали, что сами никогда не поддадутся на манипуляцию.

Гибель сакральной жертвы во время протестов, одного человека или коллективного героя (на Украине в 2014 году это была так называемая «Небесная сотня»), воодушевляет протестующих, провоцирует эскалацию насилия и легитимизирует противоправные действия в глазах сторонних наблюдателей, которые сами не участвуют в событиях. Вариант этот настолько важен, что в некоторых случаях сакральную жертву убивают сами протестующие, выдавая это за действия противника. Не существует рационального объяснения того, почему гибель одного человека должна лично коснуться миллионов жителей страны, заставить их одобрять насилие, государственный переворот и следующий за этим хаос в экономике и внутренней политике своего государства. Объяснение

этому можно найти, обратившись к мифологической составляющей массового сознания.

Исследователи полагают современное массовое сознание существенно мифологизированным [Хабибуллина 2018]. Теоретические основания анализа мифологических образов в постсоветских обществах, включая российское, приведены в статье Т. Евгеньевой и В. Титова [Евгеньева 2017. С. 121 – 123]. Авторское исследование основывается на том, что мифологическую составляющую массового сознания нельзя свести к искусственно-созданным идеям и образам, которые насаждаются средствами манипуляции. Мифологические образы – неотъемлемая часть массового сознания, внутренне ему присущая, которую невозможно полностью элиминировать [Евгеньева 2017. С. 123]. Как утверждает Р. Барт, человек никогда не остается без мифа, потому что разрушение мифа приводит не к торжеству рациональности, а к замене старого мифа новым [Косов 2007].

Как показывает А. Ф. Лосев в своей работе «Диалектика мифа», миф не является фантастическим вымыслом или фикцией, он также не есть схема или аллегория, миф не может быть описан как научное построение, а также как теоретическая теологическая конструкция. «Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная, действительность» [Лосев 1991. С. 27]

Культурфилософский дискурс XIX века рассматривает миф как универсальный социокультурный феномен. В рамках междисциплинарного изучения мифа и мифосознания, которое началось в 20 веке и продолжается до сих пор, миф выступает как базовая форма, в которой существует общественное сознание. Миф позволяет осуществлять солидарные социальные действия для достижения коллективно-значимых целей общества [Хоконов 2013. С. 184]. Таким образом, основная функция мифа сегодня – социально-практическая [Екимова 2009. С. 38].

Одним из самых выдающихся исследователей мифологии в 19 веке был Ф. В. Й. фон Шеллинг (1775 – 1854). В конце XX-го века происходит своеобразный ренессанс в изучении Шеллинга в Германии [Резвых. 2003. С. 58]. Большая часть архива Шеллинга была уничтожена во время бомбежки Мюнхена в 1944 году [Резвых 2003. С. 62]. Это существенно затрудняло работу по осмыслению творчества философа, однако новые

находки в архивах и переиздания уже опубликованных трудов приводят современных философов к мысли, что научный потенциал философских идей Шеллинга до сих пор не реализован в полной мере. Одной из сфер, где философия Шеллинга наиболее значима, является мифология.

Мифологией Шеллинг интересовался со времени обучения на богословском факультете в Тюбингене, когда он написал статью «О мифах, исторических сказаниях и философемах древности» (1903) [Бурковский 2013. С. 133]. А итог своим многолетним исследованиям в области мифологии Шеллинг подвел в цикле лекций «Философия мифологии» (русское издание в 2013 году, перевод издания 1856 года, вышедшего вскоре после смерти философа). В дальнейшем ссылки на лекции Шеллинга по мифологии будут даваться по этому изданию.

В своих лекциях (докладах, как они названы в книге) Шеллинг обосновывает объективность мифологии. Он показывает, что мифология не может быть выдумкой отдельных людей, которая силой навязана остальным. Мифологические представления обладают такой объективной силой, что могут перевесить требования природы, жадность и жалость: люди приносили в жертву богам необходимые вещи и своих детей. Выдумка отдельного человека никогда не смогла бы получить такую власть над целыми народами.

Мифология также не является аллегорической схемой, в которую облачают открытые ранее философами научные представления о природе и человеке [Шеллинг 2013а. С. 158]. Мифология по сути является теогонией, историей богов. Мифология в сознании представляет собой теогонический процесс, имеющий объективные основания. Боги в теогоническом процессе выступают с непререкаемой объективностью, у сознания нет выбора, принимать их или нет. Сознание может освободиться от мифологических представлений, только пройдя теогонический процесс полностью, пережив почитание разных богов [Шеллинг 2013а. С.159].

Таким образом, теогонический процесс представляет собой сущностный политеизм. Для конкретизации этого процесса Шеллинг предлагает понятие сукцессивного политеизма [Шеллинг 2013а. С. 168]. Сукцессивный политеизм отличен от одновременного политеизма тем, что разные боги полагаются не одновременно, а последовательно. Каждая такая смена божества представляет собой кризис сознания, потрясение и катастрофу, которые Шеллинг считает самыми

значительными из тех, что переживало человечество, несмотря на то что в историческое время от них почти не осталось следов.

Смена божества при сукцессивном политеизме носит такой катастрофический характер, потому что мифологическое создание охватывает всю сферу сознания человека и не имеет альтернативы. Шеллинг считает, что мировосприятие и мировоззрение народа субстанциально определяется его мифологией. В мифологии выражаются нормы и ценности, конституирующие народ, позволяющие ему транслировать свою культуру другим поколениям. В своих лекциях Шеллинг использует достижения В. Гумбольдта и на сто лет раньше обосновывает то учение, которое получило название гипотезы Сепира-Уорфа, о том, что восприятие и описание мира предопределены языком [см. Уорф 2003. С. 210].

Шеллинг тесно связывает процесс порождения мифологии и процесс порождения языка, показывая, что к обоим явлениям приложимы одни и те же характеристики. Мифология, как и язык, сущностно определяет облик народа и само его существование. Как нет народа без языка, так нет народа без мифологии. Мифология, как и язык, не может быть создана искусственно. Шеллинг считает, что мифология и язык порождаются одновременно, это две стороны одного и того же процесса народообразования. Таким образом, по Шеллингу, язык и мифология выступают как конституенты этнической идентичности [Шеллинг 2013а. С. 85 и сл. С. 99 – 115].

Шеллинг показывает, что никакой народ не придумывает умершего бога, бог – это всегда бог живой. И если в мифологии греков говорится, что сначала богом был Уран, потом Кронос, потом Зевс, это означает, что в течение какого-то времени греки поклонялись верховному богу Урану, не зная Кроноса, потом мировоззрение народа кардинально поменялось, Уран устарел, ушел в прошлое, умер, на его место встал Кронос, и далее Кронос стал богом прошлого, когда воцарился Зевс [Шеллинг 2013а. С. 100]. Это значит, что в случае эллинов на едином биологическом материале сменилось три разных народа, поменялось три менталитета, три раза сменилось коллективное сознание. И если греки, которых мы знаем, поклоняются Зевсу, прежние боги их мифологии означают другой народ, не греков, а тех, кто еще не стал греками. Таким образом, Шеллинг объясняет, почему сукцессивный полите-

изм сопровождается катастрофическими кризисами сознания, когда в результате непреодолимой реальности вновь появившегося бога меняется весь строй жизни народа, включая язык, мировосприятие, нравы и обычаи, нормы поведения и культурные ценности [Шеллинг 2013а. С. 103].

Шеллинг считает, что теогонический процесс нужно рассматривать в его целостности у всех народов, поскольку это процесс объективный и универсальный, охватывающий все человечество по единым законам. Мифологии разных народов находятся в системном единстве, они могут пояснять и дополнять друг друга [Шеллинг 2013б. С. 451]. Шеллинг также неоднократно указывает, что высшие формы мифологии содержат все предыдущие более простые формы в свернутом виде.

Одним из универсальных мифологических архетипов, которые повторяются у разных народов, является ситуация замены старого бога новым и огненная жертва сына бога в связи с переходом к новому миру. Шеллинг рассматривает эту часть теогонического процесса на примере пар божеств Кронос/Зевс, а также Зевс/Дионис и Зевс/Геракл.

Исходя из положения, что единство народа обеспечивается единством сознания, и того, что первый бог в процессе сукцессивного политеизма является богом единства, Шеллинг получает возможность объяснить те подробности греческой и римской мифологии, которые описывают царство Кроноса (у римлян Сатурна). Кронос – в первую очередь бог прошлого, то есть бог умерший. Жизнь при Кроносе воспринимается как отошедшая в безвозвратное прошлое. Кронос – это единый бог в силу своего могущества и непререкаемой мощи. Царство Кроноса – это легендарный золотой век, когда люди были могучими и здоровыми, и все у них было общее. Таким образом, царство Кроноса – это царство единообразия.

Царство Кроноса должно было длиться вечно. Известно, что Кронос поедал своих детей, других богов, то есть, как показывает Шеллинг, уничтожал возможность изменений в народном сознании. Царству Кроноса положен предел насильно. Зевс, последний сын Кроноса, которому удалось избежать поглощения, убивает Кроноса, отправляет его навечно в прошлое, обеспечивая возможность изменений в сознании и в жизни. Изменения носят амбивалентный характер – с одной стороны, это богатство и разнообразие форм, с другой же стороны, именно в силу богатства форм, это неизбежная борьба между ними. Поэтому старое царство Кроноса

тоже носит амбивалентный характер – Кронос дик и могуч, он уничтожает будущее, однако в его царстве существовало равенство без потрясений, стабильность и устойчивость. Свержение Кроноса и воцарение Зевса – это хоть и перемена к лучшему, но все же одна из катастроф греческого мира [Шеллинг 2013b. С. 479 и сл.].

Таким образом, взаимоотношение Кроноса с его сыновьями – это отраженный в процессе теогонии момент зарождения греческого народа как такового. Этот момент в силу его важности осмыслен греками неоднократно. Разные стороны одного процесса в мифологии персонафицируются и выступают как отдельные боги. Кроме того, система взаимоотношений между богами дублируется в следующий период развития народа и его мифологии, поэтому на Зевса и его сына переносится история первого верховного бога и его сыновей. В таком дублировании Зевс как верховный бог замещает Кроноса, а история его сына показывает, что же происходит в народном сознании после того, как царство Кроноса ушло в прошлое. Значимые детали, позволяющие реконструировать древнюю эпоху освобождения сознания из царства Кроноса, содержатся в истории сына Зевса Диониса и сына Зевса Геракла.

Диониса сами греки называют древнейшим богом, как и Геракла, которых было несколько, и первый Геракл, как отмечает Павсаний и Геродот, тоже был одним из древнейших богов. Дионису и Гераклу приписываются сходные функции – Дионис научил людей делать вино и проводить совместные праздники, а древний Геракл был основателем городов и победителем чудовищ, то есть оба бога выступают как податели и создатели новой жизни, жизни в обществе, в отличие от простой и дикой жизни периода Кроноса.

Поскольку убийство Кроноса имеет не только позитивный, но и негативный аспект, это выражается в истории обоих богов. За разрушение единого и вечного царства каждый бог получает наказание: Диониса разрывают на части (историю Диониса как умирающего и воскресающего бога двухгодичного цикла см. [Кереньи 2007. С. 126 и сл.]), Геракл терпит притеснения и гонения от своего двоюродного брата Эвристея и должен служить ему, выполняя все его задания.

Оба бога получают божественный статус не сразу, а только после смерти. Геракл, как известно, сжигает себя заживо, страдая от невыносимой боли от отравленной крови кентавра

Несса, а Дионису нет нужды себя сжигать, потому что его мать Семела была сожжена молнией Зевса еще до его рождения [Шеллинг 2013b. С. 269]. Таким образом, огненная смерть первого, любимого сына верховного бога является единственным путем его обожествления. Но обожествление означает признание правомочности того, что он приносит людям – гражданской жизни, гражданского общества взамен единообразного вечного царства Кроноса.

Далее, Шеллинг обращает внимание на обычай, который бытовал у финикийцев, израильтян и других народов того ареала в Малой Азии, где процветал культ Диониса, а именно огненная жертва царского сына. В случае какой-либо катастрофы, военного поражения, эпидемии, эти народы приносили в жертву сына царя, даже единственного. По согласному сведению всех древних историков, такого ребенка сжигали живым. Шеллинг замечает, что хотя нельзя доказать, что этот род смерти практиковался повсеместно, однако он безусловно присутствует как требование религиозного сознания [Шеллинг 2013b. С. 237 и сл.].

Связь этого обряда с огненной смертью Диониса и Геракла очевидна. Известно, что в архаических религиозных системах царь является земным заместителем верховного бога. В момент глобальной катастрофы, которая ставит под вопрос само существование народа, народ заставляет царя повторить поступок верховного бога – пожертвовать своим сыном, как сделал это Кронос, чтобы тем самым удержать в реальности существование народа, его общественной жизни, предотвратить скатывание в единство и неразличимость первоначального царства Кроноса. Как смерть Геракла и Диониса только и могла утвердить те нормы гражданской жизни, которые они насаждали, так и смерть царского сына должна подтвердить сохранение этих гражданских начал в данном конкретном месте, здесь и сейчас.

Универсальность мифологического процесса и наличие в мифологическом сознании всех старых форм в скрытом виде позволяют обнаружить тот же архетип в проявлениях современного мифологического сознания. Впервые в новейшей истории России мифологема сакральной жертвы, которая должна утвердить разрушение старого единства и утверждение нового разнообразия, была опробована в процессах разрушения советской мифологии в перестройку и в процессе демократизации.

Исследователи советской мифологии Т. Евгеньева и В. Титов приводят следующие характеристики советского политического мифа: единственно истинный характер предлагаемых норм и ценностей; символическое значение событий и личностей; персонификацию причин событий. Они также выделяют в системе советской мифологии элементы, свойственные архаичному мифу: наличие упорядоченного «своего» пространства, которое противостоит хаотическому чужому; начало и конец времени; ритуалы, воссоздающие сакральные события [Евгеньева 2017. С. 124–125]. Это царство единообразия в мышлении и реальности, подавляющее всякое разнообразие, однозначно соотносится в мифологическом аспекте с царством Кроноса.

Одним из направлений деструкции советской мифологии, как указывают исследователи, является конструирование мифологического образа сакральной жертвы, чья кровь разрушает прежний порядок [Евгеньева 2017. С. 125–131].

Как сакральная жертва за новый демократический порядок выступали сначала три человека, погибшие при защите Белого дома в 1991 году. Далее в российском либеральном дискурсе в роли сакральной жертвы за демократию выступали Г. Старовойтова, депутат Госдумы, убитая в 1998 г, и А. Политковская, либеральная журналистка, убитая в 2006 г. С недавнего времени эту роль стал выполнять Б. Немцов, застреленный в 2015 г. [Евгеньева 2017. С. 130]. Однако эти мифологические архетипы действуют только на ту часть общества, которая является носителем архаичного мифологического сознания. В России та часть населения, для которой эти имена и события символичны, очевидно составляет меньшинство. На Украине же, к примеру, в 2014 году, в обстановке, которая дестабилизировалась всеми возможными средствами, включая агрессивную пропаганду и целенаправленное обращение к архаическим слоям сознания, древние мифологические структуры были актуализованы и повлекли социально-практические действия.

В украинской пропаганде с 2014 года актуализируется образ СССР как царства бесконечной мощи и агрессивного подавления всякого разнообразия. Обретение Украиной независимости в 1991 году ритуализируется и воспроизводится как подвиг освобождения из царства дикости, уравниловки, стабильности, несокрушимости. Хотя прошло уже почти три



десятилетия, активность пропаганды не снижается, а растет – пик борьбы с советским прошлым знаменует декоммунизация на Украине, начатая в 2015 году, в рамках которой были переименованы сотни больших и малых населенных пунктов. Пропаганда против президента Януковича, которого свергли в 2014 году, постоянно эксплуатировала концепцию советского, совкового государства, которое он создал и которое не дает развиваться разнообразию, понимаемому как демократия и европейские ценности. Такая интенсивность использования архетипа показывает, что мифологический образ царства Кроноса по-прежнему важен для построения украинской идентичности.

Логика развития мифологической ситуации задана столь же жестко, как и логика математической идеи: разрушить царство Кроноса можно только ценой огненной жертвы. Постоянное и длительное использование коктейлей Молотова украинскими протестующими, воспетое еще и в современных событиях песне белорусской группы Ляпис-Трубецкой «Войны света», где все время в кадре огонь, актуализовало эту деталь архетипа и подготовило последующие события. Коллективная кровавая жертва, Небесная сотня, в мифологическом аспекте является началом нового мира многообразия, который уничтожает старый мир единства. Именно на этом этапе срабатывает социально-практическая функция мифа, и начинается коллективное действие, которое привело к государственному перевороту и последующей войне с Донбассом.

События на Украине демонстрируют в завершенном виде миф как программу множества цветных революций. Обращение к скрытым пластам мифологического сознания, присутствующим в любом этносе, приводит к социально-значимым действиям, которые затрагивают весь социум и позволяют ему действовать в единстве. Современное общество на самом деле не преодолело мифологическое сознание, что в принципе невозможно. В современном общественном сознании сосуществуют разные мифологические формы, включая самые архаичные, и их реализация возможна по архаичным же сценариям, включающим кровавую жертву.

Шеллинг считал, что мифология не может преодолеваться волевым усилием, а должна только проживаться коллективом, реализуя в настоящем все заложенные в образе потенции. Только полностью раскрыв все свои возможности, старый бог

уйдет и сменится новым. Однако в наше время, когда мифологический процесс по большей части прожит человечеством, элементы и образы мифа используются политтехнологами не в органическом единстве, а в произвольных комбинациях. Возможно ли противодействие политтехнологиям, опирающимся на мифологический базис, включающий кровавую жертву? В мифологических пластах сознания современного общества существуют разные мифы, способные отправить в прошлое самые архаичные варианты, однако как именно можно это реализовать – вопрос дальнейших исследований.

## СТИГМАТИЗАЦИЯ РУССКИХ УКРАИНЫ В РАМКАХ ФЛЕШМОБА #ЯНЕБОЮСЬСКАЗАТЬ

*В соавторстве с Н. Ю. Пахмутовой*

Одна из стратегий гибридной войны в информационно-коммуникационном пространстве заключается в использовании реальных или мнимых общественных проблем для навязывания требуемых ролевых моделей поведения и легитимации насилия против стигматизированной общественной группы. Среди разновидностей такой стратегии поведения субъекта информационного пространства присутствует эксплуатация так называемого женского вопроса в антирусской пропаганде. Особенно актуальна эта стратегия для Украины, где русские представляют собой стигматизированную общественную группу, права которой неуклонно ущемляются на протяжении нескольких десятилетий. Процесс перешел в открытую фазу с начала войны в Донбассе. Начиная с 2014 года украинские медиа все активней используют разные способы для легитимации насилия в отношении русских. В рамках этой стратегии рассмотрим флешмоб #янебоюсьсказать, проведенный в кириллическом секторе Интернета в 2016 году Анастасией Мельниченко.

В настоящее время на Украине политика стигматизации русских находится в активной фазе. Русские Украины выделяются в пространстве коммуникаций как носители русского языка, советского менталитета и с 2018 года, после создания ПЦУ, как прихожане РПЦ. Стигматизация этой социальной группы является основой государственной политики, и поддерживается среди прочего различными негосударственными общественными организациями. Среди последних можно назвать общественную организацию Studena, к которой принадлежит автор анализируемого флешмоба Анастасия Мельниченко.

На момент реализации проекта Мельниченко возглавляла добровольческую организацию, которая занималась психологической адаптацией так называемых «бойцов АТО», то есть военнослужащих ВСУ и добровольческих радикальных формирований, участников карательных операций на

территории Донбасса. Программы поддержки и социально-психологической адаптации украинских военнослужащих активны на октябрь 2019 года. К ним прибавился также проект подготовки управленческих кадров из «ветеранов АТО» [Studena].

Декларируемые цели флэшмоба: привлечение внимания к гендерно-обусловленному насилию. Однако этот флэшмоб очень быстро получил подчеркнута антирусскую направленность и был использован для легитимации насилия по отношению к русским Украины в общественном сознании как Украины, так и России.

В ходе флэшмоба эксплуатировались реальные проблемы женщин на постсоветском пространстве. В настоящее время в русскоязычной медийной среде отсутствует внятный официальный дискурс, который был бы обращен к женщинам, не принимающим патриархальных семейных ценностей образца XIX века. Законодательная основа защиты прав женщин в постсоветских республиках подвергается эрозии. Например, в РФ приняты поправки о декриминализации побоев в семье [Путин подписал 2017], инициатива ввода охранных ордеров для защиты женщин и детей, пострадавших от семейного насилия, неоднократно отвергалась законодателями [Замкнутый круг 2019].

Вопросы репродуктивных, трудовых, политических прав женщин и гендерно-обусловленного насилия в рамках официоза рассматриваются как комплекс малозначимых периферийных проблем, обусловленных отступлением от «канонической» модели отношений мужчины и женщины и «канонической» модели семьи, которая конструируется частично по дореволюционным российским образцам (многодетность, женское целомудрие и религиозность), частично – по образцам советской нуклеарной семьи послевоенного периода (единоличная ответственность женщины за воспитание детей, обязанность женщины участвовать в материальном обеспечении семьи) с учетом разного рода этноконфессиональных модификаций [Концепция 2014].

Незаполненную нишу «заступников», которые вводили бы в поле общественного обсуждения проблемы женщин России и бывших республик СССР, берут на себя маргинальные группировки, чаще всего праволиберального политического направления, во многих случаях аффилированные с иностранными НКО. Основными дискуссионными площадками

для обсуждения «женского вопроса» остаются принадлежащие подобным группировкам медийные ресурсы и неофициальные сообщества в социальных сетях кириллического сегмента Интернета (также праволиберального толка), имеющие условно-феминистическую окраску.

Специфика подобных дискуссионных площадок и сообществ состоит в непропорционально низкой представленности таких значимых для постсоветского пространства проблем как женская безработица и низкие зарплаты, несоблюдение работодателями законодательства в отношении декретных выплат, отсутствие мест в детских дошкольных образовательных учреждениях, низкое качество медицинского обслуживания при сопровождении беременности и родов и т. д., и педализации проблем дискриминации лесбиянок, трансгендерных женщин, женщин, по идейным соображениям отказавшихся от деторождения (так называемые «чайлдфри»).

Позитивная повестка упомянутых сообществ сводится к поддержке артистических и литературных мероприятий феминистической направленности, иногда – сборам с целью поддержки жертв сексуального насилия, насилия в семье, ущемляемых в правах лесбиянок и трансгендерных женщин, поддержки сексуального просвещения [Все о феминизме; Книги, рекомендуемые феминистками].

Праволиберальная направленность указанных группировок и дискуссионных площадок обуславливает положительное отношение администраторов, модераторов и актива пользователей к цветным революциям, произошедшим на Украине в 2004 и 2014 годах. В качестве ролевых моделей для женщин, предлагаемых на этих площадках русскоязычной целевой аудитории, часто упоминаются представительницы ополяченной украинской интеллигенции XIX века, боровшиеся против Российской Империи, украинские коллаборантки времен Великой Отечественной войны и представительницы украинской диаспоры за рубежом. С началом военной операции против русского населения Донбасса весной 2014 года на некоторых русскоязычных феминистических ресурсах проводился сбор гуманитарной помощи в пользу ВСУ и добровольческих карательных подразделений.

В социальных сетях либеральными фемактивистками проводятся также проекты, рассчитанные на выход за рамки

узкого круга сторонников, нацеленные на привлечение массовой аудитории. Одним из таких проектов был флешмоб #янебоюсьсказать в 2016 году.

Флешмоб навязывает следующие пропозиции: при общем неблагополучии положения женщин в России и на Украине, Украина «стала на путь исправления». Ее руководство и прогрессивная часть общества способны «сломать лед» в замалчивании проблемы гендерно-обусловленного насилия и тем самым подать пример отсталой авторитарной России.

Поскольку рефлексия участниц относится чаще всего к случаям, произошедшим в детстве и юности (многие рассказывают также и о травматическом опыте старших родственниц и подруг), педалируется связь насилия против женщин с «тоталитарным», «имперским» обществом и идейным наследием СССР. Для Украины – еще и с постсоветским периодом засилья «пророссийских сил» в лице Кучмы/Януковича, что зачастую явно противоречит фактуре (например, когда участницы флешмоба описывают случаи насилия против женщин, обусловленные архаическим крестьянским укладом, сохранившимся с дореволюционных времен, хотя возраст участниц флешмоба совпадает с возрастом аудитории фейсбука в русскоязычном сегменте – от 20 до 50 лет). Отметим, что украинскими феминистическими группами часто эксплуатируется в качестве ретроспективного идеала картина «доколониального» состояния прав женщин на Украине: украинка – мать-хранительница очага, почитаемая всей семьей (неязыческие мотивы).

В флешмобе активно проводится политика двойных стандартов и применительно к недавним свидетельствам: многочисленные случаи насилия над женщинами со стороны военнослужащих украинской армии автоматически отфильтровываются в силу изоляции групп различного политического спектра в социальных сетях.

Формально направленный на уничтожение практики обвинения жертвы (victim blaming) флешмоб неявно указывает на неправильность «тоталитарных», «имперских», «совковых» стереотипов поведения как насильников, так и жертв, порожденных порочным устройством общества и ставших причиной насилия.

Положительным противовесом «искаженной» (русской/советской оккупацией) идентичности украинских участ-

ниц и изначально ущербной в украинской рецепции идентичности участниц русских признаются ролевые модели, ранее усвоенные целевой аудиторией феминистических Интернет-ресурсов и предлагаемые более широкой аудитории – как украинской, так и русской/русскоязычной. В ходе флешмоба навязываются следующие ролевые модели:

1. мать/воспитательница детей, защитница украинской/другой национальной (но не русской) идентичности и языка;

2. лесбиянка/женщина-гендерквир/цисгендерная активистка ЛГБТ-движения/движения за сексуальное просвещение, приверженная европейским ценностям толерантности, раскрепощенная, способная на демонстративные поступки в рамках защиты женской и/или национальной идентичности (возможно – секс-работница). Отметим, что вопрос о принципиальной недопустимости сексуальной эксплуатации женщин в праволиберальной рецепции, особенно на площадках, ориентированных на чисто украинскую целевую аудиторию, затушевывается в пользу рассуждений о гуманизации проституции в рамках «европейского подхода» (медицинское страхование проституток, обеспечение их безопасности и т. д.).

3. артистка, хранительница национальной (украинской или иной, но не русской) художественной/песенной традиции (вопреки усилиям имперских оккупантов). Характерным примером можно назвать дифирамбы в адрес канадской певицы украинского происхождения Квитки Цырик, ставшие своего рода рекуррентным мемом во многих русскоязычных Интернет-сообществах, посвященных выдающимся женщинам (не обязательно феминистической направленности). Не владевшую русским/украинским языком и никогда не бывавшую на Украине певицу превозносят как единственную хранительницу аутентичной украинской песенной традиции.

С началом активной фазы боевых действий на Донбассе к рассмотренным ролевым моделям прибавились такие модели как

4. жена/мать/подруга солдата АТО, вдохновляющая на подвиги;

5. активистка, сборщица гуманитарной помощи для военных АТО.

Проведенный анализ показывает, что ценности и поведенческие стандарты ролевых моделей создаются из довольно разнородного набора и часто противоречат друг другу.

Однако общей базой для этого набора «идеологических фишек» являются антирусские и антиимперские лозунги. Любая поведенческая модель признается легитимной постольку поскольку она вступает в противоречие с вражеской идеологией и отличается от обычаев врага в украинской рецепции.

Таким образом, флешмоб #янебоюсьсказать, заявленный как способ привлечь внимание к проблемам женщин, оказывается на поверку средством антирусской пропаганды. В ходе этого флешмоба целевую (преимущественно женскую) аудиторию подталкивают к мысли о неполноценности советской/русской идентичности, обуславливающей высокий уровень насилия против женщин. Эта манипуляция, направленная на женщин и сочувствующих идеям женского равноправия мужчин, служит подкреплением прямой антирусской пропаганды, которую ведут украинские СМИ, обращенные к широкой аудитории. Выбранная стратегия субъекта информационно-коммуникационного пространства приводит к легитимации насилия по отношению к ущемляемой в правах этнокультурной группе – русским Украины.



## ДЕГУМАНИЗАЦИЯ РУССКИХ В ТВОРЧЕСТВЕ СОВРЕМЕННЫХ УКРАИНСКИХ ПЕВЦОВ

*В соавторстве с Е. А. Заславской*

С начала войны в Донбассе в 2014-м году украинская сторона активно работает над разрушением общей идентичности русских и украинцев, которая воплощена в произведениях советского времени – песнях, фильмах, стихах. Для этого используются такие пропагандистские приемы как приклеивание ярлыков, кража образов и символов, а также трансфер или перенос [Борисов 2001. С. 42–43].

Приклеивание ярлыков, терминов-антагонистов «ватник», «москаль», «кацап» используется для дискредитации и дегуманизации русских Украины. Кража образов и символов заключается в том, что сформированные всем известные понятия пытаются перестроить по-своему в целях антирусской пропаганды. Кража образов происходит, когда украинскую агрессию против республик Донбасса называют борьбой с оккупантами, используя сформированный в годы Великой Отечественной войны символический ресурс. Трансфер или перенос – это формирование стереотипов путем создания стойкой ассоциации идей, которые не связаны в реальности. Этим методом связываются идеи «русский» и «пьяница»

Рассмотрим, как реализуются эти методы в творчестве современных украинских деятелей культуры, певцов и шоуменов Антона Мухарского и Сергея Файфуры.

Выступая как автор и художественный руководитель проекта «Лягідна та сувора українізація» под псевдонимами Орест Лютый/Ипатий Лютый, Мухарский активно гастролирует, в том числе и в России, вскармливая поклонников песнями, жестко приправленными ненормативной лексикой, и попутно толкая в массы футболки и прочую сопутствующую продукцию по ходовым ценам.

Мухарский/Лютый – автор хитов (у некоторых клипов около 700 тысяч просмотров) «Ах, Бандера, украинский апостол!», «Гаспада малоросы», «Пошел нах...», «Слава Украине!», «Катя – ватница», «Россиян в Донбассе нет», «Идет кацап по городу», «Русские пи#\$%ят» «Злые пиндосы», «А тело

пело». При этом он намеренно паразитирует на советском культурном наследии.

В своих качественных пропагандистских работах автор использует мотивы и тексты популярных советских песен «Шаланды полные кефали», «Катюша», «Идет солдат по городу», «День победы» и другие [Заславская, Аскарیدا].

Мухарский сам объяснил, почему он постоянно обращается к столь ненавидимому советскому и русскому культурному наследию. Пропуская через собственную душу все те ценности и смыслы, которые другим дарят вдохновение и силы жить, творить и создавать новое, Мухарский на выходе получает «дерьмо», из которого он делает «конфетки», чтобы впаривать их революционерам духа и достоинства.

Рассмотрим методы его работы на примере песни «Катя-ватница» (2016).

В тексте песни и в видеоклипе, которым она сопровождается, эксплуатируются образы советской песни «Катюша». «Катюша» – песня, ассоциативно связанная с Великой Отечественной войной, с Победой, со славой русского оружия. Все эти образы пародируются и разрушаются в песне и клипе Мухарского. Визуальное пространство клипа разделено на две части: русскую и украинскую. В русской части действуют персонажи-куклы – советские, поломанные, изуродованные, старые, грязные. Главный персонаж этой части – Катя-ватница, кукла, которая пьет водку, матерится, совокупляется, кричит антиукраинские речевки [Орест Лютий]. Как видим, у героини то же имя, что и в песне «Катюша», в припевах песни навязчиво упоминаются яблони и груши, а также обыгрывается популярная поговорка последних лет «Спасибо деду за победу»:

*Ах, Катюша, ты моя Катя-ватница  
Полюбила Катя Путина, развратница  
Расцвели у ней в душе груши яблони.  
За дедов да за победу водки ябани [Орест Лютий 2014].*

В песне также упоминаются современные образы: Катя топчет украинский флаг в Севастополе и любит «зеленого человечка», как стали называть российских военных в ходе присоединения Крыма к России в 2014 году:

*Пьет Катюша водку русскую паленую,  
Полюбила человечка зеленого...  
В Севастополе парад Кате нравится.*

*Пей, Катюш денатурат. Хули, пятница  
Потопчи, попрыгай с желтого на синее  
За царя, за православье, за Россию бя [Там же].*

Соединение образов советской песни и исторической памяти русского народа с таким видеорядом и содержанием нацелено на закрепление у зрителя ассоциации: русский – пьяница, матерщинник, развратник, убийца, не человек. Убить такого человека – все равно что поломать куклу. Таким образом, в песне проводится дегуманизация русских и разрушение общей культурной памяти.

В украинской части клипа мы видим новые современные чистые игрушки, белоснежную куклу-мотанку и трогательных милых медвежат. В украинской части появляются украинки. Это не куклы, а живые люди, молодые красивые женщины, которые играют на народных инструментах и поют чистыми голосами о том, как вражья кровь потечет в Черное море:

*Ти не плач, рідненька то іще не горе  
Коли раптом стане чорним Чорне море.  
Не тривожся не сумуй моя хороша  
То тече у синє море кров ворожа [Орест Лютий].*

Таким образом, украинская часть клипа закрепляет у зрителя совсем другие ассоциации: украинец – живой, красивый, современный, чистый, трогательный, человечный.

Итак, в песне четко показаны обе стороны противостояния: русские и украинцы. Русские расчеловечены, показаны в виде игрушек, которые можно и нужно сломать. Украинцы показаны в виде живых людей, достойных и приятных. Для дегуманизации русских используются узнаваемые образы советской культуры и самой популярной песни военного времени.

Как показывает проведенный анализ, работа Мухарского по разрушению культуры направлена не против какой-то политической или этнической идеологии, а против советской и, шире, российской культуры и носителей ее ценностей. И это не только жители Донбасса и Крыма, но и жители самой России. Мухарский активно ищет единомышленников и в России. Так, в его книжном проекте «Майдан. Революція духу» (2014 г.) отметились политик Михаил Ходорковский и популярный поэт Дмитрий Быков. Аналитика Ходорковского

«Страна пассионариев» и стихи Быкова «Истерика Януковича», «Любовь и газ» соседствуют с такими шедеврами Мухарского как «Идъот кацап по городу» и «Вагоны повніі москалів» [Заславская 2017а].

Еще один деятель украинской культуры Сергей Файфура также работает по принципу разрушения советских и русских культурных образцов для дегуманизации русских и пропаганды ненависти к ним. В период с 2014 года по настоящий момент Файфура написал такие песни как «Бандера», «Бандера 2», «Руський Иван», «Вован-дурачъок», «Барон фон дер Пут», «CRAZY VATA».

В своей работе Файфура использует тот же принцип, что и Антон Мухарский: разрушение культурой памяти и дегуманизация русских с помощью пародий и песни антирусского содержания на узнаваемые мелодии русских романсов и советских военных песен.

Например, так же как в «Кате-ватнице», визуальное пространство клипа Файфуры «Бандера» разделено на две части. В обеих частях играет сам автор, создавая образы современного украинца, чистого, трезвого, доброго, культурного, и современного русского, пьяного, матерящегося, неменяемого, в ватнике и ушанке, вооруженного и опасного [Sergiy Faifura]. В этой песне воспроизводятся все штампы антирусской пропаганды как старого, так и настоящего времени.

Также песня Файфуры «Барон фон дер Пут» о российском президенте Путине пародирует песню Леонида Утесова «Барон фон дер Пшик», которая стала популярна после разгрома немцев под Сталинградом в 1943 году [Утесов]. У песни узнаваемая, запоминающаяся мелодия и ассоциативно она связана с победой русского оружия. В песне Файфуры все эти образы снижаются, искажаются и разрушаются и используются для антирусской пропаганды [Сергій Файфура]. В этой песне Файфура также работает на европейский рынок, озвучивая все фобии, которые эксплуатируются в европейской медиасфере:

*Барон фон дер Пут, з «градами» і «БУК»  
У двері європейців вже «тук-тук»  
Кавказ потрощив, Крим задушив  
Російський поп вбивать благословив.*

Таким образом, в современной украинской культуре для уничтожения общей с русскими культурной памяти, для дегуманизации русских используется приклеивание ярлыков, кража образов и символов, а также трансфер или перенос. В результате образы советских и русских песен в работах А. Мухарского и С. Файфуры разрушаются и меняют свой смысл на противоположный, создавая и закрепляя в общественном сознании демонизированный образ русского.

## **ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ЗАКАЗ УКРАИНСКОГО ГОСУДАРСТВА НА КИНОФИЛЬМЫ О ВОЙНЕ С ДОНБАССОМ**

*В соавторстве с Е. А. Заславской*

С начала войны Украины и Донбасса, развязанной украинскими политиками, пришедшими к власти после государственного переворота в 2014 году, украинским государством активно используется кино как инструмент идеологической пропаганды. Идеология в любом обществе имеет мифологический и операциональный аспекты, используя универсальные архетипы и приспособлявая их к текущей политической повестке. В украинской идеологии разрабатывается мифологема героя и происходит деление культурного пространства на свое и чужое. Эти образы конкретизируются в украинских фильмах на военную тему, нацеленных как на международную, так и на внутреннюю аудиторию. В этих фильмах в качестве героев показаны украинские военные и приезжие европейцы, а в качестве чуждого пространства – Донбасс, населенный дегуманизированными или демонизированными русскими.

Французские кинотеоретики Кристиан Метц и Жан-Луи Бодри утверждают, что идеология встроена в не замечаемый нами зрителями глаз кинокамеры: он невидим для нас, но мы можем видеть все окружающее лишь с его помощью [Усманова 2002. С. 190]. Мифологический и операциональный уровни идеологии были рассмотрены в первой главе. Проанализируем реализацию указанных уровней украинской государственной идеологии в современных украинских пропагандистских фильмах.

## «Гвардия», 2015 год, Украина

Украинский военно-драматический телесериал «Гвардия» режиссера Алексея Шапарева снимался в Василькове Киевской области на базе воинской части. Картина вышла в прокат на Украине и в Польше. Из-за конфликта правообладателей из запланированных двенадцати серий «Гвардии» было произведено всего четыре.

По сюжету действие происходит в 2013 году. Украину рвут на части акции протестантов, которые собрались в Киеве для проведения евромайдана. Люди оказались по разные стороны баррикад. С одной стороны баррикад – стражи порядка, с другой – революционеры. После начала войны в Донбассе вчерашние враги на Майдане оказались в единой Нацгвардии...

В фильме показана объединяющая идея украинской нации – Нацгвардия, которая ведет войну с русскими, вчерашними гражданами Украины. Происходит героизации этой воинской структуры, прославившейся в Донбассе грабежами и мародерством. Впрочем, как отмечает сценарист, преподаватель ЛГАКИ имени М. Матусовского Олег Ивашов, качество этого кинопродукта ниже среднего. Героизация структуры происходит на словах, показаны не военные действия, а тренировки, образ врага не создан. Лозунги повисают в воздухе. Ни создателям фильма, ни зрителям непонятно, как такой эфемерный отряд может объединить майдановцев и силовиков, которые защищали законную власть Украины.

## «Киборги», 2017 год, Украина

Фильм режиссера Ахтема Сеитаблаева рассказывает историю одного двухнедельного боевого дежурства в сентябре 2014 года. По сюжету группа украинских военных впервые приезжает в Донецкий аэропорт, где идут активные боевые действия с силами республики. Украинский доброволец с позывным Мажор, музыкант и сын влиятельных родителей, тайком убежал на войну. Он пытается понять свою роль на этой войне, саму войну, и что будет после нее. Вместе с ним воюют еще шестеро человек, чьими прототипами являются реальные украинские военные.

Слоган фильма «Герои не умирают». И действительно, к концу картины все живы и здоровы. Действия героев продуманы

слабо. Деление пространства на свое и чужое показано следующим образом: свое пространство – Донецкий аэропорт, чужое – сам Донецк и Россия. Однако создается впечатление, что цель героев не защитить Донецкий аэропорт от сепаров и русских оккупационных войск, а максимально его разрушить. Разрушение своего пространства противоречит базовым мифологемам. Существование своего пространства в сердце культуры чужой территории также невозможно по мифологическим канонам: в сердце чужой территории находится иной мир. Для украинских авторов Донецкий аэропорт – чужой мир, как они ни стремятся утверждать обратное.

Даже на Украине фильм получил смешанные отзывы критиков, которые отмечали слабую режиссуру и слабую экшн-сторону, а также непроработанные диалоги. При этом первый заместитель главы Госкино Украины Сергей Неретин призвал кинокритиков придержать свои негативные отзывы о фильме до завершения конфликта на востоке страны и возвращения Крыма в состав Украины. Идеологический заказ украинского государства в этом случае очевиден, однако его реализация откровенно слабая.

«Донбасс», 2018 год,  
Германия-Нидерланды-Франция-Румыния-Украина

Фильм Сергея Лозницы «Донбасс» создан при участии Германии, Франции, Нидерландов и Румынии с бюджетом более 70 миллионов гривен. Фильм рассчитан на международную аудиторию и основан на новостных сводках и документальных любительских роликах в youtube. Фильм «Донбасс» получил приз за лучшую режиссерскую работу по решению жюри второго параллельного конкурса Каннского фестиваля «Особый взгляд» и был номинирован на премию «Оскар» в 2019 году как лучший фильм на иностранном языке.

Героями фильма являются украинские патриоты и жители Европы, приехавшие в республики с журналистской миссией. Образ героя конструируется в антагонизме с образом врага. Врагами выступают русские жители Донбасса, которые показаны неадекватными, трусливыми, жадными, агрессивными, нецивилизованными, и просто физически уродливыми. Соответственно, герои, украинцы и европейцы, не имеют этих черт и выступают как носители культуры и ци-

визации. Несмотря на декларации, что Донбасс – это Украина, республики показаны как чужое пространство, – мрачное, уродливое, страшное, непривлекательное. На мифологическом уровне для режиссера русский Донбасс – иной мир. Фильм Лозницы расчеловечивает жителей Донбасса, издевается над теми, кто пострадал от украинской агрессии, и способствует продолжению войны.

### «Позывной Бандерас», 2018 год, Украина

Военный детектив «Позывной «Бандерас» режиссера Заза Буадзе рассказывает о том, как капитан Антон Саенко, которого в отряде все называют по позывному «Бандерас», вот уже двадцать лет не был дома в родной деревне. Однако началась антитеррористическая операция, которая заставила не только Антона вернуться в родное донбасское село вместе с другими украинскими военными, призванными проводить АТО на территории Донбасса. Возле родного села главного героя вскоре предвидится серия диверсий, которые Бандерас вместе с другими разведчиками должен предотвратить. Ситуация осложняется тем, что односельчане относятся к главному герою как к своему врагу.

В фильме русский подрывник хочет уничтожить деревню, а героический Бандерас спасает враждебно настроенных односельчан от русской угрозы. Чтобы реализовать такое деление мифологического пространства, создателям приходится показать жителей деревеньки слабоумными неадекватными, которые без причины агрессивно относятся к своим спасителям и считают героя предателем. Военные преступления украинской армии против мирного населения Донбасса полностью отсутствуют в фильме. Хотя реальные украинцы ведут себя в Донбассе как на чужой территории, грабят и убивают, в фильме они спасают и защищают от врагов-русских.

Помимо героизации украинских военных в этом фильме происходит смена значений понятия «бандеровец», которое для русскоязычных регионов Украины обозначает пособника нацистов, националиста и убийцу. Звуковой рисунок имени героя связывает с позитивными ассоциациями героизма, мужества и военного братства. Этот фильм – пропаганда украинского национализма для той аудитории, которая сохраняет память о Великой Отечественной Войне.



«Иловайск 2014. Батальон «Донбасс», 2019 год, Украина

Фильм режиссера Ивана Тимченко о том, как бойцы украинского добровольческого батальона Донбасс освобождают от ополченцев один населенный пункт за другим. Позади остались Лисичанск и Попасная. Впереди – Иловайск. Захватив его, украинское руководство планирует окружить Донецк и впоследствии освободить и его. Но реальность оказывается гораздо трагичнее. Пытаясь выполнить необоснованно сложные приказы, бойцы сталкиваются с врагом гораздо более опасным – российскими регулярными войсками, и сами попадают в окружение.

В фильме используются все стереотипы о войне в Донбассе, внедряемые украинской пропагандой в общественное сознание: на стороне республик воюет регулярная российская армия, по городу рыскает грушник в сопровождении кадывровцев, жители Донецка помогают украинским военным и мечтают, чтобы вернулась Украина.

В фильме присутствует попытка изобразить Донбасс как свою территорию. Для этого, как и в других случаях такого рода, создателям приходится полностью игнорировать существование русских жителей Донбасса, которые проголосовали на референдуме за Республики в 2014 году и пошли в ополчение, чтобы защитить свой выбор. Украинские военные показаны как герои, защищающие свою землю – Донбасс. Русские показаны как враги, напавшие на Украину. Местное население изображается как свое, украинское. Создатели фильма пытаются использовать идеологический потенциал архаичных мифов в сиюминутных политических целях для антирусской пропаганды.

«Атлантида», 2019 год, Украина

Картина Валентина Васяновича «Атлантида» представляет собой антиутопию, в которой показана победа Украины над Россией в 2025 году. Донбасс возвращен в состав Украины, однако картины разрухи, опустошения, постапокалипсиса демонстрируют зрителям пространство, не пригодное для жизни. Хотя в реальности воспоминания о Донбасской кампании укладываются в печальную цепочку котлов, в кото-

рую попадала украинская армия – Зеленопольский, Иловайский, Дебальцевский, в фильме изображается победа, которая оказывается хуже поражения.

По итогам Нацотбора этот арт-хаусный фильм получил право представлять Украину на вручении премии «Оскар» в 2021 году в Лос-Анджелесе. Международным продвижением фильма занимается бельгийская компания Best Friend Forever. Фильм получил Специальный приз жюри на Токийском международном кинофестивале в 2019 году и в этом же году главный приз программы «Горизонты» на Венецианском кинофестивале.

Бюджет фильма составил около 42 миллионов гривен, из них половина из украинского госбюджета.

В фильме снимались только непрофессиональные актеры, в основном, служащие Вооруженных сил Украины. Одну из главных ролей сыграл Андрей Рымарук – бывший разведчик, участник войны на Донбассе, военный логист фонда «Вернись живым». Съемки проходили в Мариуполе и его окрестностях, в 20 километрах от линии фронта. По сюжету герой вместе с подругой и другими героями далеко не первого плана заняты эксгумацией трупов на территории Донбасса.

О своем персонаже Рымарук говорит следующее: «Он местный житель. Когда начались боевые действия, служил в Вооруженных силах Украины, прошел всю войну. А когда все закончилось, вернулся со своим другом назад. Чтобы жить и работать в родном городе. И потом начинают разворачиваться трагические события, которые подталкивают главного героя покинуть эту депрессивную часть страны, этот совсем не приспособленный к жизни кусок земли, где выжить очень трудно».

Фильм иллюстрирует простую мысль – на Донбассе жить невозможно и не нужно. Донбасс изображается как абсолютно чужое пространство. Героизация украинских победителей не удалась – героин-победители страдают от посттравматического синдрома, не находят себя в жизни, бегут из родного края. Элементы, из которых строится образ победителя, на самом деле складываются в образ фрустрированного убийцы-разрушителя.

Комедия «Наші Котики» режиссера Владимира Тихого имеет полное название «Наши котики или как мы полюбили лопаты в условиях ограниченной антитеррористической операции с элементами временного военного положения». Фильм рассказывает о приключениях бойцов украинской армии во время войны в Донбассе в 2014 году, которая в фильме называется русско-украинской войной на Востоке Украины. Создатели фильма позиционируют его как «патриотическую неполиткорректную комедию».

Украинские военные, так называемые «котики», которые в Донбассе грабили и убивали мирное население, бомбили мирные города, показаны в фильме веселыми и бравыми ребятами, которые борются не с людьми – своими бывшими согражданами, а с inferнальной нечистью и Путиным. Донбасс показан как украинское пространство, населенное украиноговорящими жителями, местные русские полностью отсутствуют. Образ чужого конструируется как образ русского, говорящего на русском языке, россиянина по паспорту, военного российской армии и спецслужб. Они находятся на стороне inferнальных демонических сил, кровожадных, смертоносных, желающих править миром. Украинские герои сражаются на двух фронтах – реальном и мистическом, и побеждают на обоих.

Подводя итоги, нужно сказать, что украинские идеологи хотят посредством кино задействовать мифологическую составляющую общественного сознания. Поэтому они опираются на архетипические сюжеты, показывая украинцев военных как героев с их характерными признаками. Также украинские фильмы о войне в Донбассе активно эксплуатируют дихотомию свой-чужой: разделение на свою и чужую культуру, которое выражается пространственно как территории с разным статусом. Анализ украинских фильмов о войне показывает реализацию обеих мифологем в современном кино как ответ на идеологический запрос украинского государства, воюющего с Донбассом.

В украинских фильмах героизируются украинские военные и добровольцы, воевавшие в Донбассе со своими бывшими согражданами. По происхождению герои являются простыми украинцами или европейцами, которые приехали на войну из

Европы. Им необоснованно приписывается смелость, благородство, юмор, цивилизованность, и обосновано показывается их европейская идентичность, а также украинское националистическое самосознание.

Предназначение героя АТО в украинском кино – защитить Украину от российской агрессии и от коварного Путина. Для этого в украинских фильмах показаны бои украинской армии с российскими регулярными войсками, российскими элитными спецподразделениями, а не с местным ополчением и мирными жителями Донбасса, как происходит на самом деле.

Взаимодействие героя со сверхъестественными силами показано в юмористическом и мифологическом ключе: украинские герои борются с нечистью, которая представлена русским военными и Президентом РФ В. Путиным. В мифологическом аспекте это борьба с иррациональными силами зла, которые олицетворяет Россия, сеющая кровавый хаос из ненависти к украинской нации и желанию украинцев самоопределиваться как европейцы.

Самая разработанная часть украинской мифологии в современном военном кино – это борьба героя с врагами. Врагами показаны русские военные и русские как таковые. Все положительные персонажи говорят на украинском, выглядят красиво или как минимум культурно, имеют благородные идеалы. Все отрицательные персонажи фильмов говорят на русском или на суржике, некрасивы внешне, иррационально агрессивны, тупы, жадны и трусливы. Такими методами формируется образ русского как Другого в модусе врага, то есть как существа, принципиально несовместимого с украинскими ценностями, которое должно быть изгнано из культурного пространства любой ценой, вплоть до физического уничтожения.

Характерно, что в украинских пропагандистских фильмах о войне с Донбассом местное русское население Донбасса не представлено: местные жители либо украиноязычные, желающие победы украинской армии, либо деградировавшие неадеквататы, лишённые субъектности и соответственно права политического и культурного самоопределения.

Культурная дихотомия свой-чужой проявляется в фильмах визуально как пространства с разными характеристиками. Свое сакральное пространство – это Украина, цивилизованная, культурная, красивая, ухоженная, или, желающая быть таковой. Чужое пространство инобытия – это Донбасс, разрушенный, бедный, мрачный, страшный, угрожающий,

несущий смерть и разложение. Территория России не представлена в украинских пропагандистских фильмах, хотя русский позиционируется как чужой. Чужое пространство, место обитания и существования демонизированных русских – это Донбасс. Таким образом украинские кинорежиссеры непроизвольно вынуждены признать Донбасс частью России, русского культурного мира. Демонизация этого мира и дегуманизация населяющих его людей – одна из важнейших задач, которые решает современный украинский кинематограф в ответ на идеологическую интерпелляцию украинского государства.

Таким образом, в украинских фильмах реализуется мифологический слой идеологии, который проявляется в образе героя и создании визуальными средствами образа своего и чужого пространства. Операциональный слой идеологии заключается в том, что героизируются современные украинские военные периода активных боевых действий в Донбассе, а иное пространство изображается как Донбасс, мрачная и чужая территория русских. Такова интерпелляция современного украинского государства, которое строит свою внутреннюю политику на подавлении и дискриминации русского населения Украины.

Антирусская идеология, реализованная в современных украинских фильмах, призвана не только мобилизовать украинцев на войну против Донбасса, но и закрепить за местными русскими статус чужих и иных в украинском государстве, не имеющих никакого морального права требовать для себя тех политических и гражданских прав и свобод, которые доступны носителям украинской национальной идентичности.

Итак, русский на Украине интерпеллируется как человек второго сорта, иной и чужой, агрессор и неадекват, трус, предатель и коллаборант. Усилия украинских идеологов направлены на то, чтобы русские Украины отзывались на эту интерпелляцию. Вторая цель украинской кинопродукции – дискредитация России и русской культуры на международном уровне путем закрепления стереотипов о русских как агрессивных, бескультурных, диких и безжалостных существах, стоящих за гранью человеческого.

## **РАЗРУШЕНИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В УКРАИНСКИХ ПРОЕКТАХ «ПРОПАГАНДАРИУМ» И «РЕ-ВИЗИЯ ИСТОРИИ»**

*В соавторстве с Е. А. Заславской*

С начала войны в Донбассе в 2014 году Донбасс оказался на границе между Россией и Украиной, находящейся в процессе смены русской культурной идентичности на европейскую. Смена цивилизационной идентичности основана на реальном или символическом уничтожении другой культуры.

В горячей фазе военных действий происходило прямое уничтожение украинскими вооруженными силами объектов культуры Донбасса: школ, библиотек, музеев, учреждений культуры, храмов. Например, летом 2014 года 122-мм гаубичный снаряд угодил четко в научный отдел библиографии библиотеки имени Горького в Луганске, а сотрудники музея культуры Луганска успели эвакуировать коллекцию за час до того, как снаряд попал в здание. В настоящее время интенсивность военных действий снизилась, и война продолжается на культурном и информационном фронтах. Рассмотрим деятельность украинских пропагандистов по смене культурной идентичности русскоязычного населения Украины на примере деятельности общественной организации «Интерньюз-Украина» в 2018-2019 гг.

Рассмотрим формирование образа русского как врага в современной украинской культуре средствами манипуляции в идеологической сфере.

Национальная идентичность на Украине оформляется как область ожесточенного неприятия русского как другого, отталкиванием, отвращением от русской культуры. Как отмечают современные исследователи глобализации, это очень древняя модель создания своего культурного пространства. В переходные периоды истории этот архаизм становится вновь актуальным [Калиниченко 2008].

На Украине работа по пропаганде новой украинской идентичности, которая противоречит украинской истории и содержит явный антирусский вектор, не прекращается все время Независимости, а интенсивность ее только увеличивается. Общественными организациями при финансовой поддержке европейских

институций постоянно проводятся тренинги, конкурсы, мастер-классы для активной пишущей молодежи. На этих мероприятиях создается и внедряется контент, который выражает новую украинскую идентичность и навязывает новые украинские ценности. Основная идея этих материалов заключается в неприятии и отрицании русской культуры.

Так, 22 октября 2019 года в Киеве прошла презентация книги «Ре-візія історії: російська історична пропаганда та Україна» [Ре-візія історії 2019a]. Организатором мероприятия выступила общественная организация «Интерньюз-Украина» при финансовой поддержке Европейского Союза и Международного фонда «Возрождение». Как отмечается в анонсе, книга «Ре-візія історії: російська історична пропаганда та Україна» содержит анализ ключевых нарративов российской исторической пропаганды в отношении Украины и ответ украинских историков на эти нарративы.

«История оказалась в центре новейшей агрессии России против Украины. Чтобы придать этой агрессии смысл, чтобы сделать ее «понятной» для определенного круга людей, Кремль рассказывает этим людям истории об истории, – пишут организаторы презентации. – Мы исследовали главные нарративы российской исторической пропаганды, распространенные в российском и украинском сегментах интернета. Для этого аналитики компании Singularex и ОО «Интерньюз-Украина» использовали анализ больших данных: отобрали более 850 000 постов с «ВК» и 16000 постов с фейсбуке (период: с 1 января 2016 до 1 апреля 2019 включительно). Из них «целевыми» (они содержат ключевые слова, которые нас интересовали) оказались 248 000 постов в «ВК» и 2500 постов в фейсбуке» [Ре-візія історії 2019b].

Среди нарративов, которые разрушаются украинскими пропагандистами, «Крим, Донбас і південний схід України – це Росія», «СРСР – потужня імперія, Сталін – герой», «Україна – це невдала тінь Росії». Критикуя эти представления своей русскоязычной аудитории, пропагандисты внедряют штампы о том, что русские никогда не были коренным народом на территории Крыма, Донбасса и Южной Украины, между русскими и украинцами нет культурной и исторической общности, СССР был тоталитарным государством, как и Германия, поэтому роль СССР в победе над фашизмом не должна учитываться [Ре-візія історії 2019a. С. 56].

Необходимость разрыва связей Украины с Россией обосновывается тем, что Украина может и должна иметь собственную автокефальную церковь. Так, аналитик общественной организации «Интерньюз-Украина», один из авторов книги «Ре-візія історії: російська історична пропаганда та Україна» Артур Кадельник пишет:

«Одна из тем российской пропаганды, которая значительно актуализировалась за последний год, – вопрос религии, а именно тема православия на территории Украины. Несмотря на получение Томоса об автокефалии Православной церковью Украины, российские медиа начали говорить о том, что он предоставлен с нарушениями, поэтому факт его предоставления, мол, ничтожный и ставит церковь в подчинение Константинополя. Тезис российской пропаганды заключается в том, что в Украине существует только одна каноническая церковь – Украинская православная церковь, которая находится в подчинении Русской православной церкви. Основные причины для такой позиции – то, что, по мнению российских «медийных» (а скорее пропагандистских) ресурсов вроде «Россия1», RT, «Regnum» и других, Томос был предоставлен «раскольникам», а следовательно, легализовал раскол, а не вылечил его. Также часто говорят о том, что Православная церковь Украины контролируется государственными органами; кроме того, ее, мол, «поддерживают» больше людей, чем вновь ПЦУ. Российские ресурсы также апеллируют к тому, что московские церковные руководители продолжали носить титул «митрополита Киевского». И даже после того, как Константинополь позже восстановил Киевскую митрополию в своей составе, она в конце концов была передана Московскому патриархату, чем подтвердила его статус как патриарха всея Руси. Итак, имеется попытки доказать, что современные границы государств не имеют влияния на границы церковные и Русская православная церковь – это только продолжение той самой Православной церкви Киевской Руси. Поэтому, мол, именно поэтому она должна управлять на всей ее бывшей территории и именно поэтому любая другая церковная структура не имеет права существовать на этой «канонической территории». Об этом заявляет академик П. Толочко в интервью сообщества Олеса Бузини. Такая же официальная позиция Русской православной церкви» [Ре-візія історії 2019а. С. 15].

Таким образом, в проекте «Ре-візія історії: російська історична пропаганда та Україна» конструируется псевдоистория



украинского и русского народов. Имитируя научный стиль изложения, авторы преподносят своей аудитории искаженную картину истории и современности с одной целью – представить русского как Другого.

Еще один проект был реализован в 2019 году общественной организацией «Интерньюз-Украина» при поддержке «Медийной программы в Украине», финансируемой Агентством США по международному развитию (USAID). Называется он «Пропагандариум» и представляет собой виртуальную инсталляцию с двумя интерактивными комнатами: «Музей пропаганды» и «Комната медиаграмотности». В начале и в конце визита гости проходят онлайн-тест. Он помогает понять, насколько посетители освободились от влияния России. После успешного прохождения теста посетители получают подарки: тематические экомки, яркие стикеры и брошюру «Как уберечься от кремлевской пропаганды и манипуляций».

Результаты впечатляют. За пять месяцев работы странствующей инсталляции было проведено около 2300 встреч с посетителями в рамках проекта; 114 материалов в СМИ, в том числе 17 телевизионных сюжетов; более 200 публикаций-упоминаний в соцсетях с хэштегом проекта #Пропагандариум, #НеВедуся. Полноформатная инсталляция работала по три недели в Краматорске и Одессе. В сокращенном фестивальном варианте она имела место в Киеве, Харькове, Угледаре, Волновaxe и Мангуше. Таким образом, особое внимание было уделено востоку и югу Украины, как русскоязычным регионам, где живут носители русской культуры. На этом история «Пропагандариума» не заканчивается, отмечают организаторы, впереди новые города [Краматорськ 2019].

Таким образом, анализ медиапроектов, реализованных на Украине, показывает, что для современной украинской культуры Другой – прихожанин РПЦ, носитель современной русской культуры и русского языка. Можно констатировать, что современная идентичность украинцев конструируется как анти-русская. В современной информационной и культурной повестке Украины Россия и русская культура выступают как главный враг, формирующий поле коммуникаций. Таким образом, в пропаганде современной Украины Другой – это русский, как житель России, так и житель Донбасса. Взаимодействие с другим строится по модели отчуждения и освоения, что приводит к стремлению реализовать стратегию господства.

## **РОЛЬ ЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА НА УКРАИНЕ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ**

Современная украинская власть и общество стремятся к уничтожению цивилизационной идентичности русских Украины и замены ее идентичностью европейской. Трансформация цивилизационной идентичности может быть проведена как изменение религиозной составляющей культуры, поскольку ядро культуры содержит религиозные нормы как важнейший его элемент. Один из способов такого изменения заключается в инструментализации религии.

Инструментализация религии представляет собой ее использование в нерелигиозных, прежде всего политических целях. Использование религии для решения внутривнутриполитических и внешнеполитических проблем происходит в течение всей человеческой истории. В современном мире религия активно используется как инструмент в международных конфликтах. Новые способы манипулирования общественным сознанием, созданные в информационном обществе, постоянно применяются в религиозных процессах [Сенюшкин 2019. С. 41].

Таким образом, религия может использоваться как инструмент для достижения внутривнутриполитических и внешнеполитических целей, однако наряду с политическими могут преследоваться и геополитические цели, к которым можно отнести смену цивилизационной идентичности этнокультурной общности и включение ее в состав иного геополитического и цивилизационного субъекта.

Проанализируем историю возникновения ПЦУ в этом контексте: рассмотрим внутривнутриполитические и внешнеполитические цели ее создания, а также возможные следствия для трансформации цивилизационной идентичности населения Украины.

Создание Православной Церкви Украины (ПЦУ) в 2018 году и получение этой церковью автокефалии от Вселенского патриарха в Константинополе является одним из важнейших достижений постмайданной украинской власти в сфере церковной политики. Рассмотрим кратко хронологию событий.

В 2018 году, 15 декабря в Софийском соборе Киева состоялся объединительный Собор. На объединительном Соборе представители УПЦ КП и УАПЦ объявили о самороспуске и создании новой Православной Церкви на Украине. Помимо церковных деятелей в соборе принимали участие президент Украины П. Порошенко и экс-президент В. Ющенко. Председательствовал на соборе представитель Вселенского патриарха митрополит Галльский Эммануил [Сенюшкин 2019. С. 43]. В следующем 2019 году, 6 января на Фанаре в Стамбуле глава ПЦУ митрополит Епифаний и Петр Порошенко получили от патриарха Варфоломея и Синода Константинопольского патриархата томос о создании автокефальной церкви [Лункин 2018. С. 197]. Новая религиозная структура стала независимой.

Однако история ПЦУ начинается не в 2018 году. Идея создания национальной независимой украинской православной церкви играла важную роль в политике позднесоветского и постсоветского периода истории Украины. Именно в это время были созданы две организации, самороспуск которых и воссоединение под новым названием привел к появлению ПЦУ. Это Украинская православная церковь Киевского патриархата (УПЦ КП) и Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ). Обе эти церкви действуют на Украине параллельно с Украинской Православной Церковью Московского Патриархата, которая не участвовала в объединительном Соборе и не признала томоса об автокефалии ПЦУ.

Данные о соотношении сил трех основных церквей Украины приводит Д. Н. Кравцов, опираясь на официальные сведения Департамента по вопросам религии и национальностей Министерства культуры Украины по состоянию на 1 января 2017 г.

«УПЦ МП пока является крупнейшей по численности приходов и священнослужителей православной конфессией Украины. Она объединяет 12653 религиозные общины, 208 монастырей, 19 духовных учебных заведений, 135 печатных, аудиовизуальных и электронных СМИ. Количество священнослужителей УПЦ МП – 10289. В состав УПЦ КП входит 5264 прихода, 60 монастырей, 18 духовных учебных заведений, 48 различных СМИ. Количество служителей УПЦ КП – 3479. В структуру УАПЦ входит 1239 общин, 13 монастырей, 8 духовных учебных заведений, 12 СМИ, числятся 709 служителей. Таким образом, количество религиозных общин УПЦ

МП в 2,5 и 10,3 раза, а служителей в 3,1 и 14,1 раз больше, чем в УПЦ КП и УАПЦ соответственно» [Кравцов 2017. С. 171].

УПЦ МП вошла в состав РПЦ в 1689 году и пользуется в настоящее время полным самоуправлением, за исключением двух моментов. В 1990 г. Патриарх московский и всея Руси Алексей даровал Украинской православной церкви Томос, в котором свобода УПЦ МП ограничивается тем, что она не может самостоятельно менять догматы и каноны, а также благословением выбора предстоятеля УПЦ МП патриархом РПЦ, при чем предстоятель избирается Собором епископов УПЦ и подконтролен Собору [Оленчак 2015]. Таким образом, автономия УПЦ МП в составе РПЦ реализуется на Украине уже в течение трех десятилетий. РПЦ не вмешивается во внутренние дела УПЦ КП, оставаясь вместе с Украинской православной церковью в составе русского культурного и цивилизационного пространства.

Церкви, составившие в 2018 году ПЦУ, возникли на Украине в начале 1990-х гг. и изначально были ориентированы на иную цивилизационную идентичность.

Независимость и воссоздание неканонической УАПЦ, существовавшей на Украине в 1919 – 1930-х гг., были провозглашены в начале 1990 г. в Киеве Всеукраинским собором. Всеукраинский собор принял решение об учреждении собственной патриархии без согласования с поместными православными церквями, что является нарушением канонического права. Первым патриархом УАПЦ был избран митрополит Мстислав (Скрышник), который до этого с 1971 г. возглавлял непризнанную «Украинскую православную церковь в США и Рассеянии», которая с 1995 г. перешла в юрисдикцию Константинопольского патриархата) [Робертсон 1999. с. 117–119]. Константинопольский патриархат в этот период не признал УАПЦ, но оказывал ей всестороннюю поддержку церковно-дипломатического характера [Кравцов 2017. С. 166].

УПЦ КП возникла в 1992 году в результате церковного раскола в УПЦ МП. Вот как описывает историю событий современный исследователь Д. Н. Кравцов.

На Архиерейском Соборе РПЦ в 1992 году происходило обсуждение вопроса предоставления УПЦ автокефалии. Решение не было принято, а митрополиту Филарету, Предстоятелю УПЦ, было предложено покинуть этот пост. Опираясь на поддержку тогдашнего президента Украины Л. М. Кравчука

(1991–1994 гг.) и представителей правительства США митрополит Филарет заявил об отказе добровольно уйти в отставку и выдвинул лозунг «в независимом государстве – независимую церковь» [Кравцов 2017. С. 167]. Идея Филарета была впоследствии доведена до своего логического завершения Президентом Украины П. Порошенко в 2019 году.

Созванный в Харькове в том же году Архиерейский собор УПЦ выразил недоверия митрополиту Филарету и принял решение о низложении его с поста Предстоятеля УПЦ. Митрополитом Киевским и всея Украины был провозглашен митрополит Владимир (Сабодан). В том же 1992 году Архиерейский Собор РПЦ извергнул митрополита Филарета (Денисенко) из сана, а позже в 1997 г. предал анафеме [Кравцов 2017. С. 167].

Митрополит Филарет не признал решения Харьковского собора УПЦ. Президент Л. М. Кравчук вынудил Президиум Верховной Рады Украины принять заявление, в котором Харьковский собор объявлялся незаконным, а также неканоническим [Там же]. Политика вмешательства светской власти Украины в религиозные процессы была также продолжена постмайданным руководством страны в лице П. Порошенко.

Таким образом, в 2018 году две неканонические украинские церкви, УПЦ КП и УАПЦ, послужили основой для создания ПЦУ, и новая организация в 2019 году получила автокефалию. Однако фактически эта автокефалия существенно ограничивает деятельность ПЦУ и ставит ее в полную зависимость от Вселенского патриархата. Сравнение двух томосов, данного УПЦ МП в 1990 году и данного ПЦУ в 2019 году, проводят А. А. Фомин и Н. П. Пархитько.

Исследователи показывают, что Томос 2019 года фактически сузил права ПЦУ. ПЦУ не может самостоятельно менять догматы и каноны, однако наряду с этим она также не может самостоятельно принимать решения по церковным вопросам (кадровые, финансовые и прочие). В структуре ПЦУ отсутствует Собор епископов, который избирает главу церкви и может его судить и принимать решение о его отставке. Глава ПЦУ избирается за пределами Украины, и принимать решение о его пребывании на посту может только Фанар (Константинопольский патриархат). В Томосе 2019 года предусмотрена также расширенная ставропигия, то есть подчинение церквей, монастырей, лавр непосредственно патриарху или синоду, а не местной епархиальной власти. У РПЦ на Украине

всего одна ставропигия – Свято-Троицкий монастырь в Ровенской области. В 2019 году у Константинопольского патриархата на Украине тоже всего одна ставропигия – Андреевская церковь в Киеве. Однако украинская власть готовится передать Константинополю по разным оценкам до 38 монастырей. Еще одним немаловажным ограничением является территориальное – юрисдикция ПЦУ ограничивается только территорией Украины, в то время как существующие приходы за границей переходят к Константинополю. Такого запрета для УПЦ не существует [Фомин 2019. С. 894].

Таким образом, независимость вновь образованной автокефальной церкви ограничена во всех ключевых пунктах. Создание параллельной православной церковной структуры на Украине продиктовано не религиозными нуждами верующих и не процессами религиозного самоопределения народа Украины, а политическими целями украинской власти. Рассмотрим внутривнутриполитические и внешнеполитические цели создания ПЦУ и получения ею автокефалии.

Как и ее предшественницы УПЦ КП и УАПЦ, ПЦУ создана и функционирует при активной поддержке украинской власти.

Для того, чтобы склонить духовенство к участию в Объединительном соборе 2018 года и наполнить содержанием указание Порошенко о создании единой церкви, украинские власти проводили операции устрашения в отношении духовенства УПЦ МП. Как пишет Лункин Р. Н., «беседы со священниками в СБУ, призывы чиновников крестить детей только у раскольников, обыски у наместника Киево-Печерской лавры являются явным давлением на Церковь и вмешательством в ее жизни, нарушением всех демократических норм. Помимо этого, оказывая влияние на митр. Павла, власти готовятся отдать полностью или частично лавру новой структуре в лице “единой церкви”» [Лункин 2018. С. 198]. Количество приходов ПЦУ в 2019 году составляло около 7 тыс. Это число растет только за счет административного ресурса и физического давления [Фомин 2019. С. 895].

Для создания правовой возможности усиления ПЦУ при Порошенко были приняты два законопроекта, инициированные еще в 2017 году. Это законопроект № 4511 «Об особом статусе религиозных организаций, руководящие центры которых находятся в государстве, признанном Верховной Радой Украины государством-агрессором» и законопроект № 4128

«О подчиненности религиозных организаций и процедуре государственной регистрации религиозных организаций в статусе юридического лица».

Законопроект № 4511 позволяет признать УПЦ МП организацией, центр которой находится в стране-агрессоре, и в этом случае власть получит право контролировать кадровую политику церкви. Законопроект № 4128 предусматривает внесение поправок, которые позволяют религиозным общинам менять юрисдикцию «для удовлетворения своих религиозных потребностей и достойного выражения религиозных чувств» на общем собрании простым большинством [Лункин 2018. С. 197].

Таким образом, активное вмешательство государства в процесс создания и усиления ПЦУ показывает, что украинская власть является одним из субъектов политического поля, использующих церковь как инструмент достижения своих внутривнутриполитических целей.

Создавший ПЦУ президент Порошенко сделал церковный вопрос краеугольным в своей предвыборной кампании, в основе которой три элемента: армия (сильная украинская армия), мова (развитие украинского языка) и вера (предоставление автокефалии). Создание ПЦУ и получение автокефалии было одним из пунктов реализации этой программы и подавалось как достижение действующего президента, компенсирующее отсутствие достижений в экономической и социальных сферах [Фомин 2019. С. 895].

После поражения Порошенко на выборах этот вопрос утратил сиюминутную актуальность. Заявления нового президента В. Зеленского о том, что он и его администрация не будут вмешиваться в церковные дела, намного снизили накал противостояния разных церквей и приходов на местах. Президент после вступления в должность встретился с главами как ПЦУ, так и УПЦ МП. После выборов и на словах, и на деле процесс создания ПЦУ затормозился, а законы, принятые при П. Порошенко, не были воплощены в жизнь. В день празднования Крещения Руси 28 июля 2020 г. бывший глава Украины Петр Порошенко обвинил Зеленского в «лоббировании интересов Русской церкви в Украине», поскольку все инициативы (законы и проект «единой церкви») Порошенко оказались, по крайней мере, заморожены [Лункин 2020. С. 162].

Украинская власть преследует также и внешнеполитические цели при создании ПЦУ и ее поддержке.

Главный вектор внешней политики Украины после 2014 года направлен против России. Антирусская пропаганда внутри страны, война с Донбассом, выступившим за сохранение своей русской культурной идентичности, целый ряд законодательных изменений в политической, образовательной, культурной, экономической сфере наглядно показывает, что антирусская внешняя политика является приоритетом постмайданной украинской власти. Именно в рамках этой политики используется и религия как инструмент достижения внешнеполитических целей, что было задекларировано президентом Порошенко в 2018 году на Объединительном соборе: «Это церковь без Путина. Это церковь без Кирилла. Это церковь без молитвы за российскую власть и российское войско, которые убивают украинцев. Но это церковь с Богом и Украиной!» [Петр Порошенко 2019].

Эта же цель заявлена в новом украинском учебнике истории для 11 класса, одобренном Министерством образования Украины. В тексте учебника особо отмечено, что создание СЦУ-ПЦУ и получение ею Томоса от Патриарха Константинопольского Варфоломея «консолидировало и объединило патриотические силы» страны. Также, по мнению авторов, главной «победой» можно считать «нивелирование влияния Русской Православной Церкви на внутреннюю жизнь» украинцев [Власов 2019. С. 239-241].

Закрепляя пройденный материал, учитель должен предложить старшеклассникам ответить на такие вопросы: «почему каноническая Украинская Православная Церковь оказывала препятствия получению Томоса об автокефалии ПЦУ? В чем они проявлялись? Какие идеологемы использовал противник для обоснования своей позиции?» [Власов 2019. С. 240]. Таким образом, в школьном учебнике вопрос о создании ПЦУ подается в политическом контексте и используется для создания образа русских-врагов.

Итак, на разных уровнях украинская власть задекларировала свою внешнеполитическую цель – уменьшить влияние РПЦ на территории Украины и использует ПЦУ для достижения этой цели.

Внешнеполитическая цель уменьшения российского влияния в деятельности руководства Украины совпадает с геопо-



литической целью США. Может быть обосновано навязывание этой цели Украине извне, однако мы не будем на этом останавливаться. Рассмотрим последствия религиозных процессов на Украине для трансформации культурной и цивилизационной идентичности ее православного населения.

Украинский курс на радикальную европеизацию предполагает разрыв всех связей с Россией, вытеснение русского языка и русской культуры из культурного ядра и смену цивилизационной идентичности украинцев. Религия как важнейший элемент культурного ядра оказывается на острие атаки.

На первый взгляд, последними преобразованиями в религиозной сфере собственно религиозная жизнь никак не затрагивается: ПЦУ – православная церковь, хоть и признанная сейчас только одной из пятнадцати существующих в мире православных церквей. Богословские догматы в ходе создания ПЦУ не менялись. Однако создание ПЦУ неявно основано на экклесиологии, которая не является общепринятой в современном православии.

Экклесиология – это учение о сущности Церкви. В православном богословии в настоящее время существует две экклесиологии – универсальная и евхаристическая, причем господствующей является универсальная. Обе экклесиологии восходят к первым векам христианства: универсальная экклесиология сформулирована священномучеником Киприаном Карфагенским в III в. н. э., евхаристическая экклесиология строится на посланиях святого Игнатия Богоносца (II в. н. э.) [Кагарлыкский 2019. С. 313].

В универсальной экклесиологии Церковь выступает как общность вселенского масштаба, объемлющая все существующие местные церкви. И именно к ней относятся все атрибуты Церкви: святость, единство, кафоличность, апостольство. Богослов Николай Афанасьев показывает, что в универсальной экклесиологии «местные церкви, как части Церкви универсальной, не обладают сами этими атрибутами; они обладают ими только через церковь универсальную, при условии, что они являются частью ее» [Афанасьев 1999]. Итак, хотя эмпирически мы имеем дело с конкретными церковными общинами, ни одна из них не является субъектом всех атрибутов вселенской Церкви, а выступает их носителем только в силу своей принадлежности к универсальной Церкви.

Евхаристическая экклесиология свое самое яркое выражение получила в трудах протопресвиера Николая Афанасьева, который обратился к первым векам существования христианства и реконструировал существовавший до Киприана подход к экклесиологии, по его мнению, истинно-христианский [Афанасьев 1999].

Радикальное различие между универсальной и евхаристической экклесиологией заключается в том, что такие атрибуты Церкви, как единство, святость, соборность, апостоличность оказываются принадлежностью конкретной церкви, а не Церкви вообще. При этом главным моментом единства Церкви является Евхаристия. К Церковному единству можно принадлежать, только причащаясь в конкретной церкви. Этот принцип Николай Афанасьев сформулировал следующим образом: «Церковь пребывает там, где имеется евхаристическое собрание... где Евхаристия, там Церковь Божия, а где Церковь Божия, там Евхаристия. Отсюда следует, что отличительным эмпирическим признаком Церкви является евхаристическое собрание. К местной церкви принадлежат те, кто участвует в ее евхаристическом собрании. Таким образом, эмпирически границы Церкви определяются границами евхаристического собрания» [Афанасьев 1999].

В системе универсальной экклесиологии мистически единая Церковь проявляется эмпирически как совокупность многих частей. Эмпирическая раздробленность церкви требует определенного критерия, который однозначно определял бы принадлежность общины к Церкви. Этот критерий не может содержаться в местных общинах, поскольку они, будучи частями целого, лишены универсальных характеристик. Принцип единства, не позволяющий Церкви распадаться на части, должен находиться не в частях, а в этом мистическом целом. Роль такого видимого критерия в универсальной экклесиологии играет единство епископата [Кагарлыкский 2019. С. 314].

Та же проблема поиска критерия в евхаристической экклесиологии приводит к таинству евхаристии – участие в церковном служении конкретной церкви. «Участие в определенном Евхаристическом собрании открывает возможность участия в Евхаристических собраниях всех остальных местных церквей, находящихся между собой в братском общении. В эмпирической жизни полнота и единство «Церкви Божией во Христе» проявляется во множественности местных церквей,

т. к. нет разных Евхаристических собраний, а во всех них совершается одна и та же Евхаристия. Поэтому нельзя состоять в Церкви без определенной принадлежности к одной определенной местной церкви и участия в одном определенном Евхаристическом собрании. Эта конкретная принадлежность есть подлинная принадлежность к единой Церкви Божией» [Афанасьев 1977. С. 60].

Принятие евхаристического критерия в современных условиях порождает заметные проблемы, одна из которых заключается в определении местной церкви и выражаемого ею единства. Так, современный богослов указывает, что «в античном полисе географическая близость действительно влекла за собой жизнь лицом к лицу, “собирающее” пересечение человеческих судеб. Евхаристические собрания местных церквей могли являть и со властью являли победу Христа над разделением падшего мира. Но такие же структуры, механически воспроизведенные сегодня, могут закончить тем, что будут продолжать и усугублять эти разделения, например, за счет отождествления церкви со специальными интересами того или иного естественного, чисто человеческого сообщества» (Эриксон 2020. С. 26).

Евхаристическая экклесиология стала инструментом попытки трансформации Православия в некую постмодернистскую идеологию [Щипков 2021. С. 105]. Анализ этой либерал-православной идеологии проводит А.В. Щипков. Исследователь показывает ее структурное родство с протестантской цивилизационной интуицией о самодостаточном индивиде, которому служат все сложные идейные структуры в культуре и цивилизации. В рамках этой экклесиологии каждая церковная община является самостоятельной, центр этой системы постоянно перемещается от одного элемента к другому, а координирующая вертикаль церковной власти отсутствует. Исторически сложившемуся институту патриаршества также нет места в этой схеме [Щипков 2021. С. 105–106].

Развитие в этом направлении приводит к умножению числа церквей, каждая из которых считает себя носительницей Святого Духа и закономерно приходит к реформе догматов и религиозным трансформациям [Щипков 2021. С. 107]. Это и есть протестантский способ развития церкви, предлагаемый как культурный образец западной цивилизацией.

Трансформация церкви в этом направлении происходит на Украине. При создании ПЦУ был отвергнут критерий

единства епископата, решающий в универсальной экклесиологии. УПЦ КП и УАПЦ, а также их наследница ПЦУ были созданы без соборного согласия Церкви. Их деятели пошли на прерывание евхаристического общения с УПЦ МП ради своих политических целей, то есть поставили религиозные цели на службу политике. Единство епископата было в одностороннем порядке нарушено по политическим мотивам. В рамках универсальной экклесиологии ПЦУ не является частью тела Христова и не может воплощать всю полноту религиозной жизни.

Евхаристический принцип, к которому неявно в своей деятельности апеллирует ПЦУ, привел к отождествлению церкви с украинской нацией. УПЦ МП же объединяет «людей разных политических взглядов и идентичностей» [Лункин 2018. С. 198]. Наряду с этим принадлежность к ПЦУ жестко связана с политическими взглядами человека. Такая инструментализация религии задает вектор социокультурного развития в сторону секуляризации общества. Уже сейчас межконфессиональный спор порождает в украинском обществе усталость от проблемы, все больше людей убеждается, что религиозные вопросы оказываются инструментом в политической борьбе, и политические, а также националистические ценности воспринимаются в украинском обществе как единственно важные.

Подводя итоги, можно сказать, что сам по себе церковный раскол не может уничтожить цивилизационную идентичность украинцев, однако вмешательство в процесс внешних по отношению к русской цивилизации сил придает процессу геополитическое измерение. Созданная украинским правительством ПЦУ представляет собой инструмент для уменьшения русского культурного влияния на Украине, вследствие которого освободившиеся части культурного пространства заполняются активно пропагандируемыми европейскими ценностями. Замороженный по внутривнутриполитическим причинам проект усиления ПЦУ может быть реанимирован как с изменением внутривнутриполитической и внешнеполитической ситуации, так и по причине нарушения межпоколенческой трансляции русских цивилизационных ценностей на Украине, когда идущая в разных сферах общества трансформация цивилизационной идентичности достигнет заметных результатов.

## **ПРЕВРАЩЕНИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В БЕСПИСЬМЕННУЮ В ПОСТСОВЕТСКИХ ГОСУДАРСТВАХ**

*В соавторстве с Е. А. Заславской*

Одной из актуальных проблем современной культурологии является отсутствие адекватного инструментария для изучения бесписьменной культуры этнокультурных групп, сформированных в обществах модерна, а не архаики. Примером таких групп являются русские в постсоветских республиках бывшего СССР.

В таких странах, как Грузия, Литва, Латвия, Эстония, Украина русскоязычное население лишено возможности получать образование, развивать литературу и науку, защищать свои интересы в суде на родном русском языке. Во всех этих странах языком официальной и публичной деятельности является национальный язык, в то время как применение русского языка в этих сферах запрещено законодательно. Русские в этих странах составляют значительную, иногда большую часть населения. Таким образом, эти группы лишены возможности развивать письменную культуру на своем языке, что является новой ситуацией в этнологии. Методы, освоенные современной этнографией (полевое исследование, анализ фольклора и т. д.), используются для изучения культуры тех народов, которые не имеют и никогда не имели письменности.

Механизмы сохранения культурной памяти и этнокультурной идентичности в таких условиях основаны на воспроизводстве способов деятельности и архаической мифологии этих этнокультурных групп. В культуре модерна и метамодерна, которой является русская культура нашего времени, сформированы механизмы сохранения культурной памяти, основанные на использовании письменности. Это такие социокультурные феномены как образование, библиотеки, музеи, театры, литература, публицистика, политическая, юридическая и научная деятельность на родном языке. Вопрос о том, какие механизмы сохранения и воспроизводства русской культуры могут действовать в

ситуации целенаправленного уничтожения указанных феноменов в бывших постсоветских республиках, и каким образом можно их обнаружить, является актуальным как для научного исследования, так и для политической и общественной деятельности настоящего времени.

Для современных русских в бывших республиках СССР доступ к культурному пространству, сохраняющему ретроспективную память, существенно ограничен за счет отсутствия школьного и высшего образования на русском языке. Также значительную роль в уничтожении каналов доступа к русскому культурному пространству играет отсутствие библиотек, музеев, театров и других субъектов культуры, использующих русский язык в своей работе.

Поскольку важнейшие культурные смыслы сохраняются в искусстве, произведения искусства являются важной составляющей культурной памяти, а их усвоение – важным механизмом трансмиссии культуры. Рассмотрим те элементы русской культурной памяти, которые доступны постсоветским русским на Украине и других постсоветских государствах. Их можно в первом приближении разделить на три большие группы: советское наследие и русская классика, изучаемая в советский период; продукты мировой культуры, переведенные на русский язык; современная русская культура в разных ее проявлениях: музыка, литература, кино.

Советское наследие представляет собой книги, фильмы, мультфильмы, песни, которые были популярны в советский период и составляют общий культурный багаж людей, живущих сейчас в разных странах. Этот культурный ресурс сохраняется на уровне неформального общения и никак не поддерживается соответствующими государствами. Напротив, в публичном пространстве этих обществ этот сегмент культурной памяти считается самым большим препятствием на пути создания национальных государств и дискредитируется в глазах молодежи такими маркерами как «устаревший», «немодный», «несовременный», «неразвитый». Кроме того, реализуется еще одна стратегия культурной политики, перекрывающая доступ к этой сфере: перевод советских и русских классических текстов на национальные языки, а также дубляж на эти языки классических советских фильмов и мультфильмов.

Вторая группа общих элементов культурной памяти представляет собой переводы книг и фильмов зарубежных авторов на русский язык. В эту группу входят как классические

произведения, так и современные культурные продукты. Классические и современные тексты зарубежных авторов («Властелин колец» Дж. Р. Р. Толкина, «Гарри Поттер» Дж. Роулинг), а также модные новинки кинематографа формируют базу узнаваемых образов и моделей поведения, используемых в общении. Однако в национальных государствах осуществляется перевод и дубляж этих произведений на национальные языки, а доступ к русскоязычным вариантам затруднен на официальном уровне. Так, например, на Украине запрещен ввоз в страну литературы на русском языке, издательства и интернет-магазины призываются работать только с украинской книгой, фильмы и мультфильмы в кинотеатрах, даже русские, идут только на украинском языке, и так далее.

Доступ к современной русской культуре для русских постсоветских стран также ограничен. Программы телепередач составляются с учетом национальной политики в сфере культуры, создаются аналоги популярных шоу на местных языках, фильмы и сериалы обязательно дублируются. Гастроли русских артистов возможны только в случае согласия артиста с местной культурной политикой и политикой вообще. Таким образом, доступ к современной русской культуре в границах постсоветских стран максимально затруднен на государственном уровне.

Невозможность для русских в постсоветских странах создавать письменную культуру на русском языке лишает их возможности развивать творческую память социума, отрабатывать механизмы создания текстов разного уровня и способов актуализации культурных смыслов в текущих условиях.

На основании проведенного исследования можно представить три стратегии поведения русских этнокультурных групп в постсоветских республиках. Для сохранения собственной идентичности люди могут переехать в Россию, страну их культуры. Эта стратегия доступна индивидам и вряд ли осуществима для целой этнокультурной группы. Второй путь – это ассимиляция, усвоение навязанной национальной культуры. Третий возможный путь – борьба за свои права, не только в культурном плане, но в первую очередь в политическом.

Итак, можно сделать вывод, что ретроспективная социальная память с запретом письменности на русском языке

для русских постсоветских республик доступна в малой степени. На основании проведенного анализа можно предположить, что в условиях ограниченного доступа к культурной памяти и невозможности развивать творческую культурную память сохранение культурной идентичности происходит за счет текущей социальной памяти, которая включает социальные и технологические нормы, языки коммуникации и мировоззрение. Хотя текущая социальная память может полноценно функционировать только на основе ретроспективной памяти, тем не менее, изучение этих направлений деятельности этнокультурных групп современных постсоветских обществ может дать исследователю новый материал для научной работы.

Сохранение русской цивилизационной идентичности для русских Украины и других постсоветских государств чрезвычайно затруднено. Среди индивидуальных стратегий можно назвать переезд в Россию – страну своей культуры, однако массовая эвакуация не представляется возможной. Среди коллективных стратегий реализуемы две: полная утрата идентичности при неизменности политического вектора или борьба русских за свою культуру в странах их проживания. Во втором случае возможно сохранение русской культуры со своей спецификой, обусловленной ситуацией фронта, вовлечением в культурную периферию инокультурных элементов и созданием локальных вариантов русской культуры.



**ГЛАВА IV**  
**РУССКИЙ ДОНБАСС**  
**КАК КУЛЬТУРНАЯ ГРАНИЦА**

## **ПРОЯВЛЕНИЕ РУССКОГО КУЛЬТУРНОГО АРХЕТИПА В ГОДЫ ВОЙНЫ В ДОНБАССЕ**

*В соавторстве с В. К. Суханцевой*

Донбасс несколько десятилетий находился в составе Украины, которая занимает пограничное положение между двумя цивилизациями – русской и европейской. Донбасс в этой поликультурной среде всегда имел собственную идентичность, и к 2014-му году оказался на границе между Россией и Украиной. Насколько оправдана культурно эта граница? Можно ли считать Донбасс в культурном плане частью русского мира? Реализуются ли на Донбассе в годы последней войны какие-то русские культурные константы?

Культуру можно определить как типичные для данного социума способы поведения и мышления, которые материализуются в системе искусственно созданных предметов, функционирующих в этом социуме, а в идеальном плане существуют в виде мировоззренческих конструкций, которые воплощаются в культурных архетипах.

Русский культурный архетип отличается двумя основными чертами. Первая черта выражается в нормативном требовании самоограничения, вторая – в апокалиптическом восприятии времени [Некрасова 2006]. Обе они синтезируются в образе святого царства.

Согласно исследованиям В. Н. Топорова, русская народная культура пансакральна и стремится освятить все жизненные проявления человека и природы. К дохристианскому периоду восходят представления о борьбе Правды и Кривды. В то же время русский народный апокалипсис выражается в победе Кривды на земле [Василенко 2015]. Гиперсакральность в этом случае оборачивается своей противоположностью, десакрализованностью, мир воспринимается как лежащий во зле. Однако святое царство, царство Правды, принципиально достижимо. Оно является идеалом и в силу этого задает модели поведения в нашем времени и пространстве, которые выражаются в нормативном самоограничении ради социального целого.

Под влиянием христианского учения, воспринятого через призму византийской традиции, образ святого царства трансформировался в образ странствующего царства, которое должно реализоваться в России. Архетип странствующего царства послужил основой для усвоения в русской культуре концепции России как третьего Рима – последней в этом мире православной империи.

Таким образом, русское государство понимается как пространство, где правда в принципе может быть реализована. Правда эта может выступать как православие, как единственно верное марксистское учение и передовой общественный строй и так далее. Русская жизнь представляет собой начало освящения, преобразования всего мира. Это постепенное изменение возможно при полной самоотдаче вплоть до самопожертвования всех причастных царству, реализующих таким образом правду на земле.

Война на Донбассе показала, что нормы социального действия больших групп людей в этом культурном регионе включают в себя самоотдачу, сострадание, стойкость, стремление защитить и помочь. Эти нормы ярко проявились в широком добровольческом движении, сформировавшем армию республик из людей не только Донбасса, но всего русского мира, которые бросили налаженную жизнь ради защиты невинных людей от несправедливости. Также эти нормы реализованы в поведении самих жителей Донбасса, которые старались делать все возможное для помощи людям, страдающим от несправедливой войны. Например, в осажденном Луганске летом 2014 года, когда не было света, газа, воды, артисты кукольного театра играли спектакли бесплатно прямо на улицах города, чтобы развеселить детей, которые оказались под обстрелами.

Участники войны со стороны республик воспринимают Донбасс как пространство, в котором может реализоваться альтернатива мировому капиталистическому обществу. Новороссия для многих добровольцев является символом территории, где может быть осуществлено правильное государственное устройство, а это основная черта архетипа странствующего царства.

Таким образом, в военной обстановке на Донбассе проявились обе характерные черты русского архетипа – самоограничение как норма и стремление защищать правду в конкретном пространстве, Донбассе, которое воспринимается

как возможное начало переустройства всей жизни на Украине и в России на новых началах. Русский архетип странствующего царства устанавливает нормы и ценности, регулирующие совместное действие жителей Донбасса.

## **КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ ДОНБАССА В КНИГЕ АНДРЕЯ ЧЕРНОВА «ДОНБАССКИЙ КОД»**

В XXI веке современная русская культура начинает возрождаться после величайшей геополитической катастрофы XX века – распада СССР. Свидетельства этому можно найти в разных сферах, включая политическую. Здесь возрождение русской культуры особенно явно с 2014 года, когда в состав России вернулся Крым, а свою русскую культурную идентичность стали защищать Республики Донбасса, провозгласившие независимость от Украины. Возвращение ДНР и ЛНР в сферу русского мира и русской культуры разворачивается в разных направлениях: интеграционные процессы идут в экономической, образовательной, культурной сферах. В контексте интеграционных процессов приобретает большую актуальность вопрос о том, имеют ли эти процессы какое-то основание в истории и культуре самого Донбасского региона, существуют ли общие объекты культурной памяти в прошлом и настоящем России и Донбасса. Рассмотрим этот вопрос на примере книги луганского писателя Андрея Чернова «Донбасский код» (2019), в которой автор ставит задачу изучить культурное наследие Донбасса и эксплицировать культурные константы локальной идентичности этого региона. Разумеется, полностью раскрыть тему в одной книге невозможно, однако можно сформулировать некие общие выводы.

Андрей Алексеевич Чернов – публицист, литературовед, критик. Секретарь Союза писателей Луганской Народной Республики. Автор книг «Притяжение Донбасса», «Донбасский код». Заместитель главного редактора литературно-художественного альманаха «Крылья», который издается в Луганске с 2013 года [Чернов 2019b. С. 183].

В книге «Донбасский код» Андрея Чернова собраны под одной обложкой публиковавшиеся в разное время очерки об истории и культуре Донбасса, в которых автор выступает как историк, краевед, историк литературы. Книга состоит из 24 очерков. В заключительном очерке автор подводит итоги работы, таким образом, 23 очерка посвящены каким-либо значимым для местной истории событиям, персоналиям, историческим этапам развития края.

Дадим культурологический анализ этих очерков и определим хронотоп событий, которые автор маркировал как важные культурно-исторические ориентиры донбасской идентичности. На основе проведенного анализа определим также соотношение русского и донбасского культурных пространств, которые понимаются как формы культурной памяти в рамках структурного анализа Ю. М. Лотмана.

В русской культурной памяти на протяжении столетий сохраняется общественный идеал, который описывается понятием «русская идея». Он объединяет представления о самобытности русской цивилизации, стремление реализовать в государственной и общественной жизни солидарность людей, а также выявление смысла бытия России в мире. Культурные темы хранятся в виде системы эмоционально окрашенных ментифактов – образов, норм и ценностей, которая выражается в хронотопе наиболее значимых для данной культуры событий.

Русский философ М. М. Бахтин ввел в науку понятие хронотопа художественного произведения. В хронотопе соединяются существенные черты пространства и времени, которые определяют жанровую принадлежность данного произведения [Бахтин 2000. С. 11]. Будучи материализацией времени в пространстве, он является центром изобразительной конкретизации всего произведения [Бахтин 2000. С. 176]. В пределах одного произведения могут сосуществовать разные хронотопы.

Смысловые моменты общественной и духовной жизни как таковые не поддаются пространственным и временным определениям, однако в процессе осмысления (индивидуального и коллективного) они включаются как в сферу пространства-времени, так и в смысловую сферу, принимая при этом знаковую форму. Происходит это только посредством хронотопа [Бахтин 2000. С. 192], который отражает таким образом структуру как социального, так и культурного пространства данного общества.

Понятие хронотопа может быть полезно для анализа не только художественных произведений, но и культурных тем в культурной антропологии. Культурная тема представляет собой систему образов, центрированных географически и выражающих базовые смысловые константы культурной единицы.

В данном исследовании нас будет интересовать ценностно-символический уровень культурного пространства Донбасса как он представлен в системе географических локусов и временных связей в книге Андрея Чернова. Хронотоп «Донбассского кода» фиксирует эмоционально выделенные элементы культурного пространства, которые создают субкультурную память Донбасса, функционирующую на основе системы образов, понятных всем носителям русской культуры. Таким образом, Донбасс формируется как культурная единица, реализующая русские культурные темы.

В первом очерке книги, «Рождение Донбасса», автор рассказывает о появлении топонима «Донбасс», очерчивает географические и хронологические границы феномена.

Как показывает исследователь, название «Донбасс» появилось в эпоху Революции и Гражданской войны. Эта эпоха известна любовью к аббревиатурам, и таким образом 5 мая 1919 года В. И. Ленин в своей телеграмме Украинскому Советскому правительству сократил название «Донецкий бассейн» [Чернов 2019b. С. 12].

Географически Донбасс включает в себя пространство на берегах Северского Донца, Донецкий кряж, Дикое поле в Придонцовье, а также постепенно создававшиеся города и поселения как Бахмут, Святогорье, Славяносербия, Лисичанск, Луганск, Донецк. Хронологически формирование Донбасса как культурной единицы занимает время с середины XVIII века вплоть до наших дней [Чернов 2019b. С. 4 – 15].

До указанного периода эти территории были частью Дикого поля без больших постоянных поселений. Дикое поле находилось на границе Руси/России и степного мира, оседлой и кочевой жизни. Русские поселенцы, которые приходили на эти земли, должны были одновременно возделывать степную почву, неплодородную в отсутствии воды, и защищаться от набегов татар и турков, которые разрушали все построенное и уводили жителей в плен.

В середине XVIII века царское правительство заселило эти территории сербскими граничарами, которые охраняли границы от кочевников. Военный принцип поселения был упразднен после победы России в русско-турецких войнах и присоединения Крыма, когда опасность татарских набегов была ликвидирована. В 1795 году по приказу Екатерины II был создан Луганский военный завод, первый на юге Российской империи чугунолитейный завод, построенный с подачи

командующего Черноморским флотом Российской империи вице-адмирала Николая Мордвинова, который настаивал на оснащении российского флота чугунными пушками-карронадами системы шотландского инженера Гаскойна, требующими качественного чугуна. Вскоре Луганский завод стал основным поставщиком снарядов для Черноморского флота России: бомб, гранат и ядер.

Промышленное развитие региона продолжалось в XIX веке и особенно бурными темпами шло в советский период. В XX веке Донбасс был местом активных военных действий в Первую мировую войну, в период Гражданской войны и во время Великой Отечественной войны, когда регион несколько месяцев находился под немецкой оккупацией. В советский период Донбасс был присоединен к УССР, а в постсоветский период считался депрессивным регионом в составе Украины и оставался объектом мягкой украинизации вплоть до начала украинской агрессии в 2014 году.

В этих хронологических и топографических рамках разворачивается действие всех очерков книги «Донбасский код». Часть очерков посвящена конкретным городам и территориям Донбасса. Присутствуют в книге также очерки, посвященные различным людям, оставившим свой след в истории Донбасса. Небольшая часть текстов разрабатывает тему конкретного явления в истории Донбасса или конкретного артефакта, сыгравшего символическую роль в этой истории. Таким образом, можно разбить все очерки на четыре группы: локусы Донбасса, персоналии, историко-культурные явления, символы.

Географические локусы Донбасса Андрей Чернов описывает в трех очерках: «Славяносербия: земля воинского братства» [Чернов 2019b. С. 16 – 20], «История на берегах Лугани» [Чернов 2019b. С. 21 – 40], «Донбасс освобожденный» [Чернов 2019b. С. 133 – 140].

В первом из них описывается процесс заселения территории Донбасса сербскими поселенцами в XVIII веке, рассказывается о дальнейшей судьбе сербов, основанных ими военных поселений, тех воинских полков, которые они первоначально составляли.

Очерк «История на берегах Лугани» посвящен военному поселению Вергунка, которое ныне представляет собой часть Луганска. В очерке прослежена судьба селения, которое неод-



нократно в XX веке принимала на себя удар различных завоевателей, а в XXI веке, в период войны с Украиной здесь кипели ожесточенные бои (в июле-августе 2014-го). В ходе этих боев была разрушена одна из старейших школ Луганска, школа № 39, устоявшая в Великую Отечественную. Однако украинские каратели не смогли пробиться на правый берег Лугани и не вошли в Октябрьский район города. Так прежнее сербское поселение снова выступило в роли военного рубежа [Чернов 2019b. С. 39].

В очерке «Донбасс освобожденный» описываются бои за освобождение Донбасса от немецко-фашистских захватчиков в 1943 году. Датой освобождения Донбасса считается 8 сентября 1943 года, когда немцы ушли из города Сталино (сейчас Донецк). Однако это событие складывалось из множества не столь крупных побед и поражений в течение всех восьми месяцев 1943 года. В очерке показан также общий контекст освобождения Донбасса и раскрыта роль Сталинградской битвы и битвы на Курской дуге в этом процессе.

Таким образом, в эту группу очерков входят тексты, хронотоп которых охватывает весь Донбасс как целое, период заселения Донбасса сербскими граничарами в XVIII веке и Великой Отечественной войны. Очерк о Вергунке, поселении, которое стало частью Луганска, связывает оба хронотопа с настоящим временем, поскольку здесь автор доводит повествование до 2014 года, текущей войны с Украиной.

Вторая группа очерков, посвященная конкретным персоналиям, самая многочисленная, в нее входят двенадцать текстов. Ввиду этого мы не будем разбирать каждый из них, назовем только тех людей, которых автор выделил в истории Донбасса. Это советские поэты и писатели Михаил Матусовский, Владимир Маяковский, Константин Паустовский, Борис Горбатов, Михаил Колосов, Иосиф Курлат, Олег Бишарев, журналист Юрий Жуков, маршал СССР Андрей Еременко, жительница Луганска девочка Марийка, убитая в боях с белыми в 1919 году, а также погибшая в боях за освобождение Донбасса летчица Лидия Литвяк и исследователь Арктики Георгий Седов.

Как видим, в группе персоналий преобладают писатели советского периода. Наряду с ними в эту группу включены двое военных и полярный исследователь. Хронологически в этой группе доминирует советский период. Не входит в эти рамки путешественник Седов, который погиб в Арктике в 1914

году. Михаил Колосов, Иосиф Курлат, Олег Бишарев, чья жизнь был окончена в 1990-е гг., сформировались как творческие люди также в советскую эпоху. Топографически этот раздел охватывает многочисленные донбасские локусы, однако в большинстве его очерков есть выход на более широкий простор: маршал Еременко с армией дошел до Праги, Лидия Литвяк, погибшая в воздушном бою над огненным Донбассом, сражалась также в Сталинградской битве, родившийся в Луганске Матусовский большую часть жизни провел в Москве и так далее. Интересно, что в этой группе всего два женских персонажа – Марийка и Лидия Литвяк, и обе женщины вошли в историю Донбасса, отдав за него свою жизнь. В целом же хронотоп этой группы центрирован на советском времени, но географически включает Донбасс в общероссийский и мировой контекст.

Показателен в этом плане очерк о Михаиле Матусовском «Прорывая тишину вечности: Михаил Матусовский о Луганске» [Чернов 2019b. С. 53 – 60], на котором мы остановимся подробнее. Известный поэт советской эпохи, написавший немало песен, вошедших в культурную память русского народа, никогда не забывал, что он родом из Донбасса, и посвятил немало строк своему родному городу с бескрайней донбасской степи. Среди стихов Матусовского такого рода есть даже стихи гекзаметром как прорыв к общечеловеческим смыслам, воплощенным в античной культуре и одновременно в родном краю поэта: «В степных просторах гекзаметр не кажется уж таким устаревшим ритмом, ибо здесь и в самом деле –

*время сквозь трещины, словно песок, утекает*

*неслышно,*

*что нам спешить, если счет здесь ведется веками,  
с медленным скрипом ползут по пустынной дороге*

*телеги,*

*коршун, крылами не двигая, замер надолго в зените,  
обозревая по праву хозяина эти владенья...»* [Чернов 2019b. С. 58].

Третья группа очерков, в которой описываются историко-культурные явления из жизни Донбасса, сравнительно небольшая: в ней всего три очерка: «Луганск – город мастеровых», посвященный истории художественного литья в Луганске, «Донецко-Криворожская республика: возрожденная мечта» и «У истоков современной журналистики Луганска».

Донецко-Криворожская республика под председательством Артема (Федора Сергеева) просуществовала несколько месяцев в 1918 – 1919 гг., и была упразднена в пользу УССР правительством Ленина. ДКР объединяла южные промышленные регионы нынешней Украины, преимущественно русскоязычные. В период своего существования ДКР вела бои с немецкими и австрийскими вооруженными силами в рамках Первой Мировой войны. Некоторыми историками полинациональная ДКР, объединенная по экономическому признаку, рассматривается как жизнеспособная альтернатива национально-ориентированной УССР. В настоящее время интерес к истории ДКР актуализирован созданием ЛНР и ДНР на тех же территориях.

Очерк о журналистике Луганска посвящен советскому периоду, поскольку от досоветских периодических изданий сохранились только названия и анализ их деятельности сталкивается с закономерными трудностями. Советская журналистика региона рассматривается как система традиций для современной журналистики этого края.

Хронотоп этой группы включает весь период развития Луганска, от его основания и до наших дней. Центральным по смысловому наполнению является текст о ДКР, который связывает хронотоп Луганска с украинским и российским географическим и политическим контекстом исторического периода Гражданской войны, а также с настоящими событиями провозглашения независимости республик Донбасса в 2014 году.

Последняя группа очерков, посвященная символам Донбасса, включает в себя четыре текста: «Первый памятник Луганска» о пушке-единороге, «Герб Луганска: символ времени», а также два коротких очерка об археологических находках на территории Донбасса «"Чернухинская мадонна" – загадка далекого прошлого» и «Сократ древних донецких степей».

Первые два очерка посвящены памятнику и гербу одного Луганска, их хронотоп – двести лет истории этого города. Последние же два очерка касаются проблем такой седой старины, которая почти не осталась в исторической памяти – города Донбасса стали возникать через несколько столетий после того, как исчезли последние половцы, которым принадлежат описанные в тексте скульптуры, найденные археологами XX века. Структура хронотопа этой группы может быть выражена в форме пирамиды, основание которой охватывает всю территорию степного Донбасса и несколько столетий его

бесписьменной истории, а вершина сходится в одной точке – в городе Луганске.

Подведем некоторые итоги. Хронотоп событий, описанных в книге «Донбасский код» Андрея Чернова, охватывает всю территорию и всю историю Донбасса, от древнейшей эпохи до текущей войны с Украиной. Центральное место занимает город Луганск и советский период истории. Особо выделены эпоха становления советской власти, промышленности, журналистики на Луганщине и период Великой Отечественной войны. Значительная часть книги посвящена писателям, поэтам, журналистам, как луганчанам, так и жителям Луганска, переехавшим в Россию, или россиянам, писавшим о Донбассе и посещавшим его. Культурно-исторические явления, которые выделяет в книге автор, относятся по большей части к советскому периоду. Среди символов, которые описывает автор, присутствуют как артефакты времен основания Луганска, так и современный герб города, а также отдельную группу составляют древнейшие археологические находки, которые выводят нас за грань истории.

Анализ хронотопа очерков книги Андрея Чернова «Донбасский код» позволяет сделать следующие выводы. Донбасс как культурная система обладает собственной культурной памятью, которая структурируется в разные периоды культурными темами России как российской империи, советского государства, русского мира. В истории Донбасса выделяются эмоционально-окрашенные значимые события, которые формируют самовосприятие Донбасса как рубежа самобытной русской культуры на протяжении XVIII – XXI веков. Значительное место в культурной памяти Донбасса играет советская эпоха, когда Донбасс сформировался как промышленный регион, а в период Великой Отечественной войны оказался в центре военных событий.

Таким образом, культурное пространство Донбасса как оно показано в книге Андрея Чернова, представляет собой период XVIII – XXI веков на территории Подонцовья. Ведущая деятельность жителей Донбасса, вошедшая в культурную память, представляет собой защиту рубежей России от завоевателей в течение всего этого периода и установление советской власти как справедливого государственного строя в XX веке. Культурное пространство России гораздо шире и богаче, однако оно безусловно включает в себя указанные элементы

русского общественного идеала. Возвращаясь к вопросу, поставленному в начале статьи, можно утверждать, что в культурной памяти Донбасса и России существуют общие культурные объекты, система которых структурируется общими культурными темами. Донбасс представляет собой культурную единицу, сформированную в рамках русского культурного пространства. Специфика культурного пространства Донбасса объясняется его географическим положением на фронтире русского мира и многовековой функцией рубежа русского мира, которую выполнял этот регион от древних времен до настоящего времени.

## СТЕПЬ КАК ПУТЬ: ОБРАЗ ДОРОГИ В ПОВЕСТИ ЧЕХОВА

Повесть А. П. Чехова «Степь» – одно из немногих произведений классика мировой литературы о луганской земле. В произведении встречаются топонимы, которые сохранились до сих пор, и сейчас мелькают в семейных хрониках и военных сводках: Славяносербск, Бахмутский шлях, Луганск. Это великолепный текст о нашей родной степи, которая узнаваема с первой строчки и по существу не изменилась со времен А. П. Чехова.

В книге Андрея Чернова «Донбасский код» описывается впечатление от нашей степи, сформулированное поэтом Михаилом Матусовским:

«В степных просторах гекзаметр не кажется уж таким устаревшим ритмом, ибо здесь и в самом деле – время сквозь трещины, словно песок, утекает неслышно, что нам спешить, если счет здесь ведется веками, с медленным скрипом ползут по пустынной дороге телеги, коршун, крылами не двигая, замер надолго в зените, обозревая по праву хозяина эти владенья...», – вспоминает Матусовский степь, сразу открывающуюся за домами Луганска.

И по сей день, выезжая в донецкую степь, всматриваясь в дальний край, отмеченный шрамами балок, думаешь, что вот так же – с коршунами, облаками, ковылем и знойным ветром видели эти степи древние скифы, гунны и половцы. Скрипели кибитки, текли стада скота и табуны лошадей, звенела музыка степей. Века проходили, появлялись и исчезали люди» [Чернов 2019b. С. 58 – 59]. Это впечатление текучей, но постоянной неизменной вечности, актуализирует самые архаичные архетипы при прочтении текста, написанного не так давно, в 1888 году.

Сюжет повести Чехова прост: мальчик Егорушка едет из родного дома в большой город, где ему предстоит поступить в гимназию учиться. Его дорога по степи, встречи с разными людьми, незначительные на первых взгляд события этого путешествия – купание в реке, гроза – и составляют содержание повести. Однако за этими простыми формами стоит глубокий

смысл. В конце дороги, в новом городе, Егорушка оказывается не таким, как в начале пути. Степь, по которой он ехал, изменила его, и поступать в гимназию приехал другой человек. Не говоря этого прямо, Чехов явно показывает, что дорога по степи стала инициацией, в результате которой, пройдя через ряд испытаний, мальчик становится взрослым человеком.

Как показывает российский культуролог Анна Фирсова в своей кандидатской диссертации «Социокультурная трансформация ритуалов и обрядов инициации в мировой традиции», инициация, то есть посвящение во взрослую жизнь, действует в обществе «как механизм самосохранения, воспроизводства и регенерации культуры... Существовало и существует множество типов и вариантов посвящения, соответствующих различным социальным структурам и уровням культуры... Все предсовременные общества – те, что на Западе существовали до средних веков, а во всем остальном мире – до первой мировой войны – придавали огромное значение идеологии и технике посвящения... В ритуале происходит преобразование биологических процессов в условные социальные категории, поэтому ритуалы и обряды инициации служат средством одновременно и управления, и преобразования человеческой личности, включенной в традиционный социум. В традиционных культурах ритуалы и обряды посвящения являются единственным способом для человека стать более социально значимым» [Фирсова 2005].

«Инициация в традиции и является тем доступным человеку магическим инструментом, который позволяет ему умереть по одну сторону от границы миров и возродиться по другую – в другом качестве, в другой категории лиц. Посвящение вводит неофита одновременно и в человеческое общество, и в мир духовных ценностей. инициации изначально имели своей целью не только присвоение посвящаемому нового социального статуса, а, следовательно, и интеграцию его с группой, но и психологическую перестройку, необходимую для получения этого статуса – новую социальную самоидентификацию личности» [Там же].

В повести Чехова инициация не называется прямо и не описываются целенаправленно совершаемые ритуалы, однако основные признаки инициации присутствуют. Герой покидает то место, где он жил в статусе ребенка, и в конце по-

вестования меняет свой статус – становится юношей, который должен учиться, жить вдали от дома, усваивать законы взрослой жизни. На пути к этой цели герой проходит через ряд состояний, в которых узнаются магические практики архаичных обществ: голод, жажда, омовение, страшная гроза, болезненная слабость, вызванная духовным состоянием героя, которая бесследно прошла на следующий день, когда Егорушка проснулся к новой жизни. Происходит полная психологическая перестройка личности героя, необходимая для вступления в эту новую жизнь, что является одной из двух главных целей инициации. Автор покидает Егорушку в незнакомом городе, у чужих людей, накануне экзамена в гимназию, которым маркируется начало процесса интеграции персонажа в современное общество, то есть реализуется вторая функция инициации – вступление в коллектив полноправным его членом по окончании обучения.

Таким образом, Чехов на материале современной ему жизни воспроизвел, возможно, бессознательно, основные моменты инициации мальчика, существующие в культуре всех народов мира, включая русскую. У Чехова инициация связана с дорогой, что бывает не всегда. Местом инициации часто является лес, а дорога представляет собой символ духовного движения человека. В повести Чехова этот символ воплощается в образ, который имеет большую смысловую нагрузку в русской культуре и прямые параллели в народном творчестве.

Как пишет русский этнограф и фольклорист Ольга Черепанова в докладе «Путь и дорога в русской ментальности и древних текстах», образ дороги – это универсалия мировой культуры, играющая огромную роль и в культуре русской. Для русского этноса передвижения всегда играли заметную роль в жизни, процесс расселения и освоения огромных территорий не закончен и в настоящее время. Русские – движущийся этнос с самосознанием оседлого. Образ дороги присутствует на различных уровнях культуры старой и новой, традиционно-народной и интеллектуально-элитарной, образуя «мифологему пути», неизменно и ощутимо присутствующую в нашем коллективном национальном сознании [Черепанова 1999]. Из этой общей культурной сокровищницы образ дороги и мог почерпнуть Чехов.

«В концепте пути ярко обнаруживает себя оппозиция жизнь – смерть. Дорога – это медиатор двух сфер, жизни и



смерти, этого мира и «того», своего и чужого. Оба элемента оппозиции могут кодироваться образами дороги, но в большей мере – смерть. Проявляется это в обрядах и ритуалах (прежде всего похоронном), в тексте, на лексическом уровне» [Черепанова 1999]. Символическая смерть старого человека, ребенка, каким он был, и есть основной компонент инициации.

Дорога, соединяющая две сферы, знакомый мир и мир чужой, является важным структурным элементом народных сказок. «М. М. Бахтин пишет: “Можно прямо сказать, что дорога в фольклоре никогда не бывает просто дорогой, но всегда либо всем, либо частью жизненного пути; выбор дороги – выбор жизненного пути...”. В полном смысле слова можно утверждать, что путь-дорога для сказочного героя – его судьба, и выбирая, по какому пути идти, а главное – как идти по выbranному пути, герой проходит главное испытание в своей жизни» [Островская 2018. С. 580].

Как показывает филолог Ксения Островская, анализируя волшебные сказки, «в путь-дорогу герой может пускаться как с определенной целью (добыть волшебный предмет, найти суженую/суженого и пр.), так и в поисках себя... Являясь выражением общего испытания, которое должен пройти герой, путь-дорога разбивается на множество локальных испытаний, необходимых либо для перехода на следующий участок пути-дороги, либо для достижения конечного результата на финальном этапе. Эти локальные испытания могут требовать от героя смелости, силы духа, милосердия и сострадания – любых качеств, являющихся общечеловеческими ценностями» [Островская 2018. С. 580].

В сказках «путь-дорога может выступать связующей нитью между реальным миром, в котором живет герой, и миром иным, для достижения которого необходимо преодолеть множество преград, в метафорическом смысле являющих собой испытания.... Особое место среди этих преград занимает лес, представляющий собой оппозицию не только профанному миру, который герой покинул, но и сакральному центру, в который герой стремится... Он одновременно выступал и в роли прибежища духов, демонов и загадочных зверей, и в роли места аскезы и священного отшельничества» [Островская 2018. С. 581].

Советский филолог Владимир Пропп в своей классической работе «Исторические корни волшебной сказки» показал, что темный лес в сказке является местом инициации, а персонаж, которого главный герой встречает на окраине леса

– баба Яга в избушке – является привратников другого мира, пропускающим героя в мир смерти [Пропп 1998. С. 142 – 202].

В повести Чехова функциональное место леса в инициации занимает степь. Именно здесь герой встречает персонажей, которые выступают как в роли привратника иного мира, так и в роли аскета-отшельника. Этот компонент сюжета реализуется в посещении постоялого двора Мойсей Мойсеича.

Постоялый двор воспринимается Егорушкой как что-то незнакомое и совершенно чуждое. Хозяин постоялого двора и его семья производят впечатление людей иного мира, Егорушка никогда ничего подобного не видел, их странность подчеркивается. В таком доме герою дают какой-то подарок, который помогает ему в дальнейших испытаниях, – коня или клубок. Мойсей Мойсеич и его жена дают Егорушке пряник. Этот пряник Егорушка положил в карман и не съел. Пряник остается в кармане на всем пути Егорушки, и полностью размокает от дождя и тает во время последней грозы, в которой и завершается перерождение героя. После этого волшебный предмет из иного мира уже не нужен, он сам собой разрушается и не выходит из мира степи в обычный город.

Также на постоялом дворе Егорушка видит Соломона, брата Мойсей Мойсеича, который полученное им наследство, все деньги, сжег в печке. Это поступок подчеркнуто аскетический, символизирующий отказ от мира, который по плечу не каждому. Таким образом, параллель лес-степь подтверждается тем, что в степи Егорушка встречает типично сказочных персонажей на функционально правильных местах.

Еще одним важным компонентом волшебной сказки, отголоском обряда инициации, является волшебный помощник. Как пишет Островская, «помощь волшебного существа может иметь разный характер. В некоторых случаях это добрый совет или открытие какого-либо полезного секрета, заклинание или предостережение. Иногда (если проявленные героем качества соотносятся с милосердием и спасением) волшебные существа приходят герою на помощь в критические моменты, зачастую спасая ему самому жизнь. Нередко волшебное существо становится спутником героя, сопровождая его на пути-дороге и оказывая постоянную поддержку и помощь» [Островская 2018. С. 582].

Эту функцию в повести Чехова выполняют два персонажа – отец Христофор и старик Пантелей. Оба помощника в

первую очередь помогают герою советами, объясняют, как себя вести в новом мире.

Отец Христофор едет в степь по торговым делам, однако это не отменяет его сакрального статуса. Наоборот, тот факт, что он священник, постоянно подчеркивается: он говорит о церковной жизни, читает молитвы, дядя Егорушки Кузьмичев, руководитель поездки, вынужден против воли задерживаться в пути, чтобы отец Христофор мог исполнить нужные обряды. Отец Христофор рассказывает Егорушке, как нужно учиться, что нужно делать в той будущей жизни, к которой он направляется. В начале пути Кузьмичев и отец Христофор сворачивают в сторону по делам, оставляя Егорушку с обозом, который идет к пункту их общего назначения. Здесь Егорушку берет под свое покровительство старик Пантелей.

Странность, неотмирность старика Пантелея подчеркивается прежде всего его внешностью, тем, что он ходит босой. Связь Пантелея с миром смерти тоже существует в повести: у Пантелея сгорела вся семья, жена бросилась в горящую избу за детьми, и с ними погибла. Пантелей не только дает Егорушке конкретные рекомендации, как себя вести в пути, но и защищает мальчика, когда это нужно, кормит его и помогает пережить грозу, в которой и происходит заключительное очищение героя в завершении инициации.

Как показывает Островская, «обязательным условием является завершенность пути-дороги, символическое вознаграждение героя за проявленные им моральные качества (в том числе послушание)». Образ дороги в сказках «выполняет и сюжетообразующую, и воспитательную функцию» [Островская 2018. С. 583]. С его помощью выражаются в аллегорической форме нравственные ценности и социально одобряемые поступки данной общности.

Из проведенного рассмотрения можно понять, что в повести Чехова «Степь» воспроизводится архаичный образ дороги как инициации, которая приводит героя не только в другое место географически, но и меняет его статус с ребенка на взрослого. Пройдя дорогу-инициацию, Егорушка готов занять свое место в коллективе взрослых, потому что произошла необходимая для этого психологическая перестройка личности. В повести также использованы элементы волшебной сказки, которая является отголоском реальных обрядов инициации. В повести Чехова функциональное место леса за-

меняет степь, а современные автору, на первый взгляд, полностью реалистические персонажи, выполняют функции привратника иного мира, святого аскета-отшельника и волшебного помощника, проводящего героя сквозь испытания и помогающего ему советом.

Повесть Чехова «Степь» – это произведение, содержащее многие смыслы. Она не только описывает красоту донбасской природы, но и дает возможность задуматься о духовном перерождении, о собственном пути о связи времен, о культурной памяти, что увеличивает значимость творчества писателя для современного Донбасса.

## **ФИЛОСОФСКОЕ МОНТЕНЕВСКОЕ ОБЩЕСТВО ЛУГАНСКА КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН**

Философское монтеневское общество (ФМО) представляет собой уникальный историко-культурный феномен интеллектуальной жизни Луганска, формируя пространство коммуникации для людей, интересующихся гуманитарными науками, независимо от их габитуса и статуса в научном поле. Традиция заседаний ФМО продолжается три десятилетия и функционирует как своеобразная форма культурной памяти и один из механизмов сохранения культурной идентичности Луганска. Рассмотрим деятельность ФМО, его цели, задачи и функции, а также покажем, за счет каких характеристик ФМО существует и работает в Луганске вне официальных академических структур.

ФМО существует в Луганске с 1990 года и в настоящее время собирается в Луганской универсальной научной библиотеке имени М. Горького. Общество названо в честь Мишеля Монтеня, французского скептика, который жил в эпоху религиозных войн, был противником абсолютных авторитетов и утверждал, что любую точку зрения можно подвергать критике. На заседании Философского монтеневского общества можно выступить с докладом на философскую, культурологическую, политологическую тему. Это может сделать любой желающий, рекомендованный членами совета ФМО. За прошедшие три десятилетия на ФМО делали доклады студенты и аспиранты, кандидаты и доктора наук. ФМО не дает никаких сертификатов об участии и не присваивает никаких званий. Тем не менее, множество более структурированных интеллектуальных клубов и организаций Луганска за это время прекратили свое существование, а ФМО продолжает заседания. Как выразился один из основателей ФМО Арсентий Атоян, «стара истина: неорганизованные тоже организованы, только иным образом» [Атоян 2015. С. 79]. Каким же образом организованы неорганизованные в ФМО?

Основные принципы Философского монтеневского общества – критическое отношение к любому мнению и право

каждого высказывать любые идеи, не претендуя, в духе Монтеня, на знание высшей истины. Приведем выдержку из неопубликованных материалов одного из основателей ФМО Арсентия Атояна, написанных к 25-летию деятельности общества: «Создано ФМО решением кафедры философии Ворошиловградского государственного педагогического института имени Т. Г. Шевченко от 25 октября 1990 года. Первое собрание состоялось 25 ноября 1990 года в Доме политпросвещения. 16 сентября 2003 решением кафедры философии культуры и культурологии зарегистрировано при кафедре философии культуры и культурологии Восточноукраинского национального университета имени Владимира Даля. Проводятся регулярные собрания в течении всех нелетних месяцев по средам в 14.30 в 111 аудитории второго корпуса университета. На кафедре философии культуры и культурологии за это отвечает Атоян Арсентий Иванович».

По уставу монтеневского общества в нем нет председателя, а есть совет. Чтобы войти в совет, нужно сделать два доклада, прочитать Монтеня и не претендовать на знание абсолютной истины. Членство в совете дает единственное преимущество – можно рекомендовать людей, которые будут делать доклад. Таким образом гарантируется, что тема будет соответствовать уровню общества. Докладчику дается сорок минут, после доклада – два или три круга вопросов, которые задают слушатели, потом выступления слушателей с их оценкой доклада, и заключительное слово докладчика, подведение итогов. По регламенту вся процедура должна занимать два часа.

Ознакомившись с историей создания ФМО и процедурой проведения заседаний, рассмотрим цели деятельности общества. В эссе, посвященном 25-летию ФМО Арсентий Атоян формулирует их следующим образом:

- обсуждение актуальных и вечных проблем культуры и развития человека;
- бескорыстное распространение философских знаний;
- совместные поиски философской истины;
- приобщение к философской культуре;
- методологическая помощь в делах профессионального и гуманитарного самоопределения студентов, магистров, аспирантов и начинающих преподавателей;
- общение на философские, гуманитарные, культурные и иные темы;

- выработка умений вести дискуссии, полемику и приобретать критический взгляд на то, как мы сами мыслим;
- способствовать самокритическому отношению выступающего к себе и своим любимым идеям;
- вырабатывать терпимость к чужим взглядам и готовность обсуждать собственные;
- поддерживать готовность отвергнуть все, что несовместимо с гуманистическим отношением к человеку.
- продуцировать и поддерживать самостоятельные общественные исследования альтернативного развития на бескорыстной основе [Атоян 2015. С. 67].

Состав участников заседаний в течение тридцати лет Арсений Атоян характеризует следующим образом: «в обществе и сегодня представлены индивидуально: философы, историки, филологи, культурологи, эстетики, политэкономы, литературоведы, журналисты, студенты, аспиранты, «технари» и так далее, – всех не перечислить. Столь же индивидуально представлены разные философские направления, как сциентистского, так экзистенциалистского плана, как верующие, так и свободомыслящие. Возраст выступающих колеблется от семнадцати до семидесяти» [Атоян 2015. С. 66].

Хотя многие из докладов, сделанных на ФМО, легли в основу научных статей и диссертаций, долгие годы общество не издавало своих докладов.

Первый сборник докладов Философского монтеневского общества был опубликован уже в Луганской Народной Республике в 2015 году. Он назывался «На грани мира и войны», и был посвящен описанию интеллектуального климата Луганска в переломном для Украины, России и Донбасса 2014 году [На грани 2015]. Тираж сборника докладов был роздан в библиотеки и вузы Луганска, а также опубликован в Интернете, на сайте луганской культуры «Одуванчик» и в различных сетевых библиотеках. Выпуск книги позволил впервые в истории ФМО выйти за рамки регионального проекта, получить отклик не только непосредственных слушателей, но и читателей из республик Донбасса и Российской Федерации. На сборник были получены рецензии из Луганска, Москвы и Санкт-Петербурга. Они опубликованы на сайте «Одуванчик» и во втором сборнике докладов ФМО.

Второй сборник, «Четверть века с философией» [Четверть века 2015], был приурочен к 25-летию юбилею общества и представляет собой своеобразный интеллектуальный

портрет луганской гуманитарной интеллигенции с последнего советского года до первого года войны с Украиной. В этот сборник помещены сохранившиеся списки докладов ФМО за весь период его существования до 2015 года [Приложение. Список докладов 2015].

Третий сборник докладов ФМО был опубликован в электронном виде в 2017 году, а в печатном презентован 12 февраля 2020 года в Луганском краеведческом музее. Этот сборник называется «Донбасс в огне», и посвящен столетию Революции 1917 года и роли Донбасса в этих судьбоносных для России и для мира событиях [Донбасс в огне 2019]. Книга состоит из трех разделов. Первый раздел «1917. Ветры буйные бушуют, тучи грозные плывут...» посвящен событиям столетней давности, их предыстории и развитию в ходе Гражданской войны на Донбассе. Второй раздел «2017. Русские с нами и красное знамя...» изображает современную войну, идущую здесь с 2014-го года. Третий раздел «Связь времен» представляет собой попытку обнаружить какие-то общие черты происходящего, понять, что связывает эти две эпохи, разделенные целым веком: случайно ли вновь огонь вспыхнул именно здесь или тому были серьезные причины.

Четвертый сборник докладов «Колышется русское поле... Внемли, Русский мир!» вышел из печати в декабре 2019 года [Колышется русское поле 2019]. Книга состоит из двух разделов. В первом разделе собраны некоторые из докладов, обсуждавшихся в течение 2019 года на заседаниях общества. Во втором разделе тексты тех докладов, которые планируются к обсуждению в ближайшем будущем. Тексты намеренно приближаются к тому, как они звучат на заседаниях, не содержат научного аппарата и ссылок на литературу. Заинтересованный читатель может выяснить эти детали напрямую у автора, написав ему на электронный адрес, который уже традиционно приводится в начале каждого доклада.

Пятый сборник «Монтень в Луганске. Фокус осознания, спектр возможностей, периферическое видение» (2020) – юбилейная книга, ее авторы и создатели ставили себе цель проанализировать деятельность ФМО за тридцать лет его существования [Монтень в Луганске 2020].

Книга состоит из трех разделов. Первый раздел «ФМО: фокус осознания» содержит и научные статьи о феномене ФМО, и воспоминания участников разных лет. Во второй ча-



сти «Спектр наших возможностей» опубликованы тексты докладов, которые прозвучали или готовятся к обсуждению в текущем году. В третьей части сборника «Периферическое видение» собраны отзывы и рецензии на предыдущие сборники ФМО или отдельные статьи. В этом разделе помещены тексты, которые были опубликованы в сети как луганскими авторами, так и читателями из России.

Шестой сборник материалов ФМО Луганска «Донбасс: философия фронта» включает в себя прочитанные в течение 2002-2021 гг. доклады, а также доклады, планируемые к обсуждению на заседаниях общества. В книге приводятся рецензии и отзывы читателей на опубликованные книги и доклады ФМО, список докладов, прочитанных в 2020-2021 годах и поэтический комментарий ситуации в Донбассе – поэма Елены Заславской «Новороссия гроз. Новороссия грёз».

Таким образом, основное направление работы ФМО – общаться со слушателем и читателем вне академического формата, предлагая пространство для возможного диалога всем интересующимся гуманитарными науками. Какие виды деятельности продуцирует указанный общий вектор развития? Анализ докладов ФМО, список которых приведен в сборнике «Четверть века с философией», позволяет выделить следующие функции ФМО: площадка для проверки тезисов ученых, просвещение, реализация междисциплинарных связей в гуманитарной сфере, способ донести до публики важные для докладчика идеи, манифестация луганской философско-культурной среды.

ФМО многие годы собиралось в вузе, и среди его основателей и часто присутствующих на докладах людей – преподаватели философии, культурологии, гуманитарных дисциплин. Это значит, что ФМО фактически предлагает профессиональную экспертизу идей и текстов философской тематики. Люди, ищущие свой путь в науке, профессионально интересующиеся философией студенты, магистранты, аспиранты, докторанты имеют возможность на заседаниях ФМО представить свои научные идеи, которые лежат в основе их квалификационных работ, статей и диссертаций. Во время обсуждения докладчик может узнать мнение профессионалов о своей научной концепции, а также понять, какие вопросы по его теме возникают у неподготовленного слушателя. Обсуждения на заседаниях ФМО позволяют заметить уязвимые для критики моменты и направить свои усилия на их доработку.

Таким образом обсуждения на ФМО способствовали созданию профессиональных философских текстов, статей, монографий и диссертаций таких луганских ученых как А. И. Атоян (теория эстетического универсализма в ибероамериканской культуре, вклад негритюда и индеанизма в мировую культуру, концепция коммуникативного акта по Хабермасу в применении к постсоветской ситуации), А. М. Еременко (новый подход к истории – теория событийности), А. Ю. Лустенко (философия повседневности), О. Б. Левченкова (философия обмена), В. Б. Попов (типология социальной эволюции, философия исторического процесса), В. Ю. Даренский (философия личности, преобразования личности, культуры метамодерна, цивилизационный подход, русская цивилизация), С. А. Титаренко (религиозно-философская доктрина Николая Бердяева), Е. А. Гнатенко (философия Канта и В. Соловьева, религиозная философия), К. В. Дервянко (диалектика Гегеля), С. Н. Прасолов (проблема символизма), С. С. Бойчук (теория этногенеза, философия Гете, метафизика Фомы Аквинского), В. М. Шелюто (философия истории, природа сакрального). Итак, ФМО выполняет функцию пространства экспертной коммуникации для проверки тезисов научной работы.

ФМО также выполняет функцию просвещения не только молодежи, но и людей любого возраста и социального положения, которые интересуются философией, историей, политологией и гуманитарными науками в целом. На ФМО были сделаны доклады о классиках философии уровня Монтеня, Бердяева, Бахтина, Гегеля, Маркузе.

ФМО реализует междисциплинарные связи в гуманитарной сфере, уделяя внимание литературе, кино, новинкам мировой культуры, а также политическим процессам современности и поэтическому творчеству.

На заседаниях ФМО делались доклады о писателях, творчество которых продуцирует философские идеи и оказало влияние на современников и потомков, таких как Гоголь, Достоевский, Шиллер, Кэндзабуро Оэ.

Также ФМО организовывало просмотры и обсуждения популярных и/или содержательных фильмов, среди которых были «Король-рыбак» (доклад А. И. Атояна в 1995 году), «Дитя Маконы» (два доклада А. М. Еременко в 1997 году), «Сказка странствий» (доклад А. И. Атояна и А. Л. Блюминова 17 февраля 1999 года), «Конан-варвар» (доклад А. Л. Блюминова 21 апреля 1999 года), «Скромное обаяние буржуазии»

(1999 год), «Смерть и дева» (1999 год), «Доброе утро, Вавилон!» (доклад А. Л. Блюминова 21 марта 2001 года), «На последнем дыхании» (доклад А. И. Атояна 2 октября 2002 года), «Герой» (доклад И. В. Шупчинского от 25 октября 2006 года), фильм Нины Шориной «Ницше в России» (19 мая 2010 года), «Меланхолия» Ларса фон Триера (2011 год), «Суд над Богом» (26 сентября 2012 года), «Пятая печать» (доклад А. М. Еременко 16 апреля 2014 года), «Когда Ницше плакал» (доклад А. А. Сигиды 30 апреля 2014 года).

На заседаниях ФМО также обсуждали новинки мировой культуры, такие как «Код да Винчи» Дэна Брауна (доклад А. М. Еременко 31 октября 2007 года), книга Дмитрия Быкова «Хроники ближайшей войны» (доклад А. И. Атояна 9 апреля 2008 года).

На ФМО делались доклады о современной украинской философии, истории, политике. Так, члены общества обсуждали фильм Николая Каптана «Девять жизней Нестора Махно» (А.И. Ермашев, И.В. Шупчинский, доклад 21 февраля 2007 года), доклады на тему «Утопия свободы и социальный бандитизм в пространстве украинской истории» (А. И. Атоян, доклад 18 марта 2007 года), «"Предатели – герои" всемирной истории в целом и украинской истории в частности» (А. М. Еременко, доклад 6 мая 2009 года), «Четыре сценария «украинского конфликта-2010». Памяти Ральфа Дарендорфа» (А. И. Атоян, доклад 21 октября 2009 года), «Философия украинской идеи: личностная парадигма» (В. А. Сабадуха, доклад 29 января 2010 года), «Существует ли высшее образование на Украине?» (16 марта 2011 года). Члены ФМО также принимали участие в круглом столе Олега Хомы в вузе под названием «Точки роста и перспективы украинской философии» (2 февраля 2012 года).

ФМО также предоставляло возможность выступить не философам, однако людям культуры. На ФМО делали доклады поэты Луганска А. И. Бескоровайная, Е. А. Заславская, А. А. Сигида, и обсуждалось их творчество.

Таким образом, посетители заседаний ФМО имели возможность поучаствовать в философском осмыслении актуальных тем, новинок и классики кино, литературы и политики, а также ознакомиться с поэтическим творчеством луганских авторов.

Немаловажная функция, которую выполняет ФМО в Луганске, это создание пространства встречи автора новых идей

с публикой. Не каждый человек, увлекающийся философией, делает карьеру в научной сфере, получает степени и звания. Однако искренний интерес к философским темам может сохраняться годами и поддерживаться самообразованием или общением с теми, кто занимается гуманитарными науками профессионально. Последнюю возможность и предоставляет ФМО. На заседании делались доклады о культуре острова Пасхи (А. В. Грошенко, 1 февраля 2017 года), в течение многих лет представлена самобытная философия А. С. Сгонникова (ряд докладов в 2004 – 2013 гг.).

Последняя, самая важная функция ФМО – это манифестация луганской философской мысли, самоосмысление луганских авторов как принадлежащих полю философской культуры.

На заседаниях ФМО проходят обсуждения вышедших в свет статей и презентации книг луганских философов. Так, на заседаниях монтеневского общества презентовали книгу «История и событийность» А. М. Еременко (7 декабря 2005 года, докладчик В. Ю. Даренский), обсуждали книгу «Очерки истории мировых цивилизаций» В. Довжука, В. Попова, В. Шелюто и других (8 февраля 2006 года), обсуждали новую книгу психолога О. В. Соловьева «Человеческое Я и его неистина» (16 мая 2007 года), слушали в исполнении автора новеллу А. М. Еременко «Приметы» (10 октября 2007 года), организовали встречу с Брониславом Горбом – автором книги «Анафема Маяковского и Русский Апокалипсис XX века» (24 октября 2007 года).

Накануне войны в Донбассе, 18 октября 2013 года, на заседании ФМО была представлена «Культурная карта Луганска», проект общественной организации СТАН и ее лидеров Константина Скоркина и Ярослава Минкина, в котором реализован европейский взгляд на луганские реалии и показано, как понимают местную жизнь про-европейски и про-украински настроенная интеллигенция.

В пятый год войны на ФМО была представлена монография В. Ю. Даренского, доктора философских наук, члена СП ЛНР, под названием «Парадигма преобразования человека в русской философии XX века». Работа посвящена русской философской и религиозной культуре самого бурного века нашей истории, и выражает те идеи и ценности, которые объединяют Донбасс и Россию.

Анализ деятельности ФМО по манифестации менталитета луганской интеллигенции позволяет отметить главную характерную черту философского и культурного пространства нашего города: Луганск – город-интроверт. Луганск в культурном пространстве представляет собой самозамкнутый локус, который принимает разнообразные влияния, усваивает самые разные идеи, но, как правило, не стремится ничего транслировать вовне. Для луганского философа быть важнее, чем казаться. Результаты осмысления мировой философской культуры обсуждаются в кругу единомышленников, в кругу неравнодушных горожан, но за двадцать лет истории ФМО не зафиксированы попытки выйти за пределы Луганска, наладить связи с другими подобными обществами и так далее. Луганские авторы публикуются в значимых изданиях России и Украины, работают в философских вузах в разных российских и украинских городах, однако это чисто личная инициатива, не поддерживаемая, а только принимаемая к сведению обществом скептиков. Это парадоксальное сочетание личной инициативы и общей безынициативности представляет собой вторую характерную черту луганского философского пространства, которая порождает и достоинства, и недостатки такого философско-культурного феномена как ФМО.

Ситуация несколько изменилась после начала войны Украины с Донбассом. В этот период появляются шесть сборников докладов, которые распространяются в бумажном виде по библиотекам и вузам города, однако не меняют ни монтеневское общество, ни его методы работы, благодаря которым воспроизводятся его характерные черты и выполняются его важные функции в городской культурной среде.

Монтеневское общество продолжает проводить заседания, однако его посещаемость падает. Если в довоенный период на заседаниях собиралось более двадцати человек, то в 2019 году количество присутствующих на одном заседании снизилось до пяти человек, а выбор докладчиков все более и более затрудняется. Этому есть несколько причин, и те самые факторы, которые столько лет поддерживали существование ФМО, сейчас способствуют снижению его посещаемости. Самая важная из причин постепенного упадка ФМО – распространение Интернета.

ФМО сформировано людьми книжной культуры в эпоху дефицита информации, когда достать интересные книги

было трудно, а обсуждение интересных тем в провинциальном городе было редкостью. В настоящее время люди живут в мире с переизбытком информации, они имеют постоянный доступ в сеть.

В Интернете доступны онлайн огромные библиотеки, включая отсканированные в цвете рукописи Средних веков, книги на разных языках (и онлайн-переводчики), свежие номера профессиональных журналов и книжные новинки. Даже с учетом того, что часть этих материалов в платном доступе, бесплатной части хватает, чтобы утолить книжный голод как профессионала, так и любителя.

В сети также существуют виртуальные бесплатные экскурсии по самым разным музеям мира, доступ к лучшим фонотекам, пинаотекам и фильмотекам, возможность слушать онлайн концерты лучших музыкантов планеты, смотреть трансляции новых спектаклей и опер. Эти возможности есть у жителя небольшого города так же, как и у жителя столицы. Знакомство с классикой и новинками культуры доступно любому пользователю сети, у которого есть такое желание.

Для тех, кто занимается философией профессионально, существуют заочные конференции и возможность публикаций в онлайн журналах. Те энтузиасты, кто не занимается философией профессионально, а просто интересуется какими-то вопросами для общего развития, найдут в сети огромное поле действия – каналы, онлайн трансляции лекций, аудио и видеокурсы, а также социальные сети.

Существует несколько платформ, на базе которых пользователи могут создавать собственные аккаунты и выкладывать собственные тексты. Самые известные из них livejournal, facebook, vkontakte, telegram, однако постоянно создаются новые и модифицируются старые. Кроме того, многие сервисы предлагают возможность бесплатно создать личный сайт, на котором можно публиковать собственные статьи и книги, а также общаться с читателями. Существуют издательства типа Ridero, которые предлагают автору за некоторую сумму денег бумажную публикацию книги с продвижением в книжных магазинах России.

Как видим, в настоящее время нет проблем ни с доступом к информации, ни с созданием и публикацией собственных книг. Кроме того, Интернет предлагает огромные возможности общения с единомышленниками и противниками в различных сообществах. В социальных сетях есть возможность

создавать группы по интересам и обсуждать соответствующие темы с людьми, которые интересуются той же темой, хоть и живут в другой стране или на другом континенте. Например, сообщество `ru_philosophy` в живом журнале насчитывает более 2500 участников, сообщество `byzantium_ru`, посвященное Византии, объединяет более восьмисот человек, в сообщество Русский эллинист `ru_ellinist` входит более шестисот участников. Среди них велика доля профессионалов, которые занимаются соответствующими разделами науки постоянно, могут проконсультировать на любую тему и разъяснить любой вопрос в пределах своей компетенции.

В такой ситуации человек, профессионально занимающийся гуманитарными науками, может получить нужную информацию и необходимую консультацию, не выходя из дома и на достаточно высоком уровне. В то же время люди, которые не занимаются наукой профессионально и которым интересно общение на гуманитарные темы, могут найти такое общение на любом доступном для них уровне и в любое удобное для них время.

Таким образом, в современном мире доступ к информации перестал быть проблемой и появился сетевой формат общения с профессионалами, участниками и творцами современной научной жизни. Те основные функции, которые в Луганске выполняло ФМО, выполняет Интернет.

Не улучшает ситуацию и то, что ФМО практически не представлено в сети. Общество создано людьми книжной культуры, которые недооценивают новые возможности, представленные Интернетом, мало о них знают и не используют их для популяризации сообщества. Ярким исключением является деятельность редколлегии сайта «Одуванчик», куда входят Елена Заславская, Нина Ищенко, Владимир Карбань. На сайте луганской культуры «Одуванчик» публикуются анонсы заседаний и выложены аудиозаписи некоторых выступлений, а также в электронном виде все четыре сборника ФМО, которые успели войти в различные онлайн библиотеки с момента публикации. Собственного сайта или группы ФМО не имеет.

Итак, Философское монтеневское общество Луганска в течение трех десятилетий предоставляет всем желающим возможность не только высказать свои идеи по философским вопросам, но и услышать мнение профессионалов об этих идеях и продолжить свои размышления с учетом полученных замечаний. Этой возможностью пользуются в первую очередь

начинающиеся или состоявшиеся научные работники, а также энтузиасты, размышляющие на философские темы вне рамок профессионального научного сообщества. Также ФМО дает возможность узнавать мнение философов о важных и интересных идеях современности тем людям, которые не выступают сами, однако увлекаются философскими вопросами. Важнейшей из функций ФМО является функция самоосмысления философско-культурного слоя Луганска и манифестация его деятельности.

Таким образом, три из четырех функций, которые выполняет ФМО в Луганске, может с большим успехом выполнять научная и культурная среда, созданная в информационном пространстве Интернета. Единственная функция, которую может выполнить только ФМО, – это манифестация луганской культурно-философской идентичности.

Монтеневское общество создано в Луганске по инициативе луганчан, и много лет действует благодаря искреннему интересу к философии и культуре, который проявляет интеллигенция нашего города. Философская публика, как академическая, так и неакадемическая, за прошедшие три десятилетия осмысляла классические философские проблемы, новинки гуманитарной сферы, политические и культурные процессы. Благодаря ФМО в Луганске выработан собственный взгляд на мир, отношение к философским и политическим явлениям. Показательно, что, когда началась война с Украиной и некоторые философы, преподаватели, деятели культуры сделали выбор в пользу Украины, в Луганске осталось достаточно мыслящих людей, чтобы уже в ноябре 2014 года Философское монтеневское общество возобновило свою работу, которая продолжается и в настоящее время.

Таким образом, Философское монтеневское общество сформировалось как яркий локальный культурный феномен интеллектуальной жизни Луганска. Это немаловажный локус культурного пространства нашего города, на базе которого сформирована культурная традиция философского общения, позволяющая жителям и гостям города принять непосредственное участие в философском творчестве.



## САЙТ «ОДУВАНЧИК» В ЛУГАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ ВОЕННОГО ПЕРИОДА

*В соавторстве с Е. А. Заславской*

Республики Донбасса с 2014 года находятся в состоянии войны с Украиной. Военная агрессия Украины разворачивается и в культурной сфере. В горячей фазе военных действий она заключалась в уничтожении школ, библиотек, музеев, учреждений культуры, храмов. Например, летом 2014 года 122-мм гаубичный снаряд угодил четко в научный отдел библиографии библиотеки имени Горького в Луганске, а сотрудники музея культуры Луганска успели эвакуировать коллекцию за час до того, как снаряд попал в здание [Заславская 2015. С.127]. Сейчас интенсивность военных действий снизилась, и война теперь ведется на культурном и информационном фронтах.

На Украине работа по пропаганде своих ценностей не прекращается, а интенсивность ее увеличивается. Над этим работают как государственные структуры, так и общественные организации. Особенно активно украинская культура транслируется в сети. В ЛНР также понимают важность культурной работы, однако широкой поддержки государственных структур трансляция культуры Донбасса в Интернете не имеет. Наряду с новостными сайтами, в ЛНР существует несколько ресурсов, которые уделяют внимание новой культуре Донбасса. Среди них нужно назвать Луганский ИнформЦентр, сайт Луганск1, МИА «Исток». Также с 2015 года в Луганске функционирует сайт луганской культуры «Одуванчик».

Сайт луганской культуры «Одуванчик» действует вне официальных структур. Редакция сайта работает на общественных началах. В редакцию входят преподаватели луганских вузов Нина Ищенко и Елена Заславская, а также до момента своей смерти в мае 2020 года входил старший научный сотрудник Луганского художественного музея Владимир Карбань.

Сайт посвящен культуре Донбасса в контексте русской и мировой культур. Помимо оригинальных материалов о событиях и мероприятиях Луганска, Донецка на сайте публикуются интересные материалы, найденные на просторах сети,

которые отражают культурный контекст существования республик Донбасса. Адрес сайта <http://oduvan.org/>.

Работа сайта ведется по нескольким направлениям. На сайте постоянно функционируют следующие рубрики: «Читаем Даля», «Словарь писателей Новикова», «Айда в музей!», «Образы родного города», «Опыты пристального чтения». Все эти рубрики посвящены истории и современности русской культуры в целом и культуры Луганска как ее неотъемлемой части.

Также на «Одуванчике» освещаются мероприятия культурной жизни столицы ЛНР и современной России. Отдельная рубрика посвящена деятельности Философского монтеневского общества Луганска. На сайте выкладываются рецензии луганчан на произведения донбасских и зарубежных деятелей искусства, публикуются книги луганских и донецких авторов. Рассмотрим эти разделы подробнее.

На сайте «Одуванчик» освещаются мероприятия, организованные Республиканской библиотекой имени Горького, Литературным клубом имени Франца Кафки, Фондом «Русский мир». Так, в 2019 году здесь помещены тексты докладов и отчеты со следующих мероприятий:

1. литературная встреча ко дню рождения Евгения Замятина «Е. Замятин, О. Хаксли, Дж. Оруэлл. Миры антиутопий», которую 5 февраля 2019 года организовал Фонд «Русский мир» в библиотеке Горького [Устаревшее будущее 2019];

2. круглый стол «Преодоление гражданского раскола: уроки Дня единства для современности», посвященный Дню народного единства, который состоялся 6 ноября 2019 года в Фонде «Русский мир» в библиотеке Горького [Уроки дня Единства 2019];

3. заседание литературного клуба имени Франца Кафки в Академии Матусовского 30 января 2019 года. Мероприятие было посвящено книге Бытия как литературному произведению [Сюжеты 2019];

4. выступление в прифронтовых городах ЛНР московских рок-групп «Зверобой», «Еще», автора-исполнителя Игоря Сивака и Елены Заславской 4-6 ноября 2019 года, организованное луганским землячеством в Москве [Песни 2019].

На «Одуванчике» также можно прочитать о первом иммерсивном спектакле в Луганске, который прошел в Краеведческом музее 18 мая 2019 года [Отчет 2019]. Спектакль «С чего начинается Родина?» режиссер Ольга Тихая посвятила поэту

уроженцу Луганска Михаилу Матусовскому и самому городу Луганску в переломные моменты нашей истории.

На «Одуванчике» помещаются статьи о культурной жизни современной России, о тех мероприятиях, в которых участвовали редакторы и которые напрямую касаются культуры Донбасса.

В 2019 году это были репортажи с Московского фестиваля детской книги, который прошел 29 ноября – 1 декабря под эгидой Министерства культуры РФ, в фестивале принимала участие луганская поэтесса и редактор «Одуванчика» Елена Заславская [Заславская 2019f; Заславская 2020g].

Также на сайте помещено описание XVIII церковно-общественной выставки-форума – «Православная Русь – к Дню народного единства». В Центральном выставочном зале «Манеж», недалеко от Красной площади, открылась уникальная выставка «Память поколений: Великая Отечественная война в изобразительном искусстве». Редакция представляет собственный взгляд на концепцию выставки [Заславская 2019a]. Основная концепция мероприятия, озвученная оформителями, заключается в том, что Победа принадлежит уходящему поколению ветеранов, а наши современники не имеют к ней отношения. Это подчеркнуто и тем, что экспозиция заканчивается 2010 годом, и центральным панно выставки, на котором показаны ветераны Великой Отечественной на берегу Леты, которая должна навсегда отделить их от мира живых. Война, идущая в Донбассе с 2014 года, показывает, что память о войне не ушла в прошлое, а оживляет настоящее, помогает воевать и побеждать.

Отдельная рубрика «Одуванчика» освещает деятельность Философского монтеневского общества Луганска. ФМО функционирует в Луганске с 1990 года, и в настоящее время проводит свои заседания в университете имени Владимира Даля. Последнее довоенное заседания ФМО проходило в мае 2014-го года, а после осады, уже в ноябре 2014 года, ФМО возобновило свою работу, которая теперь заключается не только в заседаниях, но и в публикациях докладов.

На «Одуванчике» также публикуются рецензии луганских авторов. Так, в 2019 году была опубликована вызвавшая широкий резонанс рецензия Ольги Бодрухиной на первый в ЛНР игровой фильм «Ополченочка» о приключениях женского танкового экипажа под названием «"Ополченочка" как классика японского кино» [Бодрухина 2019a]. В своем отзыве

Ольга Бодрухина останавливается на общих характерных признаках японского аниме и луганского фильма: танки, девушки, оживание духов предков в лице современных героев, и делает вывод, что этот фильм может рассчитывать на зрительскую аудиторию поклонников японского аниме по всему миру.

Также на «Одуванчике» только в 2019 году опубликованы рецензии доктора философских наук, профессора Виталия Даренского на сборник СП ЛНР «Воля Донбасса» [Даренский 2019a; Даренский 2019b], рецензия секретаря СП ЛНР Андрея Чернова на сборник стихов Елены Заславской «Бумажный самолет» [Чернов 2019a], рецензия Ольги Бодрухиной на роман Михаила Елизарова «Земля» [Бодрухина 2019b], рецензия Нины Ищенко на спектакль «Время. Выбор. Воля», поставленный Русским драматическим театром имени П. Луспекаева по произведениям донбасских авторов [Ищенко 2019].

За период с 2015 года на сайте «Одуванчик» выложены в открытый доступ ряд произведений, которые были опубликованы в это время в Луганске и Донецке. Не всегда эти книги существуют в печатной форме, иногда электронная версия – единственный способ общения с читателем. Нужно отметить, что для читателей из РФ доступ к книгам луганских авторов на «Одуванчике» – зачастую единственно возможный способ ознакомиться с новой литературой Донбасса до тех пор, пока она не попадет в другие сетевые библиотеки. Рассмотрим книги, опубликованные на сайте, с точки зрения их вклада в новую культуру Донбасса.

На сайте опубликованы два сборника СП ЛНР: «Время Донбасса» (2016) и «Выбор Донбасса» (2017), календарь-справочник «Юбилейные даты литературы Донбасса на 2019 год» (2019), два выпуска литературного альманаха «Крылья» за 2018 год, калининградский «Путеводитель по русским “Берегам”» (2019) и книга Андрея Чернова «Донбасский код» (2019). Читатель может найти эти и другие произведения в разделе «Книги» сайта «Одуванчик» [Рубрика «Книги»].

Таким образом, сайт луганской культуры «Одуванчик» в условиях военного времени выполняет важную функцию манифестации и репрезентации луганской культуры. Материалы сайта показывают, что в Луганске проводится работа, направленная на освоение мировой и русской культуры, сохранение в русском культурном пространстве прифронтовых

территорий, включение земли Донбасса в культурное пространство России. Для этого жители Луганска используют историческую память и участвуют в мероприятиях, проводимых в настоящее время на территории РФ различными субъектами культуры. Культура Луганска предстает на сайте «Одунанчик» как культура русская, опирающаяся на русские культурные универсалии и общую культурную память России и Донбасса разных исторических периодов.

## **ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА В ТЕАТРАЛЬНОМ ИСКУССТВЕ ЛНР: ОБРАЗЫ, ПРОБЛЕМЫ, ТЕНДЕНЦИИ**

В бывших советских республиках большую часть населения составляют люди русской культуры, говорящие на русском языке и сохраняющие русскую историческую память. В этих странах культурная политика направлена на смену культурной идентичности этой части населения и замену ее локальной национальной идентичностью. В ходе этого процесса в сфере государственной политики, образования и культуры происходит переформатирование исторической памяти, а именно ключевые темы русского культурного пространства уничтожаются, заменяются другими или деформируются. Важнейшей из таких тем в русской культуре является Великая Отечественная война 1941 – 1945 гг., занимающая центральное место в русской исторической памяти как период народного подвига, поправки смерти ради жизни, торжества справедливости над злом.

Процесс смены идентичности может идти с разной степенью интенсивности, вплоть до агрессивной пропаганды и военных действий против носителей русской культуры. Последний сценарий разворачивается на Украине, где с 2014 года идет война с бывшими русскими украинцами, ныне жителями народных республик Донбасса. Переосмысление истории Великой Отечественной войны считается украинскими пропагандистами важнейшей задачей, а замена Войны на Голodomор в культурной памяти – признаком смены идентичности с русской на украинскую [Ре-візія історії 2019а. С. 95]. В рамках этой программы Войну изображают как бессмысленную бойню, в которой нет правых и виноватых, которую нужно отмечать Днем траура 8 мая и вспоминать как катастрофу. Помимо агрессивной пропаганды значительную роль в трансформации культурной памяти играет искусство, потому что созданный искусством образ воздействует на эмоциональную сферу, а потому легче закрепляется в культурной памяти и легче транслируется.

Республики Донбасса строят свою современную культуру как культуру русскую. В русской культуре Другой функционирует в модусе иного, то есть интересного, привлекательного, ценного, поэтому в современном полиэтничном Донбассе нет этнических конфликтов. Для воссоздания русской культуры жители республик обращаются как к исторической памяти, так и к современным военным событиям. Великая Отечественная война и ее образ оказываются в центре коллективной творческой работы, идущей в республиках. Общим местом стало уподобление событий текущей войны с Украиной и событий Великой Отечественной войны. Рассмотрим реализацию этого уподобления творческими методами в двух театральных постановках в Луганске, ЛНР, в 2019 и 2020 гг. Это спектакли «Время. Выбор. Воля» Русского драматического театра имени П. Луспекаева и «Книга про бойца», поставленного в рамках творческого проекта «Красная Площадь, 7» в Луганской государственной академии культуры и искусств имени М. Матусовского.

Оба спектакля ценны тем, что это редкое прямое обращение к военной теме в театральном жанре в настоящее время. В обоих спектаклях проведены прямые параллели между Великой Отечественной войной и текущими событиями в Донбассе. В то же время анализ идейного содержания спектаклей показывает их близость с тем образом войны, который создается украинской пропагандой в настоящее время.

Премьера спектакля «Время. Выбор. Воля» состоялась 20 сентября 2019 года. Сценарий создан на основе стихов донбасских авторов, посвященных текущей войне в Донбассе. Стихи опубликованы в трех сборниках Союза писателей ЛНР «Время Донбасса» (2016), «Выбор Донбасса» (2017) и «Воля Донбасса» (2019).

В спектакле есть многочисленные параллели с Великой Отечественной войной на визуальном и музыкальном уровне. При этом на уровне идеи спектакль разрушает образ Великой Отечественной войны как торжества справедливости. Зрители увидели спектакль одной идеи: справедливых войн не бывает. Война – это ужас, насилие, страх, потери и смерть. Мы страдаем и хотим мира любой ценой. В спектакле очень хорошо показано массовое настроение только начала войны, когда украинская артиллерия и авиация обрушилась на мирные доселе провинциальные города и села. Однако удар, который

обрушился на мирные города, выявил их истинную сущность – это не просто глушь и провинция, это порубежье. Здешние жители принимают удар врага и держат его, не отступая. Почему? Ради чего люди остаются здесь уже несколько лет, не уезжают, живут и работают в военном Донбассе? На этот вопрос ответа в спектакле нет.

Итак, несмотря на ряд сильных сторон, в спектакле нет жизнеутверждающей программы, которая дает силы выдерживать невозможное. В произведении не создан художественный образ мира, ради которого идет война, и победы, которая должна быть торжеством, как ни банально это звучит, правды над кривдой. Разрушение образа победы последовательно происходит и в спектакле Академии Матусовского, который мы сейчас рассмотрим.

Спектакль «Книга про бойца» по произведению А. Твардовского поставлен 20 февраля 2020 года в рамках проекта «Красная площадь, 7».

Один из первых эпизодов – знакомая со школьной скамьи «Переправа, переправа», в ходе которой первый взвод сделал невозможное – закрепился на вражеском берегу под страшным огнем противника. Наши победили, однако на сцене действующие лица плачут, шатаются, играет мрачная музыка и горят потусторонние огни. Вместо победы на уровне образов зритель видит бессмысленность победы.

Следующий эпизод – единоборство с немцем, которое у Твардовского показано как поединок воли и силы, когда наш боец побеждает за счет мобилизации всех внутренних резервов, мужества, разума и энергии, в спектакле превратилось в какую-то истерику, в ходе которой персонаж впадает в транс, не поднимается над собой, а падает на нижний звериный уровень, дерется не помня себя, и в финале истерически рыдает над побежденным фашистом. У Твардовского Теркин победил за счет своей нравственной силы, потому что за ним правда, потому что Бог попираем не бывает, потому что зло должно быть наказано, и читатель ощущал эту нравственную высоту бойца. Зритель в спектакле видит измученного надломленного человека, за которым нет ничего, кроме его животных инстинктов. Ни о какой победе здесь нельзя говорить.

Перечень можно продолжать: родная сторона вспоминается солдату во время пыток и избиений; ни орден, ни медаль боец не получает, потому что он гибнет на операционном



столе, и так далее, по всем пунктам. Постоянно на сцене темнота, тоска, ужас, боль, кровь и нескончаемый кошмар. Пока изображается отступление на восток под ударами превосходящих сил противника, зритель еще может надеяться, что в наступление на запад наши бойцы пойдут бодрее, и наконец-то на сцене покажут обещанную шутку и веселое слово, которые греют солдата в бою и без которых не прожить и часа. Однако на Берлин они пошли в прямом смысле слова как зомби – шатаясь в красном и синем свете, с пустыми глазами и замедленным движениями. В финале актеры зажигают номинальные свечи и стоят во тьме, освещаемые только этим замогильным огнем. На место Победы поставлена могила.

Таким образом, в двух спектаклях, созданных в воюющем Донбассе, воспроизведены основные мифологемы украинской пропаганды: справедливых войн не бывает, Великая Отечественная война – это кровь, боль и ужас, в котором не нужно участвовать, победить в войне невозможно, победа – это торжество звериного начала, чисто физического превосходства, которое не имеет ни нравственного, ни исторического значения. Ради воплощения этой идеи в театре произведена деконструкция как стихов Твардовского, пережившего Великую Отечественную, так и стихов современных поэтов Донбасса. Надо подчеркнуть, что в произведениях донбасских авторов передан местный менталитет порубежья, в рамках которого защита своей земли, культуры и памяти является не бессмысленным занятием, а нравственным подвигом. Этот дух в спектаклях воплотить не удалось, причем сознательно такая цель и не ставилась. Это особенно заметно на фоне событий в Донбассе, когда подвиг солдат Великой Отечественной войны повторяется в наше время, каждый день с 2014-го года, но отражения в театральном искусстве он не находит.

Описанная ситуация – свидетельство глубокого кризиса, который русская культура переживала в постсоветский период, и выход из которого ищется в настоящий период в том числе благодаря осмыслению событий войны с Украиной в Донбассе. Творческое воплощение культурных ценностей Русского мира совершается в современной литературе, поэзии и прозе, однако до сценического искусства этот импульс еще не дошел.

## **ПРИНЦИПЫ СОЦИОЛОГИИ ВООБРАЖЕНИЯ В КНИГЕ «ДОНБАССКИЙ ИМАЖИНЭР»**

Попытки интегрировать иррациональное в научные концепции XX века привели к включению огромного материала из сферы мифологии, литературы, искусства разных народов в область научного интереса гуманитариев. На основе этого материала были созданы разные определения человека в социологии, психологии и антропологии. В то же время появление новых произведений поэтического творчества требует выяснения, действуют ли существующие принципы разбиения мифопоэтического пространства в этих случаях. Рассмотрим применимость принципов социологии воображения, вошедшей в себя большой мифологический, поэтический, образный материал, к анализу книги «Донбасский имажинэр» (2020) современной луганской поэтессы Елены Заславской, которая работает в русском культурном пространстве.

Имажинэр – центральное понятие социологии воображения французского социолога, антрополога, философа Жильбера Дюрана. Социология воображения была им разработана в 1960-е гг. как масштабный синтез антропологических и социологических идей ученых XX века, которые работали в рамках междисциплинарного семинара «Эранос».

Семинар «Эранос» был создан Карлом Густавом Юнгом (1875 – 1961), творцом теории коллективных архетипов. «Эранос» по-гречески означает «пир, длящийся до тех пор, пока участники добавляют к нему что-то каждый от себя» [Дугин 2010. С. 73]. Семинар начал работу в 1933 году по инициативе британской феминистки, исследовательницы эзотеризма и теософии Ольги Фребе-Каптейн (1881 – 1962). Она открыла свой особняк на берегу Лаго-Маджоре под Асконой для ежегодных собраний ученых различных дисциплин. Собрания продолжались более 70 лет и закончились в 2006 году. По материалам лекций и обсуждений издавались ежегодники общества «Эранос», с 1933 по 2011 год было опубликовано 70 томов [Накл 2013].

Участники «Эраноса» поставили задачу найти альтернативу рационализму и прогрессизму, кризис которых стал оче-

виден после Первой мировой войны. В XVIII – XIX вв. в Европе и странах, которые подпали под европейское влияние (например, в России), господствовал исторический оптимизм – представление о том, что человечество последовательно развивается в сторону улучшения нравов, прогресса цивилизации, построения общества на рациональных основаниях. После Первой мировой войны, когда самые прогрессивные, рациональные и цивилизованные европейские народы 4 года убивали друг друга и уничтожали памятники собственной культуры, этот оптимизм ушел в прошлое. Попытки найти другую концепцию истории и человека были связаны с критикой рациональности, которая оказалась несостоятельной перед лицом иррациональных сил хаоса, злобы и жадности, приведших к войне. Общим местом теорий, возникавших в то время, стала реабилитация сферы иррационального – мистики, визионерства, экстаза, пограничных состояний. Именно в этом направлении работал и семинар «Эранос», в результате чего его деятельность сейчас больше востребована психологами и психиатрами, чем философами и социологами. Книга Александра Дугина «Социология воображения», вышедшая в 2010 году в издательстве «Академический проект», представляет собой попытку освоить в русской науке именно философскую составляющую идей «Эраноса».

Для того чтобы найти альтернативу рационализму, «Эранос» ставил себе задачу «обмена знаниями между интеллектуалами Запада и Востока, а также исследование значения религий и мистических учений для западноевропейской культуры» [Дугин 2010. С. 73]. Рассмотрим кратко те идеи ряда ученых, которые синтезировал Дюран в своей социологии воображения.

В первую очередь важной является концепция коллективного бессознательного Карла Густава Юнга. Коллективное бессознательное для Юнга – «расовый дух, голос крови, видения, передаваемые мистической сопричастностью» [Клейн 2014. С. 389]. Коллективное бессознательное – это совокупность архетипов, первообразов, которые никогда не достигают сознания, но могут воплощаться в конкретных образах. Юнг выделяет следующие архетипы коллективного бессознательного: Мать [Юнг 2019. С. 101–134], Ребенок [Юнг 2019. С. 179–218], Дева [Юнг 2019. С. 219–247], Возрождение [Юнг 2019. С. 135–178], Трикстер [Юнг 2019. С. 305–328].

Синолог Рихард Вильгельм (1873–1930) обосновывал идею о том, что для адекватного описания китайской культуры недостаточно европейских структур рационального, и требуются концепции более общие, чем европейская рациональность и китайская мифология, которые порождали бы оба этих вида человеческой деятельности [Дугин 2010. С. 74].

Лютеранский теолог Рудольф Отто (1869 – 1937) сформулировал концепцию сакрального, которая оказала большое влияние на последующее развитие гуманитарных наук. Отто считал, что сакральное – особый человеческий опыт, в котором соединяются высший ужас и высшее блаженство [Отто 2008]. Кроме того, в опыте сакрального не даются никакие характеристики предмета, который вызывает такие переживания, поэтому сакральное является свойством не окружающего мира, а человека как такового, то есть категорией антропологии [Дугин 2010. С. 74].

Важные для социологии воображения идеи можно найти у историка религии Мирчи Элиаде (1907 – 1986). Элиаде развивал идеи французских социологов Э. Дюркгейма и М. Мосса о делении всего пространства человеческой деятельности на священное и мирское, сакральное и обыденное. К сакральному относится все то, что связано с религией, мистикой, экстазом, а к мирскому – рутинная и бытовая деятельность поддержания жизни [Элиаде 1994. С. 22–48]. Элиаде родился в Румынии, однако в 1957 году навсегда переехал в США, где стал заведовать кафедрой истории религий в Чикагском университете [Клейн 2014. С. 585]. В 1930-е гг. в американской антропологии развивалось направление этнографического исследования жизни современных американцев методами полевой этнографии [Клейн 2014. С. 335–336]. Развивая идеи американских антропологов этого направления Роберта и Хелен Линдов, Уильяма Уорнера, Гортензии Паудермейкер и Джона Долларда, которые анализировали ритуалы и верования американцев в маленьких городках и в мегаполисах, Элиаде изучал ритуалы у хиппи, инициацию у панков и показал, что деление на сакральное и профанное пространство актуально и для современного человека [Дугин 2010. С. 75]. Он был одним из тех, кто обосновал, что в обществе существует два вида времени – цикличное и линейное, время мифа как вечного возвращения и время истории как линейного движения к будущему из прошлого [Платон, Софист. С. 32–92].

Решающее значение для социологии воображения имеет философия историка религии Анри Корбена (1903 – 1978). Корбен изучал мусульманскую мистику, феноменологию Хайдеггера и социологию Сергея Булгакова [Дугин, 2010. С. 75]. Как пишет Дугин, «Корбен выдвинул концепцию 'mundus imaginalis', "мира воображения" как особого пространства, где разворачивается специфическая форма мышления, свойственная эзотерикам, визионерам, мистикам, поэтам» [Дугин 2010. С. 75–76]. Корбен считал, что структура этого мира имажинеля представлена в мифах и традициях многих народов мира, то есть является культурной константой для всего человечества, выполняя роль образца для создания различных культурных явлений.

Важной фигурой среди участников «Эраноса» является специалист по греческой мифологии Карл Кереньи (1897 – 1973). Ученый существенно расширил круг архетипов и их функций. Он показал, что темы и ритуалы греческих мистерий являются фундаментальной системой архетипов, на основе которых создавались различные культурные нормативы Древней Греции [Кереньи 2007. С. 174–220]. Все богатство архетипических образов использовал Дюран в своей концепции имажинэра.

Зоолог Адольф Портман (1897 – 1982) ввел в науку «концепцию неотении, социальной утробы, в которой человек, появившись на свет, в первые месяцы жизни проходит вызревание, как плод в утробе других млекопитающих» [Дугин 2010. С. 78].

На этом мы закончим рассмотрение идей семинара «Эранос», повлиявших на социологию воображения, и упомянем только еще одного ученого, учителя Дюрана, теоретика науки Гастона Башляра (1884 – 1962). Башляр выдвинул идею о том, что в основе научных открытий лежат системы образов, а с изменением режима образов изменяется взгляд на физическую картину мира. По Башляру, воображение и образы мифов не противоположны логике и рациональности, но представляют собой основу, базисный структурный элемент логоса [Дугин 2010. С. 79].

Жильбер Дюран, активный участник Сопротивления во время войны с Германией, был социологом, но сумел синтезировать достижения психологов, мифологов, историков религии, психоаналитиков, философов, работавших в рамках «Эраноса».

Социологию воображения Дюран изложил в программной работе «Антропологические структуры воображения» (1961), на основе которой появилась новая школа. Однофамилец Жильбера Дюрана профессор Ив Дюран в ходе психиатрической практики разработал тест на архетипы из девяти пунктов (тест АТ9), который повсеместно используется в психологии. В настоящее время существует более шестидесяти центров исследования воображения в разных странах мира. Основной центр находится в Университете Гренобль-II, где на кафедре социологии работал сам Дюран. Регулярно издается международный альманах «Тетради воображения», основанный Дюраном в 1988 году [Дугин 2010. С. 84–85]. В чем же суть социологии воображения Дюрана?

Рассмотрим основные идеи социологии воображения: имажинэр, отношение к смерти, режимы и схемы имажинэра.

Имажинэр – первичное антропологическое свойство человека. Имажинэр включает одновременно следующие аспекты: воображение как способность; то, что воображается; того, кто воображает; сам процесс воображения; общую основу, которая предшествует всем этим аспектам и формирует их [Дугин 2010. С. 85].

Пояснить сущность имажинэра можно на примере. В диалоге Платона «Софист» приводится рассуждение о фантазии и эйказии [Платон, Софист. С. 360–361]. Платон исходит из того, что есть воспринимающий субъект и есть воспринимаемый им объективный мир. Впечатления от мира передаются познающему человеку с помощью воображения. Если воображение формирует правильные образы мира, ничего не добавляет к ним, прозрачно как стекло и не искажает картину, такое воображение называется эйказия. Это идеальное состояние, к которому надо стремиться. Если воображение искажает образы реального мира, такое воображение называется фантазия, и этого состояния нужно избегать. В данной концепции воображение в лучшем случае не мешает познанию, а чаще всего вредит ему [Дугин 2010. С. 85]. Образным представлением этой ситуации был бы человек, смотрящий сквозь аквариум: если вода в нем прозрачна и в ней ничего нет, человек ясно видит сквозь него; если вода мутная и кишит живностью, ничего не видно. Воображение, имажинэр и есть этот аквариум [Дугин 2010. С. 86].

Дюран полностью меняет статус воображения. Воображение более первично, чем субъект и объект. Деятельность имажинэра создает разделение на субъект и объект. Дугин подмечает параллели понятия имажинэра и понятия дазайна Хайдеггера, для которого присутствие, вот-бытие, создает режимы восприятия мира и принципы разделения на субъект и объект [Там же]. Сходство концепций обусловлено общим состоянием европейской гуманитарной науки того времени.

Центральное положение социологии воображения следующее: имажинэр всегда взаимодействует со смертью. Воображение работает только потому, что впереди него, вокруг него существует смерть. Символом смерти является время [Дугин 2010. С. 88]. Именно способы вообразать смерть и относиться ко времени становятся основой всех мировых мифологий. Совокупность всех мифов данной культуры называется мифосом, а способы рациональности, существующие в той же культуре, называются логосом. Социология воображения утверждает, что логос определяется мифосом, то есть структуры рациональности порождаются структурами имажинэра.

Мифос как содержание имажинэра можно классифицировать. Дюран делит все содержание воображения на три большие группы и два режима.

Группы имажинэра называются также схемами и структурными полюсами. Это героические мифы, драматические мифы и мистические мифы. Два режима имажинэра называются дневной и ночной, то есть диурн и ноктюРН. Диурн включает в себя только героические мифы, ноктюРН включает две группы мифов – драматические и мистические [Дугин 2010. С. 89]. Основанием этой классификации Дюран считает рефлекс новорожденного человека – каждой группе мифов соответствует свой доминантный рефлекс [Дугин 2010. С. 90]. Рассмотрим режимы имажинэра подробнее.

В основе героических мифов режима диурна лежит движение разделения. Базовый рефлекс, формирующий эту группу мифов, – рефлекс вставания, который реализуется в том, что в полгода или в год ребенок начинается садиться и вставать. Отношение к смерти в режиме диурна – резкое неприятие. Смерть – антагонист, вечный враг, с которым невозможно существовать в одном мире, смерть должна быть отторгнута, побеждена. Классический носитель диурнического начала – герой. Его действия – прорывать, разделять, отсекают, вставать и бороться до конца без

компромиссов [Дугин 2010. С. 91–93]. Режим диурна воплощается в следующих образах-архетипах: свет, день, блеск, залитое светом пространство, полет, стрела, крылья, птица, меч, скипетр. Противоположность свету – тьма, которая воспринимается как нечто абсолютно враждебное, с чем не может быть примирения. Тьма и ночь – абсолютные враги. Главное в режиме диурна – подняться и встать на борьбу, но подъем чреват падением в бездну. Поэтому бездна, страх и ужас перед ней, выход из бездны – важнейшие образы режима диурна. Бездна в диурне также означает смерть, и в ней не может быть найдено ничего хорошего. С тьмой, ночью и бездной в режиме диурна ассоциируется женщина, которая воспринимается как абсолютная противоположность герою, жизни и свету [Дугин 2010. С. 96–97].

Ноктюрн, который объединяет две группы мифов – драматические и мистические, основан на эвфемизме. «Эвфемизм» по-гречески означает «благое имя» [Дугин 2010. С. 100]. В режиме ноктюрна главный враг человека, смерть, получает благое имя. На практике реализуется радикальный эвфемизм, когда смерть прямо называется благом, даром, радостью, и нерадикальный эвфемизм, когда смерть воспринимается как зло, но зло терпимое, выносимое, необходимое, имеющее полезные, светлые, приятные стороны. Этим видам эвфемизма соответствует мистический и драматический ноктюрн.

В основе мистических мифов режима ноктюрна лежит антитефраза – название явления его антонимом и присвоение его в таком качестве. Базовый рефлекс, который формирует эту группу мифов (по Дюрану), – дигестивный, поедательный. Съедая что-либо, младенец приобретает опыт поглощения иного, превращения чего-то другого, чужого, враждебного, в себя самого. Мистические мифы позитивно переосмысливают женское начало, базовая фигура этого режима – мать. Отношение к смерти в мистическом ноктюрне – всецело позитивное. Смерть приемлема и является благом. Основные образы-архетипы мистического ноктюрна: насыщенный цвет, подземный мир, чаша как замена бездны, царство ночи. Дугин приводит целую номенклатуру символов ночи: глина, земля, почва, пища, напитки, питание, кормление, обладание, богатство, деньги, драгоценности, жилище, очаг, пещера, вода, море, влага, могила, колыбель, корабль, яйцо, молоко, мед, вино, покрывало, мантия, живот, дети, карлики, эльфы, большинство женских образов как образов матери [Дугин 2010. С. 106].



Драматический ноктюрн действует как нерадикальный эвфемизм. Этот режим имажинэра основан на сексуальном рефлексе, проявления которого, следуя Фрейду, Дюран находит уже в младенчестве. Отношение к смерти в этом режиме проявляется в мифах о смерти и воскресении. Смерть есть, но она не окончательна, не абсолютна, за ней последует жизнь. Базовая фигура драматического архетипа – танцор, шире художник, ремесленник, то есть человек, занятый повторяющимися действиями. Самое яркое выражение повторяющихся действий, сменяющих друг друга частей цикла, – это танец, который присутствует во всех обществах. Образы-архетипы драматического ноктюрна: крест, круг, колесо, спираль, лабиринт, прорастающее зерно, дерево, куст, стебель, цветок, созревание, все виды циклов – сезонные, астрономические, искусства и их атрибуты, маски, огниво, эротический символизм, улитка, раковина, колесница, средства передвижения, дуальная симметрия, близнецы, удвоение [Дугин 2010. С. 109–111].

Согласно Дюрану, все три режима выражаются не только в образах, заполняющих мифос, но и в религиозных, философских, политических учениях, заполняющих логос любого общества. Наряду с этим образы разных режимов имажинэра могут быть выражены в искусстве.

Рассмотрим с позиций социологии воображения книгу Елены Заславской «Донбасский имажинэр» (2020).

Елена Заславская – донбасский поэт, писатель, журналист. Редактор сайта луганской культуры «Одуванчик». Автор семи поэтических сборников: «Эпоха моей любви» (1997), «Мамині сльози» (1997), «Инстинкт свободы» (2005), «Бдыць-мен и Ко» (2009), «Год войны» (2015), «Бумажный самолет» (2019), «Донбасский имажинэр» (2020), «Новороссия гроз. Новороссия грез» (2020), а также книг для детей «Необыкновенные приключения Чемоданте, Чи-Беретты и Пончика» (2016), «Собаки-забияки» (2019), «Сказки Подкроватки» (2019), «Мышка-малышка и ее секрет» (2020), «Хармстихия» (стихи Даниила Хармса с комментариями Елены Заславской) (2020). Член СП ЛНР. Редактор газеты «Камертон» Луганской государственной академии культуры и искусств имени М. Матусовского, преподаватель [Заславская 2019с].

Книга «Донбасский имажинэр» опубликована в 2020 году в Луганске, однако была создана в 2018 году под влиянием идей Жильбера Дюрана в изложении Александра Дугина. «Донбасский имажинэр» – первая в Луганске книга-аллигат, то есть две книги под одной обложкой, которые так и называются: «Режим Диурна» и «Режим Ноктюрна». В сборнике сделана попытка структурировать образы стихов разных лет с помощью теории имажинэра.

В части «Режим Диурна» представлены стихи, в которых выражено представление о том, что время – враг, а смерть абсолютна. Герой противостоит времени, злу, смерти, всему чужому. Он поднимается на борьбу, чтобы победить или погибнуть.

Рассмотрим образы времени и героя в этой части книги.

Из поэмы «Орфей и Эвридика» (2007) в разделе «Режим Диурна» содержится часть «Орфей», который говорит: «Я пришел за тобой, чтобы вместе с тобой подняться в мир, что яркое и светлое, из душного морока смерти» [Заславская 2020а. С. 6], «я хочу... войти в это утро, но только не в вечность» [Заславская 2020а. С. 7], «я хочу, чтобы ты не боялась и знала: есть выход из Ада» [Заславская 2020а. С. 8], «Жизнь абсолютна» [Там же]. Итак, для героя, Орфея, жизнь абсолютна, смерть неприемлема до такой степени, что Ада нет, используется образ подъема, входа на яркий свет.

Из поэмы «Бонни и Клайд» (2007) в раздел «Режим Диурна» помещена часть «Клайд». В этой части грабитель Клайд проходит через торговый центр: «...квартал вещей, лавки сделаны в виде пещер. Тут продается постель, там шторы...» [Заславская 2020а. С. 11]. Образы режима ноктюрна – пещеры, шторы – воспринимаются как нечто абсолютно неприемлемое. Герой говорит: «Я хочу жить... Жизнь – это весело» [Заславская 2020а. С. 12], «есть еще время, и я вам открою секрет – есть то, что нельзя купить за гривны, есть то, что нельзя купить за евро: жажду жизни и верность смерти» [Заславская 2020а. С. 13]. Время воспринимается как короткое, истекающее, ведущее к смерти, однако абсолютную ценность имеет только жизнь.

Из поэмы «Пенициллин и Калашников» (2012) в раздел «Режим Диурна» помещена часть «Калашников», написанная от имени парня, который хочет «изменить мир с помощью калаша». Диурнический мотив восстания, борьбы, героизма и мужества главный в этом стихотворении.

Если предыдущие поэмы были созданы в мирное время, то цикл стихов «Последняя обойма» написан уже в ходе текущей войны с Украиной, в 2017 году. Война – это время героизма, борьбы, преодоления смерти и торжества жизни вопреки всемогуществу смерти. Война – священное действие героя. Эта тема раскрыта с следующих строках:

*И древнее «иду на вы»  
Из тьмы столетий  
Достаю нам на потребу...  
Вершится дело величавое войны!  
Вершится треба!* [Заславская 2020а. С. 21].

Герой этой части описывается следующим образом:

*Сержант не знает то, что он покойник.  
Еще он жив. Смеется. Занял стольник  
До выходных.  
Несказанная речь стекает глоткой.  
И ненависть течет по веткам жил.  
И корка серого над горькой стопкой:  
Не дожил.  
А из спины, куда вошел осколок,  
Вдруг – пара крыл* [Там же, с. 19].

Крылья – один из базовых архетипов диурна.

Поэма «Последняя обойма разрывных» завершает «Режим Диурна». В центре книги находится еще поэма «По ту/эту сторону Черного квадрата», о которой будет сказано ниже.

В части «Режим Ноктюрна» представлены стихи, в которых выражено представление о том, что время побеждает, смерть абсолютна. Здесь больше женских образов, которые доминируют в мифах группы ноктюрна.

Рассмотрим образы смерти и героини в этой части книги.

«Эвридика»: «Глубоко под землей... воет ветер как Цербер, и выхода нет» [Заславская 2020b. С. 6] – центральный для ноктюрна образ пещеры, из которой нет выхода. «Это не пояс смертницы, это же пояс верности» [Заславская 2020b. С. 7] – радикальный эвфемизм: смерть выступает как что-то ценное, хорошее, приемлемое. «Остается здесь в подземке твоя Эвридика» [Заславская 2020b. С. 8] – женщина остается в темноте пещеры, в темноте ночи. Смерть абсолютна.

«Бонни»: «Маленький человек-функция, в бейсболке и белой маечке, как только мы поцелуемся, он превратится в мальчика» [Заславская 2020b. С. 11] – сексуальная символика и типичные образы ноктурна: ребенок, одежда, ткань, маленький человечек. «Смерть – это только песня. И если есть – пой, покуда не поздно» [Заславская 2020b. С. 13] – смерть выступает как часть жизни, приемлемая и важная часть – песня. Образы музыкального искусства относятся к драматическому ноктурну.

Часть поэмы «Пенициллин и Калашников», помещенная в разделе «Режим Ноктурна», написана от имени девушки, которая идет за своим парнем-повстанцем, а потом ухаживает за ним. Хотя здесь есть и диурнические образы: «Сердце – ты главная мышца бойца! Будь себе верным, иди до конца» [Заславская 2020b. С. 17], но образы драматического ноктурна преобладают.

Далее в сборнике помещается цикл стихотворений, написанный уже в военный период, в 2017 году. Это «Заметки на полях войны (связка писем другу для поднятия боевого духа)». Лирическая героиня этого цикла – девушка ополченца, которая ждет любимого с войны, следит на военными сводками, мечтает о встрече. Поэма насыщена ноктурническими образами любви, прямо появляется чаша [Заславская 2020b. С. 19], степь сравнивается с морем, в рамках самосмысления упоминается поэтическое искусство.

Центральное место в аллигате занимает стихотворение «По ту/эту сторону Черного квадрата». На этом стихотворении встречаются две части книги, оно финальное в каждой части и узловое в композиции книги как целого. По ту сторону Черного квадрата лирическая героиня видит мир, который ей противостоит, отражая базовую дуальность режима диурна. По эту сторону Черного квадрата бездна становится частью самого человека: «Хочешь увидеть бездну? Тогда загляни в себя» [Заславская 2020b. С. 23].

Завершая анализ книги Елены Заславской «Донбасский имажинэр», следует сказать, что антропология воображения Жильбера Дюрана дает принцип анализа поэтических произведений, который может использоваться для создания предварительного образа поэтического пространства книги. В то же время реальный текст оказывается богаче схемы, образы разных режимов в поэмах нельзя строго изолировать. Так, в

«Последней обойме разрывных» наряду с образами диурна есть и яркие однозначные образы ноктюрна:

*Последняя обойма разрывных...  
Гремят артиллерийские дуэли,  
И нас отпетых уж давно отпели  
Степные суховеи. Как шмели,  
Жужжат шрапнели.  
И шмели  
Плюют огнем. Нет ни земли,  
Ни неба [Заславская 2020а С. 21].*

Действие диурнического героя – разрывать, разделять. В этом же стихотворении земля сливается с небом. Герои еще живы, но их уже отпели – жизнь сливается со смертью. В диурническом пространстве присутствуют и образы ноктюрна.

Итак, в книге Елены Заславской «Донбасский имажинэр» можно найти архетипы и диурна, и ноктюрна. Архетипы диурна: яркий свет, подъем к свету, война как священнодействие, абсолютность жизни, крылья, бездна. Архетипы ноктюрна: пещера, ребенок, карлик, занавес, деньги, возлюбленная, степь как море, бездна внутри человека. Базовый принцип имажинэра – отношение к смерти – проявляется и в диурнической группе образов, и в ноктюрнической. Образы разных режимов непрерывно взаимодействуют. Тем не менее концепция имажинэра дает возможность на первом этапе анализа структурировать поэтическое пространство, определить центральные архетипы и связи между ними.

## ХРОНОТОП ЗАТОНУВШЕГО ГОРОДА ЛУГАНСКА В ПОЭМЕ «NEMO»

Объекты культурного ландшафта сохраняются в культурной памяти благодаря эмоционально-насыщенным образам, которые возникают на их основе. Огромную роль в закреплении топографического объекта в исторической памяти играют произведения искусства, в которых фигурирует этот объект. В произведениях литературы конкретный город становится конститутивным элементом хронотопа произведения, в котором интегрируются различные духовные и социальные смыслы. В поэме «Nemo» современной поэтессы из Луганска Елены Заславской в качестве хронотопа выступает город Луганск военного времени, 2014-го года. Луганск – город в степи, однако в поэме он показан как город на дне моря, город, который накрыло волной войны. Архаическая семантика воды и морской стихии как перехода между мирами позволяет поэту интегрировать в хронотопе затонувшего Луганска разные смыслы русской культуры, включая тему смерти, памяти, любви и поэзии.

В поэме Елены Заславской «Nemo», созданной в Луганске в 2019 году, отражен опыт военного времени [Заславская 2019b]. Хронотоп поэмы – военный Луганск 2014-го года как затонувший город. Рассмотрим, как в этом хронотопе конкретизируются смысловые моменты русской культуры – смерть, память, война, русское поэтическое слово.

Война в Донбассе повлияла на жизнь и творчество Елены Заславской. В 2014 году, когда началась военная агрессия Украины, Елена сделала свой выбор в пользу республик, осталась в Луганске, занимается литературной, преподавательской, общественной деятельностью, особое внимание уделяя культурному аспекту интеграции Донбасса и России. Тема войны, которая пришла в Донбасс после семидесяти лет мира, является постоянным предметом творческого осмысления поэта. Одной из центральных тем творчества Заславской является тема Луганска, города в степи, который оказался под ударом вражеской армии. Поэма «Nemo», созданная через пять лет после начала войны, дает богатый материал для ис-

следования хронотопа Луганска как военного города. Военный город Луганск изображается в поэме в образе затонувшего города, города под водой.

Поэма «Немо» состоит из тринадцати частей, написанных от имени разных персонажей. Главные действующие лица поэмы – Русалка, Немо, Марсий, Скиф. Не индивидуализированы, а показаны собирательно враги, с которыми ведется война, и пираты-флибустьеры, которые ловят русалку. Главная тема, оформляющая все художественное пространство поэмы, это море как стихия воды. Это история

*...Про затонувший город, город Лу,  
Луганстеров и черных флибустьеров,  
Про идолов, хранящих дикий луг,  
Еще жрецов грядущей новой эры,  
Про то как смерть поймала на блесну  
Меня, русалку из затерянного града,  
Как жизнь нас тянет медленно ко дну,  
Туда, где морок, тишина, прохлада...*

Для создания образа затонувшего города Елена Заславская использует мифологическое значение моря в русской культуре.

Выражение в русском языке водных объектов изучается в работе Л. И. Горбуновой [Горбунова 2017]. Исследовательница указывает разные аспекты разработки этой проблемы. Названия водных объектов изучаются с разных позиций. Это в первую очередь результат действия метафорического механизма [Шестак 2003]; отражение индивидуальной картины мира [Сотникова 2014]; отражение языковой картины мира [Кольовска 2012; Потапова 2012]; выражение мифологической картины мира [Кошарная 2008].

С точки зрения философии культуры наиболее интересным представляется выражение мифологической картины мира в семантике номинаций водных объектов, включая море, и воды как таковой. Этот вопрос рассматривается в своих работах культуролог С. А. Кошарная. На основе теории архетипов К. Г. Юнга исследовательница анализирует мифологему воды как универсальную культурную константу, а используя работы В. Н. Топорова, обосновывает роль мифологемы моря как образа смерти в системе русских культурных архетипов [Кошарная 2008. С. 19].

В большинстве мифологий вода ассоциируется с женским началом, а вследствие этого связывается с рождением и смертью как базовыми способами бытия. К. Г. Юнг объяснял универсальность архетипа воды пребыванием человека в материнской утробе и важностью акта рождения. Переход через водную преграду выступает как начало новой формы существования, как переход к рождению или к смерти. На этом представлении основана широко распространенная женская персонализация смерти. Как указывает исследователь религии и мифологии В. Н. Топоров, устойчивый мотив «морского» поэтического комплекса связан с дном моря как образом смерти. В системе архетипических образов дно символизирует глубокое ущелье, пропасть. Образ пропасти сближается с гибелью: пропасть значит погибнуть. Берег моря символизирует берег гибели или несостоявшегося рождения [Топоров 1995а. С. 589].

Как указывает С. А. Кошарная, «корни реалионима море уходят в индоевропейский праязык. Основа \*mor-/\*mar- была широко распространена в древнеевропейских диалектах, ср.: арм. таւրг – «болото», др.-исл. marr, др.-англ. mere – «море, озеро», слав. морје – «море», в ряде русских говоров (олонец., онежск.) море – «озеро», укр. диал. мороква – «болото». Таким образом, праязыковой аналог слова море обозначал не только собственно море, но и озеро, болотистое озеро, болото» [Кошарная 2008. С. 20].

Исследовательница также рассматривает этимологическую связь лексемы море «с именем языческой богини смерти Моры (Мары), известной всем славянским народам (ср.: зап.-слав. Моряна – богиня смерти; полесск. Марушка – мифологический персонаж-устрашитель, которым пугали детей; севернорус. Мара – «мифологический персонаж-устрашитель, которым пугали девушек» и подоб.) и типологически во многом сходная с русалкой, Мокошью, – также традиционно женский персонаж. Став нарицательным, существительное Мора получило различные значения по славянским языкам: укр. мора – «нечистый дух», болг. мора – «ночной кошмар», с.-хорв. мора – «домовой, кошмар», польск. moga, maга – «кошмар» и maга, zmoга – «ходячий покойник» и т. п. В то же словообразовательное гнездо входит рус. умора (от уморить), белорус. моркі – в белорусских проклятиях эвфемистическое название болезни, специально насылаемой на человека» [Там же].



С. А. Кошарная делает следующий вывод, к которому мы присоединяемся: «корень \*mog-, с одной стороны, соотносился с общим именованием водоемов, а с другой – актуализировал мифологему смерти как перехода через водную преграду. Исходя из данного положения, и.-е. корень \*mog- может быть рассмотрен как синкрета: «вода»+«смерть». ... а лексема море могла обозначать смерть как локус (ср. слово смерть (др.-рус. съмьръть) с приставкой присоединения (съ-), отражающее в протозначении присоединение к области нахождения мертвых)» [Там же].

Таким образом, можно согласиться с В. Н. Топоровым, что «море связано с архетипом воды и символизирует царство смерти» [Топоров 1995а. С. 581].

По представлениям многочисленных архаичных культур смерть является не столько концом жизни, сколько переходом в иную реальность. «Такой «иной реальностью» в русской мифологической картине мира и оказывается море. При этом концептуально «Море» репрезентируется фреймами «край света, конец реального простора», «путь до неведомой, далекой, чужой земли». Понимание моря как пути имеет типологические параллели и в других языках и мифологиях» [Кошарная 2008. С. 20]. Различные индоевропейские культуры – древнегреческая, древнеиндийская, архаическая римская – помещают море в семантический ряд пути, дороги, перехода, связывая образ моря с образом перехода в другой мир, в царство мертвых. С. А. Кошарная отмечает, что «в праславянском \*dorga (> рус. дорога) также имело отличное от современного значение и означало «быстрина, узкий залив», то есть «путь по воде». Таким образом, реки воспринимались славянами как пути в иной мир, в то время как море – это уже собственно локус небытия, место нахождения персонифицированной смерти – Моры (Мары)» [Кошарная 2008. С. 21].

Древняя индоевропейская основа продуцирует соответствующие образы и в более близкие к нам времена. Так, исследователь А. Т. Хроленко отмечает, что в записях русского фольклора море выступает как символ неизвестности и гибели. Фольклорное сочетание «синее море» содержит в себе семантическую компоненту «далеко». В связи с этим концептуальное противопоставление суши и моря сливается с противопоставлением близкого и далекого. Немаловажную роль

играет ассоциация моря с существительным корабль, который выступает в качестве конкретно-образного символа дали как уплывающий далеко [Хроленко 1992. С. 101 – 102].

Итак, образ моря в архаичной русской культуре интегрирует несколько связанных между собой мифологических компонентов: вода, переход в иное пространство, область нахождения мертвых. Эти мифологемы создают и транслируют концептуализацию моря как иного мира, мира смерти. Рассмотрим, как эти мифологемы реализованы в поэме «Немо».

Для конкретизации темы моря автор обращается к истории Луганска, которую переосмысляет в свете современных событий, начиная с 2014 года.

Луганск – город сравнительно молодой, он был построен в 1795 году возле Луганского военного завода, первого на юге Российской империи чугунолитейного завода, основанного царицей Екатериной II в ноябре 1795 года. Завод был построен с подачи командующего Черноморским флотом Российской империи вице-адмирала Николая Мордвинова, который настаивал на оснащении российского флота чугунными пушками-карронадами системы шотландского инженера Гаскойна, требующих качественного чугуна. Вскоре Луганский завод стал основным поставщиком снарядов для Черноморского флота России: бомб, гранат и ядер [Чернов 2019b. С. 8]. Уже в XX веке Луганск был местом активных военных действий в Первую мировую войну, в период Гражданской войны и во время Великой Отечественной войны, когда город несколько месяцев находился под немецкой оккупацией и был освобожден в феврале 1943 года. Эти два столетия истории Луганска символически выражаются в образе военного города, города, который сущностно и по преимуществу связан с войной.

Документированной истории последних двух веков предшествует история Дикого Поля, как называли в течение столетий земли Донбасса до создания на этих землях промышленности. Дикое Поле находилось на границе России и степного мира, оседлой и кочевой жизни. Русские поселенцы, которые приходили на эти земли, должны были одновременно возделывать степную почву, неплодородную в отсутствии воды, и защищаться от набегов татар и турков, которые разрушали все построенное и уводили жителей в плен. Центральный образ, символизирующий этот период луганской истории в поэме – бескрайняя степь.

От доисторических времен в луганских степях остались так называемые скифские бабы, которые являются памятниками материальной культуры тех бесписьменных кочевых степных народов, половцев и скифов, которые жили в будущих луганских степях. В геологической же древности Донецкий бассейн представлял собой дно моря Тетис. Этот этап древней истории Луганщины приводит к центральному образу моря, который в поэтике Елены Заславской связан также со скифами.

Основные мотивы истории Луганщины соединились в поэме, формируя главный ее топос – море. Луганск в поэме выступает как военный город в степи, и в то же время как город, затопленный водой, город на дне моря.

Война жителей Донбасса против украинских военных сил занимает центральное место в поэме. Тема войны реализована с помощью ряда образов, в которых архаическое фольклорное значение модифицируется реалиями современной войны:

*Над головой,  
Будто черные вороны  
Черные дроны летают,  
Чертовы роботы,  
Новые вестники,  
Горя валькирии!  
Что вы несете нам  
На электронном носителе?  
– Разве не видите?  
Образы гибели!*

*...Из рога единорога  
Хорошая выйдет пушка.  
Ею можно на мушку  
Любого  
Киборга или Дрона.*

Значительное место в поэме занимают образы степи и моря, которые выступают как синонимы, проясняющие и усиливающие значение друг друга: Великое Море, Дикое Поле, Великая Степь. Ковыльные волны степи бегут как пенные волны великого моря. Ополченец в поэме выражает это следующим образом:

*Нет, говорит, нам покоя,  
Исчезнем мы без следа  
В пучине дикого моря,  
Которое было всегда.  
И тянется до горизонта,  
Плодит кочевые сны.  
И ходят ковыльные волны  
Под ветром степным.*

Прошлое и настоящее военного города синтезируется также в образе кургана и скифской бабы. Согласно местному преданию, курганы в луганской степи представляют собой могильники, в которых скифы хоронили своих покойников. Курган в поэме выступает как подводная лодка, лежащая на дне моря. Каменная скифская баба представляет собой памятник неведомой культуры, от которой не осталось слов, только каменные изображения в степи. Среди каменных баб луганской степи известна одна, которая держит ребенка. Эта фигура, найденная в 1971 году возле поселка Чернухино, получила название Чернухинской мадонны [Чернов 2019b. С. 165 – 174]. В поэме образ каменной богородицы и подводной лодки кургана соединяют прошлое и настоящее, дно древнего моря и современное степное пространство военного времени:

*– Ты знаешь, куда она смотрит  
Своими слепыми глазами?  
Вдаль? За линию горизонта?  
– Нет. Она наблюдают за нами!*

*Посмотри ей в лицо.  
Знай, безмолвие только приманка.  
Посмотри ей в лицо.  
В нем ни жалости нет, ни обмана.  
Посмотри ей в лицо.  
Спит подводная лодка кургана –  
Субмарина полная мертвецов.*

*И увидишь,  
Как скифская баба,  
Поля Дикого, Моря Великого  
Богородица камнеликая  
Выбирает себе жрецов.*

Такими жрецами современной войны показаны в поэме ополченцы:

*Я вглядываюсь в линию горизонта.  
Рядом со мною жрец, позывной – Скиф.*

Позывной ополченца пришел из древней истории, но функционирует в настоящее время, соединяя актуальные для современных луганчан смыслы: Скиф – житель местной степи-моря, автохтонный обитатель этого пространства, образованного соединением двух миров, защищающий его от вторжения с неба и суши.

Таким образом, море в поэме предстает как стихия, соединяющая разные пространства. Это в первую очередь пространство живых и территория мертвых, однако роль моря в поэме к этому не сводится. Море соединяет также прошлое и будущее, выступая как память, содержащая в себе в латентном виде все смыслы русской культуры, оживающие в обстановке предельного экзистенциального выбора, который каждый человек и народ как таковой осуществляет во время исторического перелома, военных событий, погружающих степи в мир смерти. Кроме того, море в поэме выступает как стихия, связывающая влюбленных – Немо и Русалку. Хотя море в своей ипостаси мира смерти их разделяет, в то же время преодоление смерти как морского простора должно привести влюбленных друг к другу:

*Я приду за тобой даже в чертов затерянный город.  
И в тюрьму, и в дурдом, и в забытый людьми лепрозорий.  
Знаешь, боль проступает на теле узором.  
И любовь проступает на теле узором.  
Лихорадкой, румянцем, блистательным взором.  
Пусть же очи твои мне сияют, как два маяка среди ночи.  
В многолюдном движении и в тишине одиночеств.  
Я направлю к тебе свой корабль блуждающий, пьяный,  
разбитый,  
Спотыкаясь о рифы, о рифмы, о ритмы  
И по звездам сверяя свой курс в океане событий...*

Как стихия, соединяющая миры, море выступает еще в одной ипостаси – как море слов, море русского языка. Эта концептуализация моря начинает раскрываться с первых строк

поэмы, где появляется рапсод Марсий, который должен рассказать историю героини, а наиболее полно раскрывается в теме имени.

В древнегреческой мифологии Марсий – соперник бога Аполлона. Победивший Аполлона в ристанье на флейтах, Марсий вызвал гнев бога и был убит – с Марсия содрали кожу. Как указывает Т. А. Касаткина, Аполлон как бог, оформляющий мир, в этом случае забрал свое – кожу, которая отделяет человека от мира, придавая ему строгую форму [Касаткина 2018. С. 237]. К образу Марсия Елена Заславская обращалась в стихотворении «Марсий, вызови Феба» (2016) [Заславская 2020с]. В этом стихотворении Марсий выступает прообразом поэта, который, оставшись без кожи, чувствует «красоту и уродство этого мира», а состязание с Фебом и жестокое наказание переосмысливаются как поэтическое вдохновение, посланное Фебом, дающее возможность человеку изобразить в слове наш человеческий мир. Рапсод Марсий снова появляется в поэме «Немо» с той же миссией выражения в поэтическом слове реалий военного времени, которую можно понимать как преодоление моря слов. Здесь море выступает как связывающая стихия, соединяющая разные сферы человеческого бытия – войну и поэзию.

Образ языка как моря слов раскрывается в теме имени. Несуществующее имя главного героя – Немо, Никто, вынесено в заголовок поэмы. Имя русалки – Елена – последнее слово поэмы. Эти два локуса поэтического пространства задают рамки структурирования образного наполнения поэмы. Именно между этими двумя полюсами разворачивается все действие поэмы, включая уровень метафор:

*Имя всегда означает путь.  
Имя всегда означает суть.  
Как только по имени позовут  
Из ниоткуда вызовут, призовут.  
Потому я дам тебе позывной,  
Чтоб имя не ведал – ни свой,  
Ни чужой,  
Чтобы был он тебе, как броня  
Среди Поля Дикого,  
Среди Моря Великого  
И огня.*

Море в русской архаической культуре не так часто выступает как символ любви, но в то же время вода в традиционной русской и шире, славянской культуре – неперенный элемент свадебного обряда: умывание водой – символ бракосочетания у западных подолян [Смоляк 2019]; посещение молодой водного источника на следующий день после свадьбы – важнейший этап инициационного испытания, пройдя которое молодая женщина принимается в семью мужа [Матлин 2013. С. 103]. Вода как стихия, порождающая жизнь, воплощается в женских образах, и имеет непосредственное отношение к сфере брака и любви.

В поэме влюбленные так и не встретились, стихия моря как стихия войны и смерти их разъединяет. В то же время сама поэма выступает как путь в море слов, который ведет к встрече. Имя как самое важное слово языка – залог этой встречи и преодоления пространства смерти:

*В сетях мобильных невелик улов.  
И в море русских слов –  
Вот звука пузырек,  
А вот песчинка знака.  
Я как жемчужину храню под языком  
Родное имя – тайну...*

*Когда же, Немо,  
Ты придешь на берег,  
Что вынесет к твоим ногам прибор?  
Жемчужину?  
Ракушку-телефон?  
Или мою поэму?  
А может,  
Ты мое имя, легкое как пена,  
Услышишь в шуме волн....*

*...Елена...*

Итак, море слов, объединяющее влюбленных, а также мир войны и море поэзии – еще одна концептуализация мифологемы моря в поэме. Таким образом, в произведении современной луганской поэтессы море интегрирует несколько образов: море как смерть, море как историческая память, море как море любви и море как море слов.

Таким образом, на основе архаичной мифологемы моря как пространства смерти, потустороннего мира мертвых, Елена Заславская создает сложную структуру, включающую и современные компоненты, отражающие реалии идущей в Донбассе войны. Военные действия Украины против Донбасса, переживание этих событий местными жителями актуализирует древнее значение моря как моря смерти. В то же время море выступает как пространство перехода между миром прошлого и настоящего, как место встречи живых и мертвых, и таким образом концептуализируется как море памяти, объединяющее разные этапы истории Луганского края. Море в поэме выступает также как пространство перехода, одновременно соединяющее и разъединяющее двух влюбленных посредством слова. В этом аспекте доминирует соединяющая функция моря – море воплощается в образе моря любви и моря слова, моря русской поэзии, которая связывает не только отдельных людей, но и разные сферы бытия: мир и войну, поэзию и битву, прошлое и будущее.

Рассмотренные культурные смыслы конкретизируются и художественно воплощаются в образе Луганска как затонувшего города. Хронотоп поэмы – военный Луганск 2014-го года – становится местом пересечения нескольких смысловых слоев. Луганск выступает как город, который накрыла волна войны и смерти. Луганск также является местом сохранения и пробуждения исторической памяти, которая в латентном виде включает несколько эпох: доисторическую древность геологического моря Тетис, культура степняков, которые сгнули, оставив после себя курганы – субмарины, полные мертвецов. Луганск в поэме реализует еще один смысл – это город, в котором ищут друг друга влюбленные, город, который разъединяет их, но как пространство поиска таит в себе возможность встречи, то есть объединения. Наконец, Луганск как топоним входит в пространство русского языка. Это происходит как в самой поэме, так и на уровне гипертекстуальных связей, а именно: сама поэма «Немо» вводит Луганск в пространство русской поэзии, реализуя потенциал русской культурной памяти места в рамках постмодернистской работы с текстом.

Таким образом, в поэме «Немо» современной луганской поэтессы Елены Заславской воплощены разновременные смыслы русской культуры в образе Луганска. В произведении



сконструирован сложный многослойный образ военного города в степи, который в то же время погружен на дно моря. Мифологема смерти как моря, и в то же время архаичная семантика моря как перехода между разными мирами позволяет интегрировать в хронотопе Луганска ряд смыслов, важных для человека русской культуры в ситуации экзистенциального кризиса, вызванного войной: тему исторической памяти, любви, роли русской поэзии в связывании времен и сохранении русской культуры.

## **ИЕРОТОПИЯ ДОНБАССА В ПОЭМЕ ЕЛЕНЫ ЗАСЛАВСКОЙ «НОВОРОССИЯ ГРОЗ. НОВОРОССИЯ ГРЕЗ» (2020)**

Человек существует в культуре, формируя сакральные пространства на основе культурной памяти и экзистенциального опыта. В военное время человек оказывается в ситуации предельного выбора, когда его личный опыт актуализирует культурную память народа и земли, сохраненную в виде архаичных культурных архетипов. Одним из древнейших архетипов русской культурной памяти является образ России как святого царства, пространства реализации христианской святости, которая проявляется в подвиге самопожертвования, формирующем иеротопию территории. В современном Донбассе в период войны с Украиной, идущей с 2014 года, ситуация предельного выбора приводит к воссозданию хранящегося в культурной памяти образа святого царства. Литература Донбасса получила мощный жизненный импульс, прикоснувшись к этим первичным структурам человекотворческой реальности в их действенности. Одно из бесспорных имен этой новой литературы – Елена Заславская, создающая в поэме «Новороссия гроз. Новороссия грез» (2020) иеротопию современного русского Донбасса.

Иеротопия изучает сакральные пространства культуры. Термин иеротопия был предложен А. М. Лидовым в 2001 г. для обозначения специфического вида человеческого творчества по созданию сакральных пространств [Лидов 2006. С. 10]. Иеротопия в своем развитии синтезирует достижения антропологии, культурологии, искусствоведения, филологии и других наук. Основатель иеротопии А. М. Лидов считает, что иеротопическая деятельность укоренена в природе человека как духовного существа. В восточном христианстве посредством создания сакральных пространств человек стихийно или планомерно формирует среду своего общения с Богом [Лидов 2006. С. 12]. А. М. Лидов показывает, что «иеротопию невозможно свести только к миру художественных образов, как и к совокупности материальных предметов, организующих сакральную среду, или к описанию ритуалов и социаль-

ных механизмов, их определяющих» [Лидов 2006. С. 12]. Сакральное пространство формируется как синтез искусств и опыт проживания экзистенциально насыщенной ситуации. Такие условия сложились в современном Донбассе, где с 2014 года идет война, связывающая повседневную жизнь человека с сакральным планом бытия.

Война – это время обращения к глубинным пластам культурной памяти. Структуры коллективной психологии, латентно хранящиеся во времени рутины, разворачиваются в период предельного выбора, когда каждый человек и социум в целом должен ответить на вопрос о смысле существования и борьбы за свою идентичность. Война в Донбассе поставила эти вопросы не только перед теми, кто находится в окопах на передовой, но и перед всеми людьми Русского мира. Живущие в Донбассе люди мирных профессий также оказались в ситуации экзистенциального выбора, когда каждый должен своей решимостью и своим действием утверждать свое собственное бытие и его сакральные основания, актуализируя смыслы русской культуры, сохраненные в культурной памяти.

Одним из древнейших элементов русской культурной памяти является образ России как сакрального пространства. В этом образе интегрированы архетип святого царства, восходящий к индоевропейскому периоду, и христианское представление о святости.

В настоящее время русский культурный архетип святого царства реализуется как Русский мир. В этой концепции соединяется универсализм и конкретно-русская специфика, и Россия выступает как страна, сохраняющая христианские ценности, но осуществляемые в рамках конкретно-исторической русской культуры.

Таким образом, современная Россия воспринимается как пространство, в котором сакральные христианские ценности в принципе могут быть реализованы. Однако империя – не единственная и не самая главная христианская ценность. Одной из наивысших ценностей в христианской культуре является жертвенность – способность человека повторить путь Христа, пойти за Ним вслед, отдав свою жизнь за других. Места, где совершается христианский подвиг жертвенности, сакрализуют пространство, создают выделенные топосы реализации христианской святости.

Образ святого царства актуализируется в культурной памяти народа Донбасса в период войны с Украиной, идущей с 2014 года. Иеротопия Донбасса создается в пространстве христианской святости как взаимосвязанные места жертвенного подвига. Создание иеротопии Донбасса в поэтической форме осуществляется в поэме «Новороссия гроз. Новороссия грез» (2020) донбасской поэтессы Елены Заславской.

Тема войны в Донбассе остается в центре внимания поэта. Этой теме посвящены книги, опубликованные после 2014 года: «Год войны» (2015), «Бумажный самолет» (2018), «Донбасский имажинэр» (2020). Наиболее полно эта тема раскрыта в новой поэме Елены «Новороссия гроз. Новороссия грез» (2020), созданной на протяжении военных лет, начиная с 2014 года. В поэме показаны воюющие республики, Украина, Европа, настроения революционеров Майдана и ополченцев Новороссии. Поэма связывает настоящее и прошлое Украины и России, повседневный и сакральный планы бытия и формирует иеротопию Донбасса как пространство реализации жертвенного подвига.

Новороссия – исторически сложившееся название южно-русских территорий, значительная часть которых находится сейчас в границах Украины. Новороссия включает Северное Причерноморье, Донбасс, Крым, Кубань, область войска Донского. В 2014 году, когда начались этнические чистки на Украине, Новороссия стала территорией сопротивления. Крым был присоединен к России в марте 2014 года, Северное Причерноморье осталось в составе Украины, а Донбасс начал войну за свою независимость от Украины. В первый год войны, описанный в поэме, Новороссия стала символом русского сопротивления. В последующие годы важнейшим в символическом плане регионом Новороссии стал Донбасс.

Тема родного Донбасса занимает центральное место в поэме, что подчеркивается семантически сильной позицией текста – одним из эпиграфов. На самой первой странице поэмы читатель видит слова: «Да, у нас строго придерживаются заповеди: «Будь верен духу любви к родине». Кобо Абэ “Женщина в песках”». Иеротопия Донбасса формируется в образах Луганска и донбасских городов. Рассмотрим их подробнее.

К образу Луганска Елена Заславская обращалась в своем творчестве неоднократно. Луганск является узнаваемым местом действия как довоенных стихов, так и произведений во-

енного времени. Так, в поэме «Немо» (2019) центральное место занимает хронотоп города Луганска военного времени, 2014-го года. Луганск – город в степи, однако в поэме он показан как город на дне моря, город, который накрыло волной войны. Архаическая семантика воды и морской стихии как перехода между мирами позволяет поэту интегрировать в хронотопе затонувшего Луганска разные смыслы русской культуры, включая тему смерти, памяти, любви и поэзии.

В новой поэме образ Луганска обогащается новыми смыслами. Теперь это Святоград – место действия и сакральный центр поэмы. Центральное значение этого образа зафиксировано в первом эпиграфе к поэме:

«13 июня 1905 года явилась Царица Небесная старцу Филиппу и сказала: «...И день сей явления моего граду Луганскому помни, и учи всех чтить его, о граде же сем скажу, что к концу мира наречется он – Святоград Луганский. И многие люди будут съезжаться сюда в преддверии этих грозных дней, сами не зная зачем».

Житие старца-диакона Филиппа Луганского» [Заславская 2020d. С. 4]. Как разворачивается судьба Святограда Луганского в грозные дни 2014 года, показано в поэме.

В произведении дается еще один вариант сакральной трактовки событий: «Как-то в газетах писали укропы, что город наш подобно Содому с Гоморрой должен ответить за грехи его обитателей. Роль Бога они отводили украинской армии...» [Заславская 2020d. С. 9]. Так, для одних героев поэмы Луганск – Святоград, потому что его жители жертвуют своей жизнью за родину, а для других Луганск – грешный город, который должен быть стерт с лица земли, потому что не хочет существовать в культурном пространстве постмайданной Украины. Две версии происходящего формируют смысловое пространство поэмы.

Для жителей Донбасса и луганчан Луганск с первых же строк поэмы – «край света, край мира, фронтир, где дышит война» [Заславская 2020d. С. 7]. В то же время в Луганске находится дом героини, сохранивший довоенный уют: «Взвалить бы его на спину и унести, как уносит улитка, со всеми пожитками, со старыми фотографиями и открытками, с детскими локонами и дипломами, книгами, письмами, записками, со всеми важными датами, впечатанными в альбомы, с родительскими портретами, дедушкиными наградами, с ри-

сунками самыми первыми, сохраненными мамой, с его очагом и памятью, – всем тем, что зовем мы домом, всем тем, что навсегда остается с нами...» [Заславская 2020d. С. 9].

Довоенный Луганск задает ориентиры, позволяя героине выстоять и выжить во время войны, в период масштабной трансформации и экзистенциального выбора: «И вдруг я понимаю, что привыкла к безжалостному лику войны, внушающему липкий страх и животный ужас. О, как я раньше боялась, но что-то, видно, внутри сломалось... Я мыслям своим улыбнулась. Я больше не буду пушечным мясом, а буду ядром, снарядом, маленьким жгучим адом, ответкой! Меня заждались, поди уж» [Заславская 2020d. С. 14].

Решение защищать родной город и свою землю соединяет героиню с другими русскими людьми, вводит ее в пространство памяти, сохраняющей погибших и живых:

«Однажды ты встаешь на тропу войны, а она оказывается широченным проспектом! Братья и сестры, дочери и сыны летят на скорости прямо в бессмертие. Жалят осколки, бьют по глазам, липнут бессмертники прямо к берцам, и не выдерживают тормоза. Главное, выдержало бы сердце» [Заславская 2020d. С. 14]. Так земля Донбасса, Новороссия гроз становится пространством реализации жертвенного подвига, местом оживания исторической памяти и формирования христианской иеротопии на западном рубеже Русского мира.

В иеротопию Донбасса включены и другие донбасские топысы, включенные в сакральное пространство войны: «Мирной жизни не существует. Это иллюзия и обман. Кони АТОкалпсиса вытоптали Новосветловку, вытоптали Горловку, вытоптали Сутоган. Пронеслись по Донбассу, без жалости, оставляя кровавый след» [Заславская 2020d. С.12].

Городки Донбасса конкретизируются в человеческих судьбах, в реакции людей, там проживающих, на идущую войну, воспринимаемую ими как вызов, требующий ответа в христианском пространстве самопожертвования. Таким образом автор выстраивает все образы донбасской земли: деревню, пострадавшую от артобстрела, разрушенный завод, затопленную шахту.

«Хаты, побитые градами. Хаты, побитые гадами. Помню, дом с перекошенным ртом дверного проема застыл в вопле немом после артралета. Бабулька собирает пожитки: “Жили мы, жили, да ничего не нажили. Только привычку к простору,

чтобы выйти в поле и сколько хватает взора – степь: ковыли да маки, и сокол летает, как ангел» [Заславская 2020d. С. 23].

Аналогично строится образ завода в одном из городов Донбасса – локализация места действия дается вместе с комментарием пережившего событие человека: «На заводе прокатных валков – Сталинград. Три дня подряд горел цех разливки стали, когда его обстреляли. “Была бы станина, – мечтает начальник цеха. И руки его от работы черны и огромны. – Станки отстроим. Отремонтировали же домну!”» [Заславская 2020d. С. 24].

Одна из многочисленных шахт Донбасса, пострадавших во время войны, также показана в двух аспектах: как символ войны и разрухи, но одновременно как воплощение веры и надежды людей, для которых подвиг самопожертвования стал принципом существования: «Ствол шахты “Знамя коммунизма” затоплен. Грунтовые воды. Старейшая шахта 4-бис. И люди сидят без работы. “Разве это жизнь? Доедаем свои гробовые. Горе, мне горе, – вздыхает бабуля, – а впрочем, и это неплохо. Еще немного, и придут гуманитарные конвои, весна, а там, глядишь, и Победа”» [2, с. 24].

Такое двуплановое построение образа позволяет поэту показать читателю весь Донбасс как землю Святограда, которая оживает и освящается страданием людей, ее любящих, оставшихся на родине, защищающих ее и надеющихся на победу наперекор всему. Именно незаметный подвиг людей, их любовь к родной земле, стремление работать для ее восстановления, способность пожертвовать за нее жизнью вводят донбасскую географию в сакральное пространство. Без этого взгляда на мир, который дается сопереживанием, территория Донбасса предстает десакрализованной землей ада.

Такая десакрализованная география показана в монологе украинского добровольца:

«Я отправился на восток. В регион тринадцать. В город, в котором детство мое живет, в город, в котором мой младший брат остался. Я вырос в сердце Донбасса, среди шпаны и урок. В городе Перевальске, или в городе Парижской коммуны, как раньше он назывался» [Заславская 2020d. С. 73].

«О, эти маленькие донбасские города! Как говорят креативные блогеры, депрессивные. Каждый такой, будто черная дыра... достал сиги, затянулся, вспоминая пацанов из своего двора. Тоха сторчался, Вовчик спился, Серегу подрезали в

тюрьме... И как эпитафия на пачке надпись “мучительная смерть”» [Заславская 2020d. С. 74].

Неспособность противостоять смерти, распаду и аномии, которые герой видит вокруг себя в довоенных депрессивных городах Донбасса, вызвана недостатком душевной силы, веры и любви к людям. Такое мировидение приводит к тому, что человек не может участвовать в преобразении мира и нацелен на разрушение, а не на созидание. Сначала он идет на Майдан, чтобы разрушить то, что в его представлении мешает создать новую Украину, потом идет на войну, чтобы стереть с карты Донбасс, который не вписывается в новые реалии. Неспособность увидеть за событиями людей, почувствовать их живые души на разрушенной и бедной земле приводит к тому, что украинский военный не видит сакрального плана событий: «И все-таки мне невдомек, на хрена вы воюете тут? На хрена умираете тут? На хрена вы схватились за земли эти корнями и жизнями, которые никуда не ведут?» [Заславская 2020d. С. 75].

Противостояние двух взглядов на историю, двух способов создания иеротопии проводится в поэме до самого финала:

«Последний часовой стоит на страже родного града. И над ним проносится черная конница – чертовы дети ада! Он падает замертво, успев понять, что позади пустота – Фата Моргана – нет ни Святограда, ни Новороссии, а только дикое голое поле истории. И поле возделывает простой ополченец, вернувшись с войны. И восходит солнце, дети собираются в школу, липы благоухают, и мне сдается: любовь не сдается и не умирает! Ведь так, пацаны?!» [Заславская 2020d. С. 82].

Итак, в образе Луганска и городов Донбасса в поэме выражены две версии истории – сакральная и десакрализованная. В первой из них Луганск – это Святоград, попавший в сакральное христианское пространство благодаря самопожертвованию своих жителей. Во второй, десакрализованной версии, которую высказывает украинский доброволец, Луганск и Донбасс – безжизненная территория, лишенная смысла, дикое поле истории, на котором ничего нет. Однако это поле засевают люди, превращают его в возделанную землю, создавая смысл своими действиями, чувствами, любовью.

Таким образом, иеротопия современного Донбасса формируется как сакральное пространство Святограда, место осуществления христианского подвига самопожертвования. Об-



раз Луганска-Святограда синтезирует архаическую составляющую культурной памяти, существующую в виде образа святого царства, а также христианское понятие святости, включающее реализацию христианской жертвенности здесь и сейчас, в Донбассе 2014-го года, ради защиты русской земли.

В поэме Елены Заславской «Новороссия гроз. Новороссия грез» (2020) формируется иеротопия Донбасса – порубежья русского мира, в котором интегрированы темы памяти, защиты Родины, христианского самопожертвования ради других. Война Донбасса с Украиной в 2014 году показана в ее символическом значении, а художественные образы городов Донбасса в поэме позволяют сохранить военные события в культурной памяти русского народа.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ.**

### **РОССИЯ, ДОНБАСС, УКРАИНА: СТРАТЕГИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

Проблема общественной солидарности в современной России стоит очень остро. Общественная солидарность позволяет обществу выступать как субъект истории, отвечать на вызовы времени, реализовывать единую стратегию развития. Отсутствие общественной солидарности порождает невозможность совместного действия и может вызвать гражданский раскол и войну в обществе, как это можно видеть на примере украинского общества и войны, которую ведет Украина против республик Донбасса с 2014 года.

Война стала возможна в результате действий украинских властей по разрушению общей цивилизационной идентичности украинского общества, которое по базовым культурным константам принадлежит ареалу русской культуры. В самой России единая цивилизационная идентичность в настоящее время не манифестирована. Современная русская культура содержит в латентном виде все смыслы, которые реализовывались в процессе исторической деятельности русского народа. Одним из важнейших периодов формирования русской цивилизационной идентичности является период Смуты в XVII веке.

Именно период Смуты апологеты европейских ценностей рассматривают как точку бифуркации, когда Россия могла пойти по европейскому пути и не сделала этого. Это было действительно так. Земской собор, который в 1613 году вручил власть первому царю из династии Романовых, мог бы своей силой учредить парламентскую республику или конституционную монархию, благо европейские идеи и государственное устройство европейских обществ были тогда хорошо известны. Однако наши предки выбрали самодержавие, и это связано с цивилизационными особенностями русского народа.

Около тысячи лет назад, после раскола церквей в 1054 году, в Европе возникла европейская католическая цивилизация, отделявшая себя от византийского культурного региона.

Культурные основы этой цивилизации исследовали многие авторы, классической стала работа французского историка Ле Гоффа [Ле Гофф 2005]. Религиозно все европейские народы были едины – они были католическими. Политически эти народы не были едины, имели разные государства и постоянно воевали друг с другом.

Около пятисот лет назад, в период Реформации в XVI веке в Европе появилась новая цивилизация – протестантская. Она включает в себя все протестантские народы. Религиозно протестантский мир тоже един, как и породившая его католическая Европа. Политически он так же раздроблен, как и она.

Соотношение этих двух цивилизаций – открытый вопрос. Протестантский мир при своем рождении и до сих пор явно враждебен католической цивилизации, но в некоторых отношениях они могут выступать единым фронтом и явно чувствуют свое культурное единство. Во всяком случае, католиков протестанты очевидно относят к высшему классу людей по сравнению с неграми, мусульманами, русскими и китайцами. Эти две цивилизации вместе называются западной цивилизацией.

Базовая ценность западной цивилизации – самодостаточный индивид. Культурообразующее для западной цивилизации значение идеи самодостаточного индивида раскрыл уже в XX веке О. Шпенглер в образе фаустовского человека, анализу которого посвящен его программный труд по исторической морфологии «Закат Европы».

В XVII веке были сделаны первые попытки осмысления философских оснований формирования самодостаточного индивида, в результате чего была создана политическая теория государства, состоящего из индивидов, каждый из которых борется за свои права в войне всех против всех, идущей в любом государстве, как описал это английский философ Т. Гоббс. В гражданском плане такой подход требует объединения индивидов по интересам и борьбы их за свои интересы против других групп. Победитель получает все. Побежденный получает столько, сколько нужно, чтобы он мог работать и не мог восстать. Это считается в западной цивилизации справедливостью. Именно такая идейная структура европейской ментальности привела к распространению в Европе идей парламентаризма. Концепция парламента, пространства, где фракции борются за свои интересы, обладает неодолимой привлекательностью для европейских народов и входит в зону сакрального западной цивилизации, в состав так называемой культуры демократии [Капто 2017].

Россия – третья христианская цивилизация на планете. Россия как цивилизация существует отнюдь не со времен Киевской Руси. До монгольского нашествия Русь была очень похожа на Европу и культурно (религиозный раскол еще не проявился в такой степени), и в политическом отношении, вечной войной государств друг с другом. Россия оформилась в цивилизацию уже после татаро-монгольского ига. Процесс начался во времена Ивана Великого, XV век. В этот период Россия выступает как цивилизационный и политический центр для разных народов.

Базовая ценность русской цивилизации – Высшая правда, соотносимая со святостью и в секулярной проекции общественной деятельности понимаемая как справедливость для всех. В гражданском плане такая сверхидея лежит в основе имперских структур государственности, которые обеспечивают реализацию общего блага вопреки групповым интересам. В русской культуре всегда есть достаточное количество отдельных людей и социальных групп, для которых общее важнее частного, и в результате, например, идея парламентаризма не имеет в Русском мире такой неотразимой привлекательности. Интуитивно ясно, что есть работа, которую нужно выполнять независимо от борьбы фракций, постановления партий и системы интересов разных групп. Для нас это понимание настолько естественно, что мы автоматически домысливаем его в любую культуру, и нам сложно представить людей, у которых этого нет. В частности, именно поэтому в военном 2014 году, когда украинская государственность в республике прекратилась, а собственная еще не была создана, в Донбассе работали школы, больницы, бюджетные предприятия.

Благодаря этой культурной константе русские умеют действовать как целое в противоположность европейцам, которые не могут объединиться в единое государство, но отлично реализуют себя на уровне малых групп.

Рассмотренные системы ценностей конфликтуют сейчас на Украине. По Украине проходит граница зон влияния России и Европы, и эти зоны не просто политические, а цивилизационные. Конфликт между нашими двумя цивилизациями слишком глубок, потому что несовместимы наши базовые ценности. Именно этот раскол цивилизаций разделяет Украину, выражаясь в том числе в расколе религиозном, а именно в организации ПЦУ и государственной поддержке этого новообразования.

События после 2014 года показывают, что носители европейской цивилизационной идентичности все еще в меньшинстве на

Украине, однако это агрессивное меньшинство, захватившее политическую власть. В их руках государство, идеология и все средства обработки общественного сознания, которые созданы культурой модерна в век информационных технологий. Коллективное сознание может меняться, политический и культурный ландшафт также трансформируются. Возможно, эти территории будут потеряны для России и русской культуры, как Германия потеряла Эльзас, а Франция – Алжир.

В то же время история показывает, что несколько столетий в составе католического государства, проводившего активную политику униатства, не могут полностью уничтожить русскую цивилизационную идентичность населения. Причина этого в том, что в западной цивилизации общество сегрегировано, и в Речи Посполитой православные как общность были людьми второго сорта, не имеющими доступа к правам и привилегиям, что наряду с религиозным фактором способствовало их консолидации. Те же архаичные структуры коллективного бессознательного работают на Украине и сейчас, с уходом более высокоразвитого русского имперского проекта из украинской культуры. Современные украинские власти создают национальное государство, закрепляя законодательно привилегии за титульной нацией, которая в идеале отличается от большинства населения языком и религией. Предыдущая такая попытка окончилась появлением Богдана Хмельницкого и воссоединением этих территорий с Россией.

Подводя итоги, нужно сказать, что Украина и Донбасс находятся в зоне конфликта цивилизаций, который проявляется в политической, военной, культурной и религиозной сфере. Русский опыт четырехвековой давности показал несовместимость базовых идей двух наших цивилизаций, и эта несовместимость проявляется и сейчас на Украине. Размытие культурной идентичности в наши дни идет гораздо быстрее, чем когда-либо раньше, и закрепление Украины в зоне влияния чужой цивилизации довольно вероятно.

Противостояние происходит в первую очередь в культурной сфере, поэтому одна из доступных нам стратегий распространения ценностей русского мира заключается в реализации их на нашей территории так, чтобы русская культурная привлекательность была очевидна. Современная история военного Донбасса дает тому немало примеров. Культурная жизнь, включая литературу, науку, музыку, театр и даже кино, развивается в нескольких километрах от линии фронта. Это само по себе показывает, что

нашим защитникам есть что защищать, а культурные ценности Русского мира поддерживают и вдохновляют людей даже в условиях войны. Работая здесь, создавая и творя в республиках, в условиях военного времени, жители Донбасса дают украинцам шанс соотнести свое поведение с ценностью справедливости, то есть следуя русской культурной норме. Русские люди всегда надеются, что по ту сторону границы есть кому воспользоваться этим шансом.

Еще одна доступная стратегия распространения ценностей Русского мира заключается в целенаправленной работе общественных организаций и государственных структур Российской Федерации. Организация выставок, публикаций, конференций, сборников, фестивалей, кинопроектов, телевизионных программ и других мероприятий, представляющих русскую культуру, и привлечение к участию в этих мероприятиях научных и творческих работников Донбасса и Украины может оказаться действенным механизмом создания общей культурной памяти для таких разных сегментов русского культурного пространства, объединенных тем не менее общими культурными константами.

Таким образом, в основе русской цивилизационной идентичности лежит идея о высшей правде, которая понимается как справедливость для всех. Эта идея принадлежит к культурным константам не только современного российского общества, но и играет важнейшую роль в культуре республик Донбасса настоящего времени, которые осознают себя как рубеж Русского мира, призванный реализовать ценность справедливости в условиях враждебного окружения и войны с Украиной. Более того, цивилизационная ценность справедливости принадлежит к базовым и в украинском поликультурном обществе, в основе которого все же лежит православная культура русского цивилизационного порубежья. В украинском обществе пока отсутствует сформированная альтернатива русской культурной идентичности, хотя работа в этом направлении ведется с применением всего ресурса государственной власти в области насаждения националистической идеологии и европеизации населения. Украина в настоящий период находится в зоне цивилизационного конфликта, из которой Россия вышла в период Смуты. Республики Донбасса в 2014 году оказались в зоне активной фазы этого конфликта, когда их принадлежность к русской цивилизации была заявлена открыто, на Украине же проблема цивилизационной идентичности до сих пор является одной из важнейших в культурной сфере.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Althusser 1994 Althusser, L., «Ideology and ideological state apparatuses», in Mapping Ideology, Zizek S., ed. Verso, 1994.
- Ansara 2012 Ansara, Y. G., Hegarty, P. Cisgenderism in Psychology: Pathologizing and misgendering children from 1999 to 2008 / Y. G. Ansara. P. Hegarty // Psychology & Sexuality. – 2012. – № 3. – P. 137–160.
- Delanty 2006 Delanty, G. Borders in a Changing Europe: Dynamics of Openness and Closure / G. Delanty // Comparative European Politics. – 2006. – № 4. – P. 183–202.
- Delanty 2011 Delanty, G. Cultural diversity, democracy and the prospects for cosmopolitanism: a theory of cultural encounters / G. Delanty // British Journal of Sociology. – 2011. – № 62(4). – P. 633–656.
- Hakl 2013 Hakl, H. Th. Eranos, An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century / H. Th. Hakl. – Sheffield: Equinox, 2013. – 440 p.
- Loewith 1993 Loewith, K. Max Weber and Karl Marx / K. Loewith. – London : Routledge, 1993. – 135 p.
- Malesevic 2006 Malesevic, S. Identity as Ideology : Understanding Ethnicity & Nationalism / S. Malesevic. – Hampshire ; New York : PALGRAVE MACMILLAN, 2006. – 253 p.
- Sergiy Faifura Sergiy Faifura “Bandera” / Official video [видеоклип певца Сергея Файфуры] // Youtube. – Режим доступа: <https://youtu.be/QJRhJhlWEbM>
- Studena Studena [Электронный ресурс] // Некоммерческая общественная организация. – Режим доступа: <https://studena.org/projects>
- Аванесова 1998 Аванесова, Г. А. Взаимодействие культур [Электронный ресурс] / Г. А. Аванесова // Культурология XX век. Энциклопедия. В 2-х томах. – Санкт-Петербург: Университетская книга. ООО «Алетейя». – 1998. – т. 1. – 447 с. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/levito1/txt020.htm>
- Аверинцев 1989 Аверинцев, С. С. Два рождения европейского рационализма / С. С. Аверинцев // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 3–13.

- Аверинцев 1975 Аверинцев, С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. С. Аверинцев // Античность и Византия. – М. : Наука, 1975. – С. 266–285.
- Автономова 1988 Автономова, Н. С. Разум. Рассудок. Рациональность / Н. С. Автономова. – М. : Наука, 1988. – 286 с.
- Амелина 2012 Амелина, Е. М. Общественный идеал в России и его основные черты / Е. М. Амелина // Соловьевские исследования. – Выпуск 4(36). – 2012. – С. 22 – 37.
- Андерсон 2016 Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С. П. Баньковской. – М.: Кучково поле, 2016. – 416 с.
- Арутюнов 1989 Арутюнов, С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – М. : Наука, 1989. – 247 с.
- Арутюнов 1995 Арутюнов, С. А. Этничность – объективная реальность: Отклик на статью С. В. Чешко / С. А. Арутюнов // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 7 – 10.
- Атоян 2015 Атоян, А. И. В жанре преждевременного послесловия / А. И. Атоян // Четверть века с философией. Философское монтеневское общество – 2015 / под ред. Ищенко Н. С., Заславской Е. А. – Луганск : Блиц-информ, 2015. – С. 64 – 74.
- Афанасьев 1977 Афанасьев, Н. Н. Вступление в Церковь / Н. Н. Афанасьев // Вестник русского христианского движения. – 1977. – № 120. – С. 28–78.
- Афанасьев 1999 Афанасьев, Н. Н. Una Sancta / Н. Н. Афанасьев // Православная община. – 1999. – № 4 (34). – С. 62–112, доступна на ресурсе: <http://pravoslavnaya-obshina.ru/1996/no34/article/protopresviter-nikolai-fanasevuna-sancta/> (дата обращения: 23.04.2021)
- Барышников 2016 Барышников, С. В. Граница как категория культуры / С. В. Барышников, А. Г. Барышникова // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. – 2016. – № 3(11). – С. 10 – 14.
- Бахтин 2000 Бахтин, М. М. Формы времени и хронотопа в романе (Очерки по исторической поэтике) // М. М. Бахтин. Эпос и роман. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 11–193.



- Бедаш 2012 Бедаш, Ю. А. Концепция социального пространства Анри Лефевра / Ю. А. Бедаш // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2012. – № 11(126). – С. 219 – 224.
- Більченко 2014 Більченко, Є. В. Модель суб'єкта ХХІ століття: криза історії і втеча у мистецьку гру / Є. В. Більченко // Людина в сучасному цивілізаційному процесі: філософсько-культурологічні та етико-естетичні виміри: монографія / М. М. Бровко та ін.; відп. Ред. М. М. Бровко; Нац. муз. Акад. України імені П. І. Чайковського. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2014. – С. 54–74.
- Бодрийяр 2018 Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции : [пер. с фр. А. Качалова]. – М. : ПОСТУМ, 2018. – 240 с.
- Бодрухина 2019a Бодрухина, О. «Ополченочка» как классика японского кино [Электронный ресурс] / О. Бодрухина // Одуванчик. – 24.06.2019. – Режим доступа: [oduvan.org/chtivo/recenzii/opolchenochka-kak-klassika-yaponskogo-kino/](http://oduvan.org/chtivo/recenzii/opolchenochka-kak-klassika-yaponskogo-kino/)
- Бодрухина 2019b Бодрухина, О. Земля мертвых. Запоздалая новгородная рецензия на роман М. Елизарова «Земля» [Электронный ресурс] // Одуванчик. – 27.12.2019. – Режим доступа: <http://oduvan.org/chtivo/recenzii/zemlya-mertvyih-zapozdalaya-novogodnyaya-retsenziya-na-roman-m-elizarova-zemlya/>
- Борисов 2001 Борисов, Б. Л. Технологии рекламы и PR: Учебное пособие / Б. Л. Борисов. – М. : Фаир-пресс, 2001. – 624 с.
- Браславский 2012 Браславский, Р. Г. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных общества / Р. Г. Браславский // Журнал социологии и социальной антропологии. – СПб. : Санкт-Петербургский государственный университет, Факультет социологии; Социологический институт Российской академии наук; Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2012. – Том XV. – № 6 (65). Специальный выпуск. – С. 30–49.
- Бурковский 2013 Бурковский, М. В. Мифология в свете философских исканий Шеллинга / М. В. Бурковский // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2013. – № 1. – С. 131 – 139.
- Василенко 2015 Василенко, И. А. Архетипические основы русской культуры и современная имиджевая поли-

- тика России [Электронный ресурс] / И. А. Василенко // Перспективы: сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы. – 2015. – Режим доступа: [http://www.perspektivy.info/book/arkhetipicheskiye\\_osnovy\\_russkoj\\_kultury\\_i\\_sovremennaja\\_imidzhevaja\\_politika\\_rossii\\_2015-06-30.htm](http://www.perspektivy.info/book/arkhetipicheskiye_osnovy_russkoj_kultury_i_sovremennaja_imidzhevaja_politika_rossii_2015-06-30.htm)
- Вебер 1990 Вебер, М. Основные социологические понятия // Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С. 602 – 643.
- Виролайнен 2007 Виролайнен, М. Н. Исторические метаморфозы русской словесности / М. Н. Виролайнен. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. – 495 с.
- Власов 2019 Власов, В. С. Історія України (рівень стандарту) : підручник для 11 класу закладів загальної середньої освіти / В. С. Власов, С. В. Кульчицький. – Київ : Літера ЛТД, 2019. – 256 с.
- Вовк 2015 Вовк, О. Сергей Жадан: В понятие «фашистское общество» каждый вкладывает что-то свое [Электронный ресурс] / О. Вовк // Depo.ua. – 13 декабря 2015 г. – Режим доступа: <http://os.nnua.mrsxa3zoovqq.cmle.ru/rus/kh/pisnennik-sergiy-zhadan-evropa-ne-virishit-zaukrajinu-13122015100000>.
- Водов 2002 Водов, В. В. Замечания о значении титула «царь» применительно к русским князьям в эпоху до середины XV века / В. В. Водов // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь. [Сост. А. Ф. Литвина, Б. А. Успенский]. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 506–542.
- Воеводин 2012 Воеводин, А. П. Substantia humana // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского Серия «Философия». Культурология. Политология. Социология». – Том 24 (65). – 2012. – № 1–2. – С. 3–17.
- Воеводин 2010 Воеводин А. П. Перформативные механизмы социальной регуляции / А. П. Воеводин // Філософські дослідження : зб. Наук. Пр. Східноукр. Нац. ун-ту імені Володимира Даля. – Вип. 12. – Ч. 1. – Луганськ : Вид-во СНУ імені В. Даля, 2010. – С. 212 – 231.
- Воеводин 2016 Воеводин, А. П. Информация и смысл / А. П. Воеводин // Тетта культура. – 2016. – № 2. – Режим

- доступа:  
<http://terra.lgaki.info/socium/informatsiya-i-smyisl.html>
- Все о феминизме Все о феминизме [Электронный ресурс] // Сообщество живого журнала. – Режим доступа: <https://feministki.livejournal.com>
- Все о фодудье Все о фодудье [Электронный ресурс] // Живой журнал. – 2008. – Режим доступа: <http://fodudja.livejournal.com/>
- Гегель 2006 Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 2006. – 3 кн. – 582 с.
- Горбунова 2017 Горбунова, Л. И. Еще раз о языковой категоризации водных объектов / Л. И. Горбунова // Сибирский филологический журнал. – 2017. – № 1. – С. 208 – 220.
- Грицанов 2003 Грицанов, А. А. Идеология / А. А. Грицанов // Новейший философский словарь. – Минск : Книж. Дом, 2003. – С. 405–406.
- Грязнова 2015 Грязнова, Е. В. Социальная память как элемент культуры // Человек и культура. – 2015. – № 5. – С. 92–106.
- Гумилев 2002 Гумилев, Л. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев. – М. : АСТ, 2002. – 839 с.
- Гуревич 2003 Гуревич, П. С. Культурология. Учебник для вузов / П. С. Гуревич. – М. : Проект, 2003. – 336 с.
- Давыдов 1835 Давыдов, Д. В. Мороз ли истребил французскую армию в 1812 году? [Электронный ресурс] / Д. В. Давыдов // Интернет-проект «1812». – Режим доступа: <http://www.museum.ru/1812/library/Davidov1/#part3>
- Дарамчук 2015 Дарамчук К. Видавець Юлія Олійник: Україна як читач працює на Росію [Электронный ресурс] / К. Дарамчук // INSIDER. – 13 августа 2015 г. – Режим доступа: <http://053xo.orugk2loonuwizlsfz2wc.cmle.ru/art/vidavets-yuliya-oliinik-tempora>
- Даренский 2019а Даренский, В. Ю. Альманах «Воля Донбасса»: героическая картина мира [Электронный ресурс] / В. Ю. Даренский // Одуванчик. – 18.07.2019. – Режим доступа: <http://oduvan.org/interesnosti/sdelano-v-donbasse/almanah-volya-donbassa-geroicheskaya-kartina-mira/>

- Даренский 2019b Даренский, В. Ю. Преображение памяти. Альманах «Воля Донбасса» как художественное целое [Электронный ресурс] / В. Ю. Даренский // Одуванчик. – 31.10.2019. – Режим доступа: <http://oduvan.org/chtivo/recenzii/preobrazhenie-pamyati-almanah-volya-donbassa-kak-hudozhestvennoe-tseloe/#more-6960>
- Дарнтон 2002 Дарнтон, Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры / Перевод Т. Доброницкой (Введение, гл. 1–4), С. Кулланды (гл. 5–6, Заключение) / Р. Дарнтон. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 384 с.
- Дворкин 2014 Дворкин, А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: курс лекций. Пятое издание / А. Л. Дворкин. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2014. – 1024 с.
- Декарт 1989 Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. И франц. Т. 1 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – С. 250 – 296.
- Делез 2015 Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делез. Пер. с фр. Я. И. Свирский. – М.: Академический проект, 2015. – 472 с.
- Дзялошинский 2005 Дзялошинский, И. М. Манипулятивные технологии в масс-медиа / И. М. Дзялошинский // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. – 2005. – № 1. – С. 29 – 54.
- Добровольская 2014 Добровольская, И. А. Понятие «информационное пространство»: различные подходы к его изучению и особенности / И. А. Добровольская // Вестник РУДН, серия Литературоведение. Журналистика. – 2014. – № 4. – С. 140–147.
- Донбасс в огне 2019 Донбасс в огне: сборник материалов Философского монтеневского общества за 2017 г./ под ред. Ищенко Н.С., Заславской Е. А. – издание 2-е, испр. – Луганск: Блиц-информ, 2019. – 260 с.
- Дугин 2010 Дугин, А. Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию / А. Г. Дугин. – М.: Академ. Проект; Трикста, 2010. – 564 с. – (Технологии социологии).
- Евгеньева 2017 Евгеньева, Т. В., Титов, В. В. Образы прошлого в российском массовом политическом созна-

- нии: мифологическое измерение / Т. В. Евгеньева, В. В. Титов // Политическая наука, 2017. – № 1. – С. 120–137.
- Екимова 2009 Екимова, О. В., Курочкина, Л. Я. Мифотворчество: особенности проявления в системе современных ценностей / О. В. Екимова, Л. Я. Курочкина // Вестник Воронежского государственного технического университета. – 2009. – Том 5. № 7. – С. 36–38.
- Еникеев 1999 Еникеев, М. И. Общая и социальная психология. Учебник для вузов. – М.: Издательская группа НОРМА–ИНФРА, 1999. – 624 с.
- Еременко 2015 Еременко А. М. Размышления о луганской Вандее. Взгляд очевидца событий. – Saarbruken: Just a Life, 2015. – 117 с.
- Еременко 2018 Еременко, А. М. Луганский мятеж в сравнении с подобными историческими событиями / А. М. Еременко // Криминологические исследования: сб. науч. труд. / [гл. ред. В.И. Поклад, канд. филос. наук]; Луган. гос. универ. Внутр. дел им. Э. А. Дидоренко; Луган. гуман. Центр. – Северодонецк: РИО ЛГУВД им. Э. А. Дидоренко, 2018. – Вып. 10 : Луганские ученые о луганских событиях. – С. 10 – 26.
- Жаворонков 2018 Жаворонков, С. Краткая история митингов в современной России [Электронный ресурс] / С. Жаворонков // Riddle. – 19.04.2018. – Режим доступа: <https://www.ridl.io/ru/kratkaia-istorija-mitingov-v-sovremenn-2/>
- Заславская 2015 Заславская, Е. А. Некоторые особенности культурного слоя Луганска / Е. А. Заславская // Четверть века с философией. Философское монтеневское общество – 2015 / под ред. Ищенко Н. С., Заславской Е. А. – Луганск : Блиц-информ, 2015. – С. 120–129.
- Заславская 2017а Заславская, Е. А. Аскарита революции достоинства [Авторская колонка] // Украина.ру. – 28 февраля 2017. – Режим доступа: <https://ukraina.ru/sn/20170228/1018351024.html>
- Заславская 2017б Заславская, Е. А. Не рассказывайте нам сказки про украинских принцесс [Электронный ресурс] / Е. А. Заславская // Одуванчик: новости культуры и искусства. – 05.08.2017. – Режим доступа: <http://oduvan.org/interesnosti/ix-gravy/ne-rasskazyivayte-nam-skazki-pro-ukrainskih-printsess/>

- Заславская 2019а Заславская, Е. А. «Память поколений». День Победы или Тень Победы? [Электронный ресурс] // Одуванчик. – 04.12.2019. – Режим доступа: <http://oduvan.org/interesnosti/novostirusskogo-mira/pamyat-pokoleniy-den-pobedyi-ili-ten-pobedyi/>
- Заславская 2019б Заславская, Е. А. Nemo // Опыты пристального чтения: сборник стихотворений поэтессы Елены Заславской с литературно-критическими комментариями Владимира Карбаня. – Луганск: Блиц-информ, 2020. – С. 51–57.
- Заславская 2019с Заславская, Е. А. Биография [Электронный ресурс] // Елена Заславская. Поэзия. Проза. Дневник. – Режим доступа: <http://zaslavskaja.com/biografiya>
- Заславская 2019д Заславская, Е. А. Деконструкция границ в феномене селфи [Электронный ресурс] / Е.А. Заславская // Электронное информационное пространство для науки, образования, культуры : сборник материалов VI международной научно-практической конференции, сентябрь-декабрь 2018 г. – Режим доступа: <http://ogiik.forum24.ru/?1-3-0-00000012-000-0-0-1544987446>
- Заславская 2019е Заславская, Е. А. Диалектика свободы и контроля в современном искусстве и феноменах виртуального пространства / Е. А. Заславская // Свобода человека в современном мире: м-лы «круглых столов», проведенных «Центром этики и эстетики Русского мира» / сост. И отв. за выпуск И.К. Джерелиевская – М.: «Центр этики и эстетики Русского мира», 2019. – С. 50–53.
- Заславская 2020а Заславская, Е. А. Донбасский имажинэр. Режим Диурна / Е. А. Заславская. – Луганск: Блиц-информ, 2020. – 23 с.
- Заславская 2020б Заславская, Е. А. Донбасский имажинэр. Режим Ноктюрна / Е. А. Заславская. – Луганск: Блиц-информ, 2020. – 23 с.
- Заславская 2020с Заславская, Е. А. Марсий, вызови Феба! / Е. А. Заславская // Опыты пристального чтения: сборник стихотворений поэтессы Елены Заславской с литературно-критическими комментариями Владимира Карбаня. – Луганск: Блиц-информ, 2020. – С. 7–8.

- Заславская 2020d Заславская, Е. А. Новороссия гроз. Новороссия грез / под ред. Ищенко Н. С. – Луганск : Блицинформ, 2020. – 88 с.
- Заславская 2020e Заславская, Е. А. Применение пропаганды для изменения культурной идентичности современной Украины / Е. А. Заславская // Как восстановить культурную почву в современной России? М-лы «круглых столов», проведенных «Центром этики и эстетики Русского мира» / сост. И отв. за выпуск И. К. Джерелиевская – М.: «Центр этики и эстетики Русского мира», 2020. – С. 54 – 61.
- Заславская 2019f Заславская, Е. А. Фестиваль детской книги объединяет! [Электронный ресурс] // Одуванчик. – 18.12.2019. – Режим доступа: <http://oduvan.org/interesnosti/novosti-russkogomira/festival-detskoj-knigi-obedinyayet/>
- Заславская 2020g Заславская, Е. А. Юрий Нечипоренко: «Нет – ядовитой литературе. Детские книги – в провинцию!» [Электронный ресурс] // Одуванчик. – 18.12.2019. – Режим доступа: <http://oduvan.org/interesnosti/novosti-russkogomira/yuriy-nechiporenko-net-yadovitoy-literature-detskie-knigi-v-provintsiyu/>
- Звернення 2014 Звернення Львівської обласної федерації Айкідо Йосінкан до коллег [Відео] / Teodor Neshchadym // Youtube.com. – 2014. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=IQFGSfk7NZs>.
- Зеньковский 2001 Зеньковский, В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Академический Проект, Паритет, 2001. – 880 с.
- Зиновьев 1986 Зиновьев, А. А. Гомо советикус [Электронный ресурс] / А. А. Зиновьев. – 1986. – Режим доступа: <http://www.zinoviev.ru/ru/zinoviev/zinoviev-homo-sovieticus.pdf>
- Иванов 2017 Иванов, А. Г. Современная мифология и идеология как регуляторы общественной жизни / А. Г. Иванов, А. А. Целыковский // Вестник ВГУ. Серия: Философия. – 2017. – № 2. – С. 33 – 41.
- Ищенко 2018 Ищенко, Н. С. Русский культурный архетип как основание русской модерности /

- Ищенко 2019 Н. С. Ищенко // Вестник развития науки и образования. – 2018. – № 7. – С. 57–65.  
Ищенко, Н. С. Нам нужна одна Победа [Электронный ресурс] / Н. С. Ищенко // Одуванчик. – 23.09.2019. – Режим доступа: [oduvan.org/interesnosti/sdelano-v-donbasse/nam-nuzhna-odna-pobeda/](http://oduvan.org/interesnosti/sdelano-v-donbasse/nam-nuzhna-odna-pobeda/)
- Кагарлыкский 2019 Кагарлыкский, А. Б. Евхаристический аспект единства церкви и критика абсолютизации ее иерархически-канонического принципа единства / А. Б. Кагарлыкский // Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право. – 2019. – Том 44, № 2. – С. 312 – 317.
- Калашникова 2016 Калашникова А. А. Этноязыковые конфликты: «язык ненависти» как средство идеологической борьбы [Электронный ресурс] / А. А. Калашникова, А. В. Резникова // Филологические науки. Вопросы теории и практики – 2016. – № 8 (62) – С. 154 – 156.
- Калиниченко 2008 Калиниченко, В. К. Границы в культуре и культура на границах [Электронный ресурс] / В. К. Калиниченко // Журнал практической психологии и психоанализа. 2008. № 1. URL: <https://psyjournal.ru/articles/granicy-v-kulture-i-kultura-na-granichah?ID=2833>
- Камалова 2020 Камалова, С. Д. Образ «чужих» в мультикультурной литературе с позиции лингвистической имагологии (на материале англоязычной художественной литературы о палестиноизраильском конфликте) : дисс. ... к. филос. н. : 10.02.04 – Германские языки. – М., 2020. – 189 с.
- Каньшин 2005 Каньшин, А. Н. Российская цивилизация во взаимодействии поколений: социально-философская концепция: автореф. ... д. филос. н. : 09.00.11. – Москва, 2005. – 42 с.
- Капто 2017 Капто, А. С. Взаимодействие культуры мира и культуры демократии как ключевая проблема обновляющегося миропорядка А. С. Капто // Актуальные проблемы современной цивилизации. – 2017. – №2(43). – С. 14 – 24.
- Кара-Мурза 2009 Кара-Мурза, С. Г. Антисоветский проект / С. Г. Кара-Мурза. – М. : Алгоритм, 2009. – 352 с.



- Карчагин 2016 Карчагин, Е. В. Об идее справедливости в русской культуре / Е. В. Карчагин // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7. Философия. – 2016. – № 2 (32). – С. 42 – 48.
- Касаткина 2018 Касаткина, Т. А. Неизбежность филологии: проблема доступа к философии и богословию писателя (Аполлон и мышь в «Записках из подполья» Ф. М. Достоевского) / Т. А. Касаткина // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е. А. Тахо-Годи. – М. : Водолей, 2018. – С. 217 – 240.
- Кереньи 2007 Кереньи, К. Дионис: Прообраз неясжаемой жизни / К. Кереньи; пер. с нем. Л. Поповой и А. Фролова. – М.: Ладомир, 2007. – 319 с.
- Киселев 1999 Киселев, М. Ю. Страх и стигма: о социально-психологических механизмах стигматизации больных СПИДом и жертв радиационных катастроф / М. Ю. Киселев // Психол. журн. – 1999. – №4. – С. 40–47.
- Клейн 2014 Клейн, Л. С. История антропологических учений / Л. С. Клейн; под ред. Л. Б. Вишняцкого. – СПб. : Изд-во СПбУ, 2014. – 744 с.
- Клименко 2016 Клименко, В. С. Использование метода неявных ссылок для противодействия распространению деструктивных антигуманистических идеологий в сети Интернет / В. С. Клименко, М. М. Шарнин, А. К. Хакимова, Н. С. Ищенко // Ситуационные центры и информационно-аналитические системы класса 4i для задач мониторинга и безопасности (SCVRT2015-16): Труды Международной научной конференции (Пушкино, 21–24 ноября 2016). – Протвино : ИФТИ, 2016. – Т. 2. – С. 143–147.
- Климов 2012 Климов, А. Г. Межкультурная коммуникация / А. Г. Климов // Социокультурная антропология : История, теория и методология : Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – 1000 с.
- Книги, рекомендуемые феминистками [Электронный ресурс] // Сообщество живого журнала. – Режим доступа: <https://fem-books.livejournal.com/>
- Кокорин 2009 Кокорин, А. А. Идеология: теория, методология, методика (хрестоматийные заметки). /

- А. А. Кокорин. – М.: Изд-во МГОУ. – 2009. – 358 с.
- Кольшется русское поле 2019 Кольшется русское поле. Внемли, Русский мир! Философское монтеневское общество – 2019 / под ред. Ищенко Н. С., Заславской Е. А. – Луганск : Блиц-информ, 2019. – 124 с.
- Кольовска 2012 Кольовска, Е. Г. Море как единица природно-ландшафтного кода русской культуры / Е. Г. Кольовска // Вестн. Центра междунар. образования Моск. гос. ун-та. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. – 2012. – № 2. – С. 69–74.
- Кондаков 2010 Кондаков, И. В. Цивилизационная идентичность России: сущность, структура и механизмы / И. В. Кондаков // Вопросы социальной теории. – 2010. – IV. – С. 282 – 304.
- Концепция 2014 Концепция государственной семейной политики в Российской Федерации на период до 2025 года [Электронный ресурс] // Распоряжение Правительства Российской Федерации от 25 августа 2014 г. N 1618-р г. Портал правовой информации. Москва. 29.08.2014. – Режим доступа: <http://www.pravo.gov.ru>
- Королева 2007 Королева, Т. А. Феминизм: идейно-теоретические основы и политическая практика: дис. ... к. полит. н. : 23.00.02. – Санкт-Петербург, 2007. – 164 с.
- Косарева 1977 Косарева, Л. М. Этические идеалы и познание природы / Л. М. Косарева. Рождение науки Нового времени из духа культуры. – М. : Издательство «Институт психологии РАН», 1977. – С. 69–130.
- Косов 2007 Косов, А. В. Мифосознание: функции и механизмы [Электронный ресурс] / А. В. Косов // Аналитика культурологии. – 2007. № 1(7). – Режим доступа: [anaculturolog.ru/архив-журнала/2007-year/выпуск-1-7-2007](http://anaculturolog.ru/архив-журнала/2007-year/выпуск-1-7-2007)
- Кошарная 2008 Кошарная, С. А. «Море» в русской мифологической картине мира / С. А. Кошарная // Научн. ведомости БелГУ. Сер. Гуманитарные науки. – 2008. – № 15, вып. 2. – С. 19–23.
- Кошен 2004 Кошен, О. Малый народ и революция / О. Кошен. Пер. с франц. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 288 с.
- Кравцов 2017 Кравцов, Д. Н. «Крестный путь» Русского православия на Украине в условиях современной

- дискриминационной дерусификации и анти-российской пропаганды / Д. Н. Кравцов // Коммуникология. – 2017. – Том 5. № 5. – С. 163–176.
- Кравченко 2000 Кравченко, А. И. Паттерны / А. И. Кравченко // Культурология: Словарь. М. : Академический проект, 2000. – С. 438–439.
- Краматорськ 2019 Краматорськ, Одеса, Запоріжжя. «Пропагандаріум»: фейколог Пігулко запрошує на прийом [Електронний ресурс] // «ІНТЕРНЬЮЗ-УКРАЇНА». – Режим доступа: <https://internews.ua/opportunity/propagandarium>
- Ле Гофф 2005 Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. Пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева; Послесл. А. Я. Гуревича. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 560 с.
- Лепский 2019 Лепский, В. Е. Системные основания для перехода от техногенной цивилизации к социогуманитарной цивилизации / В. Е. Лепский // Проблемы цивилизационного развития. – 2019. – Т. 1. – № 1. – С. 33 – 48.
- Лидов 2006 Лидов, А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2006. – 764 с.
- Лосев 1991 Лосев, А. Ф. Диалектика мифа // А. Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. – М. : Издательство политической литературы, 1991. – С. 21–186.
- Лосев 1993 Лосев, А. Ф. Социальная природа платонизма // А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 773–904.
- Лотман 1992a Лотман, Ю. М. О семиосфере / Ю. М. Лотман // Избранные статьи в 3 т. Таллин : Александра, 1992. 1 т. Статьи по семиотике и топологии культуры. С. 11–24.
- Лотман 1992b Лотман, Ю. М. Память в культурологическом освещении / Ю. М. Лотман // Избранные статьи в 3 т. – Таллин : Александра, 1992. – Том 1. Статьи по семиотике и топологии культуры. – С. 200–202.
- Лотман 1992c Лотман, Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Избранные статьи в 3 т. Таллин : Александра, 1992. 1 т. Статьи по семиотике и топологии культуры. С. 121–128.

- Лотман 1992d Лотман, Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Избранные статьи в 3 т. Таллин : Александра, 1992. 1 т. Статьи по семиотике и топологии культуры. С. 129–133.
- Лункин 2018 Лункин, Р. Н. Политическая ситуация на Украине в свете церковного раскола / Р. Н. Лункин // Научно-аналитический вестник ИЕ РАН. – 2018. – № 6. – С. 196–202.
- Лункин 2020 Лункин, Р. Н. Влияние украинского фактора на внешнюю политику Русской Православной Церкви / Р. Н. Лункин // Современная Европа. – 2020. – № 4. – С. 155–164.
- Любавин 2002 Любавин М. Н. Архетипическая матрица русской культуры : дис. ... канд. филос. н.: 24.00.01 – Теория и история культуры. – Нижний Новгород, 2002. – 245 с.
- Малыгина 2018 Малыгина, И. В. Идентичность в философской, социальной и культурной антропологии: Учебное пособие. 2-е изд. – М.: Согласие, 2018. – С. 240.
- Манаков 2003 Манаков, А. Г. Культурные границы и идентичность (на примере Северо-Запада Европейской России) / А. Г. Манаков // Идентичность и география в постсоветском пространстве. Сборник научных статей / Под ред. М. Бассина, К. Э. Аксенова. – СПб. : Геликон Плюс, 2003. – С. 114 – 136.
- Манкевич 2001 Манкевич, И. А. Социально-коммуникационный подход в системе культурологического знания [Электронный ресурс] / И. А. Манкевич // Серия «Symposium», Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века, Выпуск 12 / К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы международной научной конференции. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. – СПб. – 2001. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/mankevich-socialno-kommunikacionnyy-podhod-v-sisteme-kulturologicheskogo-znaniya>
- Мареева 2013 Мареева, С. В. Справедливое общество в представлениях россиян / С. В. Мареева // Общественные науки и современность. – 2013. – № 5. – С. 16–26.

- Маркина 2017 Маркина, В. М. Конструирование «других» в масс-медиа: теоретические подходы и методология анализа : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2017. – 21 с.
- Масловский 2016 Масловский, М. В. Межкультурное взаимодействие и социальные поля: новые теоретические подходы в европейской и американской социологии / М. В. Масловский // Социологические исследования. – 2016. – №7. – С. 11 – 18.
- Матлин 2013 Матлин, М. Г. Структура и семантика обряда послесвадебного цикла – посещения молодой/молодыми водного источника / М. Г. Матлин // Научный диалог. История. Социология. Этнография. – 2013. – № 6 (18). – С. 88–110.
- Мейендорф 2006а Мейендорф, И. Наследие Византии // Рим. Константинополь. Москва. – М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006. – С. 241 – 249.
- Мейендорф 2006б Мейендорф, И. Существовал ли когда-либо «третий Рим»? // Рим. Константинополь. Москва. – М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006. – С. 183–207.
- Мельникова 2012 Мельникова, Л. В. Трансформация российской культурной идентичности : дис. ... к. филос. н. : 24.00.01. – Пос. Персиановский, 2012. – 176 с.
- Можайскова 2001 Можайскова И. В. Духовный образ русской цивилизации и судьба России (Опыт метаисторического исследования). В 4-х частях. Часть I. Религиозные начала цивилизационной структуры и духовные истоки русской цивилизации. – М. : Вече, 2001. – 560 с.
- Монтень в Луганске 2020 Монтень в Луганске. Фокус осознания, спектр возможностей, периферическое видение: сборник материалов Философского монтеневского общества / под ред. Ищенко Н. С., Заславской Е. А. – Луганск : Блиц-информ, 2020. – 160 с.
- Морозова 2015 Морозова, Е. В. Дегуманизация как технология формирования образа другого/чужого в политике / Е. В. Морозова // Среднерусский вестник общественных наук. – 2015. – № 6. – С. 121 – 128.
- Мыльников 1999 Мыльников, А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы: Представления об этнической номинации и этничности XVI –

- начала XVIII века / А. С. Мыльников. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 400 с.
- На грани 2015 На грани мира и войны : сборник докладов Философского монтеневского общества за 2014 г. / под. ред. Ищенко Н. С., Заславской Е. А. – Луганск : Блиц-информ, 2015. – 64 с.
- Найдорф 2000 Найдорф, М. И. Введение в теорию культуры: Основные понятия культурологии / М. И. Найдорф. – Одесса : Друк, 2000. – 192 с.
- Некрасова 2006 Некрасова, Н. А. Социокультурные факторы модернизации России в современных условиях : автореф. дис. на соиск. учен. степ. кандидата социол. наук: 22.00.06. – Курск, 2006. – 21 с.
- Оленчак 2015 Оленчак, Я. Л. Автокефальные тенденции в Украинской церкви: историко-политическая проекция / Я. Л. Оленчак // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. – 2015. – № 3. – С. 64–70.
- Орест Лютий 2014 Орест Лютий. КАТЯ – ВАТНИЦА // Орест Лютий // Pisni.ua. – Режим доступа: <http://pisni.ua/orest-liutyi-katia-vatnitsa>
- Орест Лютий Орест Лютий. Катя-ватница (2017) [Видеоклип певца Ореста Лютого] // Youtube. – Режим доступа: [https://youtu.be/I\\_FNoxnprFM](https://youtu.be/I_FNoxnprFM)
- Орлова 2004 Орлова, Э. А. Культурная (социальная) антропология: учеб. пособие для вузов / Э. А. Орлова. – М. : Академический Проект, 2004. – 480 с.
- Орлова 2012а Орлова, Э. А. Методология культурно-антропологического исследования / Э. А. Орлова // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь. – М. : Академический Проект, Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 384 – 405.
- Орлова 2012б Орлова, Э. А. Понятийный аппарат культурной антропологии / Э. А. Орлова // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 362 – 384.
- Островская 2018 Островская, К. З. Концепт путь-дорога как эквивалент концепта испытание в концептосфере народной волшебной сказки / К. З. Островская // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2018. – № 12(90). Ч. 3. – С. 579 – 583.

- Отто 2008 Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб.: Изд-во СПбУ, 2008. – 272 с.
- Отчет 2019 Отчет о первом иммерсивном спектакле в Луганске [Электронный ресурс] // Одуванчик. – 24.05.2019. – Режим доступа: [oduvan.org/подробности/6880/](http://oduvan.org/подробности/6880/)
- Павлов 2014 Павлов, В. И. Византийская цивилизация и христианская правовая традиция в современном политико-правовом контексте (К 1700-летию Миланского эдикта). Часть 1. Христианство и современная правовая жизнь / В. И. Павлов // Пространство и время. – 2014. – № 3(17). – С. 14–23.
- Панченко 1999 Панченко, А. М. Осьмое чудо света // Русская история и культура : Работы разных лет. – СПб.: Юна, 1999. – С. 476–497.
- Панченко 2002 Панченко, А. М., Успенский, Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха / А. М. Панченко, Б. А. Успенский // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь. Сост. А. Ф. Литвина, Б. А. Успенский. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 457–478.
- Пархоменко 2021 Пархоменко, Т. А. Российская цивилизация: между Западом и Востоком / Т. А. Пархоменко. – М. : Институт наследия, 2021. – 152 с.
- Первушина 2015 Первушина, В. Н. Идеология в современной России / В. Н. Первушина // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Сер. : Философия. – 2015. – № 2. – С. 132–139.
- Песни 2019 Песни, которые помогают жить [Электронный ресурс] // Одуванчик. – 13.11.2019. – Режим доступа: [oduvan.org/подробности/mnpeniya/pesnikotoryie-pomogayut-zhit/](http://oduvan.org/подробности/mnpeniya/pesnikotoryie-pomogayut-zhit/)
- Петр Порошенко 2019 Петр Порошенко: «Это церковь без Путина. Это церковь без Кирилла [Электронный ресурс] / Эхо Москвы. – Режим доступа: <https://echo.msk.ru/blog/echomsk/2334533-echo/>
- Петрухин 2000 Петрухин, В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 13 – 410.

- Платон. Софист Платон. Софист / Платон. Сочинения: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб.: Изд-во СПбУ: Изд-во Олега Абышко, 2007. – Т. 2. – С. 329–419.
- Пляйс 2008 Пляйс, Я. «Суверенная демократия» – новый концепт партии власти / Я. Пляйс // Власть. – 2008. – № 4. – С. 24–32.
- Позднякова-Кирбятъева 2013 Позднякова-Кирбятъева, Э. Г. Виды и элементы социальной памяти / Э. Г. Позднякова-Кирбятъева // Вестник ЮРГТУ (НПИ). – 2013. – № 2. – С. 214 – 218.
- Поклад 2018 Поклад, В. Революция, контрреволюция, война и криминология // Криминологические исследования: сб. науч. труд. / [гл. ред. В.И. Поклад, канд. филос. наук]; Луган. гос. универ. внутр. дел им. Э. А. Дидоренко; Луган. гуман. центр. – Северодонецк: РИО ЛГУВД им. Э.А. Дидоренко, 2018. – Вып. 10 : Луганские ученые о луганских событиях. – С. 4 – 6.
- Потапова 2012 Потапова, О. Е. Признаки типизации лексико-семантического поля «море» в русском языке / О. Е. Потапова // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. – 2012. – № 51. – С. 132–136.
- Приложение 2015 Приложение. Список докладов, прочитанных на ФМО за всю его историю // Четверть века с философией. Философское монтеневское общество – 2015 / под ред. Ищенко Н. С., Заславской Е. А. – Луганск : Блиц-информ, 2015. – С. 140 – 164.
- Пропп 1998 Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. Собрание трудов. – М. : Лабиринт, 1998. – с. 112 – 507.
- Путин подписал 2017 Путин подписал закон о декриминализации побоев в семье [Электронный ресурс] // ТАСС. 7.02.2017. – Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/4003789>
- Ре-візія історії 2019a Ре-візія історії. Російська історична пропаганда та Україна. – Київ : К.І.С., 2019. – 99 с.
- Ре-візія історії 2019b Ре-візія історії: російська історична пропаганда та Україна [Электронный ресурс] // «ІНТЕРНЬЮЗ-УКРАЇНА». – 08.10.2019. – Режим доступа: <https://internews.ua/opportunity/revision-presentation>
- Резвых 2003 Резвых, П. В. Шеллинг в свете новейших исследований П. В. Резвых // Вестник РУДН, сер. Философия. – 2003. – № 1 (9). – С. 58–66.



- Резник 2012а Резник, Ю. М. Культура: структура и функции / Ю. М. Резник // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, Культура; Киров: Константа, 2012. – С. 676 – 686.
- Резник 2012б Резник, Ю. М. Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания / Ю. М. Резник // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь. – М. : Академический Проект, Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 345 – 362.
- Робертсон 1999 Робертсон, Р. Восточные христианские Церкви: Церковно-исторический справочник / Р. Робертсон. – СПб, 1999. – 191 с.
- Россия как цивилизация 2015 Россия как цивилизация: материалы к размышлению / Под общей редакцией О. И. Шкаратана, В.Н. Лексина, Г.А. Ястребова. – М. : Редакция журнала «Мир России», 2015. – 466 с.
- Рубрика «Книги» Рубрика «Книги» [Электронный ресурс] // Одуванчик. Режим доступа: <http://oduvan.org/category/chtivo/books/>
- Савельева 1997 Савельева, И. М. История и время. В поисках утраченного / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – М. : Языки русской культуры, 1997. – 800 с., 1 илл.
- Свердлова 2014 Свердлова, М. А. Эльфы городских джунглей / М. А. Свердлова // Литературная газета. – 2014. – № 10 (6453). – Режим доступа: <http://www.lgz.ru/article/-10-6453-12-03-2014/elfy-gorodskikh-dzhungley/>
- Сенюшкин 2019 Сенюшкин, Е. А. Внутривосточные противоречия на Украине: через инструментализацию религии – к геополитизации конфликта / Е. А. Сенюшкин // Азимут научных исследований: экономика и управление. – 2019. – Т. 8. – № 1(26). – С. 41–45.
- Сергій Файфура Сергій Файфура. Барон фон дер Пут [видеоклип певца Серрея Файфуры] // Youtube. – Режим доступа: <https://youtu.be/tnJNtrOAdKQ>
- Синельников 2019 Синельников, Ф. И. Сирия в поздней античности. Курс «История Сирии» [Видео] / Ф. И. Синельников // Magisteria. Образовательный сайт. – 2019. – Режим доступа:

- <https://magisteria.ru/history-of-syria/ot-arabov-do-osmanov>
- Синицына 1998 Синицына, Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV – XVI вв.) / Н. В. Синицына. – М. : Индрик, 1998. – 416 с.
- Смирнов 2016 Смирнов, В. Э. Социальные механизмы общественного развития: социологическая и историко-культурная реконструкция / В. Э. Смирнов. – Минск, Беларуская навука, 2016. – 293 с.
- Смирнова 2010 Смирнова, Ю. С. Типы стигматизирующих установок / Ю. С. Смирнова // Философия и социальные науки. – 2010. – №3. – С. 45 – 49.
- Смоляк 2019 Смоляк, О. Образ воды в традиционных обрядах и песнях Западного Подолья / О. Смоляк, П. Смоляк, О. Довгань // Tautosakos darbai (Folklore Studies). – Вильнюс, 2019. – Выпуск 58. – С. 207–227.
- Сотникова 2014 Сотникова, С. С., Смахтина, Н. Г. Лингвокультурные и индивидуально-авторские особенности репрезентации водных объектов в языковой картине мира / С. С. Сотникова, Н. Г. Смахтина // Ученые записки: Электронный науч. журн. Курск. гос. ун-та. – 2014. – № 4(32). – С. 101–107.
- Сюжеты 2019 Сюжеты книги Бытия в творчестве Томаса Манна [Электронный ресурс] // Одуванчик. – 31.01.2019. – Режим доступа: [oduvan.org/chtivo/esse/syuzhetyi-knigi-byitiya-v-tvorchestve-tomasa-manna/](http://oduvan.org/chtivo/esse/syuzhetyi-knigi-byitiya-v-tvorchestve-tomasa-manna/)
- Теория культуры 2008 Теория культуры: Учебное пособие / под ред. С. Н. Иконниковой, В. П. Большакова. – СПб.: Питер, 2008. – 592 с: ил.
- Тишков 1997 Тишков, В. А. Очерки теории и политики этничности в России / В. А. Тишков. – М. : Русский мир, 1997. – 532 с.
- Толковый словарь фофудыста 2008 Толковый словарь фофудыста [Электронный ресурс] // Живой журнал. – 2008. – Режим доступа: <http://fofudja.livejournal.com/1616257.html>
- Топоров 1995а Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического / В. Н. Топоров. – М. : Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 624 с.

- Топоров 1995b Топоров, В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. – М. : Гнозис – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.
- Уорф 2003 Уорф, Б. Л. Наука и языкознание / Б. Л. Уорф // Языки как образ мира. – М. : Издательство АСТ; СПб. : TerraFantastica, 2003. – С. 202 – 219.
- Уроки дня Единства 2019 Уроки дня Единства для Украины и Донбасса [Электронный ресурс] // Одуванчик. – 06.11.2019. – Режим доступа: [oduvan.org/подробности/uroki-dnya-edinstva-dlya-ukrainyi-i-donbassa/](http://oduvan.org/подробности/uroki-dnya-edinstva-dlya-ukrainyi-i-donbassa/)
- Усманова 2002 Усманова, А. Р. «Кино и немцы: гендерный субъект и идеологический «запрос» в фильмах военного времени / А. Р. Усманова // Гендерные исследования. – 2002. – №6. – С.187 – 205.
- Успенский 1996а Успенский, Б. А. Антиповедение в культуре древней Руси / // Б. А. Успенский. Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 460–476.
- Успенский 1996б Успенский, Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) (в соавторстве с Ю. М. Лотманом) // Б. А. Успенский. Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 338–380.
- Успенский 1996с Успенский, Б. А. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) (в соавторстве с В. М. Живовым) // Б. А. Успенский. Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 205–337.
- Успенский 1996д Успенский, Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен / Б. А. Успенский // Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 142–183.
- Устаревшее будущее 2019 Устаревшее будущее [Электронный ресурс] // Одуванчик. – 06.02.2019. – Режим доступа: [oduvan.org/подробности/ustarevshee-budushhee/](http://oduvan.org/подробности/ustarevshee-budushhee/)

- Утесов Утесов, Л. Барон фон дер Пшик [любительское видео] // Youtube. – Режим доступа: <https://youtu.be/RkybGupHziU>
- Федерация Ай-кидо Федерация Айкидо Йошинкан Нагано Рю Украины // Aikido Nagano Ruy Ukrainian Federation. – Режим доступа: <http://www.aikidojo.in.ua/history/aikido-yoshinkan-ukraine/>
- Фирсова 2005 Фирсова, А. М. Социокультурная трансформация ритуалов и обрядов инициации в мировой традиции: дис... канд. филос. наук: 24.00.01. – Нижний Новгород, 2005. – 200 с.
- Фомин 2019 Фомин, А. А., Пархитько, Н. П. Украинская автокефалия: путь к независимости или политический проект? / А. А. Фомин, Н. П. Пархитько // Постсоветские исследования. – Т. 2. № 1. – 2019. – С. 893–896.
- Фофудья 2006 Фофудья [Электронный ресурс] // Живой журнал. – 2006. – Режим доступа: <http://taniflint.livejournal.com/170983.html>
- Фуко 1999 Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. [пер. с фр. В. Наумова, под ред. И. Борисовой]. – М. : Ad Marginem. 1999. – 480 с.
- Хабибуллина 2018 Хабибуллина, З. Н. Мифологизация массового сознания З. Н. Хабибуллина // Манускрипт. – Тамбов: Грамота, 2018. – № 12 (98). Ч. 1. – С. 129–133.
- Хайдеггер 2003 Хайдеггер, М. Бытие и время. Пер. с нем. В. В. Биbihина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
- Хантингтон 2007 Хантингтон, С. П. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон; пер. с англ. Т. Велимеева. – М. : АСТ; АСТ МОСКВА, 2007. – 571 с.
- Хильдемайер 2008 Хильдемайер, М. Символика Русской революции и первых лет советской власти / М. Хильдемайер // Образы власти на Западе, в Византии и на Руси. Средние века. Новое время. – М. : Наука, 2008. – С. 291–306.
- Хоконов 2013 Хоконов, М. А. Мифологическое сознание как объект философско-культурологического исследования / М. А. Хоконов // Вестник Адыгейского государственного университета Майкоп. – 2013. – С. 178–184.
- Хоружая 2003 Хоружая, С. В. Социокультурная деградация (социологический анализ) : дис. ... к. социол. н. – Краснодар, 2003. – 171 с.

- Храпов 2011 Храпов, С. А. Трансформация общественного сознания в социокультурном пространстве постсоветской России: автореф. ... д. филос. н. : 09.00.11 – Социальная философия. – Москва, 2011. – 39 с.
- Хроленко 1992 Хроленко, А. Т. Семантика фольклорного слова / А. Т. Хроленко. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1992. – 140 с.
- Царева 2006 Царева, М. А. Культурный образ в межкультурной коммуникации: дис. ... к. филос. н. – Хабаровск, 2006. – 181 с.
- Черепанова 1999 Черепанова, О. А. Путь и дорога в русской ментальности и древних текстах О. А. Черепанова // Материалы XXVIII межвузовской научно-методической конференции. – СПб., 1999. Вып. 7. – С. 29 – 34.
- Чернов 2019a Чернов, А. А. Бумажный самолет из огненного Донбасса [Электронный ресурс] / А. А. Чернов // Одуванчик. – 12.12.2019. – Режим доступа: <http://oduvan.org/chtivo/recenzii/bumazhnyiy-samolyot-iz-ognennogo-donbassa/>
- Чернов 2019b Чернов, А. А. Донбасский код: статьи и очерки / А. А. Чернов. – Луганск: Пресс-экспресс, 2019. – 186 с.
- Чернявский 2002 Чернявский, М. Хан или василевс: один из аспектов русской средневековой политической теории / М. Чернявский // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь. Сост. А. Ф. Литвина, Б. А. Успенский. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 442–456.
- Четверть века 2015 Четверть века с философией. Философское монтеневское общество – 2015 / под ред. Ищенко Н. С., Заславской Е. А. – Луганск : Блиц-информ, 2015. – 176 с.
- Шапинская 2009 Шапинская Е. Н. Образ Другого в текстах культуры: политика репрезентации // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 3. С. 51 – 56.
- Шарнин 2019 Шарнин, М. М. Термины-антагонисты как маркер террористической деятельности / М. М. Шарнин, Н. С. Ищенко, Н. Ю. Пахмутова, А. А. Маравин // СРТ 2019: труды Международной научной конференции (ЦарьГрад, 13 – 17 мая 2019 г.). – Нижний Новгород : Издатель-

- ство Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета, 2019. – С. 308–318.
- Шафаревич 2004 Шафаревич, И. В. Анатомия революции / И. В. Шафаревич // Малый народ и революция. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 5 – 19.
- Шафаревич 2005 Шафаревич, И. Р. Русофобия / И. Р. Шафаревич. – М. : Эксмо, 2005. – 352 с.
- Шеллинг 2013а Шеллинг, Ф. В. Философия мифологии. В 2-х т. Т. 1. Введение в философию мифологии / Пер. с нем. В. М. Линейкина; под ред. Т. Г. Сидаша, С. Д. Сапожниковой; вст. ст. Т. Г. Сидаша. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2013. – 480 с.
- Шеллинг 2013б Шеллинг, Ф. В. Философия мифологии. В 2-х т. Т. 2. Монотеизм. Мифология / Пер. с нем. В. М. Линейкина; под ред. Т. Г. Сидаша, С. Д. Сапожниковой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2013. – 544 с.
- Шестак 2003 Шестак, Л. А. Пространства степи и моря. Базовая метафорика в языках разных типов / Л. А. Шестак // Лингвистика – какая она есть. Лингвистика – какая она будет: Межвуз. сб. науч. тр. – Иваново, 2003. – С. 208–218.
- Шпенглер 1998 Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность [Пер. с нем. Н. Ф. Гарелин; Авт. комментарии Ю. П. Бубенков и А. П. Дубнов; Худ. обл. М. В. Драко]. – Мн. : Поппури, 1998. – 688 с.
- Щипков 2021 Щипков, А. В. Дискурс ортодоксии. Описание идейного пространства современного русского православия / А. В. Щипков. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2021. – 464 с.
- Элиаде 1987 Элиаде, М. Космос и история / М. Элиаде. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
- Элиаде 1994 Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
- Эриксон 2020 Эриксон, Дж. Крещальная экклезиология в контексте церковной жизни и вероучения / Дж. Эриксон // Вестник СФИ. – 2020. – Выпуск 3–4. – С. 19–45.
- Этнология 2008 Этнология: учебник /А. П. Садохин. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Гардарики, 2008.– 287 с.

- Юнг 2019                    Юнг, К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное / К. Г. Юнг; пер. с нем. А. Чечиной. – М.: АСТ, 2019. – 496 с.
- Юрганов 1998            Юрганов, А. Л. Категории русской средневековой культуры / А. Л. Юрганов. – М. : МИРОС, 1998. – 448 с.

Научное издание

**Ищенко Нина Сергеевна**

**ЮЖНЫЙ ФРОНТИР:  
РОССИЯ – УКРАИНА – ДОНБАСС**

Монография

Под редакцией автора  
Компьютерный макет – Е. В. Котова  
Дизайн обложки – А. С. Кондауров  
Отпечатано с готового оригинал-макета

Подписано к печати 22.11.2021. Формат 60x84 1/16.  
Бумага офсетная. Гарнитура Georgia.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,56.  
Тираж 100 экз. Заказ № 214.