

ISSN 3034-4409

ISSN 3034-4417 (Online)



ЖУРНАЛ О ЦЕННОСТЯХ

ТОМ 2 # 1 2025 ЖУРНАЛ О ЦЕННОСТЯХ

JOURNAL ON VALUES



Издается с 2024 года, выходит 4 раза в год

Учредитель — Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»

Выпускается при поддержке факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

**Главный редактор** А.В. ПАВЛОВ

**Ответственный секретарь** О.А. ГЛЕБОВ

**Редакционная коллегия**

И.Ш. АСЛАНОВА (Кыргызско-Российский  
Славянский университет им. Б.Н. Ельци-  
на, Бишкек, Кыргызстан)

Н.Б. АФАНАСОВ (ИФ РАН, Москва)

ПЕТАР БОЯНИЧ (Белградский универси-  
тет, Белград, Сербия)

Т.А. ВАРХОТОВ (МГУ им. М.В. Ломоносова,  
Москва)

В.В. ЗОЛОТУХИН (НИУ ВШЭ, Москва)

В.С. МАРТЬЯНОВ (Институт философии  
и права Уральского отделения РАН,  
Екатеринбург)

А.В. ПАВЛОВ (НИУ ВШЭ, Москва)

В.С. САЙГАНОВА (Белорусский госу-  
дарственный университет, Минск,  
Белоруссия)

ШОГО ТАНАКА (Университет Токай,  
Токио, Япония)

САИД САДЕХ ХАГИГАТ (Университет  
Мофид, Кум, Иран)

ЧЖОУ ЛАЙШУНЬ (Хэйлунцзянский универ-  
ситет, Харбин, Китай)

**Редакция**

И.И. ПАВЛОВ (ответственный редактор)

Т.Г. ШЕЙНОВ (редактор сайта)

Адрес: 105066, Москва,  
ул. Старая Басманная, 21/4

E-mail редакции: <https://patria@hse.ru>

Сайт: <https://patria.hse.ru/>

**Редакционный совет**

Н.Ю. АНИСИМОВ, председатель совета  
(НИУ ВШЭ, Москва)

Ф.Е. АЖИМОВ (НИУ ВШЭ, Москва)

Л.В. БАЕВА (Астраханский государственный  
университет им. В.Н. Татищева,  
Астрахань)

Ю.А. БУБНОВ (Воронежский государствен-  
ный университет, Воронеж)

А.А. ГУСЕЙНОВ (ИФ РАН, Москва)

М.Е. КОЗЛОВ (Общecerковная аспирантура  
и докторантура им. святых равноап-  
остольных Кирилла и Мефодия, Москва)

А.П. КОЗЫРЕВ (МГУ им. М.В. Ломоносова,  
Москва)

Н.В. КУЗНЕЦОВ (СПбГУ, Санкт-Петербург)

К.И. МОГИЛЕВСКИЙ (Министерство науки  
и высшего образования России, Москва)

М.О. ОРЛОВ (Саратовский национальный  
исследовательский университет  
им. Н.Г. Чернышевского, Саратов)

А.В. ТРЕТЬЯКОВ (Администрация Президента  
России, Москва)

Издание зарегистрировано Федеральной  
службой по надзору в сфере связи, информа-  
ционных технологий и массовых коммуника-  
ций, регистрационный номер: серия ПИ  
№ ФС77-88655 от 05.11.2024.

Публикуемые материалы прошли процедуру  
рецензирования и экспертного отбора.

Перепечатка материалов без разрешения  
правообладателей запрещена.

# PATRIA

2025

volume 2

# 1

JOURNAL ON VALUES



Published since 2024, Frequency — four issues per year

Founder — HSE University

Published with the support of the HSE Faculty of Humanities

**Chief Editor** ALEXANDER V. PAVLOV

**Executive Secretary** OLEG A. GLEBOV

**Editorial Board**

INDIRA S. ASLANOVA (*Kyrgyz Russian Slavic University, Bishkek, Kyrgyzstan*)

NIKOLAY B. AFANASOV (*Institute of Philosophy, RAS, Moscow*)

PETAR BOJANIĆ (*Institute for Democratic Engagement Southeast Europe, Belgrade, Serbia*)

TARAS A. VARKHOTOV (*MSU, Moscow*)

VSEVOLOD V. ZOLOTUKHIN (*HSE, Moscow*)

VIKTOR S. MARTIANOV (*Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the RAS, Ekaterinburg*)

ALEXANDER V. PAVLOV (*HSE, Moscow*)

VERONIKA S. SAIGANOVA (*Belarusian State University, Minsk, Belarus*)

SHOGO TANAKA (*Tokai University, Tokyo, Japan*)

SEYED SADEH HAGHIGHAT (*Mofid University, Qom, Iran*)

ZHOU LAISHUN (*Heilongjiang University, Harbin, China*)

**Editorial Team**

ILIA I. PAVLOV (*Executive Editor*)

TIKHON G. SHEYNOV (*Website Editor*)

Editorial Office Address:  
Staraya Basmannaya Str. 21/4, 105066  
Moscow, Russia

E-mail: <https://patria@hse.ru>

Website: <https://patria.hse.ru/>

ISSN 3034-4409

ISSN 3034-4417 (Online)

**International Advisory Board**

NIKITA YU. ANISIMOV, Council Chair (*HSE, Moscow*)

FELIX E. AZHIMOV (*HSE, Moscow*)

LYUDMILA V. BAEVA (*ASU, Astrakhan*)

YURIY A. BUBNOV (*VSU, Voronezh*)

ABDUSALAM A. GUSEINOV (*Institute of Philosophy, RAS, Moscow*)

MAXIM E. KOZLOV (*Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies, Moscow*)

ALEXEY P. KOZYREV (*MSU, Moscow*)

NIKITA V. KUZNETSOV (*St. Petersburg State University, Saint Petersburg*)

KONSTANTIN I. MOGILEVSKIY (*Ministry of Education and Science of Russia, Moscow*)

MIKHAIL O. ORLOV (*SSU, Saratov*)

ANDREY V. TRETYAKOV (*Administration of the President of Russia, Moscow*)

The journal is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technologies and Mass Media, registration number: series PI No. FS77-88655 dated Nov. 05, 2024.

Published materials have undergone the procedure of peer review and expert selection.

Reprinting of materials without the permission of copyright holders is prohibited.

© HSE University, 2025

# СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора <i>Александр Павлов</i>	6
<b>Традиционные ценности</b>	
Время и место современного коллективизма <i>Николай Афанасов</i>	9
Справедливость как столп национализма <i>Константин Аршин</i>	31
Прогрессивные верхи, консервативные низы. Традиционные ценности с позиций классового анализа <i>Дмитрий Давыдов</i>	53
Социальная норма как функциональное основание социальности: проблема формирования и поддержания традиций <i>Игорь Бакланов, Ольга Бакланова</i>	75
Борьба за традицию как форма социально-антропологической практики <i>Олег Аганов</i>	89
Traditional Values in the Upbringing of Chinese Children: Challenges and Adaptations in Contemporary Chinese Society <i>Ellina Suslova</i>	104
<b>Практикум</b>	
Традиционные российские духовно-нравственные ценности в контексте школьного курса обществознания <i>Константин Жигadlo</i>	116
<b>Критика и рецензии</b>	
Ценность заботы сегодня <i>Александр Писарев</i>	129

# CONTENTS

Editor's introduction <i>Alexander Pavlov</i>	6
<b>Traditional Values</b>	
Time and Place for Modern Collectivism <i>Nikolay Afanasov</i>	9
Justice as a Pillar of Nationalism <i>Konstantin Arshin</i>	31
Progressive Elites, Conservative Workers. Traditional Values from the Position of Class Analysis <i>Dmitry Davydov</i>	53
Social Norm as a Functional Basis of Sociality: The Problem of Formation and Maintenance of Traditions <i>Igor Baklanov, Olga Baklanova</i>	75
Struggle for Tradition as a Form of Social-Anthropological Practice <i>Oleg Agapov</i>	89
Traditional Values in the Upbringing of Chinese Children: Challenges and Adaptations in Contemporary Chinese Society <i>Ellina Suslova</i>	104
<b>Practicum</b>	
Traditional Russian Spiritual and Moral Values in the Context of the School Social Studies Course <i>Konstantin Zhigadlo</i>	116
<b>Criticism and Reviews</b>	
The Value of Care Today <i>Alexander Pisarev</i>	129

# Слово главного редактора

*Александр Павлов*

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

E-mail: apavlov@hse.ru

Дорогие друзья,

Вместе с вами мы начинаем второй год работы журнала и рады представить вашему вниманию первый номер второго тома «Patria». Выпуск ожидаемо посвящен традиционным ценностям и их месту в жизни разных обществ.

Номер открывают работы, демонстрирующие ограниченность понимания социальной жизни исключительно из индивидуалистических теорий, игнорирующих сложный баланс между интересами личности и общества в целом в современную эпоху.

**Николай Афанасов** (Институт философии РАН) в статье «Время и место современного коллективизма» обращается к проблеме сохранения, поддержки и развития коллективизма как традиционной духовно-нравственной ценности. Автор показывает, что в современном обществе, нормативной основой которого стало преследование собственных интересов, а не интересов группы, утвердилось понимание феномена и понятия коллективизма как исторических. Однако это представление не соответствует действительности, поскольку коллективизм и индивидуализм не являются независимыми друг от друга сущностями — между ними есть определенный баланс, соответствующий адаптивным потребностям к ситуации конкретного общества в конкретное время. Николай Афанасов последовательно обращается к трем сюжетам: соотношению понятий коллективизма и индивидуализма в перспективе социальной теории второй половины XX века; основаниям капиталистического индивидуализма; наконец, к возникающим на основе дисбаланса между коллективизмом и индивидуализмом времени и месту для осознанного коллективизма.

Эту же проблематику развивает **Константин Аршин** (Центр теоретической и прикладной политологии ИОН РАНХиГС) в статье «Справедливость как столп национализма», посвященной анализу значения понятия справедливости для выстраивания национализма как одной из основополагающих практик развитого индустриального общества. На примере социальной мысли Древнего Египта, Вавилонии, Античности, Средних веков и Нового времени продемонстрировано, что размышления о содержании понятия «справедливость» и стремление к практической реализации данного понятия сопровождали человечество в течение всей его истории. В Новое время в рамках формирования индустриального общества понятие справедливости приобрело особое значение, став фундаментом, обеспечивающим связь и баланс ценностей либеральной идеологии (зигнущейся на представлении и свободном индивиде) и национализма (постулирующего ценности коллективизма), которые стали основой современного демократического социального порядка. Однако процесс постепенного отказа от государства всеобщего благосостояния с 1980-х годов выступает видимым признаком эрозии современного социального порядка, обусловленного нарушением баланса между либерализмом (транс-

формировавшимся в неолиберализм) и национализмом. Подобная утрата ведет к пока не осознаваемой, но от этого не теряющей своей важности атомизации обществ, их распаду на конгломерат различных по своему составу частей.

Последующие статьи предлагают различные оптики для понимания традиционных ценностей в рамках социальной теории.

**Дмитрий Давыдов** (Институт философии и права УрО РАН) в статье «Прогрессивные верхи, консервативные низы. Традиционные ценности с позиций классового анализа» показывает, что хотя марксизм и классовый анализ сегодня обычно ассоциируются с модерном и всем тем, что противоположно традиционным устоям общества, подобная ассоциация характеризует прежде всего различные вариации западного нео- и постмарксизма, а также левые концепции, которые находятся под влиянием западного марксизма. При этом появляется все больше оснований считать, что западные левые повестки, связанные с систематическими нападками на традиционные ценности, продвигаются преимущественно представителями новых элит — профессионального или образованного класса. Напротив, традиционные ценности либо чаще разделяются представителями социальных «низов», либо являются важнейшим фактором их экономического благополучия. В связи с этим автор переосмысливает классовый анализ как один из инструментов конструктивного понимания, а не критики традиционных ценностей.

Статья «Социальная норма как функциональное основание социальности: проблема формирования и поддержания традиций» **Игоря Бакланова** и **Ольги Баклановой** (Северо-Кавказский федеральный университет) посвящена проблеме формирования традиции в пространстве социальности благодаря функциональному потенциалу и возможностям социальных норм. Авторы отмечают, что «традиция» и «социальность» являются категориями, которые отражают структурную организацию социальной реальности, тогда как «социальные нормы» связаны с динамическими и функциональными аспектами социальной реальности. Традиция фундирована и укоренена в пространстве социального через нормативные системы общества: она взаимосвязана с социальностью и произрастает из нее. Авторы предлагают свести многообразие социальных норм к триаде нормативных систем («религиозные нормы», «моральные нормы», «правовые нормы»), подчеркивая, что отношения между ними существенно отличаются в разные исторические эпохи и в различных конфигурациях социальности, что накладывает отпечаток на существующие в обществах и цивилизациях системы традиционных ценностей и формы традиционных, общепринятых практик.

**Олег Агапов** (КИУ им. В. Г. Тимирязова) в статье «Борьба за традицию как форма социально-антропологической практики» демонстрирует потенциал синергичной антропологии Сергея Хоружего для осмысления обозначенной в заглавии статьи темы. Автор рассматривает три методологические стратегии отношения к традиции — фундаментализм, либеральный посттрадиционализм и традиционализм, — которые на новом уровне выстраивают конфигурацию дискуссий об исторической перспективе России как суверенного государственно-цивилизационного существования в полицентричном мире. В рамках рефлексивного традиционализма, подход кото-



рого автор развивает с опорой на концепции Сергея Хоружего, Александра Панарина, Олега Генисаретского и Александра Шипкова, предлагается социально-антропологический подход к феномену традиций. Каждая из традиций — это личности или субъекты истории (государства-цивилизации, народы, страты, классы), свидетельствующие о себе самой формой, содержанием и стилем своей жизни. Таким образом, мир традиций — это насыщенная интерактивная, интересубъектная, интерпретативная, принципиально диалогическая сфера, позволяющая человеку сохранять и приумножать практики жизнестойкости и жизнеспособности.

Завершает блок исследований статья **Элины Суловой** (Пекинский университет языка и культуры, Китай) «Традиционные ценности в воспитании китайских детей: вызовы и адаптация в современном китайском обществе». Хотя исторически китайские родители делали упор на коллективизм, сыновнюю почтительность и успехи в учебе, в последние годы такие изменения в обществе, как рост индивидуализма, глобализация и прогресс в области равенства между мужчинами и женщинами, привели к изменению подходов к воспитанию детей. Несмотря на тот факт, что женщины добились успехов в образовании и карьере, сложившиеся роли мужчин и женщин в семье сохраняются — особенно в том, что касается домашних обязанностей. Женщинам приходится совмещать профессиональный успех с домашней работой, что свидетельствует о сохранении прежних культурных ценностей. В статье рассматриваются эти противоречия и продолжающаяся адаптация родительских практик в контексте социального развития.

В разделе «Практикум» мы предлагаем вниманию читателей текст **Константина Жигадло** (НИУ ВШЭ) «Традиционные российские духовно-нравственные ценности в контексте школьного курса обществознания», в котором автор обосновывает необходимость изучения традиционных российских духовно-нравственных ценностей старшеклассниками на основаниях, выраженных в актуальном российском законодательстве. В статье сравнивается содержание старых и новых версий учебников обществознания для 9-х классов, а также подробно описывается эмпирический опыт преподавания автором обществознания в 10–11-х классах Лицея НИУ ВШЭ, связанный с обсуждением с учащимися вопросов о традиционных российских ценностях. Автор приводит описание связки тем, внедряемых в новую версию курсов обществознания, с перечнем проверяемых элементов содержания ЕГЭ. Опыт преподавания обществознания и подготовки школьников к ЕГЭ в контексте актуального законодательства приводит к выводам о потенциале дальнейшего внедрения ценностного аспекта в школьный курс обществознания.

Раздел рецензий представлен откликом **Александра Писарева** (Институт философии РАН) на монографию Бориса Гройса «Философия заботы» (Москва, 2024). В рецензии рассматриваются основные положения, а также сильные и слабые стороны монографии.

Смеем надеяться, что настоящий выпуск внесет вклад в продуктивное обсуждение проблемы традиционных ценностей и осмысление их роли в жизни общества, продолжая и развивая дискуссии и исследования, начатые журналом в прошлом году.

Приятного чтения!

# Время и место современного коллективизма

*Николай Афанасов*

Институт философии Российской академии наук (Москва)

E-mail: n.afanasov@gmail.com

**Аннотация.** Статья обращается к проблеме сохранения, поддержки и развития коллективизма как традиционной духовно-нравственной ценности. В современном обществе, нормативной основой которого стали принципы индивидуализма, то есть первичное преследование своих собственных интересов, а не интересов группы, утвердилось понимание феномена и понятия коллективизма как исторических и устаревших. Автор показывает, что это представление не соответствует действительности и не отвечает задачам текущего времени. На теоретическом уровне коллективизм и индивидуализм не являются независимыми друг от друга сущностями. Между ними существует определенный баланс, соответствующий адаптивным потребностям к ситуации конкретного общества в конкретное время. Противостояние двух систем в XX веке значительно изменило баланс между коллективизмом и индивидуализмом в пользу последнего. Несмотря на натурализацию индивидуалистического дискурса, этот сдвиг не был предreshен, а был произведен. Статья последовательно обращается к трем сюжетам: соотношению понятий коллективизма и индивидуализма в перспективе социальной теории второй половины XX века; основаниям капиталистического индивидуализма; наконец, к возникающим на основе дисбаланса между коллективизмом и индивидуализмом времени и месту для осознанного коллективизма. Лежащий в основе современного капитализма индивидуализм оказывается противоречивым для самого существования общества, его гармоничного развития и достижения тех целей (свободная самореализация), которые декларируются в качестве основных. Сложившаяся ситуация открывает возможности для осознанного обращения к ценностям коллективизма, которые из исторических превращаются в современные и предоставляют самому человеку возможности реализовать себя.

**Ключевые слова:** коллективизм, ценности, свобода, самореализация, традиция, современность, капитализм, человек.

**Для цитирования:** Афанасов Н. (2025). Время и пространство современного коллективизма // Patria. Т. 2. № 1. С. 9–30.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-9-30

## Time and Place for Modern Collectivism

*Nikolay Afanasov*

Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy (Moscow)

E-mail: n.afanasov@gmail.com

**Abstract.** The article considers the problem of preserving, supporting and developing collectivism as a traditional spiritual and moral value. In modern society the principles of individualism have become the normative basis, i.e. the primary pursuit of private rather than group interests, thus the understanding of the phenomenon and concept of collectivism as historical and outdated has become widespread. The author shows that this idea does not correspond to contemporary reality and does not meet the challenges of the current time. On a theoretical level, collectivism and individualism are not independent entities. There is a certain balance between them, corresponding to the adaptive needs to the situation of a particular society at a particular time. The confrontation of the two systems in the 20th century significantly changed the balance between collectivism and individualism in favor of the latter. Despite the naturalization of individualistic discourse, this shift was not a foregone conclusion, but was created. The article consistently addresses three subjects: the relationship between the concepts of collectivism

and individualism in the perspective of social theory in the second half of the 20th century; the foundations of capitalist individualism; finally, to the time and place for modern collectivism that arise from the imbalance between collectivism and individualism. The individualism as a basis of modern capitalism turns out to be contradictory for the very existence of society, its harmonious development and the achievement of those goals (free self-realization) that are declared as the main ones. The current situation opens up opportunities for a conscious appeal to the values of collectivism, which transform from historical to modern and provide the person with the opportunity to self-express.

**Keywords:** collectivism, values, freedom, self-realization, tradition, Modernity, capitalism, human being.

**For citation:** Afanasyov N. (2025) “Time and Place for Modern Collectivism”, *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 9–30.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-9-30

Коллективизм как традиционная духовно-нравственная ценность относится к феноменам и понятиям, анализ и интерпретация которых современной мыслью представляет большую сложность. Сама идея — или то, что понимается как комплекс идей и следствий, связанных с коллективизмом, — становится предметом критики и споров не из-за того, что она по каким-то объективным причинам плоха. Сама дискуссия, как будет показано в ходе рассуждения, имеет преимущественно исторические основания, особое представление о социальной динамике. Часто коллективизм даже не рассматривается как нечто заслуживающее внимания и актуальное, поскольку социальное воображение современной западной социальной теории отбрасывает за ненадобностью любые схемы, которые ставят под сомнение примат индивидуализма: «“Не-индивидуального” человека, человека, который бы не совершал свободного выбора, заботясь о собственной идентичности, о собственном благосостоянии и удовлетворении, мы просто не можем по-настоящему вообразить. Он не находит никакого отклика в нашем собственном жизненном опыте. Это монстр, нелепость» (Бауман, 2021: 17).

Распространенность и риторическая сила подобных мнений умножаются способностью авторов, их излагающих, к убеждению — и, конечно же, нашим собственным опытом как людей, сопричастных всемирной цивилизации индивидуалистичного потребления. Важно, что подобные мнения находят отклик и в самих людях, которые читают работы по социологии и социальной философии. Целесообразность существования коллективизма как нормативной установки в обществе, устроенном на основе современных принципов, отрицается, а коллективизм, о важности которого пойдет речь в нашем исследовании, становится фигурой умолчания. Подразумевается, что он был, где-то даже сохраняется, то есть отчасти «есть» и «значим», но базовая модернизационная теория считает его препятствием, которое со временем отправится на свалку истории.

Дихотомия «традиция — современность», которая на протяжении последних десятилетий оставалась доминирующей установкой при анализе динамики общественного развития, прочно увязывает коллективизм с первой, а индивидуализм — со второй. Многие другие социальные и культурные феномены были поспешно подвергнуты разрушительной критике

в последние десятилетия; коллективизм ждала та же участь. Консенсусная историческая оценка явления подразумевает, что на определенных стадиях развития коллективизм был неизбежен, поскольку гарантировал успешное функционирование общества в условиях непредсказуемых рисков, связанных с природными условиями и недостаточным техническим могуществом (Bardhan, 2000: 848–850). Наиболее ярким — но далеко не единственным — примером служит возведение национального менталитета и национальной традиции народов Восточной Азии к необходимости коллективного возделывания рисовых полей, что требовало титанических усилий всего сообщества на протяжении длительного периода времени. Подобные подходы распространены и в отношении русской общины, служившей в том числе и страховкой от неизбежных неудач в зонах сурового климата и рискованного земледелия. Многие исследования описывают историческую динамику XX века как модернизацию. И отношение «коллективизм — индивидуализм» прочно увязывается, соответственно, с «аграрным обществом — индустриальным обществом» и еще одной важной парой, «традиция — современность». Эта оптика в большей степени была задана странами, которые первыми совершали переход от коллективизма к индивидуализму как господствующей установке. Так, силам капитала, часто при посредстве мощи авторитарных или тоталитарных государств, приходилось ломать традиционный коллективистский уклад жизни, освобождая сцену для динамики (потребительского) индивидуализма.

По мере того, как на условных «полях» появлялось все больше средств механизации, в странах разворачивались процессы урбанизации, а фокус экономической деятельности смещался на производительного урбанизированного субъекта, способного обеспечить требуемый уровень потребления, ценность общественного устройства, основанного на принципах коллективизма, все чаще ставилась под сомнение. Коллективизм должен был отойти на второй план по мере замещения традиции современным социальным устройством. Сегодня мы знаем, что это упрощенный взгляд, поскольку традиция не только не отмирает, но иногда и возвращает себе казавшиеся давно потерянными позиции. Это обстоятельство становится приглашением к размышлению и настоящему философскому творчеству, в котором аналитическая работа может приводить к результатам, которые при более узком взгляде отменяются до начала всякого рассмотрения.

Традиционная ценность коллективизма требует комплексного и определенным образом ориентированного рассмотрения, поскольку основа мира, единственно претендующего на современность в рамках темпорально обусловленной и локализованной эпистемической слепоты социальной теории, выстраивается вокруг свободно действующих и независимых индивидов, самостоятельно выбирающих траектории своих действий и стратегии потребления:

Ценностные установки либерального индивидуализма отражают направленность индивида на саморефлексию и самосовершенствование. Приоритет отдается индивидуальным потребностям личности, свободам и правам человека, которые ставятся превыше групповых или общественных интересов. Ценностные установки консер-

вативного коллективизма отражают направленность индивида на общее благо и стабильность. Групповые или общественные интересы, стремление к сохранению общности и единства социальной группы ставятся превыше индивидуальных потребностей личности (Ракова, 2024: 78).

Под эпистемической слепотой — или отсутствием социального воображения — в данном случае мы понимаем такой фокус, который предлагает рассматривать, по-видимому, менее эффективные с точки зрения капиталистического роста ценности исключительно в историческом контексте.

В статье мы обратимся к исследованию коллективизма не только как исторического и традиционного явления, но рассмотрим его как понятие, ценность и жизнеспособность которого были заданы определенным контекстом, но вновь актуализировались в изменившихся условиях. Коллективизм возник и существовал тысячелетия как реакция на объективные вызовы, способ помочь людям вместе справиться с трудностями. Если эти трудности отошли на второй план — на самом деле, устроенные на основах коллективизма общества просто одержали над ними верх, — то это не значит, что коллективизм с необходимостью утрачивает свои позиции сегодня, в эпоху, назвать которую безоблачной не представляется возможным. Значимая часть проблем современности как раз и порождена ничем не ограниченным индивидуализмом.

Для начала мы предлагаем взглянуть на историческое значение коллективизма сквозь призму социальной теории, то есть обратиться не непосредственно к историческим исследованиям, а к тому общему социально-теоретическому знанию, которое либо дает оценку явлению, либо выступает в качестве эмпирической основы теоретических обобщений. Затем в статье будет предпринято концептуальное обобщение дискурса современного индивидуализма применительно к определенной организации общественно-экономической жизни. Будет показано, что коллективизм продолжает играть значимую роль во многих обществах, в том числе и в российском, а индивидуализм далеко не всегда является положительной характеристикой. В заключительной части мы укажем на противоречия, которые оказываются неразрешимы в обществе, провозглашающем индивидуализм как безусловную и единственную установку, и предложим несколько аргументов в пользу того, что коллективизм — это «современная» традиционная духовно-нравственная ценность и что он сохраняет свое значение, поскольку оказывается тем немногим, что способно помочь справиться с вызовами, которые перед обществом поставила история.

### **Исторический феномен коллективизма в фокусе теории**

Логично, что коллективизм должен предшествовать и быть условием индивидуализма, но как понятия социальной теории они практически современники — и одинаково «современны». Чаще всего явления, которые описываются этими понятиями, в истории мысли получали другие названия; относительно релевантную концептуализацию соответствующие идеи получили только в XVIII веке, а знакомые нам формы теоретических обобщений они приобрели и вовсе во второй половине XIX века (McCombs, 1991). Мы полагаем, что поиск первых опытов их концептуализации срод-

ни попыткам определить истоки капитализма, которые по мере натурализации этой формы хозяйствования сдвигаются все дальше — вплоть до первобытных обществ. Это естественный для социально-гуманитарной науки процесс, в котором настоящее, представляющееся единственно разумным и наиболее совершенным, оказывает решающее влияние на интерпретацию прошлого. Хотя суть этого явления в другом: настоящему оказывается необходимо возвести себя к прошлому и представить как логичное и гармоничное его развитие. Так оно становится абсолютным, охватывая собой весь горизонт видимых событий и получая абсолютную легитимацию за счет претензии на историчность.

Нетрудно представить, что будь перед исследователями поставлена задача найти истоки и первичные формы коллективизма/индивидуализма, то мы достаточно быстро оказались бы в ситуации обсуждения ранних письменных обществ, появления эпического искусства, мировых религий. Мы полагаем, что для концептуализации коллективизма необходима его противоположность — индивидуализм. Поскольку современное общество — нормативно-индивидуалистическое, обнаружить последний как можно раньше — задача сродни поискам первого капитализма. Говоря проще, у нас нет другого выбора, кроме как оценивать героев прошлого как носителей начал индивидуализма, конфликт которых только и может разворачиваться в детерминированном судьбой (и традицией) мире. Примеров такого рода достаточно в любой культуре (от народных преданий и мифов до эпоса и буржуазного романа), а дело состоит в том, чтобы верно интерпретировать действия этих выделяющихся акторов: окажется, что положительных характеристик удастаиваются те, кто подчиняет свои действия общим интересам, а те, кто действуют, исключительно преследуя свои корыстные интересы, — чаще всего отрицательные персонажи.

Перед продолжением нашего рассуждения укажем на необходимость строгого различения коллективизма и традиции, которые часто сопрягаются. Дело в том, что коллективизм, будучи традиционным, не тождественен традиции. Традиция множественна и многообразна, отчасти изменчива. Формы коллективизма — тоже. И это пересекающиеся, а не совпадающие понятия и множества значений. В каждой из традиций существовал или существует элемент коллективизма, что просто-напросто свидетельствует о первичности этого феномена в культуре и человеке. А могло ли быть иначе? По всей видимости, нет никаких оснований утверждать, что сама природа человека как общественного существа была поставлена под сомнение достижениями современной цивилизации. Люди не просто нуждаются к вступлению в социальные взаимодействия, но именно общественная жизнь делает их людьми. В античной философии это было сформулировано еще много веков назад: «Человек вне общества — либо зверь, либо Бог». Многие современные философы — от Ханны Арендт до Джона Ролза и Филипа Петтита — продолжают эту линию размышлений, концептуализируя феномен социальной зависимости.

Соответственно социальная принадлежность и социальная зависимость — это не только то, что обусловлено внешним для человека природным или социальным контекстом, но именно то, что определяет че-

ловека как действующего в обществе, где протекает его жизнь. В основе различных исторических форм общественной жизни лежит естественная потребность, определяемая как внешними условиями, так и внутренней организацией общества. Коллективизм исторически был доминирующим принципом социальной организации. В ключевой работе, осмысляющей современное общество, классик социальной теории Зигмунт Бауман весьма показательно пишет о коллективизме:

...коллективные, классово-ориентированные действия оказались для тех, кто стоял на *нижних ступенях социальной лестницы* (курсив наш. — Н.А.), столь же «естественными» и «обыденными», сколь естественными были для их работодателей индивидуальные поиски жизненных целей. Считалось, что «чрезмерные», если так можно сказать, лишения, породившие понятие «общих интересов», поддаются исключительно коллективному преодолению: «коллективизм» был естественно признан стратегией тех, кто на себе испытал последствия индивидуализации, но не был в состоянии самоутвердиться за счет собственных, им лично контролируемых и явно неадекватных ресурсов (Бауман, 2005: 58).

Несмотря на то что тон ученого остается академическим, нетрудно заметить, что он фиксирует не горизонтальное отношение равных, а вертикально-иерархическое: коллективизм — для нижестоящих и зависимых, индивидуализм — для тех, кто управляет. Это предопределяет восприятие коллективизма, умаляющее его достоинство. Бауман диагностирует неминуемость социальных сдвигов: «Не следует заблуждаться: сейчас, как и прежде, индивидуализация — это судьба, а не выбор: стремление избежать индивидуализации и отказ принимать участие в этой игре явно *не стоят* на повестке дня, если ты оказался на территории личной свободы выбора» (Бауман, 2005: 59). К подчиненному характеру коллективизма в современности добавляется и его историческая «отсталость» — ведь в современности часто новое ценится как абсолютное: «Культ Нового неотступно сопровождает современный индивидуализм: новизна всякий раз находится в фазе стремления к личной независимости. Совершенную моду поддерживает логика капитализма, но также все культурные ценности, поднятые на высоту демократическим состоянием общества» (Липовецкий, 2012: 212). Эти основополагающие соображения прекрасно иллюстрируют наш тезис о том, что современная доминирующая рамка восприятия коллективизма строится на контрасте с представлениями об индивидуализме. Еще более важно, что нарушена связь между феноменами, которые представляются как теоретические и абсолютные противоположности, а не дополняющие друг друга явления человеческой жизни и культуры.

Для российского общества сопряжение традиции (как отсталости) и коллективизма (как неотъемлемой части традиции и соответственно фактора, определяющего отставание) имело трагические последствия. Модернизационные усилия рубежа 1980-х и 1990-х годов определялись тем, что модернизация должна была проводиться по западному образцу, точнее — согласно представлениям о западном образце, которые далеко не всегда соответствовали действительности и совершенно точно не учитывали российских реалий. Доминирующим дискурсом было представление о России как о последней из западных стран, которая должна организо-

вать свое общество соответствующим образом. Эти идеи буквально легли в основу реформистской деятельности, что имело разрушительные социальные последствия:

Сценарий смены духовной идентичности как часть проекта догоняющей модернизации предполагал, что духовные черты граждан модернизирующегося общества и особенности их обычного поведения, например в России — коллективизм, стойкость, «притерпелость» к тяготам жизни, патриотизм, вера в авторитеты, низкие потребительские ожидания, зависть и неприязнь к богатству, — являются очевидным препятствием развития и процветания страны. Идея смены духовной идентичности укоренилась во всех российских реформах (Федотова и др., 2008: 263–264).

В основе решения о проведении реформ, которые были способны поставить под сомнение саму историческую идентичность российского общества, могла лежать либо абсолютная убежденность в том, что альтернативного пути не существует и цель оправдывает средства, либо комплекс из некомпетентности, высокомерного отношения к собственной стране и ее истории, а то и вовсе следование интересам других агентов (возможно, все эти три «отрицания» связаны и дополняют друг друга). Рассматривать последнее мы считаем нецелесообразным, поскольку, приступая к такому анализу, мы с необходимостью вступаем на территорию теорий заговора, которые столь привлекательны не только для описания российской истории и настоящего, но и в целом для психологической компенсации того, что многое в современном мире абсурдно и постфактум необъяснимо с точки зрения здравого смысла:

Не существует какой-то точки, из которой управляют спектаклем. Вместе с тем спектакль развивается так, как будто эта точка существует. [...] Таким образом, многочисленные теории мирового заговора, образованного правительствами или какими-либо иными силами, распространившиеся в последние десятилетия, можно признать одновременно и истинными, и ложными (Хардт, Негри, 2004: 301–302).

Историк Игорь Побережников пишет, что «программа модернизации (ускорения перехода от традиционности к современности) была предложена учеными и политиками США и Западной Европы странам Третьего мира [...] в качестве альтернативы коммунистической ориентации» (Побережников, 2001: 218). Это важное замечание, поскольку похоже, что в рамках общественной дискуссии, которая выступает связующим звеном между абстрактной теорией и социально-политической практикой, произошло смешение модернизационной теории как *одного из* возможных представлений о ходе исторического процесса с вполне конкретной программой модернизации, имеющей своим истоком политическую волю одного из агентов мирового процесса. Соответственно сила гравитационного поля этой программы влияет и на саму теорию, и на ее восприятие. В случае XX века эта сила оказалась непреодолимой.

В самой диалогической (славянофилы — западники, красные — белые и проч.) русской культуре было достаточно оснований для того, чтобы принять именно дискурс программы модернизации, по умолчанию не избавленный от идеологической нагруженности. Мы полагаем, что мощнейшая традиция персонализма в русской культуре основана на том же базовом феномене, о котором было сказано в начале статьи: традиционное обще-



ство, коллективистское по своей природе, не предполагает абсолютной статичности и неподвижности. Напротив, оно служит средой для появления ярких и выделяющихся людей, создает пространство, в котором ценность индивидуальности только и может раскрыться. Сутью раскрытия индивидуальности становится служение общим интересам, но служение выдающееся. Показательно, что в рамках советского проекта, в первые свои годы ставившего коллективизацию всех сторон жизни во главу угла, со временем произошло смещение в сторону подчеркивания талантов, достоинств и потребностей отдельного человека: «Принудительное единство индивида и коллектива размылось; теперь стали больше и глубже думать, как соотнести личное и общее блага, как их можно связать самым рациональным для партийного государства образом» (Гества, 2018: 65).

Еще одним важным аргументом в пользу того, что в отношении ценностей произошла не только натурализация основанного на индивидуализме дискурса модернизации, является игнорирование основ социалистической модернизации. На момент экспансии западной (американской) теории модернизации страны социалистического блока демонстрировали значимые успехи в модернизации, понятой не как установление определенного ценностного порядка, но как совокупность объективно-фиксируемых социальных, экономических и политических изменений и результатов. По меньшей мере в XX веке модернизация увязывается с переходом к доминированию индустриального способа производства (Побережников, 2001: 217, 220). Сложно упрекнуть социалистический блок в неудачах налаживания индустриального производства. И впечатляющие результаты советской индустрии были достигнуты в том числе благодаря поддержке и созданию условий коллективистского общества.

Современная типология составляющих (западной) модернизации включает в себя восемь ключевых элементов: рационализм, специализацию труда, политическую централизацию, бюрократию, урбанизацию, фаустовский этос, секуляризм и индивидуализм (McGrath, Corrin, 2025: 4). С нашей точки зрения, этот перечень с самого начала оказывается проблематичным, если считать его основой для критериев модернизации даже в самих западных странах. Во-первых, в контексте нормативности западных обществ для глобализации становится очевидным, что многие не-западные общества достигли «современности», то есть были модернизированы. Можно привести примеры обществ, отвечающих большинству критериев, но не имеющих фаустовского этоса. Сложно упрекнуть Японию в том, что она не современна. Во-вторых, многие из этих современных критериев, взятых из актуального, третьего по счету, издания книги одного из ведущих западных издательств, выглядят удивительно *несовременно*, хотя и воплощают в себе нормативность модерна. Наиболее устойчивыми из списка остаются урбанизация и разделение труда, хотя и последнее ставится под сомнение переходом к гомогенизации трудовых практик, опосредованных компьютерами (Хардт, Негри, 2004: 272–273). Перечислим лишь основные из проблемных позиций списка: рационализм и степени его воплощения в реальности давно поставлены под вопрос; на повестке дня стоит политическая децентрализация; бюрократия

многим скорее видится как препятствие, а не инфраструктура развития; секуляризм остался незавершенным проектом, а современное состояние отношений между обществом и религией многие описывают через постсекулярную оптику (Капуто, 2011), не предполагающую ухода религии как значимого фактора из общественной жизни.

Наше рассуждение не ставит перед собой цели упрекнуть конкретных теоретиков модернизации — тем более что речь идет об обобщающем исследовании — в ошибке или некорректности. Вполне представимо, что перечисленные элементы и многое другое реально были основой и результатом, то есть целевыми показателями, модернизации и в значимой степени реализовались в западных обществах и обществах, модернизовавшихся в XX веке по западному образцу. Идея состоит в другом: релятивизация этих научных результатов должна проходить не по линии корректности/некорректности просто в силу того, что нам по каким-то причинам представляются неудобными эти результаты, а в отношении того, что истинность этих положений имеет временную природу и границы в определенной символической системе. Отрицать реальность свершившейся модернизации наивно именно сейчас. Этот процесс, воспринятый как естественный, на самом деле стал таковым во второй половине XX века, получил вполне определенные характеристики, и ставить его под сомнение нецелесообразно даже тем, кто не является его бенефициаром, поскольку в нем самом есть основа для актуализации коллективизма и традиции. Вышло так, что коллективизм был источником модернизационных усилий во многих обществах, но финальные результаты оказались царством ценностей индивидуализма, о которых пойдет речь в следующей части.

Перечисляя спорные или имеющие значимую альтернативу элементы модернизации, мы сознательно опустили индивидуализм, чтобы после более содержательной аналитической экспликации этого понятия в заключительной части статьи предложить взгляд на то, как в поздней современности, история которой не исчерпывается завершившейся модернизацией, открываются новые пространства для ценностей коллективизма.

### **Индивидуализм, не ограниченный интересами общего блага**

Индивидуализм и коллективизм оказываются важными понятиями для осмысления исторической динамики с точки зрения модернизационных теорий и теорий современности, считающих культурный фактор важным. Как и со многими другими социальными процессами, имеет смысл ограничивать во времени релевантный для умозаключений период производства и самой истории, и рефлексивной мысли, то есть теории. По мере приближения к настоящему количество доступных нам сведений о нашем прошлом-настоящем (то есть о событиях, которые имеют *непосредственное*, с нашей точки зрения, отношение к тому состоянию, в котором мы находимся сейчас) возрастает. Способность культурной и исторической памяти забывать, без которой мы не могли бы освободить

пространство для действия, вступает в дело позднее. И несмотря на спорный тезис о том, что историческая память — надежный источник, мы можем выделять события, которые оказали наибольшее влияние на формирование существующей конфигурации. Становясь рубежным пунктом наук, натурализация человека в истории завершается:

Дисциплины обмениваются разнообразными моделями (понимание VS объяснение, синхрония VS диахрония) или навязывают их друг другу. Науки о человеке стремятся захватить проблемные области, закрепленные за философией, и для этого субстанциализируют язык, труд и жизнь, наделяя их самостоятельным существованием, а философия, в свою очередь, обвиняет эти науки в наивном реализме. [...] Здесь рождаются лингвоцентризм, экономизм, историцизм, социологизм, биологизм, психологизм и так далее, претендующие на вскрытие тайно детерминирующих человека и общество сил (Писарев, 2024: 16).

Для нашей современности — как на практике, так и в теории — таких рубежных событий несколько. Первое — это даже не событие, а череда событий. Речь идет об окончании Второй мировой войны и формировании двухполюсной мировой системы, одной из частей которой стал капиталистический Запад, принявший политическую и культурную гегемонию США как одного из победителей в войне в обмен на экономическое процветание и безопасность. Марксистские социальные теоретики М. Хардт и А. Негри, рассуждая о сложившемся во второй половине XX века порядке символической власти, констатируют: «Программы экономического возрождения, инициированные после Второй мировой войны, на самом деле вынудили все ведущие капиталистические государства — и выигравших войну союзников, и страны, потерпевшие поражение, — принять экспансионистскую модель дисциплинарного общества, в соответствии с принципами Нового курса» (Хардт, Негри, 2004: 230). Несмотря на то что философы отстаивают точку зрения, согласно которой пространство современного мира постоянно детерриториализируется, а его центр перемещается, исток этого центра вполне конкретный, и его место проистекает из результатов событий, имевших место «на земле»:

На вершине пирамиды находится единственная сверхдержава, США, удерживающая гегемонию в использовании силы в глобальном масштабе, — сверхдержава, которая может действовать самостоятельно, но предпочитает выступать совместно с другими государствами в рамках Организации Объединенных Наций. Этот уникальный статус был обретен Америкой с окончанием холодной войны и был впервые подтвержден ею в ходе войны в Персидском заливе (Хардт, Негри, 2004: 290).

Исход противостояния систем в XX веке не был предопределен: как бы об этом ни говорили сегодня, но тогда это было хорошо известно обеим сторонам. Мы также знаем, что формирование глобальной гегемонии, построенной на экспорте организационной и культурной гомогенизации из Северной Америки, стало возможным только после распада Советского союза и демонтажа Восточного блока. Ретроспективный взгляд выделяет в череде событий, которые происходили в те годы, одно символическое: падение Берлинской стены. В наши намерения не входит преуменьшать фактическое значение открытия свободного перемещения между Запад-

ным и Восточными блоками, но куда важнее то культурное и идеологическое значение, которое приобрели те события.

Показательно, что теоретический двойник реального мира начал активное использование понятия «глобализация» именно в те годы: «На самом деле, широкое использование этого термина («глобализация». — Н. А.) началось только после падения Берлинской стены в 1989 году» (Robertson, White, 2007: 55). Ключевой интеллектуал последней четверти XX и начала XXI века, Милтон Фридман, в предисловии 2002 года к своей книге «Капитализм и свобода» со всей уверенностью пишет о тектоническом сдвиге общественного мнения относительно роли рынка и государства:

Общественное мнение получило дополнительный толчок для развития в том же направлении после падения Берлинской стены в 1989 году и распада Советского Союза в 1992-м. Так пришел к драматическому концу семидесятилетний эксперимент соревнования двух альтернативных способов организации экономики: сверху вниз vs. снизу вверх, социализма vs. капитализма. Результаты этого эксперимента были предсказаны аналогичными экспериментами меньшего масштаба: Гонконг и Тайвань vs. материковый Китай, Западная Германия vs. Восточная Германия, Южная Корея vs. Северная Корея. Но потребовались драма Берлинской стены и распад СССР, чтобы сделать эти результаты достоянием житейской мудрости, и теперь мало кто сомневается, что централизованное планирование — это действительно «дорога к рабству», как озаглавил свою блистательную полемическую работу 1944 года Фридрих А. Хайек (Фридман, 2006: 13–14).

Как это часто бывает в истории, событийная история выступает в качестве основания для теории истории, которая, будучи теорией, имеет обязательные практические импликации. Так, события последних 75 лет выстраиваются в красивый и логичный нарратив, экономящий мышление: сама мировая история предоставила площадку для соревнования двух систем — капиталистической (индивидуализм) и социалистической (коллективизм), где одна сторона одержала верх над другой. Современная Россия, будучи государством, которое в 1990-е годы приняло вектор западного развития, стала просто-напросто частью первой системы в ущерб своей уникальности и собственным перспективам, о чем с болью писали отечественные философы:

Если Россия действительно прочтает Зиновьева, то она поймет, что ей не надо стремиться быть такой, как Швеция или Португалия, занять такое же место в мире, какое занимают США и Западная Европа (потому что это место уже занято), и не надо поворачиваться в сторону Китая или кого-то еще, ей надо оставаться Россией и осознать саму себя, каковой она была в пору своего наивысшего расцвета в советскую эпоху (Гусейнов, Павлов, 2022: 13).

В общественном мнении социализм-коллективизм был дискредитирован в значимой степени, что служит одним из объяснений того факта, что при оценке значимости традиционных духовно-нравственных ценностей в среде молодежи «коллективизм» занимает последние строчки: «Абсолютное большинство респондентов (более 80%) поддерживают общечеловеческие ценности, среди которых особенно выделяется ценность жизни (88%). Сравнительно менее актуальными, по мнению опрошенной молодежи, являются ценности коллективизма (71%) и приоритета духовного над материальным (69%)» (Груздев, Старцев, 2024: 79).

Тем не менее мы не склонны абсолютизировать значимость исторического фактора в формировании (ценностной) картины мира современного россиянина. Он значим постольку, поскольку сформировалась определенная мировоззренческая рамка, в основе которой лежит *и* ситуация, *и* ее описание. Строительство капиталистического благосостояния, ключевые теоретики которого особенно подчеркивали значимость индивидуализма, требовало определенной адаптации: «...из — безусловно многочисленных — отличительных черт современной свободы с социологической точки зрения особенно интересны две: ее тесная связь с индивидуализмом и ее генетическая и культурная связь с рыночной экономикой и капитализмом» (Бауман, 2021: 70). И хотя постфактум стало известно, что коллективистские ценности также играли значимую роль в капиталистическом развитии (Лебедева, Татарко, 2007: 9–10), в активной стадии процесса требовалась негативная сила индивидуализма. Именно поэтому этот нарратив стал основополагающим и, что важнее, не имел противовеса тому, что происходило «после». Неслучайно, что в исследовании Груздева и Старцева представленные показатели были получены при работе с молодыми людьми. В старших возрастных группах ценностные маркеры, связанные с коллективизмом, представлены в большей степени (Ракова, 2024: 84).

Общее справедливое беспокойство по поводу смещения ценностных ориентаций российского общества, поколенческая смена в котором неизбежна в силу естественных причин, основано не только на особенностях исторической ситуации в ее динамике, то есть на совершенно особых условиях перехода к капитализму и болезненного демонтажа советских институтов. Результатом этого стала значимая поведенческая гомогенизация (не только) молодых россиян и их сверстников по всей планете. Важны особенности поколения, чья социализация обусловлена в том числе свершившейся цифровой революцией. Обобщающее исследование американского психолога Джин Твенге показывает, что цифровые формы жизни замещают все привычные формы социальных взаимодействий, большинство из которых происходит онлайн. В результате у молодого поколения необходимые для коллективного действия навыки формируются в меньшей степени (Твенге, 2019: 73, 81, 100). Базовой становится нарциссическая установка, когда во главе всего стоит «Я», но важнее то, что цифровая инфраструктура позволяет носителям этой установки успешно существовать. В значимой степени — если отложить в сторону вопрос об определении поколенческих границ — целый ряд возрастных групп россиян вписывается в эту логику:

...было подтверждено, что миллениалы наиболее активны среди всех взрослых поколений в использовании гаджетов и Интернета. Но при этом решающий, в какой-то мере переломный количественный скачок произошел, скорее, в предшествующем реформенном поколении, которое уничтожительно называют «цифровыми иммигрантами» в отличие от «цифровых аборигенов»-миллениалов. Представители реформенного поколения успели весьма успешно «иммигрировать» в цифровое пространство. И этот вывод был также подтвержден результатами широких международных исследований в отношении доли владельцев смартфонов в 18 развитых странах (Радаев, 2020: 41).

Другими словами, индивидуалистичные цифровые практики — это не только прерогатива самых молодых россиян; цифровая революция индивидуации затронула всех.

Цифровизация повседневности, напрямую связанная со смещением поколенческих ценностей, тем не менее не может быть главной причиной этого сдвига. Мы являемся свидетелями динамически развивающейся ситуации, когда технические средства, которыми являются цифровые технологии, могут выступать катализаторами того или иного общественного отношения. Новые технологии могут порождать и новые эффекты — но в случае с ценностями нам до настоящего момента не было предоставлено подобных примеров. Соответственно в вопросе традиционных духовно-нравственных ценностей цифровые технологии могут выступать тем, что влияет на баланс, но не тем, что уничтожает или порождает ценности. В таком случае нам нужно взглянуть на то, как цифровизация продолжила логику современности. Это покажет пространство свободы в выборе и ответственности, уверенность в отсутствии которых была буквально натурализована на ограниченном промежутке времени (1970–2010-е годы).

Но что в таком случае происходит с коллективизмом? Исходя из вышесказанного, получается, что эта ценность вытесняется индивидуализмом — и все выглядит так, будто это естественное положение вещей. Коллективизм выступал фактором общественного накопления богатства и создания институтов, а затем оказался не нужен, поскольку общество достигло значимой степени благосостояния. Мы полагаем, что ситуация сложнее простой обратно пропорциональной зависимости между распространением ценностей коллективизма и индивидуализма в обществе. Исследователь Людмила Баева справедливо замечает: «Коллективные переживания, знания, устремления, сформировавшиеся под влиянием деятельности *личностей, обладающих высоким уровнем духовного развития* (курсив наш. — Н. А.), для большинства оказываются не ограничением свободы, а обогащением внутреннего бытия обыденно-мыслящего субъекта систематизированным надындивидуальным знанием» (Баева, 2024: 15–16). Эти личности, о которых идет речь, тоже индивидуальности, не соответствующие примитивному представлению о коллективизме.

Индивидуализм противостоит в теории коллективизму, поскольку для постоянного обновления, которое лежит в основе принципов современности, необходима соответствующая негативность и отрицание, выступающие двигателями социальной динамики. Так, даже если *современный* коллективизм, на самом деле, не противоречил ценностям индивидуализма, а делал их возможными и дополнял, историческая риторика от Милтона Фридмана до сторонников культа великих людей апеллирует к тому, что индивидуализм — это наше будущее. Будучи доминирующим принципом западного мира, сам индивидуализм требует обновления, то есть это не просто набор каких-то принципов, по умолчанию выступающих антагонистами коллективизма (приоритет личных интересов над групповыми vs. приоритет групповых интересов над личными). В своем актуальном виде описание характеристик нового индивидуализма фак-

тически сближается с тем, как социальные теоретики характеризуют современность: «...непрестанное внимание на *переизобретение самого себя*; неутолимая жажда *постоянного изменения*; замороженность социальной *акселерацией, скоростью и динамизмом*; а также поглощенность *скоротечностью и эпизодичностью*» (Elliott, 2013: 190–191).

### **Потребность в современном коллективизме**

В этой части, отталкиваясь от предыдущего изложения, мы планируем предложить несколько аргументов в пользу, во-первых, возможности изменения мышления о коллективизме и индивидуализме, а во-вторых — необходимости этого действия. Современный мир, к которому принадлежит и Россия, в своем развитии с необходимостью опирается на теоретические представления о том, как должно происходить историческое и социальное движение, о его направлении. Одна из основных проблем — в том, что многие теории и даже претендующие на нейтральность взгляда теоретические оптики оказываются укоренены в национальных культурах и традициях. Даже если эти традиции, как американская, претендуют на всеобщность и универсальность (Хардт, Негри, 2004: 164), это не означает, что эти теории по умолчанию истинны и приложимы к другим контекстам. Несмотря на высокую степень гомогенизации у представителей молодого поколения, сам «естественный» контекст жизни многих обществ не поддается гомогенизации. Это тема для отдельного рассуждения, а пока предложим такое сравнение: соотношение ценностей индивидуализма или коллективизма в большой стране, окруженной враждебными соседями и с населением, сосредоточенным в нескольких крупных городах, будет отличаться от соотношения ценностей в небольшом государстве, не имеющем территориальных споров, население которого приблизительно равномерно рассредоточено в большом количестве небольших городов и сельской местности. Но, как мы надеемся показать, значение имеют не только аргументы «от места», но и аргументы «от времени».

Прежде чем приступить к локализации индивидуализма во времени, подчеркнем, что тот индивидуализм, который мы локализуем, является современной установкой, которая сформировалась в результате определенных общественных трансформаций. Впоследствии, пользуясь правом смотреть с высоты истории, именно они определили то, как мы стали воспринимать индивидуализм. Говоря проще, индивидуализм как понятие и феномен XIX века отличается от интерпретаций индивидуализма в XXI веке. При этом проблематизация понятия не входит в приоритетные задачи современной культуры, поскольку она декларативно основывается на индивидуалистических и неолиберальных принципах (Marttila, 2013). Это ее априорные послышки.

Индивидуализм претендует на то, что только общество, состоящее из людей, пекущихся прежде всего о своих собственных интересах, может быть конкурентоспособным в современном мире. Сегодня идея мирового сообщества как основы функционирования общественно-политических образований далека от реализации. В основе этого видения находится

множество аргументов, выдвинутых на протяжении истории (от Бернарда де Мандевилля до Джордана Питерсона; хотя, возможно, что ключевую роль в продвижении и отстаивании идеи сегодня играют экономисты), но нас будут интересовать два соображения, которые имеют отношение непосредственно к современности. Так, 1) предполагается, что индивидуализм является единственной формой ценностного сознания в обществе, устроенном на капиталистических принципах; 2) развитие и прогресс возможны только как продолжение институционально заложенных конфликтов в обществе.

В качестве комментария к первому соображению мы хотели бы отметить, что это упрощенный взгляд на природу экономического мышления, который черпает свой исток из дискуссий, разворачивавшихся на протяжении всего XX века в условиях противостояния двух систем и ангажированности многих интеллектуалов. Сегодня основанный на потреблении капитализм (Павлов, 2023: 206) победил в планетарных масштабах, и перед интеллектуалами не стоит задача обоснования его преимуществ перед социализмом. Вместо этого фокус смещен на трансформацию самого капитализма:

В качестве представителей класса носителей знаний — по логике своего социального положения, если не по свободному выбору, — интеллектуалы обычно рассматривают социальную целостность так, чтобы сделать собственный образ деятельности и жизни центральным для функционирования общества; более того, теоретические модели, которые они производят, обычно изображают общество как социальную целостность, увиденную в перспективе тех задач, которые возложены на класс носителей знаний и ставятся этим классом (Бауман, 2021: 51–52).

Господство капиталистического способа общественной организации как единственно возможной не может быть признано в качестве финальной точки нашей истории. Противоречия, порождаемые капитализмом, столь велики, что даже если отбросить представления о том, что он с необходимостью будет сменен другим устройством, допустить, что он сохранится в таком же виде, невозможно. Техническая мощь современных средств производства и потребления такова, что капиталистическая эксплуатация планеты угрожает воспроизводству самой жизни, не говоря уже о справедливом устройстве общества. Это большая и отдельная тема или «дискурс», которые на сегодня уже хорошо известны и стали общим местом (Sklair, 2016: 22). В наши задачи здесь не входит придерживаться какой-либо из позиций, но в чем мы точно уверены — так это в том, что актуальный капитализм нельзя назвать беспроблемным или решающим все наши проблемы приемлемым образом.

Даже этого тезиса достаточно для того, чтобы очертить пространство для актуализации ценностей коллективизма. Если совокупность автономно действующих потребителей, руководствующихся ценностями индивидуализма — то есть приоритетом не только своих стремлений, но и своего «желания» над остальными (Бауман, 2021: 78), что должно уравновешиваться рыночными механизмами и ограниченностью ресурсов, — представляет собой движущую силу общества, то в перспективе это окажется губительным для самого общества. Неограниченные потребности



не могут быть удовлетворены, а стремление к их удовлетворению лишь порождает большее желание, поскольку его суть не в приобретении блага, а в приобретении различия (Бауман, 2021: 21). В этом замкнутом круге не остается места заботе о воспроизведении того, что вообще может обеспечивать удовлетворение от воплощения желаний. И в данном случае речь идет не только о природной окружающей среде, но и об обществе в целом. Предельный индивидуализм, помноженный на мощь цифровых технологий и структурное неравенство, упраздняет саму возможность того, что является реализацией своих собственных интересов. В пустыне социального, которую оставляет за собой алгоритмическая гвернаментальность (Rouvroy, Berns, 2013), индивидуализм в конечном счете окажется бессмысленным, поскольку не останется тех, чье мнение могло бы быть воспринято как фиксация признания/различия.

По всей видимости, уже сегодня в наиболее развитых в экономическом отношении обществах многие представители финансовой элиты подошли к тому, чтобы утратить всякий смысл своей деятельности кроме личного обогащения и практик цинизма. Показательно свидетельство экономиста Джеффри Сакса об общении с представителями американской финансовой элиты:

Знаете, я сейчас часто вижу с этими людьми на Уолл-стрит... я их знаю. Это люди, с которыми я обедаю. И я скажу совершенно прямо: там нездоровая моральная среда. [Эти люди] не считают себя обязанными платить налоги, не чувствуют ответственности перед клиентами, ответственности перед контрагентами по сделкам. Они грубые, жадные, агрессивные, у них действительно нет тормозов, и эти люди здорово надули всю систему. Они искренне считают, что у них есть Богом данное право брать сколько угодно денег и делать это любым способом, законным или незаконным (Гребер, 2020: 47).

Подобное отношение к миру и обществу сложно назвать внутренне согласованным и опирающимся на ценности. Оно опирается на их эрозию. Создавая пространство неравенства, в котором достижения и богатство оторваны от справедливого способа их достижения, этот крайний индивидуализм упраздняет то, что им двигало: возможность признания. В данном случае речь идет об отсутствии ценностей, и достаточно сложно определить, является ли крайнее смещение баланса между коллективизмом и индивидуализмом синонимичным их обоюдному упразднению в качестве ценностных установок.

В начале нашего изложения мы писали о том, что коллективизм и ценности коллективизма часто увязываются с традиционным земледелием. Должно быть, история расцвета, упадка и новой актуализации коллективизма в контексте развития сельского хозяйства была бы интересным исследованием. В буквальное подтверждение нашего тезиса о том, что коллективизм как принцип социальной организации приобретает новую актуальность в мире, исследователи пишут, что усилившаяся в результате либерализации конкуренция в сельском хозяйстве вынуждает производителей прибегать к коллективистским стратегиям для отстаивания своей конкурентоспособности. Только взаимозависимость и преследование общих целей становится способом устоять (Hannachi et al., 2020).

Логично задать вопрос: не послужило ли причиной такому положению дел смещение баланса между индивидуализмом и коллективизмом? Мы считаем, что именно это лежит в основе ценностного кризиса, который охватил современное общество. Такое положение не может существовать в сколь бы то ни было долгосрочной перспективе, поскольку оно губительно для самой социальной системы, то есть создает такие противоречия, которые неизбежно, под угрозой символического или физического уничтожения, вымирания, приводят к реформированию системы. Конкуренция двух систем на протяжении XX столетия была фактором развития, поскольку принуждала капиталистический блок к трансформациям (Хардт, Негри, 2004: 166–170, 228–231) и служила фактором гуманизации и либерализации в социалистическом мире. В отсутствие этой конкуренции саморазрушительные тенденции могут возобладать над созидательными. Во избежание этого должно происходить обращение к многообразию моделей организации общества, то есть к национальной традиции.

Обсуждение такой традиционной ценности как коллективизм сталкивается с необходимостью предварительной расчистки площадки. В своем исходном виде коллективизм — не самый желанный гость в прекрасно организованном потоке обсуждения достоинств и недостатков индивидуализма, его истоков и последствий. Но ключевое, что осталось за границами соответствующих обсуждений, — продолжение истории. Яркое, но ситуативное торжество индивидуализма в условиях эйфории от победы капитализма и окончательной натурализации этого способа хозяйствования заслонило динамику процесса. Победа капиталистического индивидуализма создает те проблемы, которые не могут быть решены без апелляции к национальным традиционным духовно-нравственным ценностям. Только они могут выступить сдерживающим противовесом разрушительных тенденций. Сегодня российское общество как раз и находится перед необходимостью актуализации коллективизма в современном ключе. Это одновременно и место, и время для современных ценностей коллективизма.

### **Заключение**

Мы преследовали основную цель: показать, что коллективизм как традиционная духовная и нравственная ценность имеет все основания для реактуализации в современности. На самом деле, коллективизм никогда не утрачивал своего исторического или ценностного значения: это базовая ценность для функционирования общества. Позиции коллективизма были подорваны легковесными представлениями о том, что капиталистическая динамика, двигателем которой выступает индивидуалистическое потребление, нивелирует потребность в скоординированном и основанном на ценностях действии, которое имело бы в основании общее, а не частное благо. В основу этой исторической аберрации легли события второй половины и самого конца XX века — времени «конца истории». По мере того как эйфория конца истории в интересах лишь части мирового сообщества сама создает противоречия, вновь приводящие в движение исторический

процесс, компрометируют себя и те ценности, которые должны были занять место регулятивов общественной жизни — тех регулятивов, важнейшим из которых ранее был коллективизм.

В индивидуализме как таковом нет ничего плохого. Более того, индивидуализм и коллективизм тесно связаны — так же, как современность и традиция. Предельный коллективизм был бы столь же плох, как и актуальный перекося в сторону индивидуалистического мировоззрения. Представление о том, что одно должно уступить место другому, противоречиво, потому что в таком случае теряется смысл и значение самого перехода и нового статуса. Речь идет о балансе, который был значимо смещен в сторону индивидуалистических ценностей. Такова была ситуация на протяжении нескольких последних десятилетий — или наше представление о ней. Сегодня она, очевидно, изменилась: нарушение общего баланса между коллективизмом и индивидуализмом создало такую конфигурацию, которая угрожает не только благополучию общества, но и ставит под угрозу весь мир. Так возникает новое пространство и время для обращения к традиционным ценностям.

Инфраструктура и характерные черты социального, к которым сегодня относятся цифровизация, высокий уровень желаемого благосостояния, атомизация, потребность в отличии, часто выступают как аргументы в пользу неизбежности индивидуализма. Мы полагаем, что это не содержательные, но формальные аспекты общества, которые могут выступать как проводниками индивидуализма, так и основой для современного коллективизма. Поколенческий разрыв важен, но не абсолютен:

Также возможен сценарий, при котором с переходом к этапу зрелости личности у нынешней российской молодежи произойдет переоценка ценностей и этико-моральных принципов в контексте замещения ценностей либерального индивидуализма ценностями консервативного коллективизма, что будет соответствовать наблюдаемым тенденциям среди старшего поколения россиян сегодня, способствовать интеграционным процессам в обществе и укреплять его консолидирующий потенциал (Ракова, 2024: 84–85).

Говоря проще, коллективизм современен и своевременен. В этом нет никакого парадокса. Более того, в истории нашей страны есть примеры того, как сверхсовременность (в 1920-е годы) ставила во главу угла именно коллективизм. Речь идет о советском проекте, авангардистском по своей природе, но использовавшем новейшие технические и социальные инструменты (Коткин, 2001), которые на Западе в то время служили основой индивидуалистических ценностей, в интересах поддержки коллективизма. В кризисных условиях коллективистские ценности оказываются гарантией благополучного разрешения социальных конфликтов и решения стоящих перед страной задач. Свобода в таком отношении становится более осознанной, реализует себя через сознательное ограничение своих ситуативных интересов для сохранения общего блага. Историк Марина Клинова на материале исследования представления понятий «коллективизм» и «индивидуализм» в советской периодической печати 1946–1953 годов делает в том числе и такое замечание: «Характерно, что приоритетность общественного, коллективного не нарушала свободы индиви-

да, скорее трактуясь как сама свобода, свобода советского трудящегося как своего рода “общественного деятеля”» (Клинова, 2018: 343).

Сегодня мы должны понять, что индивидуализм сродни сконструированной свободе; он имеет свои истоки в определенном месте и времени: «Изначально социология возникла из опыта западного, современного капиталистического общества и тех проблем, которые этот опыт поставил в повестку дня. [...] Свободная воля и уникальность всякого индивида рассматривались как своего рода “грубые факты”, как продукт природы, а не специфических социальных соглашений» (Бауман, 2021: 11–12). Это мысленное усилие открывает пространство для социального воображения, в котором мысль о том, что коллективизм все так же важен и требует не меньшей интеллектуальной поддержки, чем индивидуализм, не кажется такой уж абсурдной. В сущности, становясь осознанным, коллективизм превосходит индивидуализм в возможностях свободной и творческой реализации человека. И в этом может заключаться тот потенциал притягательности, без которого ценности перестают быть собой.

## ЛИТЕРАТУРА

*Баева Л. В.* (2024). Традиционные ценности: понятие и смыслы // *Patria*. Т. 1. № 3. С. 8–22.

*Бауман З.* (2005). Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос.

*Бауман З.* (2021). Свобода / пер. с англ. Г. Дашевского. М.: Новое изд-во.

*Гества К.* (2018). Советский человек. История одного собирательного образа // *Вестник общественного мнения*. № 1–2 (126). С. 58–79.

*Гребер Д.* (2020). Бредовая работа. Трактат о распространении бессмысленного труда. М.: Ад Маргинем Пресс.

*Груздев И. А., Старцев С. В.* (2024). Ренессанс традиции: рецепция активной молодежи России традиционных ценностей // *Patria*. Т. 1. № 1. С. 70–90.

*Гусейнов А. А., Павлов А. В.* (2022). «Парадоксальность речей Зиновьева была естественным следствием их истинности». Интервью // *Логос*. 2022. Т. 32. № 6. С. 1–22.

*Капуто Дж.* (2011). Как секулярный мир стал постсекулярным // *Логос*. № 3 (82). С. 186–205.

*Клинова М. А.* (2018). Понятия «коллективизм» и «индивидуализм» в советской периодической печати 1946–1953 гг. // *Документ. Архив. История. Современность*. № 18. С. 339–346.

*Коткин С.* (2001). Новые времена: Советский Союз в межвоенном цивилизационном контексте // Мишель Фуко и Россия: сб. ст. / под ред. О. Хархордина. СПб.; М.: Европ. ун-т в С.-Петербурге: Летний сад. С. 239–314.

*Лебедева Н. М., Татарко А. Н.* (2007). Ценности культуры и развитие общества. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ.

*Липовецкий Ж.* (2012). Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе. М.: Новое лит. обозрение.

*Павлов А. В.* (2023). «Бойцовский клуб», капиталистическая готика и значение интерпретации // *Логос*. Т. 33. № 3. С. 165–216.

*Писарев А. А.* (2024). Несостоявшаяся «смерть человека» Фуко: ее структура, проблемы и актуальность // *Человек*. Т. 35. № 6. С. 7–30.

*Побережников И. В.* (2001). Теория модернизации: основные этапы эволюции // Проблемы истории России. Т. 4: Евразийское пограничье / под ред. А. Т. Шашкова. Екатеринбург: Волот. С. 217–246.

*Радаев В. В.* (2020). Раскол поколения миллениалов: историческое и эмпирическое обоснование. (Первая часть) // Социологический журнал. Т. 26. № 3. С. 30–63.

*Ракова К. В.* (2024). Консолидирующий потенциал современного российского общества: общительный и нравственно-жертвенный человек // Человек. Т. 35. № 6. С. 70–89.

*Твенге Дж.* (2019). Поколение I. Почему поколение Интернета утратило бунтарский дух, стало более толерантным, менее счастливым — и абсолютно не готовым ко взрослой жизни, и что это значит для всех остальных / пер. с англ. А. Толмачева. М.: РИПОЛ классик.

*Федотова В. Г., Колпаков В. А., Федотова Н. Н.* (2008). Глобальный капитализм: три великие трансформации. М.: Культур. революция.

*Фридман М.* (2006). Капитализм и свобода / пер. с англ. В. Козловского, И. Пильщикова. М.: Новое изд-во.

*Хардт М., Негри А.* (2004). Империя / пер. с англ. под ред. Г. В. Каменской и М. С. Фетисова. М.: Праксис.

*Bardhan P.* (2000). Irrigation and Cooperation: An Empirical Analysis of 48 Irrigation Communities in South India // *Economic Development and Cultural Change*. Vol. 48. № 4. P. 847–865.

*Elliott A.* (2013). The Theory of New Individualism // *Subjectivity in the Twenty-First Century: Psychological, Sociological, and Political Perspectives* / ed. by R. W. Tarafordi. Toronto: Univ. of Toronto Press. P. 190–209.

*Hannachi M., Fares M., Coleno F., Assens C.* (2020). The “New Agricultural Collectivism”: How Cooperatives Horizontal Coordination Drive Multi-Stakeholders Self-Organization // *Journal of Co-Operative Organization and Management*. Vol. 8. Iss. 2.

*Marttila T.* (2013). The Culture of Enterprise in Neoliberalism: Specters of Entrepreneurship. N. Y.: Routledge.

*McCombs M. D.* (1991). The Moral Philosophy of Individualism: Its History and Relationship with Collectivism // *Draftings In*. Vol. 6. № 2. P. 29–36.

*McGrath J., Corrin J. P.* (2025). The Modernization of the Western World // *The Modernization of the Western World*. 3rd ed. / ed. by J. McGrath and K. C. Martin. N. Y.; L.: Routledge. P. 1–7.

*Robertson R., White K. E.* (2007). What Is Globalization? // *The Blackwell Companion to Globalization* / ed. by G. Ritzer. Malden: Wiley-Blackwell. P. 54–66.

*Rouvroy A., Berns T.* (2013). Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation. Disparateness as a Precondition of Individuation through Relationships? // *Réseaux*. Vol. 177. № 1. P. 163–196.

*Sklair L.* (2016). The End of the World or the End of Capitalism? // *Global Dialogue: Newsletter for the International Sociological Association*. Vol. 1 (March 2016). P. 22–23.

## REFERENCES

Baeva L. V. (2024) “Traditional Values: A Concept and Meanings”, *Patria*, vol. 1, no. 3, pp. 8–22.

Bardhan P. (2000) “Irrigation and Cooperation: An Empirical Analysis of 48 Irrigation Communities in South India”, *Economic Development and Cultural Change*, vol. 48, no. 4, pp. 847–865.

Bauman Z. (2005) *The Individualized Society*, Moscow: Logos.

Bauman Z. (2021) *Freedom*, Moscow: Novoe izdatel'stvo.

- Caputo J. (2011) "How Secular World Became Post-Secular", *Logos*, no. 3 (86), pp. 186–205.
- Elliott A. (2013) "The Theory of New Individualism", *Subjectivity in the Twenty-First Century: Psychological, Sociological, and Political Perspectives* (ed. by G. W. Tarafordi), Toronto: University of Toronto Press, pp. 190–209.
- Fedotova V. G., Kolkpakov V. A., Fedotova N. N. (2008) *The Global Capitalism: Three Great Transformations*, Moscow: Kul'turnaya revoliutsiya.
- Friedman M. (2006) *Capitalism and Freedom*, Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Gestwa K. (2018) "Soviet Man. History of a Collective Concept", *Vestnik obshchestvennogo mneniya*, no. 1–2 (126), pp. 58–79.
- Graeber D. (2020) *Bullshit Jobs: A Theory*, Moscow: Ad Marginem Press.
- Gruzdev I. A., Startsev S. V. (2024) "Renaissance of Tradition: Reception of Traditional Values by Active Youth of Russia", *Patria*, vol. 1, no. 1, pp. 70–90.
- Guseynov A. A., Pavlov A. V. (2022) "The Paradoxical Nature of Zinoviev's Speeches Was a Natural Consequence of Their Truth". An Interview", *Logos*, vol. 32, no. 6, pp. 1–22.
- Hannachi M., Fares M., Coleno F., Assens C. (2020) "The "New Agricultural Collectivism": How Cooperatives Horizontal Coordination Drive Multi-Stakeholders Self-Organization", *Journal of Co-operative Organization and Management*, vol. 8, iss. 2.
- Hardt M., Negri A. (2004) *Empire*, Moscow: Praxis.
- Klinova M. A. (2018) "The Concepts of "Collectivism" and "Individualism" in Soviet Periodicals (1946–1953)", *Document. Archive. History. Modernity*, vol. 18, pp. 339–346.
- Kotkin S. (2001) "Modern Times. The Soviet Union in the Interwar Conjuncture", *Michel Foucault and Russia: A Collection of Essays* (ed. by O. Harkhordin), Saint-Petersburg: Moscow: EU Press: Letnij sad, pp. 239–314.
- Lebedeva N. M., Tatarko A. N. (2007) *Cultural Values and Society Development*, Moscow: HSE Publishing House.
- Lipovetsky G. (2012) *The Empire of Fashion*, Moscow: New Literary Observer.
- Marttila T. (2013) *The Culture of Enterprise in Neoliberalism: Specters of Entrepreneurship*, N. Y.: Routledge.
- McCombs M. D. (1991) "The Moral Philosophy of Individualism: Its History and Relationship with Collectivism", *Draftings In*, vol. 6, no. 2, pp. 29–36.
- McGrath J., Corrin J. P. (2025) "The Modernization of the Western World", *The Modernization of the Western World. 3rd ed.* (ed. by J. McGrath and K. C. Martin), N. Y.; L.: Routledge, pp. 1–7.
- Pavlov A. V. (2023) "Fight Club, Capitalist Gothic, and the Meaning of Interpretation", *Logos*, vol. 33, no. 3, pp. 165–216.
- Pisarev A. A. (2024) "Foucault's Failed "Death of Man": Its Structure, Problems and Relevance", *Chelovek*, vol. 35, no. 6, pp. 7–30.
- Poberezhnikov I. V. (2001) "Theory of Modernization", *The Problems of Russian History. Vol. 4. Eurasian Borderland* (ed. by A. T. Shashkov), Ekaterinburg: Volot, pp. 217–246.
- Radaev V. V. (2020) "The Divide among the Millennial Generation: Historical and Empirical Justifications. (Part one)", *Sotsiologicheskiy Zhurnal / Sociological Journal*, vol. 26, no. 3, pp. 30–63.
- Rakova K. V. (2024) "Consolidating Potential of Modern Russian Society: A Sociable and Morally Sacrificial Person", *Chelovek*, vol. 35, no. 6, pp. 70–89.
- Robertson R., White K. E. (2007) "What is Globalization?", *The Blackwell Companion to Globalization* (ed. by G. Ritzer), Malden: Wiley-Blackwell, pp. 54–66.

Rouvroy A., Berns T. (2013) “Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation. Disparateness as a Precondition of Individuation through Relationships?”, *Réseaux*, vol. 177, no. 1, pp. 163–196.

Sklair L. (2016) “The End of the World or the End of Capitalism?”, *Global Dialogue: Newsletter for the International Sociological Association*, vol. 1 (March 2016), pp. 22–23.

Twenge J. (2019) *iGen. Why Today’s Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy — and Completely Unprepared for Adulthood — and What That Means for the Rest of Us*, Moscow: RIPOL Classic.

# Справедливость как столп национализма

*Константин Аршин*

Центр теоретической и прикладной политологии ИОН РАНХиГС (Москва)

E-mail: [kosta-10@yandex.ru](mailto:kosta-10@yandex.ru)

**Аннотация.** Статья посвящена анализу значения понятия справедливости для выстраивания национализма как одной из основополагающих практик развитого индустриального общества. На примере общественной мысли Древнего Египта, Вавилонии, Античности, Средних веков и Нового времени продемонстрировано, что размышления о содержании понятия «справедливость» и стремление к практической реализации данного понятия сопровождали человечество в течение всей его истории. Однако именно в Новое время в рамках формирования индустриального общества понятие справедливости приобрело особое значение, став фундаментом, обеспечивающим связь и баланс ценностей либеральной идеологии (зигдущейся на представлении и свободном индивиде) и национализма (постулирующего ценности коллективизма), которые стали основой современного демократического социального порядка. Вершиной развития современного индустриального общества, основанного на связке либерализма и национализма, стало государство всеобщего благосостояния (welfare state). Однако с 1980-х годов наблюдается процесс постепенного отказа от государства всеобщего благосостояния (которое начинает рассматриваться как излишне дорогое и препятствующее реализации прав индивида), что выступает видимым признаком эрозии современного социального порядка, обусловленного нарушением баланса между либерализмом (трансформировавшимся в неолиберализм) и национализмом. Подобная утрата ведет к пока не осознаваемой, но от этого не теряющей своей важности атомизации обществ, их распаду на конгломерат различных по своему составу частей.

**Ключевые слова:** справедливость, национализм, демократия, капитализм, индустриальное общество, государство, нация.

**Для цитирования:** Аршин К. (2025). Справедливость как столп национализма // *Patria*. Т. 2. № 1. С. 31–52.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-31-52

## Justice as a Pillar of Nationalism

*Konstantin Arshin*

Center for Theoretical and Applied Political Science, Institute of Social Sciences, RANEP (Moscow)

E-mail: [kosta-10@yandex.ru](mailto:kosta-10@yandex.ru)

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the significance of the concept of justice for the construction of nationalism as one of the fundamental practices of a developed industrial society. Using the example of social thought in Ancient Egypt, Babylonia, Antiquity, the Middle Ages and the New Age, it is demonstrated that reflections on the content of the concept of justice and the desire for the practical implementation of this concept have accompanied humanity throughout its history. However, it was in the New Age, within the framework of the formation of industrial society, that the concept of justice acquired special significance, becoming the foundation that ensures the connection and balance of the values of liberal ideology (based on the idea of free individual) and nationalism (postulating the values of collectivism), which became the basis of the modern democratic social order. The pinnacle of the development of modern industrial society, based on the combination of liberalism and nationalism, was the welfare state. However, since the 1980s, there has been a process of gradual rejection of the welfare state (which is beginning to be seen as excessively expensive and hindering the implementation of individual rights), which is a visible sign of the erosion of the modern social order, caused by the imbalance between liberalism (which has taken the form of neoliberalism) and nationalism. Such a loss leads to an



as yet unconscious, but nonetheless important, atomization of societies, their disintegration into a conglomerate of parts of different compositions.

**Keywords:** justice, nationalism, democracy, capitalism, industrial society, state, nation.

**For citation:** Arshin K. (2025) "Justice as a Pillar of Nationalism", *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 31–52.

**doi:** 10.17323/3034-4409-2025-2-1-31-52

Справедливость по праву считается одной из основополагающих категорий, определяющих возможность существования общества как такового. Отечественный исследователь Григорий Канарш говорит о значении справедливости следующим образом: «Справедливость — важнейшая категория социальной и политической философии и этики» (Канарш, 2018: 245). Как следствие, именно вопрос о том, что такое справедливость, какое значение имеет данная категория для определения формы и содержания человеческого общежития, занимал мыслителей с древнейших времен.

Так, один из отцов-основателей политической философии, древнегреческий мыслитель Платон в диалоге «Государство», который также известен как диалог «О справедливости», рассматривал понятие «справедливость» в качестве фундамента для «благой жизни» индивида. Более того, само понятие «справедливость» анализировалось им в качестве фундамента человеческого общежития и как таковое служило необходимым элементом общественного устройства (Hamedī, 2014). Однако Платон был не первым, кто поставил принципиальный вопрос о природе «справедливости» и важности указанного понятия в качестве основы человеческого общежития.

В статье будет предложен небольшой экскурс в историю понятия «справедливость», представлены исторические и культурологические вариации трактовки данного понятия мыслителями различных эпох (от Древнего Египта до Новейшего времени).

Затем будет продемонстрирована значимость категории «справедливость» для выстраивания теоретических рамок понимания современного национализма; справедливость будет рассмотрена в качестве фундамента создания национального государства как политико-социальной формы существования обществ периода модерна. Необходимо отметить, что указанная политико-социальная форма в значительной мере отличается от тех форм человеческого общежития, в рамках которых протекала история человечества. Ряд исследователей даже рассматривают ее как своеобразную случайную мутацию (Spruyt, 1994), в сочетании с капитализмом — который как историческое явление сам имел случайный характер и отнюдь не был исторически предreshen (Лахман, 2010) — позволившую европейским государствам догнать, а затем перегнать в своем экономическом развитии государства Азии (Померанц, 2017).

Как указывал один из классиков теории национализма Э. Геллнер, победа в этой гонке была обусловлена формированием нового типа социальной — развитого индустриального общества, в котором политические иерархии и культурные поля были соотнесены между собой с помощью понятия «национальность». Последнее, в свою очередь, приобрело свою

значимость именно в ситуации формирования этого самого развитого индустриального общества, которое требовало, прежде всего, стандартизации, основывающейся на стандартизации культуры: «Общество в целом (развитое индустриальное общество. — К. А.), если оно вообще станет функционировать, должно быть пронизано единой стандартизированной высокой культурой» (Геллнер, 2002: 157). В сочетании с требованием роста производительности стандартизация культуры предполагает отсутствие стабильной ролевой структуры, как это принято в традиционном обществе (разделенном на сословия, касты и так далее). Отсутствие же традиционной ролевой структуры принципиальным образом влияет на восприятие человеком социального порядка — в том смысле, является ли он «справедливым» или напротив. Именно категория «национальность» и внутреннее переживание связи политической и социальной структуры общества, находящее свое выражение в категории «гражданство», в значительной степени предопределяли сохранение социального порядка в условиях принципиальной социальной нестабильности, которой характеризуется развитое индустриальное общество.

В третьей части статьи будет проанализирована возможность построения общей теоретической трактовки справедливости в рамках тех процессов преобразования социальности, которые обусловлены современным гиперкапитализмом.

### **Что такое справедливость?**

Как указывают Б. Берри и М. Матраверс, «идея справедливости лежит в самом сердце этики и политической философии. Эта добродетель необходима при общении индивидов с другими, а также является основной, хотя и не единственной, добродетелью общественных институтов» (Берри, Матраверс, 2001: 143). Как следствие, уже первые попытки человечества осмыслить причины и последствия совместной жизни и деятельности людей обусловлены обращением к категории «справедливость».

Для понимания того, каким образом понятие «справедливость» по-разному, но тем не менее в рамках одной парадигмы апологии общества, характеризующегося жесткой иерархической структурой, осмысливалось в течение письменной истории человечества, необходимо обратиться к культурам, оказавшим существенное влияние на древнегреческую цивилизацию — которую, в свою очередь, историки и философы рассматривают как колыбель европейской цивилизации.

Например, фундаментальной категорией древнеегипетской духовной культуры выступает категория «Маат», которая в самом общем виде может быть переведена как обозначающая миропорядок, справедливость, истину. Указанная категория в качестве устойчивого понятия древнеегипетского лексикона появляется уже в эпоху Древнего царства (ок. 2707 — 2216 годы до нашей эры). В данном случае необходимо отметить, что трактовка «Маат» как справедливости выступала в двух парадигмах — как социальная справедливость, реализуемая социальными и политическими институтами во главе с фараоном, и как форма посмертного

воздаяния, связанная с оценкой человека на посмертном суде. Российский исследователь В. Жданов отмечает: «“Творение Маат” (ирет Маат) — это одновременно и основа благочестия в сфере общественно-политических отношений, и главная гарантия успешного прохождения царем сложной и многотрудной процедуры загробного суда и получения права на существование в Дуате (потустороннем мире) в качестве маа херу (“правдивого голосом”, “правогосого”»)» (Жданов, 2013: 106).

Позднее, в рамках процессов «демократизации» древнеегипетского общества, вызванного «революционными» преобразованиями при переходе от Древнего царства к Среднему царству (Сорокин, 2005), категория «Маат» и возможности творения «Маат» постепенно перешли с исключительно государственного уровня («творить Маат» мог только фараон) на уровень морально-нравственной нормы. Это, как указывал В. Жданов, способствовало тому, что «в этом своем аспекте свою причастность к ее поддержанию (“Маат”) может ощутить абсолютно любой человек, независимо от своего происхождения и социального положения» (Жданов, 2013: 107).

В период Нового царства (X век до нашей эры) в знаменитом «Пучении Аменемопе» «Маат» предстает в качестве великого подарка, который божество дарует тому, кому пожелает, вне зависимости от его заслуг (Жданов, 2013: 110). Вместе с тем следует отметить, что окончательная «демократизация» понятия «справедливость», то есть распространение точки зрения, что справедливость — это этическая категория, творимая посюсторонними взаимодействиями людей, так и не произошла. В своем предельном смысле «Маат» осталась категорией, имеющей трансцендентный характер и в значительной степени определяющей характер посмертного воздаяния.

Иную трактовку понятия справедливости можно встретить в Древнем Вавилоне, где она изложена в знаменитом законе Хаммурапи. Как отмечал известный российский историк А. А. Немировский, в сохранившейся переписке царя Хаммурапи достаточно ясно видно, что царь рассматривал себя как проводника воли богов, которые «пекутся о человеческой справедливости, награждают правого и карают злодея» (Законы вавилонского царя Хаммурапи, 2020), а царю боги даруют в управление «ту или иную область ради наведения там справедливого порядка». При этом прижизненный успех царя, его успех в завоеваниях и управлении государством, для вавилонянина был главным критерием того, что царь правильно понимает и реализует божественную справедливость:

Косвенным подтверждением существования такой убежденности Хаммурапи в высшей справедливости собственных Законов является их эпилог, в котором закреплены требования их обязательности и неизбежности для всех последующих царей Вавилона как условий, гарантирующих торжество священных истины и справедливости, с одной стороны, и благоденствие народа, с другой стороны (Беспалько, 2020: 49).

Мыслители Древнего Вавилона, в отличие от мыслителей Древнего Египта, не сделали и шага по пути «демократизации» понятия «справедливость». Более того, народ, наоборот, выступал объектом божественного

гнева в случае отступления царя от принципов высшей справедливости, устанавливаемой богами:

Неправедному вавилонскому царю кары сопровождаются перенесением его ответственности на управляемый народ и дополнены целым рядом страшных социальных бедствий, потрясений и тягот, что в принципе характерно для древневосточной правовой культуры в целом (например, «погибель его города, рассеяние его людей, порабощение его царства» и «опустошение его страны, уничтожение его народа») (Беспалько, 2020: 50).

Для более полного понимания переживания «справедливости» древним вавилонянином необходимо обратиться к элементу, отличающему сознание древнего египтянина от сознания древнего вавилонянина, а именно к отношению к смерти. Если, как указывает известный отечественный исследователь И. С. Клочков, в Древнем Египте посмертная жизнь продолжает жизнь посюстороннюю, то «в Месопотамии со смертью кончается практически все», «на загробные радости никто не уповает, никто их и не обещает; награда, наказание — все свершается на земле», так что «и праведников, и злодеев ждет одинаково унылое прозябание» (Клочков, 1983: 137). Подобное отношение к смерти служит основой для принципиальной для древнего вавилонянина дихотомии — Зла и Добра. В этом смысле злом предстает все, что связано со смертью, и все, что ведет к ней. Добро, напротив, — это все, что связано с жизнью и приятным ее препровождением. Подобное понимание дихотомии Зла и Добра было обусловлено положением рядового вавилонянина, который был чужд этатизма римлянина или интереса к общественным делам, характерным для грека периода расцвета полиса. Все, что происходило за пределами квартала, в котором жил вавилонянин, его не интересовало. И напротив, вопросы семьи, дома, соседей вызвали в нем сильнейший интерес. Отсюда и вышеуказанное закрепление за царем вопросов справедливости, добродетели, общественного блага (Белявский, 2011). Более того, только царь выступал гарантом «справедливости» и хорошей жизни для своих подданных.

Таким образом, понятие «справедливость» для древних цивилизаций Востока, оказавших прямое влияние на Древнюю Грецию, в значительной мере было связано с деятельностью богов, и лишь опосредованно «справедливость» творилась теми, кому боги делегировали право ее творить (цари и правители). Однако древнегреческие мыслители по-иному подошли к указанной проблеме.

«Демократизация» понятия «справедливость» связана с деятельностью древнегреческих мыслителей. Уже у Гомера термин «справедливость» впервые приобретает «свое подлинное моральное значение» (Саврей, 2019: 96). И хотя боги у Гомера все еще выступают гарантами высшей справедливости, герои «Илиады», как указывает А. В. Разин, выступают истинными борцами за правду и справедливость (Разин, 2004: 97).

У одного из первых античных философов, Гераклита, можно обнаружить отождествление закона и справедливости. В частности, во фрагменте 80 Гераклит писал: «Мнений много — закон один, и все положительные людские законы из него черпают свою силу и правду, свою общеобязательность. На законах основано общество, в них люди познают, что есть спра-

ведливость» (Трубецкой, 1910: 236). Чуть далее пошел Демокрит, у которого понятие «справедливость» отождествляется с понятием эвдемонии:

Тот, у кого благое состояние духа, всегда стремится к справедливости и законным делам и поэтому он и наяву, и во сне бывает радостен, здоров и беззаботен. А тот, кто не соблюдает справедливости и не исполняет своих обязанностей, тому причиняет неудовольствие воспоминание о собственных дурных поступках, и он находится в состоянии постоянного страха и самоосуждения (Материалисты Древней Греции..., 1955: 155–156).

И далее: «Венец справедливости есть смелость духа и неустрашимость мысли, предел же несправедливости — в страхе перед угрожающим несчастьем» (Материалисты Древней Греции..., 1955: 159). Однако у Демокрита «справедливость» выступает не в качестве категории, регулирующей отношения между людьми, а как средство достичь внутреннего спокойствия и гармонии с самим собой. Иными словами, оно интернализируется внутренним миром человека вместо того, чтобы экстернализоваться в его социальное действие.

Важный шаг на пути к экстернализации «справедливости» как социальной добродетели, оказывающей принципиально важное влияние на взаимоотношения между людьми, был сделан античными философами Сократом, Платоном и Аристотелем. Так, если Сократ, сосредоточившись на изучении природы человека в ущерб тому изучению природы как таковой, которое выступало основным объектом всей предшествующей философии, постулировал приоритет этических исследований и, как следствие, акцентировал связь справедливости и человеческих законов — которые все же уподоблялись законам природы (Йегер, 2001), — то Платон сделал справедливость одной из четырех человеческих добродетелей (наряду с мудростью, мужеством и умеренностью), которые регулируют взаимоотношения людей в обществе. В отношении Платона тем не менее необходимо сделать одну оговорку. Для него воплощение категории «справедливость» в посястороннем мире становится возможным только в условиях жестко структурированного общества (государства), в котором каждый человек занимает строго отведенное ему место. Фактически именно последнее и служит воплощением эйдоса, или идеи «справедливости».

Наконец, Аристотель признал справедливость наиболее социальной добродетелью из всех. С его точки зрения, именно справедливость создает и сохраняет общественное благо, поскольку «обладание ею позволяет делать добро также и другому, а не только себе самому» (Гусейнов, Ирлитц, 1987: 111). Конкретным выражением справедливости становится закон. Впрочем, и сама справедливость трактуется Аристотелем как «основной закон, следование которому позволяет объективно оценивать этическое достоинство поступков» (Саврей, 2019: 99). И закон, и справедливость имеют универсальный характер: они адресованы всем членам общества, и все члены общества должны им подчиняться. Этот универсальный характер обуславливает понимание Аристотелем справедливости как соответствия «предписаниям закона относительно всего установленного порядка в общественной жизни людей» (Саврей, 2019: 99).

Представителем римской античности философом Цицероном связь между законом и справедливостью проводилась более последовательно. Закон, с точки зрения древнеримского философа, является инструментом уравнивания граждан в рамках правового поля и, как следствие, ограничивает возможное злоупотребление со стороны тех, кто обладает бóльшим политическим влиянием или бóльшим богатством по сравнению с остальными гражданами. Тем самым, как полагал Цицерон, будет обеспечена возможность продления жизни государства, выступающего источником жизни каждого конкретного человека, поскольку «государство является высшей ценностью и должно быть устроено так, чтобы быть вечным, так как оно отождествляется со всем римским народом, если государство погибнет, то вместе с ним закончится жизнь каждого отдельного человека» (Волков, 2016: 74).

Мыслителями Средних веков была установлена связь понятия справедливости и понятия блага, причем источником последнего считался Бог. Так, в концепции одного из наиболее влиятельных отцов Церкви Аврелия Августина проводится различие между абсолютной справедливостью, которая является одним из атрибутов (наряду с благом и истиной) трансцендентного Бога, и земной справедливостью, которая есть одно из приобретенных, «тварных» благ, влитых в душу человека при акте творения. Последнее объясняет творимую в мире несправедливость, рождающуюся из ошибки «человеческого разума, неправильной оценки самой сути добродетели справедливости, неверной интерпретации как “тварного”, так и высшего Блага» (Черных, 2011). Идеи Августина о справедливости были развиты Фомой Аквинским.

Рассуждения о справедливости, изложенные в работе «Сумма теологии», Фома Аквинский основывает не только на идеях Августина, но в большей мере на концепции Аристотеля о «дикайосине» (лат. *iustitia*) — правосудности. Правосудность, по мнению Аквината, — это одна из четырех человеческих добродетелей, благодаря которым люди совершают благие дела. Особенностью правосудности выступает тот факт, что она служит основой взаимоотношений с другими людьми, побуждая человека поступать справедливо в отношении тех, с кем он взаимодействует, то есть воздавать каждому именно столько, сколько необходимо (не больше, но и не меньше). Говоря проще: «Есть добродетель — правосудность (*iustitia*). Это — качество, или, как Фома подправляет Августина, навык (*habitus*) человека. Или, говоря словами современного исследователя творчества Фомы, “постоянное расположение воли к тому, чтобы каждому воздавать должное”. Объектом правосудности является “справедливое”» (Батиев, 2012).

Переход к Новому времени породил целую плеяду выдающихся мыслителей, которые в основание создаваемых ими этических и социально-политических учений положили понятие справедливости. В своих размышлениях они основывались на достижениях античных философов, творчески их перерабатывая и приспособляя к реалиям раннего Нового времени, характеризующегося упадком традиционных иерархий и формированием новых форм человеческого общежития.

Истоки новоевропейской традиции трактовки справедливости сформировали два мыслителя — Т. Гоббс и Дж. Локк (Канарш, 2018). В качестве посылки для логического выведения того, что должно понимать под справедливостью, они задействовали активно использовавшийся еще в античные времена концепт естественных прав человека. В самом общем виде в современном правоведении под естественным правом понимается «субъективное неотчуждаемое право, получаемое человеком от рождения, которое реализуется им непосредственно, объективно и удовлетворяет одну из высших социальных ценностей или потребностей, исходящих из природы человека, также сформировавшихся в процессе общественного развития» (Уповор, 2016: 505). Основным естественным законом для Гоббса и Локка выступал закон сохранения собственной жизни (именно из этой посылки дедуктивно выводится английскими мыслителями понятие справедливо-го). Однако понимают они практическое выражение указанного закона по-разному.

Для Гоббса во главе угла стоит сохранение индивидом собственной жизни в условиях «войны всех против всех», что вынуждает индивидов, объятых страхом смерти, заключить конвенцию о создании государства с последующей передачей ему всех прав, а следовательно, и права санкционировать, что есть справедливое, а что нет. В учении же Локка важное значение приобретает понятие труда (нацеленного на достижение индивидуального благополучия и выгоды), посредством которого индивид и осуществляет свое право на жизнь. Декларация права на жизнь, а следовательно, и на справедливость осуществляется через заключение общественного договора, служащего исходной точкой для социального существования индивида. Однако и учение Гоббса, и учение Локка оставляет открытым вопрос о регламентации деятельности индивида в условиях установившегося социального порядка. Для обоих мыслителей ответ на этот вопрос кроется в отождествлении права и справедливости (что обнаруживается еще в «Сумме теологии» Фомы Аквинского).

С одной стороны, следуя эвдемонистско-утилитаристской логике, Гоббс, например, постулирует за индивидом свободу действовать вне рамок превентивной регламентации поведения, налагаемой традиционными обществами (цеховые и сословные обязанности), но при этом оставляет за государством право на применение государственной репрессии в отношении индивида, который нарушил закон. С другой стороны, Локк в рамках той же утилитаристской логики отстаивает право индивида решать, что для него является полезным или вредным, выгодным или невыгодным. Решение принимается индивидом на основе тех мировоззренческих установок, которые он приобретает в рамках познавательной деятельности (важно отметить, что изначально разум индивида, с точки зрения Дж. Локка, представляет собой *tabula rasa* — чистую доску), причем эта деятельность должна быть свободна от вмешательства власти, так как собственное убеждение — первая собственность и первая свобода индивида, на которой основываются все последующие права: «Три основные свободы, о которых говорит Локк, могут рассматриваться как три измерения терпимости: как терпимость по отношению к личным убеждениям, к распоряжению

своими силами и к «честно приобретенному» индивидуальному достоянию» (Философия эпохи ранних буржуазных революций, 1983: 249).

Важный элемент, на который обратил внимание отечественный исследователь Г. Канарш и который лежит в основе концепции справедливости, объединяющей двух мыслителей, заключается в том, что в основе их умозаключений лежит отождествление понятия справедливости не с понятием блага, а с понятием права, лежащим в основе регулятивных практик, обеспечивающих существование общества. Далее немецкий философ И. Кант делает еще один шаг вперед, утвердив правовой абсолютизм в качестве единственного ограничения для возможного разрушительного проявления взаимодействия индивидуальных волей, то есть в качестве механизма, обеспечивающего «определенный баланс, гармоничное равновесие отдельных эгоистических волей, каждая из которых может свободно преследовать собственные цели, не нарушая при этом свободы других» (Канарш, 2018: 251). Тем самым справедливость и право были окончательно слиты в одно целое.

Попыткой найти выход из ситуации моральной неопределенности, вызванной глобальными трансформациями второй половины XX века, развернувшимися конфликтами между представителями различных культур и ростом социального неравенства, стало появление ряда теорий, авторы которых попытались переопределить понятие справедливости в условиях нарастающей турбулентности. Наиболее значимыми фигурами стали Дж. Ролз, Р. Нозик и А. Макинтайр.

Согласно теории Нозика, в основе социального порядка лежат естественная свобода и независимость прагматических индивидов, что обуславливает их стремление формировать сети свободного экономического обмена. Последние, в конечном счете, и являются основой справедливости, которая понимается Нозиком как правильная организация обменов между людьми (Нозик, 2008). Для Ролза же «справедливость — это в первую очередь способ обхождения с людьми как с равными, то есть честно, без какой-либо дискриминации и нарушения прав» (Канарш, 2018: 253). В основе такого понимания справедливости лежат три принципа справедливости, сформулированные Ролзом (Ролз, 1995). Так, первые два принципа требуют предоставления максимальных свобод для всех граждан и равенства возможностей соответственно. Третий принцип, названный принципом дифференциации, требует введения такой системы распределения социальных благ, при которой выгоду получали бы наименее обеспеченные. Последний принцип служит основой апологии имущественного неравенства, которое существует в любом капиталистическом обществе.

В отличие от Р. Нозика и Дж. Роллза, первого из которых можно назвать представителем либертарианского лагеря, а второго — либералом, А. Макинтайр разделял принципы коммунитаристского подхода, а именно: во-первых, рассматривал индивида как обладателя определенной социальной идентичности, а не как изолированный от общества атом; во-вторых, исходил из принципа морального перфекционизма, что подразумевало служение человека идее общего блага (ради которого, в принципе, и воспитываются добродетели); в-третьих, отказ от принципа



нейтрального государства, что подразумевало соблюдение государством принципа невмешательства в деятельность автономных индивидов в случае, если их действие/бездействие не нарушает принятых правовых норм. Соответственно, как полагал Макинтайр, если мы отказываемся от либертарианско-либеральной позиции в отношении общества как собрания чужаков, а принимаем в качестве посылки представление об обществе как собрании индивидов, обладающих единой социальной идентичностью и старающихся реализовать принцип общего блага, то мы не можем считать принципом, скрепляющим общество в единое целое, ни принцип интереса (Р. Нозик), ни принцип потребности (Дж. Роллз). Вместо указанных принципов необходимо использовать принцип заслуги. Данный принцип позволяет определить тот вклад, который сделал человек в достижение общего блага, которое для каждого конкретного человека в рамках указанной деятельности приобретает конкретность и значимость. Заслуги, по мысли Макинтайра, также определяют место человека в общественной иерархии, что формирует у индивида и представление о ценности сообщества, в котором этот индивид живет (Макинтайр, 2000).

Необходимо отметить, что критики Макинтайра указывали, что его проект был возможен только в рамках замкнутых локальных сообществ, поскольку только они могут обеспечить необходимую культурную однородность. Так, П. Розич отмечал, что Макинтайр оказывается слишком близок к релятивистской позиции, поскольку не определяет четких рациональных стандартов для морального поведения. Так, с одной стороны, он подчеркивает роль традиции в определении стандартов морального поведения, а с другой — не дает определения того, что можно считать традицией, которую можно использовать для определения таких стандартов (Rožič, 2014).

Британский исследователь Б. Парекх подчеркивал принципиальную гетерогенность современного общества, которое представлено огромным многообразием культур, каждая из которых гетерогенна и противоречива внутри себя. В этой ситуации опыт освоения действительности каждым индивидом является уникальным. Как следствие, задача власти состоит в том, чтобы создавать благоприятные возможности для протекания межкультурных процессов, в том числе через отказ от общенациональных морально-этических и политических концепций и доктрин. Подобный радикальный индивидуализм фактически возвращает общество в описанную Гоббсом ситуацию морального «естественного состояния» индивида, когда мирное сосуществование, или, говоря словами Гоббса, «договор», «есть лишь мирная конвенция, заключенная убежденными хищниками под давлением взаимноопасных для них жизненных обстоятельств» (Философия эпохи ранних буржуазных революций, 1983: 224).

Однако даже такое общество — общество социальных индивидов-атомов — оказывается идеалом. В реальности же любое современное общество (а под современным обществом понимается транснациональное общество, сформировавшееся в рамках процессов глобализации) представляет собой конгломерат различных по своему составу частей: атомов-индивидов; сообществ, объединенных на основе ценностей традиционных сооб-

ществ; сообществ, сформированных в рамках процессов индустриализации и культурной гомогенизации XIX–XX веков; неотрадиционалистских сообществ и так далее. Такое общество слишком гетерогенно для формирования «общественного договора», поскольку каждый из представленных элементов имеет свои представления о благе и справедливости, что, очевидно, благоприятствует анархизации таких обществ.

Тем не менее в ситуации раннего Нового времени удалось достичь социальной стабилизации и сформировать развитое индустриальное общество, как его называл Э. Геллнер, — значительно более динамичное, нежели аграрное общество, в рамках которого человечество прожило большую часть своей истории.

### **Как строилось национальное государство**

В 2018 году в издательстве «Basic Book» вышла книга израильского мыслителя Йорана Хазони «Добродетель национализма» (Hazoni, 2018). Работа произвела эффект разорвавшейся бомбы, поделив западный научный истеблишмент на тех, кто поддержал аргументы Й. Хазони, и тех, кто предал их анафеме, посчитав, что они дискредитируют наиболее значимые достижения Запада в области культурной политики — транснационализм, мультикультурализм и движение по пути к единому человечеству.

В рамках представляемой позиции Хазони подверг резкой критике икону либерализма Дж. Локка, ставя ему в вину, что английский философ при разработке политической идеологии либерализма игнорировал и важнейшие мотивации человека, и обстоятельства, обуславливающие его действия в том или ином сообществе, и тот факт, что реальный политический мир строится на взаимной лояльности людей в семьях, племенах и нациях, что обусловлено тем культурным наследием, которым овладевает человек в процессе социализации. Кроме того, по мнению Хазони, Локк игнорировал те обязанности, которые принимает на себя индивид перед коллективом, а также требования коллектива к индивиду.

Учение Локка о государстве, утверждает Й. Хазони, рисует слишком идеалистическую картину данного политического института, которая не соответствует реалиям тех национальных государств, которые создавались и существовали в рамках реального исторического процесса. Если у Локка государство создается соглашением индивидов, каждый из которых претендует лишь на то, чтобы в рамках указанного акта соглашения сохранить свою собственность (которая, в конечном счете, и определяет идентичность индивида), то реальные национальные государства создавались коллективами людей, связанных узами взаимной лояльности, строящейся на общей исторической памяти и передаваемых из поколения в поколение традициях.

Объектом критики Хазони выступает и принципиальный отказ Локка от установления пределов того государства, которое он создает. Отказываясь от принципов протестантизма в части следования протестантской политической теории Ветхого Завета, авторы которой принципиально

указывали на важность национальных границ, Локк рисует картину единства всех рационально мыслящих индивидов, которые в принципе не нуждаются в национальных границах, поскольку человечество — это единое сообщество. Однако, как указывает Хазони, пока стремление к всемирной федерации есть не более чем благое пожелание.

На учении Локка основан и принцип нейтрального государства, который предполагает разрыв связи между гражданином и государством, а также сообществом, в котором формируется гражданин, и государством. Хазони задает резонный вопрос о причинах, которые могут побудить гражданина нести тяжкое бремя в пользу государства (служба в армии, уплата налогов) при отсутствии глубокой привязанности к этому государству. Ответ, который дает Хазони, достаточно прост: попытка заменить верность нации, которая воспринимается как значимое сообщество, нейтральными символами (например, конституцией или чем-либо иным) обречена на провал. История демонстрирует, что без сакрализации никакой символ не будет пользоваться уважением, а следовательно, ради подобных символов люди не будут готовы претерпевать лишения. Однако сакрализация возможна только в рамках семьи, племени, нации. И только в рамках указанных сообществ к подобным символам будут относиться с благоговением. Причем с благоговением к этим символам будут относиться только представители указанных сообществ, воспитанные в чувстве этого самого благоговения. Чуждые национальные меньшинства будут смотреть на эти символы как на квазирелигию иной нации и лицемерие с точки зрения их якобы нейтралитета.

В связи с этим представляется важным обратиться к теории происхождения национализма Б. Андерсона, которая поможет пролить свет на вопрос взаимосвязи процессов формирования национальных государств и справедливости как социальной ценности.

Отправной точкой андерсоновского исследования национализма выступает максима: «Быть нацией — это фактически самая универсальная легитимная ценность в политической жизни нашего времени» (Андерсон, 2001: 27). Именно к этой устойчивой культурной аномалии и обращается Андерсон, предпочитая рассматривать нацию и национализм как некий культурный артефакт Нового времени, возникший в конце XVIII века. Но, в отличие от многих мыслителей, которые рассматривали национализм как идеологию наряду с либерализмом и консерватизмом, Андерсон полагает, что «все станет намного проще, если трактовать его так, как если бы он стоял в одном ряду с “родством” и “религией”, а не с “либерализмом” или “фашизмом» (Андерсон, 2001: 30). В этом же стиле дается и определение нации. Ее Андерсон определяет как «воображенное политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное» (Андерсон, 2001: 30).

Андерсон поясняет, почему нация является воображаемым сообществом. Дело в том, что каждый ее член никогда в своей жизни не встречался и не встретится с большинством своих братьев по нации, но в умах каждого живет сознание этой общности. В отличие от других подобных образований (имеются в виду религиозные общности мировых

религий, единство которых поддерживается лишь представлением об этом единстве), в идее нации изначально заложено осознание общности, она изначально полагается сплоченной, даже при эластичности границ, что предполагает признание со стороны иных наций. Она воображается суверенной, так как в век Просвещения нации хотят свободы, символом чего служит суверенное национальное государство. В конце концов, нация воображается как сообщество, так как «нация всегда понимается как глубокое, горизонтальное товарищество» (Андерсон, 2001: 30).

Все вышеизложенное подводит Андерсона к отправной точке его исследования, одной из основных целей которого является объяснение факта самопожертвования во имя нации, ведь именно эта идея, которая вовсе не является самоочевидной, «дает многим миллионам людей возможность не столько убивать друг друга, сколько добровольно умирать за такие ограниченные продукты воображения» (Андерсон, 2001: 32).

Смерть, пишет Андерсон, несет угрозу забвения. Именно поэтому люди, желая сохранить память живой в век без религии, все чаще обращаются к последующим поколениям, ведь коллективная память народа позволяет преодолеть забвение. С этой попыткой коллективного сохранения памяти о прошлом Андерсон связывает символы поминовения современного общества, в особенности могилы Неизвестного солдата, которые как бы наполнены «призраками национального воображения». В данном случае национализм выступает своеобразной светской религией, которая осуществляет связь между мертвыми и еще не родившимися, между фатальностью и преемственностью и привносит «случай в судьбу» (Андерсон, 2001: 35). Поэтому мы сможем понять национализм, лишь связав его с «широкими культурными системами, которые ему предшествовали и из которых — а вместе с тем и в противовес которым — он появился» (Андерсон, 2001: 35). По сути дела, подобными системами являются мировые религии. И национализм противостоит им.

Андерсон отмечает, что в досовременные эпохи у людей отсутствовало представление об истории как бесконечной цепочке причин и следствий — и, как логический вывод из этого, о пропасти между прошлым и настоящим. Они полагали время одномерностью прошлого и будущего в мимолетном настоящем. Такое изменение миросозерцания нашло выражение в современных романах, где изображается устойчивость конечного социологического сообщества, развивающегося в календарном времени. На страницах этих романов, отмечает Андерсон, читателю предлагают отождествить свое существование и свои поступки с существованием и поступками героев, которые живут в обобщенных социальных ландшафтах и исторических периодах, показанных в ряде развернутых параллельно во времени сценах. Конечно, сообщество в романах является воображаемым, но его устойчивость достигается отнюдь не только языковой общностью с читателем, но и тем, что читателю достаточно хорошо знаком исторический и социальный контекст сцен, в которые помещены герои. В качестве примера Андерсон приводит роман Хосе Рисаля 1887 года «Не прикасайся ко мне», который начинается с обсуждения официального приема, организованного одной из семей, самыми разными, подчас не знакомыми

друг с другом людьми, проживающими в разных частях Манилы. Этот прием, полагает Андерсон, имеет цель создать у читателя идею филиппинского сообщества.

Эту избирательную вымышленность каждый человек испытывает каждый день, когда читает газеты, которые Андерсон называет «бестселлерами-однодневками». С их помощью воображение читателя связывает большое количество не связанных между собой событий, происходящих по всему миру. Именно газеты, отмечает Андерсон, убеждают нас в зримом существовании вымышленного сообщества здесь и сейчас, а в долгосрочной перспективе способствуют созданию «замечательной уверенности сообщества в анонимности, которая является краеугольным камнем современных наций» (Андерсон, 2001: 58).

Однако очевидно, что кто-то должен был выступить носителем идеи нации. По мнению Андерсона, ими стали маргинальные колониальные элиты, которые, получив образование в метрополии, не могли претендовать на те же должности и на тот же статус, что чиновники, прибывшие из сердца империи. Причиной отверженного положения креолов был сам факт их рождения в колониях, что априори, в глазах жителей метрополии, свидетельствовало в пользу того, что по своим качествам они хуже, чем урожденные испанцы, португальцы, англичане и так далее. То есть сам факт рождения национализма был связан с глубоким переживанием несправедливости, что породило чувство ресентимента, преодоление которого виделось именно в националистической мобилизации и последующем создании национального государства, с которым они как представители народа, а также сам народ начинали себя идентифицировать в рамках развернувшейся борьбы (Hroch, 2003).

По факту эта борьба зачастую рассматривалась как борьба за установление справедливости и ликвидацию той несправедливости, которая была причинена тому сообществу, которое они представляли. Причем именно в этой борьбе и устанавливались отличительные черты сообщества, которое требовало к себе лояльности. Российский историк И. Курилла в рамках исследования Американской революции указывал:

Ни английское общество, ни тем более образованная публика в других европейских странах вплоть до 1770-х годов не считала население [американских] колоний чем-то отличным от жителей Британии. Поэтому начало борьбы за независимость долго не воспринималось в Лондоне как реальная угроза единству империи. Британия привычно подавляла сопротивление покоренных народов, но не смогла вовремя распознать опасность в недовольстве «американских англичан» (Курилла, 2023: 36).

Пример США оказался заразителен, и в течение последующих десятилетий вспыхнули революции в Европе и Латинской Америке.

Однако что оказалось столь привлекательным в революции для колониальных элит, а также для элит «второго эшелона» стран Западной и Центральной Европы? Ответ на этот вопрос можно найти в небольшой брошюре «Что такое третье сословие?», принадлежащей перу одного из активных деятелей Французской революции аббата Сийеса (Аббат Сийес..., 2003). Поставив в начале брошюры три вопроса о сущности и судьбе третьего сословия во Франции, Сийес сообщает читателю, что именно

третье сословие представляет собой нацию и именно к ней в *ancien régime* была проявлена несправедливость, поскольку нация, в лице третьего сословия, была лишена политических прав, а ее воля была подчинена воле «духовно-дворянско-судейского собрания», подчинившего себе выразителя воли нации — Генеральные штаты. Соответственно революция — это не более чем восстановление справедливости, ликвидация узурпации представительства всего народа со стороны привилегированных сословий. Похожим образом рассуждали и авторы Декларации независимости США, утверждая право на восстание против деспотического правительства в качестве права и долга народа, а право на самоуправление, через волю большинства, в качестве «естественного закона для каждого человеческого общества» (Джефферсон, 1992: 28–29). Но выражение права на самоуправление возможно лишь в условиях единого культурного пространства, единого пространства смыслов, которое бы соответствовало мировоззрению большинства.

В данном случае было бы излишним описывать механизм формирования этого единого культурного пространства. Важно лишь согласиться с мнением Э. Геллнера и отметить, что к началу Французской революции европейские государства уже далеко продвинулись по пути от «классического аграрного общества» с его четкими иерархиями, разделением на высокую (привилегированную) и низкую (народную) культуры, практически непроницаемыми сословными границами к «развитому индустриальному обществу», характеризующемуся единой высокой культурой, семантической дисциплиной, нескончаемыми преобразованиями социальной структуры, гибкой системой социальных ролей. В этом смысле представляется, что Французская революция была, хотя и принципиально важным, лишь заключительным аккордом в процессе формирования национального государства. Нация как форма социального общежития уже существовала, буржуазные революции лишь дали ей сцену, на которой она смогла, с одной стороны, презентовать себя, а с другой — продемонстрировать единство национального и либерального элементов в рамках новой формы социальной организации. В рамках указанной социальной организации либеральный элемент отвечал за утверждение индивидуальной свободы в качестве высшей ценности и ограничение власти общества над личностью, а национальный — за формирование «ответственного сообщества граждан, реализующих свободу путем коллективного усилия по отношению к власти как объекту своего действия». Или, продолжает отечественный философ Э. Паин, «национализм “поставляет” либерализму институциональные, идеологические и психологические инструменты, позволяющие “обуздать” государство и сделать его орудием реализации интересов общества» (Паин, Федюнин, 2017: 38). Национализм превращает государство в инструмент реализации интересов большинства. Он демократизирует государство. Но сам процесс демократизации предполагает существование нации как субъекта, то есть наличие национального единства.

Тезис о важности национального единства как предпосылки демократического государства был высказан в 1970 году американским по-

литологом Д. Растоу, в рамках исследования процессов демократизации обосновавшим позицию, согласно которой признаваемое большинством населения национальное единство (понимаемое Д. Растоу как небезучастность и комплементарность членов социума, их готовность к общественной взаимопомощи) выступает необходимым предварительным условием демократии. Д. Растоу отмечал, что процессы достижения национального единства и демократизации могут быть значительно разнесены по времени (Rustow, 1970). Тем не менее их очевидная связь не вызывает сомнений. При этом сама демократизация зачастую осмысливается именно в терминах справедливости. В данном случае следует сравнить «Что такое третье сословие?» аббата Сийеса и «Рассуждение о представительном правлении» Дж. Ст. Милля. Так, первый считает глубоко несправедливой такую ситуацию, при которой «отдают какую-нибудь общественную должность в удел одной корпорации граждан», вследствие чего «приходится вознаграждать не только то лицо, которое выполняет ее, но и всю группу людей, входящих в корпорацию, которые уже ничего не делают, а равно и их семьи», притом что «все трудное в общественной службе выполняется третьим сословием» (Аббат Сийес..., 2003: 158). Второй, рассуждая о взаимоотношениях ирландцев и англичан и требованиях независимости первых, писал, что основой для формирования единого национального сознания служит справедливое правление и отсутствие привилегий у более многочисленной национальной группы. Только в этом случае, утверждал один из отцов либерализма, «менее многочисленная национальность может примириться со своим положением и окончательно слиться с властвующей национальностью» (Милль, 2006: 323).

Однако классический либерализм, основывающийся на декларативном и в социальной реальности не соблюдающемся принципе меритократии, не предоставляет возможности реализовать принцип справедливости, что в условиях развитого индустриального общества, члены которого вполне осознают свои права и обязанности, представляет существенную проблему.

Итогом размышлений над указанной проблемой стала концепция государства всеобщего благосостояния (welfare state). Попытка реализовать указанный проект была предпринята по окончании Второй мировой войны, когда западные государства приступили к указанной практике. Однако уже в 1970-е годы государство всеобщего благосостояния подверглось существенной критике. Якобы «чрезмерно широкие социальные гарантии, предоставленные государством своим гражданам, высокая безработица, старение населения требовали непрерывного увеличения расходов на государственные социальные программы». Одновременно «его обвиняли в чрезмерной расточительности и неэффективности социальных расходов», что, по мысли критиков, создавало «препятствия для экономического роста» (Сидорина, 2012: 91).

Результатом смены экономической модели с кейнсианской на неоллиберальную стало свертывание социальных программ, на которых основывалось государство всеобщего благосостояния. В работе классика монетаризма М. Фридмена «Свобода и капитализм», увидевшей свет в 1962 году,

достаточно четко определены те сферы, которые должны были первыми пасть в борьбе за приватизацию сферы общественных услуг, — здравоохранение и пенсионное обеспечение. Именно на эти две сферы в развитых государствах приходилось до 70–80% социальных расходов. И именно эти две сферы испытали на себе наибольшее давление со стороны реформаторов (Айзинова, 2013). Итогом этого давления стало проведение реформ, направленных на оптимизацию указанных сфер в части снижения расходов государства. Одновременно с этим шел процесс сокращения государственных затрат на здравоохранение.

В результате оказалось, что государство, понимаемое как «res publica», то есть «общее дело», перестало быть таковым. Сокращение расходов на социальные программы, которые фактически играли роль признаваемого справедливым перераспределения создаваемого обществом продукта, привело к росту неравенства, а как следствие — к делегитимации существующего социального порядка как справедливого. Проблематизация справедливости существующего социального порядка привела к распаду связки национализма и либерализма, что поставило под вопрос легитимность существующих социальных структур.

Далее будет рассмотрен вопрос кризиса национального государства как результат эрозии идеи справедливости, обеспечивающей связку национализма и либерализма.

### **Кризис национального государства как кризис идеи справедливости**

В книге «Краткая история равенства» один из наиболее авторитетных современных экономистов, Т. Пикетти, указывает, что современный мир был рожден «движением за равенство», которое существует и по сей день. Движение это

стало следствием восстаний и борьбы с несправедливостью, которая позволила преобразовать властные отношения и низвергнуть поддерживаемые правящими классами институты, чтобы, преодолев существующее в обществе неравенство, заменить их новыми социальными, экономическими, политическими структурами и правилами, более справедливыми и служащими интересам самого широкого большинства (Пикетти, 2023: 21).

Однако, как указывает тот же Т. Пикетти, в настоящее время движение к равенству застопорилось. Кризис национального государства в Европе сопровождался движением к гиперконцентрации собственности в руках отдельных социальных групп. Так, по состоянию на 2020 год 50% самых бедных жителей Европы не имели практически никакой собственности, а 10% самых богатых контролировали более 55% собственности. В США 50% самых бедных владеют только 2% общенациональной собственности, в то время как 10% самых богатых граждан контролируют 72% национальной собственности (Пикетти, 2023: 233).

Возможность подобной концентрации собственности, указывает американский экономист Бранко Миланович, обеспечивается не только режимом наибольшего благоприятствования к накоплению богатства, но и усилением конкуренции между обладателями больших состояний и простыми гражданами в области заработных плат. Так, указывает Ми-



ланович, если для классического капитализма была характерна модель, при которой собственники больших состояний получали прибыль только от эксплуатации указанной собственности, то в ситуации сформировавшегося в 1990–2000-е годы либерально-меритократического капитализма люди, «богатые за счет капитала, богаты и за счет труда» (Миланович, 2022: 35). Иными словами,

сегодня значительный процент богатых людей составляют высокооплачиваемые менеджеры, веб-дизайнеры, врачи, инвестиционные банкиры и другие представители элитных «профессий». Все они — наемные работники, которым нужно трудиться, чтобы получать свои высокие зарплаты. Но эти же самые люди, будь то по наследству или потому, что накопили достаточно денег за свою трудовую жизнь, также обладают большими финансовыми активами и получают с них значительный доход (Миланович, 2022: 31).

Данные свидетельствуют, что если в 1980 году только 15% в верхнем дециле по доходам от капитала также относились к верхнему децилу по доходу от труда, то в 2017 году этот процент удвоился. Процесс концентрации богатства сопровождался и процессом снижения вертикальной мобильности, а также формированием политических механизмов, направленных на снижение влияния средних и низших слоев населения на принятие политических решений.

Указанные выше процессы сопровождалась эрозией того, что называлось социальным государством, то есть набора социально-политических институтов, предоставлявших страхование для купирования негативных последствий распространенных жизненных ситуаций, которые могут оказать существенное влияние на снижение жизненного уровня человека. Б. Миланович отмечает, что в основе социального государства «лежало предположение об общности поведения или, иначе говоря, о культурной, а зачастую и этнической однородности» (Миланович, 2022: 86), поскольку функционирование социального государства возможно, только если оно распространяется на всех граждан государства и созданы механизмы преодоления «проблемы безбилетника». Процессы глобализации, обусловившие, с одной стороны, снижение уровня доходов среднего класса и рост миграции, а с другой — стремление высшего класса отгородиться от основной массы населения, создали объективные препятствия для дальнейшей реализации программы социального государства и, как следствие, реализации принципа социальной справедливости за счет связей, которые с момента буржуазных революций соединяли элиты со своим народом.

Дальнейшая эрозия справедливости и национальной общности обуславливается кризисом первичной ячейки общества, о которой писал Й. Хазони, — семьи. Атомизация общества, характерная для современного гиперкапитализма, бьет по семье, которая утратила свое экономическое значение, а следовательно, стала своеобразным социальным атавизмом, не востребованным в современных цепочках экономического и социального производства. Человек, живущий в богатом обществе, практически все функции семьи может отдать на аутсорс. Более того, отказ от семьи может быть обусловлен тем, что семья не соответствует тем пред-

ставлениям, которые продвигаются капитализмом. Семья представляет собой другой мир, отличный от того, что формируется капиталистическим способом производства. Семья — это мир, в котором взаимопомощь «своим» обуславливается исключением «чужих». Отказ от данных принципов обуславливает и отказ от семьи.

Одновременно наблюдается и изменение природы человека. Справедливость и лояльность по отношению к «своим», лежащие в основе существования национального государства, отныне являются непомерно дорогими. Как следствие, «доброжелательность размывается с двух сторон: атомизация опустошает семейную жизнь, а краткость взаимодействий сводит к минимуму потенциально “любезное” поведение [...] И все это происходит на фоне фундаментальной аморальности» (Миланович, 2022: 313).

Итогом этого становится разрушение универсальности принципа справедливости как одной из основополагающих добродетелей человека и, как следствие, распад национального государства, которое строилось на основе основополагающей универсальности этого принципа, обеспечивающей связку принципов либерализма (основывающихся на обеспечении сферы самостоятельности индивида, в рамках которой достигнутый им успех рассматривается как легитимный) и национализма (обеспечивающего социальную основу существования индивида). Подобная утрата ведет к пока не осознаваемой, но от этого не теряющей своей важности атомизации обществ, их распаду на конгломерат различных по своему составу частей, которые вряд ли в качестве идеи справедливости смогут предложить нечто большее, чем знаменитая готтентотская мораль: «добро — это когда он [готтентот] украдет много коров, а зло — когда у него украдут» (Соловьев, 2012: 96).

## ЛИТЕРАТУРА

Аббат Сийес: от Бурбонов к Бонапарту (2003). СПб.: Алетейя.

*Айзинова И. М.* (2013). Европейская социальная политика в период кризиса: обзор систем пенсионного обеспечения и здравоохранения в странах ЕС // Научные труды: Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН. № 11. С. 7–35.

*Андерсон Б.* (2001). Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц.

*Батиев Л. В.* (2012). Закон и право в философии Фомы Аквинского // Философия права. № 1 (50). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zakon-i-pravo-v-filosofii-fomy-akvinskogo> (дата доступа: 26.01.2025).

*Белявский В.* (2011). Вавилон легендарный и Вавилон исторический. М.: Ломоносовъ.

*Берри Б., Матраверс М.* (2001). Справедливость (статья из Философской энциклопедии) // Россия — Запад: философские основания социокультурной толерантности: материалы Летней школы молодых ученых (Екатеринбург, сентябрь 2000 г.): в 2 ч. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. С. 143–158.

*Беспалько В. Г.* (2020). Сакральные начала и содержание принципа справедливости в праве древних государств // Социально-политические науки. Т. 10. № 2. С. 45–54.

*Волков Н. С.* (2016). Эволюция концепции справедливости от античности до эпохи глобализации // Вестник Московского университета. Сер. XXVII «Глобалистика и геополитика». № 1. С. 72–82.

*Геллнер Э.* (2002). Пришествие национализма. Мифы нации и класса // *Нации и национализм*. М.: Праксис. С. 146–200.

*Гусейнов А. А., Ирлтиц Г.* (1987). Краткая история этики. М.: Мысль.

*Джеффферсон Т.* (1992). О демократии. СПб.: Рес гумана: Лениздат.

*Жданов В. В.* (2013). Представления о справедливости в контексте префилософских категорий древнеегипетской культуры // *Пространство и время*. № 4 (14). С. 105–110.

Законы вавилонского царя Хаммурапи (2020) / пер. В. А. Якобсона в частич. обработке А. А. Немировского; коммент. А. А. Немировского. URL: [www.hist.msu.ru/ER/Etext/hammurap.htm](http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/hammurap.htm) (дата доступа: 05.02.2020).

*Йегер В.* (2001). Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: Греко-лат. кабинет.

*Канарш Г.* (2018). Справедливость // *Философская антропология*. Т. 4. № 1. С. 244–262.

*Клочков И. С.* (1983). Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. М.: Наука.

*Курилла И.* (2023). Американцы и все остальные: истоки и смысл внешней политики США. М.: Альпина Паблишер.

*Лахман Р.* (2010). Капиталисты поневоле: конфликт элит и экономические преобразования в Европе раннего Нового времени. М.: Территория будущего.

*Макинтайр А.* (2000). После добродетели: исследования теории морали. М.; Екатеринбург: Акад. проект: Деловая кн.

*Материалисты Древней Греции*: собрание текстов Демокрита, Гераклита, Эпикура (1955). М.: Гос. изд-во полит. лит.

*Милянович Б.* (2022). Капитализм и ничего больше: будущее системы, которая правит миром. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.

*Милль Дж. Ст.* (2006). Рассуждение о представительном правлении. Челябинск: Социум.

*Нозик Р.* (2008). Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН.

*Паин Э. А., Федюнин С. Ю.* (2017). Нация и демократия: перспективы управления культурным разнообразием. М.: Мысль.

*Пикетти Т.* (2023). Краткая история равенства. М.: Изд-во АСТ.

*Померанц К.* (2017). Великое расхождение: Китай, Европа и создание современной мировой экономики. М.: Дело.

*Разин А. В.* (2004). Этика. М.: Акад. проект.

*Ролз Дж.* (1995). Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та.

*Саврей В. Я.* (2019). Концепция справедливости в античном сознании // *Совр. наука: актуал. проблемы и практики*. Сер. «Познание». № 9. С. 96–101.

*Сидорина Т. Ю.* (2012). Операция «Welfare State»: решило ли государство всеобщего благосостояния проблемы идеального государства? // *Пространство экономики*. № 3. С. 84–99.

*Соловьев В. С.* (2012). Оправдание добра. М.: Ин-т рус. цивилизации: Алгоритм.

*Сорокин П.* (2005). Социология революции. М.: Территория будущего.

*Трубецкой С. Н.* (1910). Метафизика в Древней Греции. М.

*Упоров И. В.* (2016). Источники и понятие естественных прав человека // *Теория и практика современной науки*. № 3 (9). С. 501–506.

*Философия эпохи ранних буржуазных революций* (1983). М.: Наука.

*Черных С. Н.* (2011). Понятие «Справедливость» в средневековой философии // *Вестник ВГУТУ*. № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-spravedlivost-v-srednevekovoy-filosofii> (дата доступа: 26.01.2025).

Greenfeld L. (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge (MA): Cambridge Univ. Press.

Hamedi A. (2014). The Concept of Justice in Greek Philosophy (Plato and Aristotle) // *Mediterranean Journal of Social Sciences*. Vol. 5. № 27. P. 1163–1167.

Hazoni Y. (2018). *The Virtue of Nationalism*. L.: Basic Book.

Hroch M. (2003). *Social Precondition National Revival in Europe*. Columbia.

Rožič P. (2014). A Critique of MacIntyre's Self-Correction Attempt: A Better Metaphysical Grounding? // *Bogoslovni Vestnik*. № 74. P. 55–59.

Rustow D. A. (1970). *Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model* // *Comparative Politics*. Vol. 2. No. 3. P. 337–363.

Spruyt H. (1994). *The Sovereign State and Its Competitors*. Princeton: Princeton Univ. Press.

## REFERENCES

Abbot Sieyès: *From the Bourbons to Bonaparte* (2003), Saint Petersburg: Aletejya.

Ajzinova I. M. (2013) “European Social Policy during the Crisis: An Overview of the Pension and Health Care Systems in EU Countries”, *Nauchnye trudy: Institut narodnohozyajstvennogo prognozirovaniya RAN*, no. 11, pp. 7–35.

Anderson B. (2001) *Imagined Communities. Reflections on the Sources and Spread of Nationalism*, Moscow: Kanon-Press-C.

Batiev L. V. (2012) “Justice and Law in the Philosophy of Thomas Aquinas”, *Filosofiya prava*, no. 1 (50) (<https://cyberleninka.ru/article/n/zakon-i-pravo-v-filosofii-fomy-akvinskogo>, accessed on 26.01.2025).

Belyavskij V. (2011) *Legendary Babylon and Historical Babylon*, Moscow: Lomonosov.

Berri B., Matravers M. (2001) “Justice (Article from the Philosophical Encyclopedia)”, *Russia — the West: Philosophical Foundations of Socio-Cultural Tolerance*, Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, pp. 143–158.

Bespal'ko V. G. (2020) “Sacred Principles and Content of Justice in Ancient State Law”, *Social'no-politicheskie nauki*, vol. 10, no. 2, pp. 45–54.

Chernyh S. N. (2011) “The Concept of Justice in Medieval Philosophy”, *Vestnik VGTU*, no. 4 (<https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-spravedlivost-v-srednevekovoy-filosofii>, accessed on 26.01.2025).

Gellner E. (2002) “The Coming of Nationalism. Myths of Nation and Class”, *Nations and Nationalism*, Moscow: Praxis, pp. 146–200.

Greenfeld L. (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge (MA): Cambridge University Press.

Gusejnov A. A., Irlitc G. (1987) *A Short History of Ethics*, Moscow: Mysl'.

Hamedi A. (2014) “The Concept of Justice in Greek Philosophy (Plato and Aristotle)”, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, vol. 5, no. 27, pp. 1163–1167.

Hazoni Y. (2018) *The Virtue of Nationalism*, L.: Basic Book.

Hroch M. (2003) *Social Precondition National Revival in Europe*, Columbia.

Jefferson T. (1992) *On Democracy*, Saint Petersburg: Res gumana: Lenizdat.

Jeger V. (2001) *Paideia. The Education of an Ancient Greek*, Moscow: Greko-latinskij kabinet.

Kanarsh G. (2018) “Justice”, *Filosofskaya antropologiya*, vol. 4, no. 1, pp. 244–262.

Klochov I. S. (1983) *The Spiritual Culture of Babylonia. Man, Fate, Time*, Moscow: Nauka.

Kurilla I. (2023) *Americans and Everyone Else: The Origins and Meaning of US Foreign Policy*, Moscow: Al'pina Publisher.

- Lahman R. (2010) *Capitalists Against Their Will: Elite Conflict and Economic Transformation in Early Modern Europe*, Moscow: Territoriya budushchego.
- Laws of the Babylonian king Hammurapi* (2020) ([www.hist.msu.ru/ER/Text/hammurap.htm](http://www.hist.msu.ru/ER/Text/hammurap.htm), accessed on 05.02.2020).
- MacIntyre A. (2000) *After Virtue: Studies in Moral Theory*, Moscow; Ekaterinburg: Akademicheskij proekt: Delovaya kniga.
- Materialists of Ancient Greece: A Collection of Texts by Democritus, Heraclitus, Epicurus* (1955), Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- Milanovich B. (2022) *Capitalism and Nothing Else: The Future of the System That Rules the World*, Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gajdara.
- Mill J. S. (2006) *Reflection on Representative Government*, Chelyabinsk: Socium.
- Nozick R. (2008) *Anarchy, State, and Utopia*, Moscow: IRISEN.
- Pain E. A., Fedyunin S. Yu. (2017) *Nation and Democracy: Prospects for Managing Cultural Diversity*, Moscow: Mysl'.
- Philosophy of the Era of Early Bourgeois Revolutions* (1983), Moscow: Nauka.
- Piketti T. (2023) *A Brief History of Equality*, Moscow: Izdatel'stvo AST.
- Pomerants K. (2017) *Great Divergence: China, Europe, and the Creation of the Modern World Economy*, Moscow: Delo.
- Razin A. V. (2004) *Ethics*, Moscow: Akademicheskij proekt.
- Rawls J. (1995) *Theory of Justice*, Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta.
- Rožič P. (2014) "A Critique of MacIntyre's Self-Correction Attempt: A Better Metaphysical Grounding?", *Bogoslovni vestnik*, no. 74, pp. 55–59.
- Rustow D. A. (1970) "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model", *Comparative Politics*, vol. 2, no. 3, pp. 337–363.
- Savrej V. Ya. (2019) "The Concept of Justice in the Ancient Consciousness", *Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy i praktiki. Seriya "Poznanie"*, no. 9, pp. 96–101.
- Sidorina T. Yu. (2012) "Operation Welfare State: Has the Welfare State Solved the Problems of the Ideal State?", *Prostranstvo ekonomiki*, no. 3, pp. 84–99.
- Solovyov V. S. (2012) *Justification of Good*, Moscow: Institut russkoj civilizacii: Algoritm.
- Sorokin P. (2005) *Sociology of Revolution*, Moscow: Territoriya budushchego.
- Spruyt H. (1994) *The Sovereign State and Its Competitors*, Princeton: Princeton University Press.
- Trubetskoy S. N. (1910) *Metaphysics in Ancient Greece*, Moscow.
- Uporov I. V. (2016) "Sources and Concept of Natural Human Rights", *Teoriya i praktika sovremennoj nauki*, vol. 3, no. 9, pp. 501–506.
- Volkov N. S. (2016) "Evolution of the Concept of Justice from Antiquity to the Era of Globalization", *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. XXVII: Globalistika i geopolitika*, no. 1, pp. 72–82.
- Zhdanov V. V. (2013) Ideas of Justice in the Context of Pre-Philosophical Categories of Ancient Egyptian Culture, *Prostranstvo i Vremya*, vol. 4, no. 14, pp. 105–110.

# Прогрессивные верхи, консервативные низы. Традиционные ценности с позиций классового анализа<sup>1</sup>

*Дмитрий Давыдов*

Институт философии и права Уральского отделения  
Российской академии наук (Екатеринбург)

E-mail: [davydovdmitriy90@gmail.com](mailto:davydovdmitriy90@gmail.com)

**Аннотация.** В статье значение и роль традиционных ценностей в современном обществе рассматриваются с позиций классового анализа. Показано, что марксизм и классовый анализ сегодня обычно ассоциируются с модерном и всем тем, что противоположно традиционным устоям общества. Это, согласно автору, верно характеризует прежде всего различные вариации западного нео- и постмарксизма, а также левые концепции, которые находятся под влиянием западного марксизма. Сегодня появляется все больше оснований считать, что западные левые повестки, связанные с систематическими нападками на традиционные ценности (woke-идеология, радикальный феминизм, гендерные теории и так далее), продвигаются преимущественно представителями новых элит — профессионального или образованного класса. Напротив, традиционные ценности, аналогичные перечисляемым в официальных российских документах (патриотизм, приоритет национальных интересов, этика самоотверженного труда, семейные ценности), либо чаще разделяются представителями социальных «низов» (прежде всего рабочим классом), либо являются важнейшим фактором их экономического благополучия. В связи с этим производится попытка переосмысления классового анализа как одного из инструментов конструктивного осмысления, а не критики традиционных ценностей.

**Ключевые слова:** традиционные ценности, марксизм, постмарксизм, модерн, классовая борьба, классовый анализ, консерватизм, рабочий класс, элиты.

**Для цитирования:** Давыдов Д. (2025). Прогрессивные верхи, консервативные низы. Традиционные ценности с позиций классового анализа // *Patria*. Т. 2. № 1. С. 53–74.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-53-74

## Progressive Elites, Conservative Workers. Traditional Values from the Position of Class Analysis

*Dmitry Davydov*

Institute of Philosophy and Law of the Ural branch  
of the Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg)

E-mail: [davydovdmitriy90@gmail.com](mailto:davydovdmitriy90@gmail.com)

**Abstract.** The article examines the meaning and role of traditional values in modern society from the standpoint of class analysis. It is shown that Marxism and class analysis are usually associated today with Modernity and everything that is opposed to the traditional foundations of society. According to the author, this correctly characterizes, first of all, various variations of Western neo- and post-Marxism, as well as left-wing concepts that are influenced by Western Marxism. Today, there are more and more reasons to believe that Western left-wing agendas associated with systematic attacks on traditional values (woke ideology, radical feminism, gender theories, etc.) are promoted primarily by representatives of the new elites — the professional or educated class. On the contrary, traditional values similar to those listed in official Russian documents (patriotism, priority of national interests, ethics of selfless work, family values) are

either more often shared by representatives of the social “lower classes” (primarily the working class), or are the most important factor in their economic well-being. In this regard, an attempt is made to rethink class analysis as one of the instruments of constructive understanding, rather than criticism, of traditional values.

**Keywords:** traditional values, Marxism, post-Marxism, Modernity, class struggle, class analysis, conservatism, working class, elites.

**For citation:** Davydov D. (2025) “Progressive Elites, Conservative Workers. Traditional Values from the Position of Class Analysis”, *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 53–74.

**doi:** 10.17323/3034-4409-2025-2-1-53-74

## Введение

В сложные судьбоносные времена резонны попытки российских властей и общественности разрешить затяжной кризис идентичности — найти ответ на вопросы: кто все же мы такие в глобальном мире, какова наша особенность, чем мы отличаемся от Запада, с которым вступили в конфликт, есть ли у нас какая-то миссия, которая бы могла быть притягательной для других стран, также оспаривающих роль США как гегемона? В имеющихся место дискуссиях доминирует условный «цивилизационный» подход: Россия — это особая цивилизация, которой чужды западные ценности вроде гипертрофированного индивидуализма, первенства свобод перед долгом, максимизации сексуальных (в том числе «нетрадиционных») и прочих свобод. Соответственно основной рецепт — искать особенности единой русской цивилизации, противопоставленной «коллективному Западу» (см., напр.: (Караганов, 2022)). Спектр подходов и концептов здесь множественен: от «Острова Россия» (Цымбурский, 2007) или «Крепости Россия» (Караганов, 2022) до «Русской идеи», вдохновленной великими классиками русской философии, в числе которых — Е. Н. Трубецкой, В. В. Розанов, В. И. Иванов, С. Л. Франк, Г. П. Федотов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин и другие (Савенков, Жуков, 2023).

Проблем с таким подходом существенное множество. Эти особенности русской цивилизации оказываются слишком размытыми и нечеткими, чтобы стать идейной основой интеграционного идеологического проекта в глобальном противостоянии с Западом. Уже многократно в отечественной науке отмечалась противоречивость официального дискурса в попытках сплести идейное «лоскутное одеяло» из тех или иных «политик памяти», сочетая, скажем, достижения советского прошлого (Победа в Великой Отечественной войне, первый полет в космос и так далее) с капиталистическим настоящим (Фишман, 2015). Но трудности в поисках единого непротиворечивого зерна в наполненном драматическими разрывами прошлом — не основная проблема. Основная — в нехватке «содержательного наполнения». Русское (или российское) сводится к наборам символических и знаковых элементов, которые трудно сочетать вместе, а тем более — совмещать их так, чтобы прошлое гармонично смотрелось с потенциалом выстраивания проектов будущего. Отсюда соблазн идти по простому пути — свести «русскую идею» к аналогу американского «правильного котла» (но только «правильного», избавленного от практик колониализма и рабства: русское — значит имперски-объединяющее). Напри-

мер, такой позиции придерживается С. А. Караганов, согласно которому Россия — это

цивилизация цивилизаций, «мир миров», в том числе один из последних оплотов классической Европы, по большей части погибающей в Старом Свете. В любом случае, европейское культурное наследие России — не препятствие для ее многовекторной и поликультурной политики, а одна из опор и предпосылок для нее. Ведь именно Европе в лучшие времена и в лучших ее проявлениях было свойственно стремление к открытию новых мировых горизонтов. От татаро-монгольского периода мы унаследовали веротерпимость и культурную открытость (Караганов, 2022: 10).

«Многовекторность» и «поликультурность» может разбавляться общими тезисами о свойственной России «справедливости» (обычно — без уточнения, что эта «справедливость» означает), о том, что в русской культуре нет места расизму или антисемитизму (см., напр.: (Тренин, 2022)). Но из положений о «цивилизации цивилизаций» содержательно не следует почти ничего. Без ответа остается самый принципиальный вопрос: чем «мы» принципиально отличаемся от «них»? При попытках ответить на этот вопрос более содержательно мгновенно возникают те или иные нестыковки. Так, если речь идет о государствообразующей роли русских или культуурообразующей роли православия, то неизбежны вопросы о том, не может ли все это рано или поздно переродиться в этноконфессиональный национализм.

Отдельный клубок противоречий — в так и не найденной грани между западными чертами России и ее при этом не- или даже антизападностью. Как верно заметил С. А. Караганов,

Запад может, пусть с трудом, отменить Россию. Россия безнадежно осиротеет без Гамлета, Дон Кихота, д'Артаньяна. Запад может, пусть с трудом, отменить сам себя, одновременно завоевывая мир и каясь в своей греховности. Россия не может и, насколько можно судить, не хочет отменять ни себя, ни Запад. Под Россией нет толщи автономного цивилизационного развития, как у Китая, Индии и Персии, нет стройности, цельности и целенаправленности Ислама. Над Россией не голубое небо, как у Поднебесной, а общий с Европой цивилизационный зонтик. России легче сказать, что она защищает Европу от нее самой, чем сказать, что она больше не Европа (Караганов, 2022: 10).

Все осложняет и то обстоятельство, что ни на идейном, ни на практическом уровнях российская политика не отмежевывается полностью от Запада и модерна. Даже перечень традиционных ценностей, приведенных в «Основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» — жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд и так далее (Указ..., 2022), — является, по сути, западным. Часть из них не поддается пересмотру вообще нигде в западных странах. Другая часть (например, семейные ценности) не отвергается полностью, а лишь переосмысливается радикалами и прогрессистами. Причем сегодня с приходом Д. Трампа это «переосмысление» пошло на попятную (Фох..., 2025). В практической же плоскости курс России очевидно направлен на поддержание связей с западными странами, которые, например, противостоят западному же



империалистическому мейнстриму в геополитике и прогрессистскому мейнстриму в культуре (например, Венгрия при В. Орбане, Словакия при Р. Фицо).

Это одновременно и возможность, и уязвимость. Возможность постольку, поскольку так Россия не заикливаясь на своей партикулярности, а остается уникальной через апелляции к универсальному — позиционируя себя в качестве своего рода бастиона консерватизма, когда традиционные ценности представляются мостом между Россией и Западом (Моисеев и др., 2023), то есть «консервативного модерна», предостерегающего от его чрезмерного «негативизма» и «футуризации» (Гиринский, Азыркин, 2024). Уязвимость здесь заключается во вторичности избираемой роли — того, кто осторожен, идет за впереди идущими, не торопится, учится на чужих ошибках, но при этом и не совершает никаких прорывов в будущее, а потому вряд ли может быть примером для подражания в тех областях, которые выходят за рамки сугубо морально-нравственных аспектов бытия. В эпоху огромного множества глобальных проблем вроде социально-экономического неравенства взгляд, направленный преимущественно в прошлое, не кажется нам дальновидным.

В данной статье мы бы хотели показать, что модернистская нацеленность на прогресс не обязательно противоречит ориентации на традиционные ценности. Напротив, радикальность социальных преобразований может гармонично сочетаться с укреплением традиционных ценностей. В этом деле может пригодиться марксистский инструментальный классового анализа, который, правда, требуется критически переосмыслить и перенастроить.

### **Сложные взаимоотношения между левыми идеями и традиционными ценностями**

Можно сказать, что марксизм и классовый анализ для сторонников и защитников традиционных ценностей являются в некотором смысле дискредитированными. Считается, что марксизм как одна из великих идеологий модерна — часть слишком сильно ускорившегося, вышедшего из-под контроля «прогресса». Например, отмечается, что

«левая» политическая теория трактует историю как бесконечный прогресс от тьмы прошлого к свету будущего, как эволюцию от примитивных форм к более совершенным; «правая» — как либо движение по спирали, либо постепенную деградацию политических форм и нравов. «Левая» теория устремлена к механической рационализации социального, «правая» — к восстановлению принципов органической общности. Наконец, любая «левая» теория превозносит экономическое как ведущий ориентир организации общественной жизни, а «правая» часто выделяет доминирующий характер политического (Моисеев и др., 2023: 114).

Фактически сегодня все больше наблюдателей склонны отмечать, что современные левые повестки о десятках разновидностей гендера, правах ЛГБТК+ (Верховный суд РФ признал ЛГБТ-движение экстремистским), радикального феминизма и тому подобное продвигаются теми, кто ассоциирует себя если не с нео- или постмарксизмом, то, как минимум, с тем, что имеет глубокие интеллектуальные корни в марксизме. Так, марксизм

синтезируют с концептами интерсекциональности (см., напр.: (Bohrer, 2019)), согласно которым одна лишь классовая борьба не сможет привести к обществу равенства и справедливости. Капитализм можно преодолеть в том случае, если к классовой борьбе добавится борьба против тех или иных форм угнетения: против расизма, патриархата, гомофобии и тому подобного. В теории все логично: если марксизм выступает за общество равенства и справедливости, то вполне резонно, что равенство и справедливость должны быть обеспечены для всех, включая тех, кто в силу тех или иных «предрассудков» считается маргиналами или по каким-то причинам лишены преимуществ, к которым имеют доступ «привилегированные». Чисто внешне это выглядит как небывалый подъем «низов»: от промышленных рабочих до трансгендерных «секс-работниц».

Консервативный ответ на все эти тенденции во многом резонен: не факт, что устремления современных левых вообще когда-нибудь могут привести к всеобщему согласию и благу; многие продвигаемые ими ценности крайне спорны, то есть речь может идти о чем-то вроде «зашедших слишком далеко» силах отрицания, которые нужно «сбалансировать» с помощью апелляций к традициям или вовсе к «вечным», имеющим трансцендентную природу, ценностям. В наиболее грубых формах такая реакция выливается в противопоставление всего «правого» всему «левому». Возможен, на наш взгляд, и более тонкий подход.

Так, появляется все больше оснований считать, что наиболее агрессивные левые повестки отвечают интересам вовсе не всех эксплуатируемых и угнетаемых, а новых элит. Более того, те традиционные ценности, к которым апеллируют правые, гораздо более «выгодны» как раз «низам» (то есть более гармонично сочетаются с их в том числе экономическими интересами). Современная западная левая мысль попала в ловушку устаревшей парадигмы, согласно которой главный враг бедных и угнетенных социальных прослоек — это тот самый «1%» наиболее богатых буржуа. Такое «бинарное» мышление в духе «капиталисты против всех остальных» исключает более сложную картину, где генезис того, что мы называем посткапитализмом, обусловлен выдвиганием новых групп элит, интересы которых могут расходиться с интересами как «старых» промышленных капиталистов, так и многих экономически неблагополучных прослоек (Давыдов, 2023). Вся парадоксальность ситуации заключается в том, что обычно не левые сегодня активно рефлексуют по поводу усложняющейся социальной структуры. За них это делают авторы, которые либо прямо относят себя к правым и консерваторам, либо симпатизируют идеям, подчеркивающим значимость традиционных ценностей.

Так, сегодня очень многие авторы на Западе пишут о том, что произошел «долгий марш» левых, начавшийся в 1960-е, который изменил Америку и Европу, стал, по сути, «культурной» (Kimball, 2001) или «тихой» (silent) (Rubin, 2014) революцией. Марксизм провалился как идеология пролетарской революции, но он обрел новую роль в качестве идеологии образованного/профессионального класса, придерживающегося постматериалистических ценностей (см.: (Inglehart, 1977; 1997)). Как замечает К. Руфо, группа, возглавляемая М. Хоркхаймером, Т. Адорно, Л. Левента-

лем и Ф. Поллоком, стала пионером критической теории общества, синтезировавшей широкий спектр концепций философии, психоанализа и политической теории в попытке объяснить провал традиционного марксизма. Они были нацелены на создание новой, более сложной диалектики, способной, наконец, вдохновить широкие массы на «радикальный акт» преобразования мира. Новая революция должна была отсылать также к идеям А. Грамши, согласно которым подлинное освобождение должно совершаться через сферу культуры. Вместо ленинской идеи лидерства партии было обосновано, что ведущей силой революции должны быть интеллектуалы (вроде А. Дэвис, П. Фрейре, Д. Белла, К. Креншоу и других). Так, Г. Маркузе представил свою идеальную политическую форму — «образовательную диктатуру» (“educational dictatorship”), или правление элит, умеющих отличать ложное сознание от истинного и свободу от рабства. Как замечает Руфо,

следуя ортодоксальности Маркса и Ленина, Маркузе считал, что необходима временная диктатура, чтобы вывести общество из рабства к свободе. Но, отходя от своих предшественников, Маркузе предложил иронический поворот: вместо «диктатуры пролетариата», которая представляла волю рабочего класса, — «диктатуру интеллектуалов» (Rufo, 2023: 23).

В течение 1980-х и 1990-х годов политический центр США сместился вправо: президенты Р. Рейган, Дж. Буш-старший и Б. Клинтон руководили концом глобального коммунизма и триумфом «демократического» капитализма, в то время как академические круги продолжали двигаться влево. Как отмечает Руфо, сегодня «долгий марш по институтам» практически завершился: «...американский университет теперь является “контринститутом”, движимым идеологией “новых левых” и критическими теориями» (Rufo, 2023: 44). Следствием этого является «академическая кастовая система», когда факультеты самых престижных университетов управляют наймом, финансированием и размещением новых профессоров на мажоритарной и консенсусной основе, что служит дальнейшей концентрации и укреплению идеологической власти. Из университетов новый, «культурный» марксизм активно распространялся среди выпускников элитных колледжей, которые занимали места среди так называемого «управленческого класса»:

...политическая культура федеральных агентств почти неотличима от университетской. Используя политические пожертвования в качестве индикатора политической культуры, несложно увидеть, что федеральные ведомства в подавляющем большинстве являются левыми. В цикле президентских выборов 2020 года сотрудники Министерства юстиции направили 83% всех пожертвований демократам. В Департаменте жилищного строительства и городского развития этот показатель составил 84%. В Министерстве здравоохранения и социальных служб — 88%; а в Министерстве образования — целых 93% [...] все основные грантодатели в сфере образования, гуманитарных и естественных наук — Министерство образования, Национальный фонд искусств, Национальный фонд гуманитарных наук и Национальный научный фонд — стали постоянными благотворителями критических теорий (Rufo, 2023: 57, 59).

### Прогрессистские элиты

Короче говоря, все то, что сегодня называют «великим пробуждением» и woke-культурой<sup>2</sup>, представляет собой результат растущего влияния если и не самой богатой части населения, то как минимум тех, кто получил элитное (прежде всего — гуманитарное) образование. Как отмечает американский культурный критик Ф. де Бур в книге «Как элиты съели движение за социальную справедливость» (“How Elites Ate the Social Justice Movement”), в левых активистских пространствах доминируют люди с высшим образованием, многие из которых выросли в достатке и никогда не были задействованы на физически и эмоционально тяжелой работе. Более того, сейчас в прогрессивных пространствах есть много тех, кто порицает белых рабочих как расистский и нетерпимый класс. Как пишет де Бур, «культурные вопросы доминируют во многих левых пространствах постольку, поскольку левые чувствуют, что контролируют только культуру. Распространенное мнение о текущей американской политике заключается в том, что правые обладают политической властью и жаждут культурной власти, в то время как левые обладают культурной властью и жаждут политической власти» (DeBoer, 2024: 13). То же самое отмечает профессор политологии Кентского университета М. Гудвин, говоря о Великобритании:

старую элиту объединяли наследственные титулы, богатство, семейные связи с аристократией и инстинктивно консервативные ценности. Новая элита сегодня совершенно другая. Хотя они иногда пересекаются со старым правящим классом, члены этого нового сверхкласса гораздо чаще происходят из быстро расширяющихся рядов новой профессиональной элиты среднего класса, городской и образованной, которая поднялась на позиции огромной экономической, политической и культурной власти. Эту новую элиту определяют совсем другие вещи: дипломы одного из самых престижных университетов Оксбриджа или Расселской группы; их сильные либеральные космополитические, если не радикально прогрессивные, культурные ценности; их все более громкий и доминирующий голос в самых важных и влиятельных учреждениях Великобритании; и их растущее чувство моральной справедливости по сравнению с другими группами британского общества (Goodwin, 2023: 15).

Это, к слову, соответствует многим уже относительно давним прогнозам, согласно которым посткапиталистическое общество будет знаменоваться не подъемом социальных низов во имя равенства и братства, а восхождением профессионального или технократического класса (см.: Burnham, 1941; Белл, 2004).

Здесь, правда, возникает резонный вопрос: если речь идет о новых элитах, то почему их идеология так или иначе является левой, а не правой и консервативной? Этому можно найти сразу несколько объяснений. Самое простое — концепт «тихой революции» Р. Инглхарта, согласно которому рост материальной обеспеченности и безопасности означает постепенное вытеснение материалистических ценностей постматериалистическими (см.: Inglehart, 1977; 1997; Norris, Inglehart, 2019)). Когда люди находятся в относительной безопасности и достатке, они постепенно перестают считать проблемы, отсылающие к старой классовой борьбе (забастовки из-за плохих трудовых условий, низких зарплат и так далее), актуальными. Вместо этого их начинают все больше интересовать более абстрактные

вещи — гражданские права, разнообразие, самореализация, качество городской среды, экологические проблемы и тому подобное. Борьба за принятие 70 вариантов гендера или привилегии для «цветных», тех, кто имеет «нетрадиционную» сексуальную ориентацию, кто ведет нездоровый образ жизни, сопровождающийся экстремальным ожирением, для психически нездоровых («нейроотличных») и так далее, может трактоваться как борьба за максимальную свободу выбора, в том числе выбора путей самореализации (из «порока» сделать предмет для гордости). По сути, многочисленные межстрановые опросы, результаты которых изучал Инглхарт и его команда, показали, что степень роста постматериалистических ценностей прямо пропорциональна степени активизма за «разнообразие» (и соответствующие программы вроде DEI<sup>3</sup>) (см., напр.: (Norris, Inglehart, 2019)). Более того, рост постматериалистических ценностей также сопровождается упадком религиозности и традиционных ценностей (семьи, патриотизма и так далее) (см.: (Инглхарт, 2022)). В этом тоже есть своя логика: находящиеся в состоянии «экзистенциальной безопасности» перестают видеть необходимость в «старых» институтах, которые раньше обеспечивали экономическую подстраховку. Типичный постматериалист — это «независимая личность» и «гражданин мира», человек, живущий «хоть где». Соответственно произошло расслоение на тех, кто живет «повсеместно» (anywheres), а это прежде всего востребованные везде образованные элиты, и тех, кто живет «где-то» (somewheres), чему посвятил известную книгу «Дорога куда-то» (“The Road to Somewhere”) Д. Гудхарт (Goodhart, 2017).

Концепция постматериализма отвечает не на все вопросы. Прежде всего стоит отметить, что Инглхарт исследовал не элиты, а общество в целом. Почему новая woke-культура столь распространена именно среди образованных элит? По мнению американского публициста и доктора психологии из Кембриджского университета Р. Хендерсона, все дело в том, что он называет *роскошными убеждениями* (luxury beliefs). Эти убеждения сигнализируют о высоком статусе: тот, кто разбирается в трудах М. Фуко и Ж. Деррида, может поддержать разговор о системном расизме и «власти дискурсивных структур», кто подчеркивает свою прогрессивность, тот автоматически сообщает о своей отнесенности к образованным элитам. Следуя идеям Т. Веблена о «праздном классе» и «демонстративном потреблении», Хендерсон показывает, что именно представители обеспеченного образованного класса склонны рассуждать о привилегиях белых, выступать за легализацию наркотиков или критиковать семейные ценности, причем их образ жизни часто противоречит тому, о чем они говорят, — сами они вступают в стабильные браки, пользуются все теми же «привилегиями белых», далеки от проблем социальных низов, не понимают, чем живут наиболее бедные. Как пишет Хендерсон,

типичный американец из рабочего класса не сможет сказать вам, что такое гетеронормативность или цисгендерность. Но если вы посетите элитный колледж, вы найдете множество богатых людей, которые охотно вам все это объяснят. Когда кто-то использует фразу «культурное присвоение», на самом деле он имеет в виду: «Я получил образование в лучшем колледже». Возьмем цитату Веблена: «Утонченные вкусы, манеры, образ жизни являются полезным доказательством аристократизма, потому

что хорошее воспитание требует времени, усилий и затрат и, следовательно, не может быть достигнуто теми, чье время и энергия отданы работе». Только богатые могут позволить себе выучить странную лексику, потому что у обычных людей есть реальные проблемы, о которых стоит беспокоиться (Henderson, 2024: 160).

Здесь же Хендерсон обращает внимание на то, насколько интересы новых элит расходятся с интересами социальных низов, в том числе с интересами рабочего класса: если большинство образованного класса выступает за легализацию наркотиков, то все остальные — скорее против; богатые чаще, чем все остальные, говорят, что «брак не имеет значения», но при этом состоят в стабильных брачных союзах; богатые негодуют по поводу так называемого фэтшейминга, но сами они представляют собой наиболее озабоченную собственным здоровьем страту; если богатые и образованные считают полицию расистской и жестокой, хотят ее «отменить» или лишиться финансирования, то именно бедные чернокожие менее склонны критиковать полицию и даже выступают за то, чтобы ее было больше в районах их проживания (см.: (Henderson, 2024)).

Социолог из Школы коммуникаций и журналистики Университета Стоуни-Брук М. аль-Гарби предложил в книге «Мы никогда не были пробужденными» (“We Have Never Been Woke”) еще одно интересное объяснение «левизнь» и ориентации на «справедливость» новых элит. Как он замечает, помимо сегодняшнего (видимо, уже вступающего в стадию заката) «великого пробуждения» так называемых «символических капиталистов» (образованных элит, чья деятельность связана с нефизической работой) было еще три подобных (в начале 1930-х, в конце 1960-х и в конце 1980-х). Институциональное влияние таких элит начало быстро расти в годы между Первой и Второй мировыми войнами, когда резко возросла культурная, экономическая и политическая власть профессионалов, торгующих идеями, символами и информацией. Он тоже отмечает, что левые повестки стали, по сути, способом демонстрации статуса, а также чем-то вроде замены религии:

...козлы отпущения — далеко не единственная религиозная тенденция, которая, по-видимому, приняла секуляризованную форму. Пробуждение в значительной степени присваивает религиозный символизм и эсхатологию: есть дискурс рабства как первородного греха Америки; «белизна» описывается как первобытная и злобная сила, ответственная за или замешанная практически во всех мировых бедах. Есть гностический элемент, приверженцы которого верят, что они могут видеть «реальные» структуры мира, невидимые для других, — вместе с чувством превосходства, которое сопровождает такие убеждения. Есть чувство нахождения на «правильной стороне истории» и, во многих кругах, нетерпимость к сомнениям или ереси (Al Gharbi, 2024: 55).

При этом все четыре «пробуждения» были обусловлены внутриэлитным ресентиментом, связанным с перепроизводством «символических капиталистов». Например, в начале 1960-х студенческий активизм на территории кампусов не был особенно выражен. Большинство студентов были сосредоточены на получении дипломов и реализации открывшихся возможностей растущей экономики после Второй мировой войны. А затем война во Вьетнаме и экономический спад изменили всё: «студенты из среднего класса стали “радикальными” именно тогда, когда их планы оста-

вить борьбу во Вьетнаме меньшинствам и бедным, поступив в колледж и переждав, начали рушиться. Именно в этот момент студенты колледжей внезапно в огромных количествах приняли антивоенный активизм, движение “Власть черным”, феминизм, постколониальную борьбу, права геев и защиту окружающей среды» (Al Gharbi, 2024: 100). Внутри колледжей размеры групп росли, а ресурсы все сильнее распылялись. Выпускники колледжей все чаще были вынуждены работать не по специальности или на работах, которые вообще не требовали высшего образования. Когда же призыв отменили, а экономика показала спрос на профессионалов, схлынула и волна студенческого активизма: бывшие революционеры стали частью истеблишмента.

Нечто похожее происходило совсем недавно: к концу правления Клинтона Соединенные Штаты снова начали перепроизводить элиту. В период с 2000 по 2019 год на американском рынке труда появилось 22 миллиона работников старше 25 лет, имеющих как минимум степень бакалавра. Однако было добавлено всего около 10 миллионов рабочих мест, требующих высшего образования. Масла в огонь подлила пандемия COVID-19, которая привела к новому витку увольнений, отпусков без содержания и сокращений заработной платы. Соответственно разочарованные символические капиталисты и претенденты на статус элит стремились обвинить систему, которая их подвела, а также те элиты, которым удалось процветать. Тем не менее даже они остаются далекими от «низов», к борьбе за права которых они апеллируют: «даже несмотря на то, что их зарплата и льготы низки по сравнению с коллегами на более постоянных и престижных должностях, символические капиталисты на нижнем конце спектра все равно, как правило, зарабатывают примерно столько же или даже больше, чем они могли бы зарабатывать, если бы работали за пределами символических профессий» (Al Gharbi, 2024: 160). Двойные стандарты в их риторике отмечаются повсеместно. Например, хотя относительно обеспеченные, высокообразованные белые либералы являются одними из самых ярых сторонников доступного жилья, они часто занимают позицию «не на моем заднем дворе» в отношении своих собственных сообществ. Это значительно увеличивает стоимость жизни и угнетает более бедных жителей, что в значительной степени способствует расовой сегрегации и консолидации меньшинств в районах «концентрированного неблагополучия». Отмечает аль-Гарби и расходящиеся с интересами бедных прослоек постматериалистические приоритеты новых элит:

...более богатые, более образованные городские доноры (которые имеют тенденцию к левому движению) с большей вероятностью выделяют ресурсы на такие цели, как защита окружающей среды или права животных, или таким организациям, как American Civil Liberties Union или Amnesty International. Очень немногие пожертвования этих доноров направлены на малообеспеченные сообщества. [...] Именно в синих штатах неравенство в финансировании образования наиболее драматично. Именно в синих штатах десятки тысяч бездомных живут на улицах. Именно в синих штатах экономическое неравенство в этой стране растет быстрее всего (Al Gharbi, 2024: 205–206).

Даже приправленный марксистскими лозунгами радикализм образованного класса значительно расходится с тем, чего действительно хотят

представители рабочего класса. Высокообразованные американцы склонны отдавать приоритет политике прямого перераспределения для решения проблемы неравенства (налоги и трансферты) по сравнению с высокими зарплатами и, что более важно, защитой рабочих мест. Последнее по факту более востребовано жителями находящихся в упадке провинциальных городов, поскольку работа обеспечивает смыслом, а различные пособия лишают гордости и сталкивают работающих с «иждивенцами» (Al Gharbi, 2024: 205–206). Короче говоря, единственные, кто остался победителем в эпоху «нового великого пробуждения», — это представители образованного класса, многие из которых заполучили то, что аль-Гарби называет тотемным капиталом — способность прикрываться статусом «угнетенных» с целью получения преимуществ от позитивной дискриминации.

В целом о растущем накоплении противоречий между интересами и устремлениями новых элит и большей части находящихся в не самом выгодном социально-экономическом положении прослоек написано уже достаточно много. Для последних даже правые стали «левее левых», так как их интересы более приземленные, хотя и несомненно буржуазные: люди, испытывающие самые простые, бытовые проблемы (вроде необходимости оплачивать постоянно дорожающие коммунальные услуги), будут с большей симпатией относиться к популистским лозунгам вроде «Бури, детка, бури», нежели к разговорам элит о правах трансгендеров и необходимости затянуть потуже пояса ради предотвращения глобального потепления, вокруг которого раздувается паника все теми же представителями новых элит (см., напр.: Lomborg, 2020)). Но в контексте нашего исследования важно отметить следующее: значительная (судя по президентским выборам США в 2024 году — большая) часть представителей рабочего класса и социально уязвимых прослоек придерживается традиционных ценностей, то есть отвергает все новые культурные веяния woke-культуры<sup>4</sup>. Можно было бы сказать, что классовый анализ здесь не имеет перспективного применения, так как речь идет чисто о культурных феноменах: те, кто не имеет высшего образования, не окунулся в прогрессистскую культуру и так далее, просто сохраняет патриархальные, расистские и прочие «пережитки». На наш взгляд, это не совсем так.

### **Традиционные ценности (для) рабочего класса**

Многие явления западной политики, связанной с ростом влияния правых популистов, за которых голосуют самые широкие массы населения, можно объяснить культурной реакционностью (см.: (Norris, Inglehart, 2019)). Но есть основания считать, что культурный фактор является не единственным. Согласимся с Н. Б. Афанасовым в том, что «социальная природа современности диктует соотнесение ценностей с тем социально-экономическим контекстом, в котором они существуют. Ценности в том виде, в каком к ним апеллирует социальная теория, не субстанциальны, а имеют социально-культурную природу, являются ответом на те вызовы, которые ставит перед обществом время» (Афанасов, 2024: 40). То, что мы



называем традиционными ценностями, является также набором определенных политических установок, имеющих вполне рационально-экономические основания.

Можно начать с самой базовой ценности, которая считается традиционной как в США, так и в России, — патриотизма (приоритет национальных интересов, бережное отношение к собственной истории и так далее). Известный историк, политический аналитик и журналист Т. Франк, предсказавший приход к власти Д. Трампа в 2016 году, указал на одну из причин поддержки Трампа рабочим классом — его антикосмополитизм. В то время как Демократическая партия стала, по сути, партией прогрессистских *anywheres*, Трамп выступал за патриотический подъем, отмену невыгодных для США торговых соглашений и возвращение рабочих мест. Его риторика под лозунгом «Сделаем Америку снова великой» также сильно расходилась с дискурсом университетских элит, зафиксированных на критике западного колониализма, «отмене» части американской истории и самобичевании. И эти обращения к патриотизму гармонизировали с апелляциями к социальным «низам». Карта его поддержки может соответствовать «тепловой карте» расизма Google, но еще лучше она соответствует деиндустриализации и отчаянию, зонам экономической нищеты, которые 30 лет вашингтонского консенсуса и свободного рынка принесли остальной Америке. Ссылаясь на исследование *Working America* (вспомогательной организации Американской федерации труда), Франк отмечает следующее:

...поддержка Дональда Трампа была сильной даже среди идентифицирующих себя как демократов, но не потому, что все они тоскуют по возвращению режима Джима Кроу. Их любимой чертой Трампа было его «отношение», его прямолинейная манера говорить. Что касается конкретики, «иммиграция» заняла третье место среди вопросов, волнующих таких избирателей, намного уступив их главной заботе: «хорошие рабочие места/экономика» (Frank, 2018: 110).

Далее Франк подмечает, что Трамп ловко сыграл на обвинениях демократов в неолиберальном глобализме, подкосившем местный рабочий класс:

...в 2016 году, когда кандидат Трамп посетил Флинт, он сделал едкое замечание о несчастьях города: «Раньше машины производились во Флинте, и вы не могли пить воду в Мексике. А теперь машины производятся в Мексике, и вы не можете пить воду во Флинте». Трамп обвинил в этом повороте событий НАФТА, неолиберальное экономическое соглашение и одну из своих любимых риторических целей во время предвыборной кампании (Frank, 2018: 131).

Самое примечательное, что практически ничего не изменилось к предвыборной борьбе в США в 2024 году. Только теперь к прежним аргументам добавилась критика администрации Дж. Байдена за огромные траты на климатическую политику и войну на Украине. По сути, кампания Трампа вновь выстраивалась в логике «Америка прежде всего». Эта «Америка прежде всего» означала дешевое топливо, перенос рабочих мест в США и аудит неэффективных расходов на программы DEI и внешнюю политику. Иными словами, все то, от чего выиграли бы прежде всего представители рабочего класса, живущие в американской глубинке. Демократы же

не переставали дрейфовать в сторону партии городских элит, поддерживаемой селебрити и Голливудом. Неудивительно, что накануне выборов 2024 года опрос Центра политики рабочего класса (CWCP)/YouGov, проведенный в Пенсильвании, показал, что среди работников физического труда 55,9% отдают предпочтение Трампу и только 36,2% — Харрис. Даже среди действующих и бывших членов профсоюзов Трамп лидировал с 47,1% голосов по сравнению с 43,2% у Харрис (New Poll..., 2024).

Можно сказать, что и значительная часть других традиционных ценностей так же неспроста разделяется именно представителями рабочего класса или сельскими жителями. Многие экономические успехи США, по мнению очень многих наблюдателей, были обусловлены особой культурой самоотверженного труда, движения к «американской мечте», уходящей корнями в протестантскую этику. Согласно этой культуре, каждый — творец своей судьбы. Самый важный фактор жизненного успеха — это упорный труд, сдержанность, желание обеспечить своим детям лучшее будущее. К слову, созидательный труд также содержится и в перечне традиционных российских ценностей, приводимых в Указе Президента об «Основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (Указ..., 2022).

Заметим, что этика самоотверженного труда и движения к «американской мечте» также активно «деконструировалась» левыми западными интеллигентами. Такая «деконструкция» имела свои резонные основания, так как смысл ее был в подчеркивании системных причин неравенства, то есть тех факторов бедности, которые не зависят от индивидуальных усилий. Но у данной критики есть множество побочных эффектов. Когда «инструкторы по разнообразию» говорят, что «культура белых мужчин» и ценности «жесткого индивидуализма», «тяжелого труда» и «стремления к успеху» разрушительны для меньшинств, они тем самым укрепляют убеждение, что виноваты все, но только не сами представители меньшинств, то есть все это звучит как призыв к бездействию и попытки обвинить в личных неудачах все, что только можно, но только не отсутствие инициативы. Как отмечает Р. Хендерсон,

если обездоленные люди поверят, что удача является ключевым фактором, определяющим успех, они с меньшей вероятностью будут стремиться улучшить свою жизнь. Исследование, которое отслеживало более шести тысяч молодых людей в США в начале их карьеры и в течение двух десятилетий, показало, что те, кто считал, что жизненные результаты обусловлены их собственными усилиями, а не внешними факторами, добились большего успеха в своей жизни (Henderson, 2024: 168).

Но что более важно, американская культура «упорного труда» означает стремление к независимости от государства и максимальную антипатию к так называемым «королевам социального обеспечения» (welfare queen). Типичный американец прежде всего желает иметь возможность упорно трудиться и своим трудом приносить пользу обществу. В этом смысле вся его жизнь максимально далека от пространных рассуждений о «системном расизме» и десятках вариантов гендера, если они видят, как их собственные города разрушаются из-за переноса рабочих мест за рубеж.

Но самый важный момент здесь — это семейные ценности. По сути, бóльшая часть woke-культуры и дискурсов новых элит прямо или косвенно атакует традиционные семейные ценности. Семья рассматривается то как патриархальный пережиток, то как чисто буржуазный способ организации совместной жизни (см., напр.: (Lewis, 2019; Hester, Srnicek, 2023)), или же как нечто ограничивающее индивидуальные, в том числе сексуальные, свободы (см.: (Перри, 2022)). Очевидно разрушительна для семейных ценностей и пропаганда ЛГБТК+ (Верховный суд РФ признал ЛГБТ-движение экстремистским) повесток и радикального феминизма, навязывание гендерных идеологий.

Упадок института семьи весьма драматичен. Причем, что самое примечательное, этот упадок происходит быстрее всего среди наиболее бедных (в наибольшей степени — чернокожих) и почти не наблюдается среди элит. Последние же ведут двойную игру: именно они больше всего критикуют семью, но при этом их реальная жизнь обычно в корне противоречит тому, о чем они говорят. По данным М. С. Кирни, профессора экономики из Мэрилендского университета, в 2019 году только 63% детей в США жили с состоящими в браке родителями по сравнению с 77% в 1980 году. Это снижение не было одинаково распространено среди населения. Например, мало что изменилось в структуре семьи детей, чьи матери имеют четырехлетнее высшее образование: в 2019 году 84% детей, чьи матери имели такое образование, жили с состоящими в браке родителями, что на 6% меньше, чем в 1980 году. Между тем только 60% детей, чьи матери имели среднее образование или образование в статусе *some college*, жили с состоящими в браке родителями, что на целых 23% меньше, чем в 1980 году. Столь же значительное снижение произошло среди детей матерей, которые не окончили среднюю школу; доля детей в этой группе, живущих с состоящими в браке родителями, снизилась с 80% в 1980 году до 57% в 2019 году (Kearney, 2023: 25).

Книга Кирни не просто так называется «Привилегия двух родителей» (“The Two-Parent Privilege”). С помощью обширных статистических данных она демонстрирует, что кризис семьи — это одна из главных «ловушек бедности». Взрослые с более низким уровнем образования и заработка с меньшей вероятностью вступают в брак и будут воспитывать детей в семьях с двумя родителями. Их дети растут с меньшими ресурсами и возможностями, и они не так хорошо учатся в школе, как их сверстники из семей с высоким доходом. Мальчики из неблагополучных семей с большей вероятностью попадут в неприятности в школе и столкнутся с системой уголовного правосудия; девочки из неблагополучных семей с большей вероятностью станут молодыми незамужними матерями. Эти дети вырастут и будут иметь детей, чьи шансы родиться в неблагополучных ситуациях более высоки. Социальная мобильность подрывается, а неравенство сохраняется из поколения в поколение. За последние 40 лет медианный доход домохозяйства среди матерей со средним образованием не вырос, а снизился (!) на 4%; среди матерей без высшего образования он снизился на 20%, так как рост доходов матерей в этих группах образования был «компенсирован» возросшей вероятностью отсутствия супруга или парт-

нера (Kearney, 2023: 55). Семьи, возглавляемые матерью-одиночкой, в 5 раз чаще живут в бедности, чем семьи, возглавляемые супружеской парой; семьи, возглавляемые отцом-одиночкой, почти в 2 раза чаще живут в бедности. Для семей, возглавляемых женщиной без супруга, общая доля живущих в бедности составила 22,2%. Для семей, возглавляемых женщиной без супруга, эта доля составила 11,5%. Это контрастирует с 4% среди семей, состоящих в браке (Kearney, 2023: 61). Дети более образованных, высокодоходных и состоящих в браке родителей получают больше всех видов ресурсов — больше расходов на образовательные и развивающие блага и мероприятия, больше родительского времени и более внимательное воспитание. Дополнительные родительские инвестиции, которые эти дети получают как от своих матерей, так и от своих отцов на регулярной основе, способствуют относительным преимуществам и увековечивают классовые разрывы в возможностях и результатах (Kearney, 2023: 137).

Б. Уилкоккс, профессор социологии из Университета Вирджинии, в книге «Вступайте в брак» (“Get Married”) на результатах многочисленных социологических исследований<sup>5</sup> отмечает схожие тенденции. Но он фокусируется на таких вещах, как удовлетворенность жизнью, счастье, ощущение осмысленности, качество сексуальных отношений и тому подобное. Причину упадка института семьи Уилкоккс видит прежде всего в растущем экспрессивном индивидуализме (см.: (Taylor, 1989; Trueman, 2020)), который подпитывается идеологией повсеместной эмансипации, распространяемой образованными светскими элитами<sup>6</sup>. Согласно данной «Я-идеологии», семья и дети — это то, что мешает получать удовольствие от жизни, обременяет обязательствами, то есть является источником дискомфорта и препятствием для самореализации. Преобладающим стало потребительское отношение к браку, когда семейный союз рассматривается скорее как нечто соединяющее «родственные души», а не то, что требует терпения, самоотдачи, преданности. Отсюда эпидемия разводов, когда браки разрушаются при первом дискомфорте или когда «больше нет бабочек в животе». Лишь некоторые группы, согласно Уилкокксу, ставят семью на первое место в списке приоритетов: верующие, консерваторы, «стремящиеся» (те, кто принимает «буржуазные» ценности — образование, упорный труд и финансовый успех), американцы азиатского происхождения. Последняя группа наиболее «семейственна»:

...азиаты-американцы чаще, чем белые, латиноамериканцы и чернокожие, считают, что пары с детьми должны прилагать все усилия, чтобы оставаться в брачных отношениях, даже если они не являются счастливыми. Их ориентация на брак коренится в сочетании принципа и благоразумия: их традиции — будь то конфуцианские, индуистские или мусульманские — подталкивают их в направлении, где семья — прежде всего. И они понимают, что стабильные семьи дают их детям большую фору в их стремлении к американской мечте (Wilcox, 2024: 52).

Как демонстрирует Уилкоккс, все рассуждения о том, что свобода от семьи ведет к большому комфорту и счастью, сильно расходятся с реальностью. Например, в 2021 году 60% замужних матерей в возрасте от 18 до 55 лет сообщили, что их жизнь была осмысленной «большую часть» или «все время». Только 36% одиноких бездетных женщин того же воз-

раста сказали, что их жизнь была настолько осмысленной (Wilcox, 2024: 11). Семья — это не только значительный фактор, влияющий на экономическое благополучие и уровень удовлетворенности жизнью, но и то, что напрямую влияет на жизненные перспективы детей. Дети, чьи родители разводятся, почти в 2 раза чаще исключаются из школы, на 75% чаще употребляют наркотики и примерно в 2 раза реже оканчивают колледж (см.: (Wilcox, 2024)). Семья способствует развитию «этики ответственности» среди мужчин (они реже увольняются и усерднее трудятся). При этом мужья и жены, которые принимают взаимные жертвы и разделяют командный дух, как правило, более счастливы и стабильны в браке. Бездетные американцы теперь с большей вероятностью сообщают, что их жизнь одинока, и с меньшей вероятностью — что их жизнь имеет смысл и что они счастливы (Wilcox, 2024: 136).

В контексте сказанного выше возникает закономерный вопрос: если антисемейные ценности так сильно распространены среди образованных элит, то почему именно среди представителей бедных и рабочего класса динамика краха института семьи так драматична? Здесь мало объяснений, отсылающих к феномену экспрессивного индивидуализма. Есть и более простое — экономическое. Глобализация и автоматизация (а также инициированные демократами договоры о свободной торговле) стали серьезным ударом для американских мужчин, занятых в сфере физического, не требующего высшего образования труда. Миллионы мужчин потеряли работу. Параллельно с этим все больше женщин улучшали свое положение на рынке труда, вовлекаясь в сферу услуг. Как отмечает М. С. Кирни, в регионах США, затронутых более широким использованием роботов, впоследствии наблюдалось снижение числа новых браков и увеличение доли рождений у незамужних женщин. Иными словами, снижение экономического статуса мужчин привело к снижению числа браков и увеличению доли детей, живущих без отца в семье (см.: (Kearney, 2023)). Уилкоккс также обращает внимание на эту проблему. Сначала он разоблачает миф радикальных феминисток, считающих, что роль самца-добытчика нужно деконструировать как патриархальный пережиток. Он демонстрирует, что самые счастливые жены — это те, кто полностью согласен, что их мужья — хорошие добытчики и очень внимательные. По сути, многочисленные исследования показывают, что для женщин способность мужчины обеспечивать семью все еще является важнейшим фактором привлекательности: «когда жена теряет работу, это не имеет никаких последствий для брака. Но когда муж не работает, его риск развода возрастает на 33%» (Wilcox, 2024: 178).

Иными словами, среди рабочего класса упадок института семьи в большей степени вынужденный, нежели продиктованный навязываемым элитами экспрессивным индивидуализмом и разного рода «левыми» поветками вроде новых веяний феминизма (хотя влияние всего этого исключать нельзя). Когда мужчины в некогда промышленных центрах теряют работу, это сильно бьет по их моральному состоянию, по их гордости, мужскому достоинству. Их настигает волна «смертей от отчаяния», обусловленная депрессией, алкоголем и наркотиками (Case, Deaton, 2020).

Это способствует разрушению браков, что является очевидной «ловушкой бедности»: их дети имеют гораздо меньшие шансы преуспеть в жизни, у них нет должной «модели отца», они также с большей вероятностью будут избегать брака и так далее.

Так или иначе, семейные ценности — это не просто то, что связано исключительно с чем-то духовным, с культурой. Семьи разрушаются из-за бедности и безработицы или из-за неэффективной системы образования, неспособной предоставить возможности для реализации талантов мальчиков и молодых людей в профессиональной сфере<sup>7</sup>.

### Заключение

Критическое осмысление упадка традиционных ценностей в западных странах и попытки остановить и повернуть вспять подобные процессы в России могут натолкнуться на те или иные ловушки. Одна из таких, как мы постарались показать, заключается в том, что марксизм и классовый анализ начинают ассоциироваться со всяческим «прогрессизмом», подрывающим традиционные ценности. Ключевой риск здесь — в поиске решений «от противного», то есть во всем «правом», а не «левом». По сути, это именно то, что происходит в западных странах, где приходящие к власти правые оказываются «левее левых», то есть в каких-то вопросах проводят политику в пользу более широких масс, нежели прогрессистские элиты, — например, отдавая приоритет национальным интересам (в том числе местному производству), контролируя иммиграцию (то есть ввоз дешевой рабочей силы, вытесняющей местных мужчин без высшего образования с рынка труда) или отказываясь от крайне дорогостоящих алармистских экологических программ (см.: (Давыдов, 2023)). Но проблема в том, что правые (вроде Д. Трампа) остаются правыми, их риторика в большинстве случаев является популистской: одни их решения могут быть привлекательными для представителей рабочего класса (например, пошлины на импортные товары, способствующие росту местного производства), но другие — иметь обратный эффект, углублять неравенство и приносить больше пользы богатым, а не бедным<sup>8</sup>.

На наш взгляд, это своего рода ловушка «некорректной дихотомии» — между всем прогрессивным (модерным) и всем апеллирующим к традиции. Нет никаких оснований считать, что путь, по которому эволюционировал западный марксизм — от классического классового анализа к концепциям интересекциональности и woke-идеологии, — является единственно верным. Западный марксизм (точнее, его «нео-» и «пост-» вариации) стал культурно радикальным, но консервативным экономически. Но возможен и марксизм, являющийся радикальным экономически, но культурно — консервативным. Вариаций тут может быть тоже большое множество. Например, как показал Р. Р. Вахитов, марксизм вполне может интеллектуально сблизиться (если не сказать синтезироваться) с философией евразийства и таким рожденным русской философией концептом, как всеединство (Вахитов, 2024). В конце концов, традиция — это то, что связывает поколения, делает жизненный мир общим. Западные

же политики идентичности не добились ничего, кроме роста враждебности и недоверия между разными социальными группами, что очевидным образом отразилось на падении популярности демократов в США и росту популярности «ультраправых» в Европе (Mouunk, 2023).

Так или иначе, независимо от того, придерживаемся ли мы той или иной версии марксизма или нет, обращение к классовому анализу позволяет открыть новые перспективы в осмыслении традиционных ценностей в России. Мы можем избежать сведения Запада к набору каких-то грубо обобщенных признаков. Напротив, то, что мы наблюдаем и распознаём как враждебное российской культуре, не является тем, что разделяется всеми жителями западных стран. Это по большей части результат возросшего влияния нового «образованного» класса, новых элит. При этом нашей стране не обязательно грубо копировать идейные рецепты западных правых. Напротив, для всего мира, в том числе для жителей Запада, разделяющих традиционные ценности, Россия могла бы предложить свой способ примирения экономического прогресса и традиционных ценностей. Россия могла бы стать всецело привлекательной своей более эгалитарной экономической политикой. Как минимум в стремлении к социально-экономическому равенству и справедливости нет ничего, что противоречило бы семейным ценностям, национальному единству и самоотверженному труду.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках работы по проекту РНФ 23-18-00427 «Социальная консолидация российского общества: механизмы ценностно-институционального обеспечения».

<sup>2</sup> Воук (woke — англ. «проснуться», «пробудиться») — политический термин, происходящий из афроамериканского английского и обозначающий усиленное внимание к вопросам, касающимся социальной, расовой и гендерной справедливости.

<sup>3</sup> Diversity, equity, and inclusion (разнообразие, равенство и включение).

<sup>4</sup> Причем происходит становление многорасовой консервативной коалиции (см.: (Ruffini, 2023)).

<sup>5</sup> «Раннее детское лонгитюдное исследование», «Образовательное лонгитюдное исследование 2002 года», «Национальное лонгитюдное исследование молодежи, когорты 1979 и 1997 годов (NLSY79 и NLSY97)», «Общее социальное исследование», «Американское семейное исследование» и «Исследование состояния наших профсоюзов 2022 года».

<sup>6</sup> Б. Уилкокс пишет: «Антибрачное послание, которое американцы получают от нашего правящего класса, прослеживается в опросах. Та самая группа, которая доминирует в элите Америки, например, либералы с высшим образованием, наименее склонны говорить, что брак полезен для общества. 25% либералов с высшим образованием говорят, что общество становится лучше, когда больше людей состоят в браке, по сравнению с 49% других американцев» (Wilcox, 2024: 75).

<sup>7</sup> Поскольку наблюдается перекокс в сторону высшего образования в ущерб среднему профессиональному и техническому (см.: (Wilcox, 2024)).

<sup>8</sup> Как пишет Б. Уилкокс: «Проблема слишком большого количества республиканцев заключается в том, что их экономические инстинкты невмешательства заставляют многих из них ничего не делать или просто предлагать пустые культурные лозунги, когда дело доходит до помощи обычным семьям на практике. Они часто ошибочно полагают, что снижение налогов, дерегулирование и более высокий рост ВВП решат все проблемы, терзающие американские семьи. [...] Показательны дебаты 2017 года по Закону о сокращении налогов и рабочих местах. Сенаторы Майк Ли (республиканец, Юта) и Марко Рубио (республиканец, Флорида) внесли поправку, которая заставила бы детский налоговый вычет применяться как к подоходному налогу, так и к налогу на заработную плату, тем самым положив реаль-

ные деньги в карманы миллионов семей рабочего и среднего класса. К сожалению, многие из их коллег-республиканцев были настолько сосредоточены на предоставлении большого налогового сокращения для корпоративной Америки, что не смогли заставить себя... предоставить более щедрое пособие на ребенка семьям рабочего класса по всей Америке. Для слишком многих республиканцев, по сути, крупный бизнес имеет приоритет над обслуживанием обычных семей» (Wilcox, 2024: 219).

## ЛИТЕРАТУРА

*Афанасов Н. Б.* (2024). О современности и своевременности традиционных ценностей // *Patria*. Т. 1. № 1. С. 30–49.

*Белл Д.* (2004). Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia.

*Вахитов Р. Р.* (2024). Марксизм и классика: от Ленина к Ильенкову. М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг.

*Гиринский А. А., Азыркин П. Д.* (2024). «Консервативный модерн» // *Россия в глобальной политике*. Т. 22. № 5. С. 41–58.

*Давыдов Д. А.* (2023). Когда правые левее левых. Аномалии левых дискурсов в эпоху расцвета постматериализма // *Антиномии*. Т. 23. № 1. С. 51–89.

*Инглхарт Р.* (2022). Неожиданный упадок религиозности в развитых странах. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге.

*Караганов С. А.* (2022). От не-Запада к Мировому большинству // *Россия в глобальной политике*. Т. 20. № 5. С. 6–18.

*Межуев Б. В.* (2017). «Остров Россия» и российская политика идентичности // *Россия в глобальной политике*. Т. 15. № 2. С. 116–129.

*Моисеев Д. С., Сигачев М. И., Харин А. Н., Артеев С. П.* (2023). Концепция глобального консерватизма // *Россия в глобальной политике*. Т. 21. № 5. С. 108–123.

*Перри Л.* (2022). Темная сторона сексуальной революции. Переосмысление эпохи эротической свободы. М.: Изд-во АСТ.

*Савенков А. Н., Жуков В. Н.* (2023). Русская идея в философии права // *Государство и право*. № 6. С. 7–23.

*Тренин Д. В.* (2022). Кто мы, где мы, за что мы — и почему // *Россия в глобальной политике*. Т. 20. № 3. С. 32–42.

Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (2022). URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата доступа: 28.01.2025).

*Фишман Л. Г.* (2015). Идеология и победа // *Полития: Анализ. Хроника. Прогноз* (Журнал политической философии и социологии политики). № 3 (78). С. 111–119.

*Цымбурский В. Л.* (2007). Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М.: РОССПЭН.

*Al Gharbi M.* (2024). *We Have Never Been Woke: The Cultural Contradictions of a New Elite*. Princeton: Princeton Univ. Press.

*Bohrer A. J.* (2019). *Marxism and Intersectionality: Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism*. Bielefeld: Transcript-Verl.

*Burnham J.* (1941). *The Managerial Revolution: What Is Happening in the World*. N. Y.: John Day Co.

*Case A., Deaton A.* (2020). *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*. Princeton: Princeton Univ. Press.

*DeBoer F.* (2024). *How Elites Ate the Social Justice Movement*. N. Y.: Simon & Schuster.



Fox: Трамп закрывает все программы по инклюзивности в правительстве (2025). URL: <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/22920853> (дата доступа: 28.01.2025).

*Frank T.* (2018). *Rendezvous with Oblivion: Reports from a Sinking Society*. N. Y.: Metropolitan Books.

*Goodhart D.* (2017). *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*. L.: Hurst.

*Goodwin M.* (2023). *Values, Voice and Virtue: The New British Politics*. L.: Penguin UK.

*Henderson R.* (2024). *Troubled: A Memoir of Foster Care, Family, and Social Class*. N. Y.: Gallery Books.

*Hester H., Srnicek N.* (2023). *After Work: A History of the Home and the Fight for Free Time*. N. Y.: Verso.

*Inglehart R.* (1977). *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton: Princeton Univ. Press.

*Inglehart R.* (1997). *Modernization and Postmodernization*. Princeton: Princeton Univ. Press.

*Kearney M. S.* (2023). *The Two-Parent Privilege: How Americans Stopped Getting Married and Started Falling Behind*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

*Kimball R.* (2001). *The Long March: How the Cultural Revolution of the 1960s Changed America*. N. Y.: Encounter Books.

*Lewis S. A.* (2019). *Full Surrogacy Now: Feminism against Family*. N. Y.: Verso.

*Lomborg B.* (2020). *False Alarm: How Climate Change Panic Costs Us Trillions, Hurts the Poor, and Fails to Fix the Planet*. N. Y.: Basic Books.

*Mounk Y.* (2023). *The Identity Trap: A Story of Ideas and Power in Our Time*. N. Y.: Penguin Press.

New Poll: Despite Blue-Collar Troubles, Harris Has Slight Lead over Trump in Pennsylvania (2024). URL: <https://jacobin.com/2024/10/harris-trump-pa-workers-election-poll> (дата доступа: 28.01.2025).

*Norris P., Inglehart R.* (2019). *Cultural Backlash. Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

*Rubin B.* (2014). *Silent Revolution: How the Left Rose to Political Power and Cultural Dominance*. N. Y.: Broadside Books.

*Ruffini P.* (2023). *Party of the People: Inside the Multiracial Populist Coalition Remaking the GOP*. N. Y.: Simon & Schuster.

*Rufo C. F.* (2023). *America's Cultural Revolution: How the Radical Left Conquered Everything*. N. Y.: Broadside Books.

*Taylor Ch.* (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

*Trueman C. R.* (2020). *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution*. Wheaton: Crossway.

*Wilcox B.* (2024). *Get Married: Why Americans Must Defy the Elites, Forge Strong Families, and Save Civilization*. N. Y.: Broadside Books.

## REFERENCES

AlGharbi M. (2024) *We Have Never Been Woke: The Cultural Contradictions of a New Elite*, Princeton: Princeton University Press.

Afanasov N. B. (2024) "On Modernism and Contemporaneity of Traditional Values", *Patria*, vol. 1, no. 1, pp. 30–49.

Bell D. (2004) *The Coming of Post-Industrial Society*, Moscow: Academia.

Bohrer A. J. (2019) *Marxism and Intersectionality: Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism*, Bielefeld: Transcript-Verlag.

Burnham J. (1941) *The Managerial Revolution: What Is Happening in the World*, N. Y.: John Day Co.

Case A., Deaton A. (2020) *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*, Princeton: Princeton University Press.

Davydov D. A. (2023) “When Rightists are to the Left of Leftists. Anomalies of Left-Wing Discourses in the Heyday of Post-Materialism”, *Antinomii*, vol. 23, no. 1, pp. 51–89.

DeBoer F. (2024) *How Elites Ate the Social Justice Movement*, N. Y.: Simon & Schuster.

Executive Order Approving Fundamentals of State Policy for Preservation and Strengthening of Traditional Russian Spiritual and Moral Values (2022) (<http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502>, accessed on 28.01.2025).

Fishman L. G. (2015) “Ideology and Victory”, *Politeia*, no. 3 (78), pp. 111–119.

*Fox: Trump Will Shut Down All Inclusion Programs in Government* (2025) (<https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/22920853>, accessed on 28.01.2025).

Frank T. (2018) *Rendezvous with Oblivion: Reports from a Sinking Society*, N. Y.: Metropolitan Books.

Girinskii A. A., Azyrkin P. D. (2024) “Conservative Modernity”, *Russia in Global Affairs*, vol. 22, no. 5, pp. 41–58.

Goodhart D. (2017) *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*, L.: Hurst.

Goodwin M. (2023) *Values, Voice and Virtue: The New British Politics*, L.: Penguin UK.

Henderson R. (2024) *Troubled: A Memoir of Foster Care, Family, and Social Class*, N. Y.: Gallery Books.

Hester H., Srnicek N. (2023) *After Work: A History of the Home and the Fight for Free Time*, N. Y.: Verso.

Inglehart R. (1977) *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton: Princeton University Press.

Inglehart R. (1997) *Modernization and Postmodernization*, Princeton: Princeton University Press.

Inglehart R. (2022) *Religion's Sudden Decline: What's Causing It, and What Comes Next?* Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.

Karaganov S. A. (2022) “From the Non-West to the Global Majority”, *Russia in Global Affairs*, vol. 20, no. 5, pp. 6–18.

Kearney M. S. (2023) *The Two-Parent Privilege: How Americans Stopped Getting Married and Started Falling Behind*, Chicago: University of Chicago Press.

Kimball R. (2001) *The Long March: How the Cultural Revolution of the 1960s Changed America*, N. Y.: Encounter Books.

Lewis S. A. (2019) *Full Surrogacy Now: Feminism against Family*, N. Y.: Verso.

Lomborg B. (2020) *False Alarm: How Climate Change Panic Costs Us Trillions, Hurts the Poor, and Fails to Fix the Planet*, N. Y.: Basic Books.

Mezhuev B. V. (2017) ““Island Russia” and Russia's Identity Politics”, *Russia in Global Affairs*, vol. 15, no. 2, pp. 116–129.

Moiseev D. S., Sigachev M. I., Kharin A. N., Arteev S. P. (2023) “The Concept of Global Conservatism”, *Russia in Global Affairs*, vol. 21, no. 5, pp. 108–123.

Mouk Y. (2023) *The Identity Trap: A Story of Ideas and Power in Our Time*, N. Y.: Penguin Press.

*New Poll: Despite Blue-Collar Troubles, Harris Has Slight Lead over Trump in Pennsylvania* (2024) (<https://jacobin.com/2024/10/harris-trump-pa-workers-election-poll>, accessed on 28.01.2025).

Norris P., Inglehart R. (2019) *Cultural Backlash. Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Perry L. (2022) *The Case against the Sexual Revolution: A New Guide to Sex in the 21st Century*, Moscow: Izdatel'stvo AST.

Rubin B. (2014) *Silent Revolution: How the Left Rose to Political Power and Cultural Dominance*, N. Y.: Broadside Books.

Ruffini P. (2023) *Party of the People: Inside the Multiracial Populist Coalition Remaking the GOP*, N. Y.: Simon & Schuster.

Rufo C. F. (2023) *America's Cultural Revolution: How the Radical Left Conquered Everything*, N. Y.: Broadside Books.

Savenkov A. N., Zhukov V. N. (2023) "The Russian Idea in the Philosophy of Law", *Gosudarstvo i pravo*, no. 6, pp. 7–23.

Taylor Ch. (1989) *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.

Trenin D. V. (2022) "Who We Are, Where We Are, What We Are for", *Russia in Global Affairs*, vol. 20, no. 3, pp. 32–42.

Trueman C. R. (2020) *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution*, Wheaton: Crossway.

Tsyburskii V. L. (2007) *The Island of Russia: Geopolitical and Chrono-Political Works, 1993–2006*, Moscow: ROSSPEN.

Vakhitov R. R. (2024) *Marxism and the Classics: From Lenin to Ilyenkov*, Moscow; Berlin: Direktmedia Publishing.

Wilcox B. (2024) *Get Married: Why Americans Must Defy the Elites, Forge Strong Families, and Save Civilization*, N. Y.: Broadside Books.

# Социальная норма как функциональное основание социальности: проблема формирования и поддержания традиций

*Игорь Бакланов*

Северо-Кавказский федеральный университет (Ставрополь)

E-mail: baklanov72@mail.ru

*Ольга Бакланова*

Северо-Кавказский федеральный университет (Ставрополь)

E-mail: mikeewa@yandex.ru

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме формирования традиции в пространстве социальности благодаря функциональному потенциалу и возможностям социальных норм. Авторы считают, что категория «традиции» связана с динамическими эффектами (замедление/ускорение, социальное и культурное воспроизводство). Также «традиция» и «социальность» являются категориями, которые отражают структурную организацию социальной реальности, тогда как «социальные нормы» связаны с динамическими и функциональными аспектами социальной реальности. Традиция фундирована и укоренена в пространстве социального через нормативные системы общества. Она взаимосвязана с социальностью, произрастает из нее. Многообразие социальных норм можно свести к триаде нормативных систем: «религиозные нормы», «моральные нормы», «правовые нормы», причем отношение между ними существенно отличается в разные исторические эпохи и в различных конфигурациях социальности. Это накладывает отпечаток на существующие в обществах и цивилизациях системы традиционных ценностей и формы традиционных, общепринятых практик.

**Ключевые слова:** общество, социальность, социальные нормы, нормативные системы, социальная динамика, традиция, традиционные ценности.

**Для цитирования:** Бакланов И., Бакланова О. (2025). Социальная норма как функциональное основание социальности: проблема формирования и поддержания традиций // *Patria*. Т. 2. № 1. С. 75–88.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-75-88

## Social Norm as a Functional Basis of Sociality: The Problem of Formation and Maintenance of Traditions

*Igor Baklanov*

North Caucasus Federal University (Stavropol)

E-mail: baklanov72@mail.ru

*Olga Baklanova*

North Caucasus Federal University (Stavropol)

E-mail: mikeewa@yandex.ru

**Abstract.** The article is devoted to the problem of tradition formation in the space of sociality due to the functional potential and possibilities of social norms. The authors believe that the category of “tradition” is associated with dynamic effects (slowing down/acceleration, social and

cultural reproduction). Also, “tradition” and “sociality” are categories that reflect the structural organization of social reality, whereas “social norms” are related to dynamic and functional aspects of social reality. Tradition is funded and rooted in the space of the social through the normative systems of society. It is interconnected with sociality and grows out of it. The diversity of social norms can be reduced to a triad of normative systems: “religious norms”, ‘moral norms’, ‘legal norms’, and the relationship between them differs significantly in different historical epochs and in different configurations of sociality. This puts an imprint on the systems of traditional values and forms of traditional, generally accepted practices existing in societies and civilizations.

**Keywords:** society, sociality, social norms, normative systems, social dynamics, tradition, traditional values.

**For citation:** Baklanov I., Baklanova O. (2025) “Social Norm as a Functional Basis of Sociality: The Problem of Formation and Maintenance of Traditions”, *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 75–88.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-75-88

### **Введение: постановка проблемы**

Актуальность изучения проблемы формирования и поддержания традиций в современном обществе неоспорима в силу практических и теоретических обстоятельств. В практическом плане обращение к «традиции» стало одним из краеугольных камней современной внутренней и внешней российской политики, принципы и ориентиры развития которой закреплены в Указе Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». Этот Указ в России оказывает существенное влияние на все стороны современной общественной жизни.

Одновременно кардинальные изменения в общественно-политической жизни страны привели к расстановке новых акцентов в отечественном социально-гуманитарном знании. Поэтому в теоретическом плане «традиционные ценности» и «традицию» также стало необходимо переосмысливать в социально-философском, социокультурном и социально-политическом аспектах, учитывая нынешние реалии. Геополитическое переформатирование мира в результате разыгрывания очередной партии на мировой шахматной доске (Бжезинский, 2023), появление нового, четвертого технологического уклада, основанного на процессах цифровизации (Шваб, Дэвис, 2018), наконец, рост консервативных настроений на Западе (индикатором чего может выступать избрание в 2024 году президентом США Дональда Трампа) — все это показывает актуальность и своевременность переосмысления «традиции» в нынешних общественных условиях.

### **Традиция, модернизация и ценности: теория и практика формирования и поддержания**

Несомненно, что когда говорится о «традиции», то прежде всего подразумевается определенная совокупность ценностных ориентиров и принципов. Эти ценностные ориентиры и принципы темпорально укоренены и онтологически фундированы в социокультурном ландшафте. Они считаются незыблемыми, в известном смысле сакрализуются в цивилизационных и национальных локусах и должны быть константными для того,

чтобы социальные группы и общности эффективно поддерживали свои границы и собственную идентичность в течение исторически продолжительного периода времени. То есть традиционные ценности прагматически и экзистенциально необходимы индивидам, коллективам и сообществам социальных субъектов. Традиционные ценностные принципы и ориентиры также необходимы как фундаменты и исходные точки дальнейшего развития социальных групп и человеческих сообществ. В определенном смысле, внедрение технологических и социальных инноваций в результате реформ и процессов модернизации общества невозможно без традиции, опоры на нее.

Однако на всем протяжении XX века довольно часто ускорение социальной динамики, происходящее в результате технико-технологического и экономического развития, а также социально-политических изменений, создавало типическую ситуацию, когда в научных концепциях и общественном сознании, на которое активно воздействовали реформаторы, традиция ошибочно воспринималась как тормоз социальных изменений. Так, ранние теории вторичной модернизации обществ — то есть теории модернизации незападных обществ (Black, 1966; Levy, 1966) — рассматривали традицию в форме существовавших наличных социальных структур и институтов как помеху внедряемым инновациям в области экономики и политики. Действительно, практика модернизации в странах Азии и Африки показала, что созданные в результате реформ политические и экономические институты часто были неэффективными или просто не работали в силу того, что они не вписывались в систему традиционных институтов и не приживались в социокультурной среде определенных национальных сообществ. Дело в том, что для функционирования даже формальных институтов (институтов политической и экономической системы) необходима основа в виде правил деятельности, регулятивных принципов и норм, а профили и конфигурации нормативного сознания субъектов общества в модернизируемых странах и сообществах сильно отличались от нормативного сознания субъектов тех стран, которые выступали ориентирами проводимой модернизации (то есть государств Запада).

Для объяснения феномена разрыва между элементами политической и экономической систем, с одной стороны, и социокультурным укладом — с другой можно применить классическую теорию культурного лага (запаздывания) Уильяма Филдинга Огборна (Ogburn, 1922). Согласно данной теории, изменения в области политики и экономики всегда более динамичны, чем в социальной среде, а тем более в культуре, причем временной разрыв между ними колоссален. Перестройку экономических и политических институтов можно осуществить за 2–3 года, тогда как изменения в социальной среде происходят в течение десятилетия, а в культурной среде — в среднем около полувека. Полвека — это срок смены двух поколений. И если у пророка Моисея было время водить евреев по пустыне 40 лет, то современных политиков такой срок не устраивает. Поэтому им проще сломать культуру и социокультурный уклад (которые держатся на традиции), чем ждать, когда они изменятся. Однако исследования различных сообществ, охватывающие значительную часть населения Земли

и проводимые более 40 лет под руководством Рональда Инглхарта, показали, что динамика соотношения изменений в сферах экономики, политики и культуры намного сложнее (Инглхарт, 2023). Например, эффективная экономическая перестройка общества однозначно не приводит к политической демократизации в нем (Inglehart, 1997). Что же касается традиционных институтов и ценностей, то они оказались не столь незыблемыми, как представлялось ранее, то есть они могут изменяться, но до известных пределов (Inglehart, Baker, 2000). В противном случае они просто разрушаются.

В практическом плане многие радикальные политики XX века были убеждены в необходимости разрушения традиции и традиционных ценностей, активно применяя и внедряя в жизнь новые мировоззренческие и идеологические схемы. Вспомним, с каким остервенением ломали «старый мир» в молодой РСФСР, когда уничтожали церкви и расстреливали священников, «революционно» пытались перестроить отношения в семье и перераспределить собственность, «раскулачивая» крестьян. Успешное советское проведение индустриализации в 1930-х годах фактически обернулось упадком деревни в результате оттока населения, разрушения устойчивых домохозяйств и частых просчетов в управлении. Другим случаем является оригинальный опыт десекуляризации общественной жизни в ранней Турецкой республике, когда по распоряжению Мустафы Кемаля Ататюрка на балах в 1920–1930-х годах офицерам активно разносили спиртные напитки и предлагали закусывать их «нехалальными» бутербродами с ветчиной. В Турции был выбор: либо ты следуешь нормам ислама и являешься правоверным мусульманином, либо ты занимаешься администрированием в органах власти светского государства и находишься на военной службе. Кроме того, в Турции 100 лет назад для женщин стало доступным получение образования и занятия общественной и государственной деятельностью, что практически было недопустимо в Османской империи.

В России в современных условиях мировоззренческого, цивилизационного глобального общественно-политического противостояния уделяется огромное внимание практическому поддержанию и теоретическому изучению традиционных ценностей. Российские традиционные ценности являются краеугольными камнями фундамента и развития российской цивилизации. То есть вопрос о содержании и наполнении понятия «традиция» и «традиционные ценности» является вопросом социально-политическим и общественно значимым. Отметим также, что консервативный поворот и актуализация дискурса «традиции» и «традиционных ценностей» в современном социально-гуманитарном корпусе наук и среди российских политиков, журналистов и деятелей культуры связан с возрастанием новых социокультурных рисков. Их появление и рост, в свою очередь, обусловлен технологическим развитием общества, внедрением достижений науки в социальные практики и появлением инновационных средств и новых каналов межличностной коммуникации. Эти риски связаны с оформлением и усилением новых мировоззренческих концепций, например, трансгуманизма и постгуманизма.

Трансгуманизм фактически продолжает мировоззренческие тренды эпохи Просвещения, связанные с верой в возможности науки и технологий улучшить и значительно облегчить жизнь человека (Hughes, 2004). Но сторонники трансгуманизма идут еще дальше: они намереваются кардинально изменить векторы биополитики и предлагают с помощью технологий «переделать» природу человека, выращивая эмбрионы искусственно (Кукарцева и др., 2021). Также они хотят привести человека к бессмертию, например, путем оцифровки его сознания, что актуализирует проблему субъектности в искусственной среде (Нестеров, 2021). Идеи же постгуманизма достаточно близки идеям трансгуманизма. Постгуманисты говорят не только о совершенствовании человеческого тела и разума, но и, рассматривая человека как эволюционирующее существо, предлагают радикально пересмотреть отношение человека к природе, обществу и технологиям, преодолев мировоззренческий антропоцентризм (Павлов, 2019). Френсис Фукуяма предрек, что постчеловеческое будущее не станет радужным: конфликты и противоречия в обществе только усилятся (Фукуяма, 2008).

Очевидно, что нормативная база человеческих отношений в случае успеха идей трансгуманизма и постгуманизма, а также внедрения их в жизнь радикально изменится. Так, фактически исчезнут отношения родителей и детей, что поколеблет сами основания существования человеческой цивилизации. Какова бы ни была ориентация трансгуманизма и постгуманизма как мировоззренческих учений на «инновационность» развития общества и «улучшение» человека, его природы и разума, нельзя не констатировать того факта, что данные концепции нацелены на кардинальное переструктурирование аксиологической структуры человеческих сообществ. По всей видимости, это может хорошо сказаться на дальнейшем развитии новых отношений в бизнесе и управлении и на появлении новых институтов в области экономики, но для культуры и общества в целом это, без сомнения, будет являться шоком: изменение ценностных диспозиций социальных субъектов и аксиологического профиля в обществе может стать фатальным для существующего социокультурного уклада и для имеющейся формы социальности.

Заметим, что традиция не просто существует как совокупность общественных и повседневных культурных практик, поведенческих установок, ценностных ориентиров; она в определенном смысле «живет», развивается и функционирует в социокультурном пространстве. Ценности, на которых зиждется традиция, существуют благодаря социальным субъектам — индивидам и их коллективам, их деятельности и устремлению к определенным тактическим и стратегическим целям. Однако прежде всего в результате коммуникации между людьми ценности должны быть «вытянуты» из социокультурного пространства, интериоризованы — переосмыслены и пережиты субъектами через их личностно-исторический опыт, а затем стать ориентирами субъектов в их действиях. Заметим, что если личностный опыт кардинально не отличается от «переживаемых» ценностей, то тогда, с большой долей вероятности, ценности будут усвоенны, включены в экзистенциальное пространство личности. Уже после их



усвоения ценности становятся основанием для формирования программы действий и деятельности социальных субъектов. На индивидуально-личностном уровне исходной точкой, началом акта деятельности субъекта становится формирование мотивов-целей и мотивов-интенций, на которые, безусловно, оказывает влияние целый спектр ценностей.

Здесь уместно вспомнить классическую теорию идеальных типов социального действия Макса Вебера (Weber, 1922; Вебер, 1990). По определению М. Вебера, целерациональное действие соседствует с ценностно-рациональным действием. То есть мотивация человека может основываться и ориентироваться либо на определенную конфигурацию ценностей (религиозных, идеологических, этнически центрированных), либо на «голую» прагматику рациональной эффектности достижения цели. Впрочем, у Вебера также присутствуют такие идеальные типы действия, как традиционное и аффективное. Традиционное действие можно рассматривать как действие «по привычке», тогда как аффективное — это действие, эмоционально-лично окрашенное. То есть вопрос в том, насколько в сознании отдельного индивида (или в общественном сознании и социокультурном пространстве определенного сообщества) доминирует ориентация на те или иные идеальные типы социального действия как основания общественной деятельности; другими словами, на что ориентируется социальный субъект при разработке и воплощении программы, алгоритма своей деятельности: на определенный, существенно значимый для него кодекс ценностей или на прагматику логично и рационально выстроенных целей? А может быть, человек двигается по накатанной колее повседневной рутины (традиции), либо он поступает под воздействием импульсов своих сиюминутных эмоций? Вместе с тем очевидно, что действия социальных субъектов должны быть определенным образом регламентированы и нормативизированы. Так актуализируется вопрос о социальных нормах — а именно, прежде всего о религиозных нормах, нормах морали и нормах права.

Понятно, что в различные исторические эпохи, в различных сообществах и цивилизациях мораль, право, религиозные установки были разнообразными, а их соотношение, «удельный вес» также были различными. Но они всегда были необходимы, так как поддерживали сложившийся социальный порядок, определенную конфигурацию социальности. Социальность образует пространство, в котором нормы функционируют и развиваются, в том числе и поддерживают как, собственно, саму традицию, так и устойчивость соотношения традиционности и инновационности. Таким образом, решение проблемы формирования и поддержания традиции в обществе упирается в исследование того, как социальные нормы функционально обеспечивают и обосновывают реализацию динамических и структурных характеристик социальности. Иными словами, в рассмотрении традиции необходимым представляется сделать акцент не на культурных или социокультурных аспектах проблемы, а именно на социальных аспектах. В методологическом плане это станет возможным благодаря использованию таких категорий социальной философии, как «социальная норма» и «социальность», а также обращению к ряду теорий

и концепций, рассматривающих «традицию» как феномен общественной жизни. В связи с этим необходимо сделать определенные концептуально-теоретические и методологические замечания по данному вопросу.

### **Методологические и концептуальные основания анализа проблемы: социальность, социальная норма, традиция как социально-философские категории**

Несмотря на то что в первом исследовательском приближении понятия «социальные нормы» и «традиция» представляются хорошо укоренившимися в современном социально-гуманитарном дискурсе, все же требуется уточнение концептуальных схем и методологических подходов, которые, по нашему мнению, являются наиболее релевантными при исследовании данной проблемы. Еще сложнее обстоит дело с понятием «социальность», которое является многомерным, «пакетным». Важно то, что данные категории взаимосвязаны, так как «традиция» и «социальность» являются категориями, которые прежде всего отражают структурную организацию социальной реальности, тогда как «социальные нормы» связаны с динамическими и функциональными аспектами социальной реальности. Однако при внимательном рассмотрении «традиция» также имеет динамический аспект, так как она является базисом процесса постоянного, непрерывного воспроизводства — как социального, так и культурного (социокультурного).

Не менее значимо, что именно традиция в ее социокультурном измерении является основанием воспроизводства того, что Толкотт Парсонс называл «поведенческим образцом» (Парсонс, 2000). По сути дела, в структурно-функциональной теории Парсонса «воспроизводство поведенческого образца» и есть не что иное как репрезентация феномена традиции в действиях субъекта, и таким образом «традиция» практически имеет не только социальный, но антропологический потенциал. В этом ключе (то есть в зеркале структурного функционализма) традиция функционально нацелена на поддержание и сохранение базовых ценностей в процессах жизнедеятельности обществ и действиях людей. Заметим, что, по представлениям Парсонса, набор ценностей в обществе разнообразен, и также ценности взаимодействуют в социокультурном пространстве с иными существенными компонентами культуры, например, с эмпирическим знанием, экспрессивной системой символов, с религиозными кодексами и терминами. Последние являются базовыми для легитимизации и воспроизводства форм и структур культуры, так как религия примордиально, изначально принимает непосредственное участие в формировании социокультурного ландшафта общества, даже если затем общество позднее начинает себя манифестировать как светское или еще более радикально — как атеистическое. Справедливости ради, следует сказать, что наиболее глубинным и автохтонным слоем формирования культурных форм является мифологический пласт, который в современном обществе «размылся» и «перемешался» не только с культурной средой, но и с другими формами жизнедеятельности человека (например, с по-

литикой), участвуя в организации и поддержании социального порядка (Baklanov et al., 2018).

Устойчивое, эволюционное и гармоничное развитие общества невозможно без преемственности мировоззренческих идей, верований, ментальных установок социальных субъектов — обеспечением этого и занимается традиция. Но для устойчивого развития и вообще устойчивого существования общества необходимо, чтобы оно обладало устойчивой в социальном пространстве и в социальном времени конфигурацией социальности. Как уже указывалось, понятие социальности является многомерным. Из массива работ можно выделить два основных представления о социальности. Во-первых, работы психолого-педагогической направленности представляют социальность как то, чем личность индивида «наполняется» в процессе его становления как члена общества и коллектива (Рогожникова, Плешивцев, 2020). Здесь социальность связывается с процессом социализации и принятием человеком норм и правил, доминирующих в обществе, а также с готовностью следовать им в общественной и личной жизни. Во-вторых, в большинстве исследований социальность представляют как особую организацию общественных взаимодействий между субъектами (Кемеров, 2020; Похилько и др., 2021; Розин, 2021).

В выраженных крайних случаях могут формироваться два идеальных типа общества: общество индивидуализма или общество коллективизма. Индивидуализированное общество, по мнению Зигмунта Баумана, является историческим результатом первичной модернизации (Бауман, 2005) и отличается нарастанием тех неуверенности и неопределенности в технологической и социокультурной сферах, которые Ульрих Бек назвал рисками и угрозами (Бек, 2000). В обществе коллективизма тоже не все так просто. В идеале членов такого общества должно прежде всего интересовать общественное благо, а уже потом свои собственные нужды, что само по себе является утопичным. Первой такой утопией можно, на наш взгляд, считать идеальный полис Платона (Платон, 2007). Неслучайно Карл Поппер считал Платона первым коммунистом, посвятив ему первый том, «Чары Платона», своего труда «Открытое общество и его враги» (Поппер, 1992). Идеи коллективизма, по сути, развивали и славянофилы, которые видели идеал общественных отношений в крестьянской общине. Отметим, что именно в рамках русской философии было сформировано понятие соборности как идея консолидации членов общества на основе взаимодействия людей в духовной (религиозной) жизни под эгидой церкви (Хомяков, 1994).

В наши дни разрабатываются более реалистичные концепции коллективизма, например коммунитаризм. Тем не менее очевидно, что общество, созданное на принципах коллективизма (если коллективизм является подлинным, а не имитационным или принудительным), является более устойчивым, чем индивидуализированное общество. Но тут надо понимать, что и «индивидуализм», и «коллективизм» являются тем, что еще М. Вебер назвал «идеальными типами». Реалии современной жизни, когда социальная реальность усложняется, когда в результате информатизации и цифровизации технологии активно проникают в жизненный

мир человека, значительно усложняют возможности описания коммуникативных каналов между социальными субъектами, так что теоретически сводить социальность только к «коллективизму» или «индивидуализму» не представляется возможным. Но все же следует сделать оговорку, что в практическом плане, безусловно, любое общество должно максимально стремиться к консолидации своих членов. И здесь большую роль играет то, насколько общими и идентичными будут у них ценности и мировоззренческие ориентиры, — а потому именно традиция оказывается ключевым фактором.

Под «социальностью», на наш взгляд, следует понимать «структурно и функционально организованный в определенной локальности общественного пространственно-временного континуума динамично развивающийся конгломерат социальных институтов, социальных субъектов и коммуникационных каналов, потоков ресурсов и взаимосвязей в обществе в проекциях социальной системы и жизненного мира субъектов» (Бакланов, Бакланова, 2024). Заметим, что таким определением ни в коем случае не снимаются очевидные отличия между общественным, социальным, с одной стороны, и человекосоотнесенным, антропологическим — с другой. В определенном смысле изменяется лишь система координат и диспозиций. Место общества занимает социальная структура, рассматриваемая как систематизированная институциональная статика. Место человека занимает повседневный жизненный мир, в котором особую роль играют индивидуально-личностные устремления и мотивы.

Однако необходимо понимать, что в онтологическом плане статусы общественного и человеческого не являются полностью независимыми. Более того, существует определенная взаимная детерминация общественного и человеческого, благодаря чему и возникает феномен интегративного социального единства всего многообразия проявлений социальных и антропологических феноменов и эффектов. В связи с этим социальность не демонстрирует себя как количественная характеристика общества. Наоборот, она есть качественная определенность, онтологически укорененная и фундированная совокупностью компетенций — навыков, умений, знаний, которыми обладают и наделены люди как социальные субъекты, коммуницирующие между собой и взаимодействующие с институтами и с элементами социальной системы.

Социальность можно анализировать и рассматривать в различных планах. Онтологический план связан с экспликацией фундаментальных оснований и причин социальности. Телеологический план позволяет выявить векторы ее развития и траектории ее динамики. В эпистемологическом плане социальность следует анализировать на предмет того, каковы ее предельные доказательные основания. Наконец, в аксиологическом плане важной является экспликация глубинных экзистенциальных мотивов поступков в мире и действий в обществе, совершаемых индивидами, источником которых являются трансцендентные и культурные смыслы, а также социально нагруженные значения.

Действия людей в обществе (понимаемые как деятельность социальных субъектов) регламентируемы социальными нормами. Основная

функция социальных норм заключена в интеграции социальных систем в определенных конкретных ситуациях. Именно поэтому нормы специализированы и конкретизированы: они эффективно регулируют поведение индивидов в определенных условиях, подсистемах общества и типах социальных коммуникаций (Парсонс, 1997). Происходит это благодаря наличию нормативного сознания, структуры которого относится не только к уровню индивида, но также являются частью общественного сознания как коллективных представлений, сформированных в течение продолжительного периода в социокультурном пространстве.

### **Социальная норма как функциональное основание социальности**

Функциональный аспект феномена социальности связан с нормативной составляющей последней. Он отражается в понятии правила — того, чем пронизаны любые формы человеческой совместности. Именно на основании нормы как общественного предписания, своеобразной «стратегемы действия», а также отражения общей ценности того или иного способа действия складывается любая социальная структура, какой бы она ни была. Социальность нуждается в образце действия, шаблоне, по которому стандартизируются коммуникация и поведение, и норма фиксирует этот образец в самых разнообразных формах, а также создает предписание о необходимости его воспроизведения, возводит его в статус закона и основания порядка. В норме заложена не только темпоральность будущего, то есть должествование, ориентация на еще не сделанное, но и ориентация на прошлое — в виде контроля за качеством уже совершенного. Эта связь времен, темпоральная последовательность неизменно воспроизводимого имеет особое значение для механизмов трансляции социального опыта, выступающих в форме общественных традиций. В данном смысле инновация всегда означает разрыв воспроизводимости нормы — либо, если инновация приживается, начало новой нормы, то есть диалектический круг традиций и инноваций.

Норма обладает сложной структурой. В ней, по мнению В. Д. Плахова (Плахов, 1985: 42), существует как минимум три важных компонента: 1) алгоритмизированный образец поведения, обладающий общезначимой ценностью; 2) предустановленность нормы, то есть механизм опосредования нормой любого действия до его свершения, а не после; 3) должествование, подчиняющее поведение норме, то есть механизм социального принуждения по отношению к человеку. Тем не менее не все компоненты одновременно присутствуют в норме: например, под понятие алгоритма может не попасть правозапрещающая норма.

Лишь нестрогое понимание алгоритма, связанное с конечной целесообразностью и связанностью действий, применимо к понятию нормы. В частности, Г. С. Альтшуллер понимал под нормативным алгоритмом «всякую программу планомерно направленных действий» (Альтшуллер, 1973: 101). В целом, если не использовать понятие алгоритма в строгом математическом смысле, то можно сказать, что всякая сложная конструктивная пошаговая программа, имеющая целью решение общественных

задач, уже в самом упрощенном смысле может считаться алгоритмом и раскрывать, таким образом, структурные особенности социальных норм. Целесообразность такого алгоритма скрывает его важнейшую особенность — потенциальную реализуемость, конечность, движение к единой социально значимой цели. В случае с социальной нормой целесообразность будет играть особую, ключевую роль. Если любая социальная программа, заложенная в алгоритме, может функционально угасать, приходя к цели единой, то в случае с социальной нормой и нормативным сознанием возникает императивное требование многократного, постоянного достижения цели; алгоритм воспроизводится не ради самого себя, а для того, чтобы данная цель оставалась единственно возможным вариантом развития событий.

Усвоение норм и использование вложенных в них алгоритмов будет означать нормативное поведение. А нормативное сознание в данном случае служит маркером того, что в сознании социального субъекта, исполняющего норму, произошел переход от внешней детерминации к внутренней. Другими словами, социальную норму можно исполнять, находясь под гетерономным воздействием, например, если субъекта заставляют это делать — под страхом наказания или позитивно мотивируя. Однако формирование нормативного сознания означает принятие субъектом цели как субъективно значимой и формирование потребности ее постоянного достижения, то есть нормативной самодетерминации, которая, будучи усвоенной одним субъектом, начинает транслироваться им другим субъектам и, таким образом, оказывается паттерном стандартизации поведения. Цель, с одной стороны, субъективируется, ей присваиваются индивидуальные аксиологические значения, а с другой — становится основанием для коммуникации, фундаментом для выстраивания общественно значимой «нормы».

В процессе формирования нормативного сознания важное значение имеет диалектика субъективных и общественных целей, которые не всегда, но очень часто могут иметь разнонаправленный вектор. Внутренняя детерминация поведения, обусловленная частными изменчивыми мотивами, не всегда рациональными по своему характеру, случайными представлениями, эмоциями и связями, индивидуальным опытом, личностной сиюминутной прагматикой, формирует индивидуальную нормативную установку, порог нравственности, выраженную, говоря языком И. Канта, в частной максиме. Внешняя же, гетерономная детерминация поведения, представляющая собой противоположную крайность, выражена в понятии императива, безусловного нормативного правила, не знающего субъективных обстоятельств и исключений, редуцирующего внутренние мотивы нарушения нормативного алгоритма.

### **Заключение**

Таким образом, проблема анализа социальной нормы как функционального основания социальности является одним из ключей к решению общей проблемы формирования и поддержания традиций. Категория

«традиции» связана с динамическими эффектами, такими как воспроизводство культурного образца или замедление/ускорение развития общества и его составных частей. Также «традиция» и «социальность» являются категориями, которые прежде всего отражают структурную организацию социальной реальности, тогда как «социальные нормы» связаны с динамическими и функциональными аспектами социальной реальности.

Традиция фундирована и укоренена в пространстве социального через нормативные системы общества. Она взаимосвязана с социальностью, произрастает из нее. Происходит это благодаря социальным нормам, все многообразие которых можно свести к триаде религиозных, моральных и правовых норм; отношение между составляющими данной триады существенно различается в разные исторические эпохи и в различных конфигурациях социальности. Это, в свою очередь, накладывает отпечаток на существующие в обществах и цивилизациях системы традиционных ценностей и формы традиционных, принятых практик. Представление о «традиции» как о социальном феномене, взаимосвязанном с социальностью и социальными нормами, в методологическом плане представляется важным для развития современного социально-философского знания.

## ЛИТЕРАТУРА

- Алтышуллер Г. С.* (1973). Алгоритм изобретения. М.: Моск. рабочий.
- Бакланов И. С., Бакланова О. А.* (2024). Взаимосвязь технологического и исторического сознания в пространстве социальности цифрового общества // *Kant*. № 2. С. 190–195.
- Бауман З.* (2005). Индивидуализированное общество. М.: Логос.
- Бек У.* (2000). Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция.
- Бжезинский З.* (2023). Великая шахматная доска. М.: Изд-во АСТ.
- Вебер М.* (1990). Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 602–639.
- Инглхарт Р. Ф.* (2023). Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М.: Мысль.
- Кемеров В. Е.* (2020). Социальность и совместность // *Koinon*. Т. 1. № 1–2. С. 40–41.
- Кукарцева (Гласер) М. А., Ивлев В. Ю., Новик Н. Н.* (2021). Дискурсы биополитики и безопасности человека в условиях новых вызовов и угроз человечеству // *Вопросы философии*. № 2. С. 42–52.
- Нестеров А. Ю.* (2021). Проблема субъекта в искусственной природе // *Гуманитарный вектор*. Т. 16. № 2. С. 22–28.
- Павлов А. В.* (2019). Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // *Вопросы философии*. № 5. С. 24–35.
- Парсонс Т.* (1997). Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс.
- Парсонс Т.* (2000). О структуре социального действия. М.: Акад. проект.
- Платон* (2007). Сочинения: в 4 т. Т. 3. Ч. 1 / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Олега Абышко.
- Плахов В. Д.* (1985). Социальные нормы. Философские основания общей теории. М.: Мысль.
- Поппер К.* (1992). Открытое общество и его враги: в 2 т. М.: Культур. инициатива: Феникс.
- Похилько А. Д., Вольтер О. В., Наганетова А. Г.* (2021). Автономия и гетерономия в современной социальности // *Гуманитарные и социальные науки*. № 3. С. 24–34.

Рогожникова Р. А., Плешивцев А. Ю. (2020). Технология процесса воспитания у подростков социальности как нравственного качества личности // Гуманитарные исследования. Педагогика и психология. № 1. С. 48–58.

Розин В. М. (2021). Системный подход и описание социальности современности как условие проектирования посткультуры // Вопросы философии. № 1. С. 27–36.

Фукуяма Ф. (2008). Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М.: Изд-во АСТ.

Хомяков А. С. (1994). Сочинения: в 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М.: Моск. филос. фонд: Медиум.

Шваб К., Дэвис Н. (2018). Технологии четвертой промышленной революции. М.: Эксмо.

Baklanov I. S., Baklanova O. A., Erokhin A. M., Ponarina N. N., Akopyan G. A. (2018). Myth as a Means of Ordering and Organizing Social Reality // Journal of History Culture and Art Research. Vol. 7. № 2. P. 41–47.

Black C. E. (1966). The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History. N. Y.: Harper & Row.

Hughes J. J. (2004). Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future. N. Y.: Basic Books.

Inglehart R. F. (1997). Modernization and Postmodernization. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Inglehart R. F., Baker W. (2000). Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values // American Sociological Review. Vol. 65. P. 19–51.

Levy M. J., Jr. (1966). Modernization and the Structures of Societies. Princeton (NJ): Princeton Univ. Press.

Ogburn W. F. (1922). Social Change with Respect to Culture and Original Nature. N. Y.: B. W. Huebsch.

Weber M. (1922). Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr.

## REFERENCES

Altshuller G. S. (1973) *Algorithm of Invention*, Moscow: Moskovsky Rabochiy.

Baklanov I. S., Baklanova O. A. (2024) “Interrelation of Technological and Historical Consciousness in the Space of Sociality of Digital Society”, *Kant*, no. 2, pp. 190–195.

Baklanov I. S., Baklanova O. A., Erokhin A. M., Ponarina N. N., Akopyan G. A. (2018) “Myth as a Means of Ordering and Organizing Social Reality”, *Journal of History Culture and Art Research*, vol. 7, no. 2, pp. 41–47.

Bauman Z. (2005) *The Individualized Society*, Moscow: Logos.

Beck U. (2000) *Risk Society: Towards a New Modernity*, Moscow: Progress-Tradition.

Black C. E. (1966) *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*, N. Y.: Harper & Row.

Brzezinski Z. (2023) *The Great Chessboard*, Moscow: AST Publishing House.

Fukuyama F. (2008) *Our Posthuman Future: Consequences of Biotechnological Revolution*, Moscow: AST.

Hughes J. J. (2004) *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, N. Y.: Basic Books.

Inglehart R. F. (1997) *Modernization and Postmodernization*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

Inglehart R. F. (2023) *Cultural Evolution. How Human Motivations Change and How It Changes the World*, Moscow: Mysl.

Inglehart R. F., Baker W. (2000) “Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values”, *American Sociological Review*, vol. 65, pp. 19–51.



- Kemerov V. E. (2020) "Sociality and Coexistence", *Koinon*, vol. 1, no. 1–2, pp. 40–41.
- Khomyakov A. S. (1994) *Works in 2 vols, vol. 1: Works on Historiosophy*, Moscow: Moscow Philosophical Foundation: Medium.
- Kukartseva (Glaser) M. A., Ivlev V. Y., Novik N. N. (2021) "Discourses of Biopolitics and Human Security in the Context of New Challenges and Threats to Humanity", *Voprosy filosofii*, no. 2, pp. 42–52.
- Levy M. J. (Jr.) (1966) *Modernization and the Structures of Societies*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Nesterov A. Yu. (2021) "The Problem of the Subject in Artificial Nature", *Humanitarian Vector*, vol. 16, no. 2, pp. 22–28.
- Ogburn W. F. (1922) *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*, N. Y.: B. W. Huebsch.
- Parsons T. (1997) *The System of Modern Societies*, Moscow: Aspect-Press.
- Parsons T. (2000) *The Structure of Social Action*, Moscow: Academic Project.
- Pavlov A. V. (2019) "Posthumanism: Overcoming and the Legacy of Postmodernism", *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 24–35.
- Plakhov V. D. (1985) *Social Norms. Philosophical Bases of the General Theory*, Moscow: Mysl.
- Plato (2007) *Works in 4 vols, vol. 3, part 1*, Saint Petersburg: Publishing House of St. Petersburg University: Oleg Abyshko Publishing.
- Pokhilko A. D., Volter O. V., Nagapetova A. G. (2021) "Autonomy and Heteronomy in Modern Sociality", *Humanities and Social Sciences*, no. 3, pp. 24–34.
- Popper K. (1992) *Open Society and Its Enemies: in 2 vols*, Moscow: Cultural Initiative: Phoenix.
- Rogozhnikova R. A., Pleshivtsev A. Yu. (2020) "Technology of the Process of Education of Adolescents Sociality as a Moral Quality of Personality", *Humanities Research. Pedagogy and Psychology*, no. 1, pp. 48–58.
- Rozin V. M. (2021) "System Approach and Description of Modern Sociality as a Condition for Designing Postculture", *Voprosy filosofii*, no. 1, pp. 27–36.
- Schwab K., Davis N. (2018) *Technologies of the Fourth Industrial Revolution*, Moscow: Eksmo.
- Weber M. (1922) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr.
- Weber M. (1990) "Soziologische Grundbegriffe", Weber M. *Selected Works*, Moscow: Progress, pp. 602–639.

# Борьба за традицию как форма социально-антропологической практики

Олег Агапов

Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова (Казань)

E-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

**Аннотация.** Предметно-проблемное поле и концептуальное содержание статьи посвящено анализу концепта «борьба за традицию», становление которого происходит в современном российском академическом сообществе в контексте жестких геополитических и мировоззренческих вызовов начала XXI века. Автор, развивая принципы и методы рефлексивного традиционализма с опорой на концепции С. Хоружего, А. Панарина, О. Генисаретского и А. Шchipкова, показывает, что сегодня представителям социально-гуманитарного сообщества России стратегически необходимо: (а) обогащать и наращивать ключевые параметры цивилизационной идентичности России; (б) перманентно осуществлять процесс критической рефлексии и профилактики навязанных идентичностей; (в) активно противодействовать деструктивным моментам, возникающим в контексте развития российского государства-цивилизации. Автор статьи показывает, что в контексте современного поворота к традиции сформировались три методологических стратегии: фундаментализм, либеральный посттрадиционализм и традиционализм; эти стратегии на новом уровне выстраивают конфигурацию дискуссий об исторической перспективе России как суверенного государственно-цивилизационного существования в полицентричном мире в XXI веке. В рамках рефлексивного традиционализма развивается социально-антропологический подход к феномену традиций, рассматриваемых как константы бытия человеческого рода. Каждая из традиций — это личности или субъекты истории (государства-цивилизации, народы, страты, классы), свидетельствующие о себе самой формой, содержанием и стилем своей жизни. Таким образом, мир традиций — это насыщенная интерактивная, интересубъектная, интерпретативная, принципиально диалогическая сфера, вовлекающая в свою орбиту человека полностью, позволяя ему сохранять и приумножать практики жизнестойкости и жизнеспособности.

**Ключевые слова:** борьба за традицию, Сергей Хоружий, аксиомодерн, антропологические практики, полнота бытия.

**Для цитирования:** Агапов О. (2025). Борьба за традицию как форма социально-антропологической практики // Patria. Т. 2. № 1. С. 89–103.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-89-103

## Struggle for Tradition as a Form of Social-Anthropological Practice

Oleg Agapov

Kazan Innovation University named after V. G. Timiryasov (Kazan)

E-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

**Abstract.** The subject field and conceptual content of the article are devoted to the analysis of the concept “struggle for traditions”, which is emerging in the modern Russian academic community in the context of harsh geopolitical and ideological challenges of the early 20th century. In this paper, I develop the principles and methods of reflexive traditionalism based on the concepts of S. Khoruzhy, A. Panarin, O. Genisaretsky, A. Shchipkov, show that today it is strategically necessary for representatives of the Russian socio-humanitarian community to: (a) enrich and enhance the key parameters of Russia’s civilizational identity, (b) continuously carry out the process of critical reflection and prevention of imposed identities, (c) actively counteract destructive moments arising in the context of the development of the Russian state-civilization. I try to show that in the context of the recent turn towards tradition, three methodological strategies (as

wordviews) have been formed: fundamentalism, liberal post-traditionalism and traditionalism, which, at a new level, build a configuration of discussions within which the historical perspective of Russia as a sovereign state-civilizational existence in a multicentric world in the 21st century. Within the framework of reflective traditionalism, a socio-anthropological approach to the phenomenon of tradition, seen as a constant of human existence, is emerging. Each tradition represents individuals or subjects of history (states, civilizations, peoples, strata, classes) that bear witness to it by their very form, content, and lifestyle. Thus, the world of traditions is a rich interactive, intersubjective, interpretive, fundamentally dialogical sphere that fully engages a person in its orbit, allowing them to preserve and multiply the practices of resilience and vitality.

**Keywords:** the struggle for tradition, Sergei Khoruzhy, axiomodernity, anthropological practices, the fullness of being.

**For citation:** Agapov O. (2025) “Struggle for Tradition as a Form of Social-Anthropological Practice”, *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 89–103.

**doi:** 10.17323/3034-4409-2025-2-1-89-103

## 1

Современный политический философ и общественный деятель А. В. Щипков, анализируя тенденции развития России и мира, пришел к выводу о том, что в средоточии духовной ситуации современности/модерна происходит *борьба за аксиомодерн*, где ведущим стилем мышления должна стать научно-исследовательская программа «знание-традиция», преодолевающая крайности власти-знания (модель эпохи модерна) и власти-традиции (архаичная модель). Он пишет, что «аксиомодерн как культурное явление сопровождает рождение социального традиционализма в общественной жизни» России (Щипков, 2017: 225).

Понятие «борьба» в работах А. В. Щипкова — это не метафора, а признание сложной геополитической ситуации, проявляющейся сегодня в схватке России против НАТО на полях Украины (2022 — наше время) и в жесткой политике санкций стран коллективного Запада против России (2014 — наше время). Иными словами, это борьба, предполагающая реального врага/врагов (с определенным мировоззрением, социально-демографическими и материально-технологическими ресурсами), ставку и альтернативу между победой и поражением. Относительно ставки А. В. Щипков убежден, что «задача приверженцев высокой традиции состоит в том, чтобы не отдать будущее во власть деструктивных неонацистских, неоязыческих, фундаменталистских элементов» (Щипков, 2017: 169), которые захватили власть на Украине и имеют своих адептов в России. Поэтому будущее российского общества — «не просто поворот к традиции, но “*борьба за традицию*” — за то, какая именно традиция будет востребована, за новый консенсус», позволяющий России обрести право на историческое суверенное существование в полицентричном мире в XXI века.

Субъектами «борьбы за традицию» выступают, с одной стороны, традиционалисты, а с другой — фундаменталисты и либеральные постгуманисты-модернисты. Каждая из указанных партий предлагает свою альтернативу развития человеческого рода в XXI веке и свою модель гегемонии в международных отношениях. Однако если вспомнить аристотелевскую типологию форм политического правления, то при всем их многообразии

есть среди них правильные и неправильные, где критерием выступает ответ на вопрос, в чьих интересах — всех или немногих — она осуществляется.

В нашем случае как при победе фундаменталистов, так и при триумфе либеральных постгуманистов мы можем получить мир-систему, построенную на принципах цивилизационного и (или) социального расизма. При победе в борьбе за аксиомодерн традиционалистов мы получаем справедливый мир для всех, а не для «золотого миллиарда». Не однополярный мир в духе победы глобалистского коллективного Запада или «Арабского халифата 2.0», а «сложную гегемонию» государств-цивилизаций (Сафранчук, 2021: 175).

Ярким примером деятельности традиционалистов в международных отношениях выступает сообщество БРИКС, где

ведется поступательная работа по наращиванию практического сотрудничества в стратегически важных для России областях. В первую очередь это укрепление международной безопасности, наращивание сотрудничества в области торговли и инвестиций, преодоление цифрового разрыва, развитие межрегионального сотрудничества, достижение устойчивого развития и инклюзивного роста (Стратегия..., 2020: 6).

Конкретнее, если либеральная политическая теория исходит из концепции «конфликта цивилизаций» С. Хантингтона, то традиционалисты предлагают модель «солидарности цивилизаций» В. Расторгуева (см.: (Расторгуев, 2019)).

Типологизация социально-политических и социокультурных движений с выделением традиционалистов, фундаменталистов и либералов-постмодернистов сложилась в начале XXI века в контексте постсекулярной политической философии (Ю. Хабермас, Ч. Тейлор, С. Хоружий, М. Розати, П. Бергер, Д. Узланер и другие). В частности, ее применяла в 2016 году политический философ Кристина Штёкль, показавшая, что борьба за традиционные ценности стала основой для развития части политико-академических элит обществ «позднего», или «текущего» модерна в контексте поисков стратегии преодоления исторических тупиков эпохи модерна. Примечательно, что в типологии К. Штёкль предложен тринитарный подход, позволяющий более сложно воспринимать динамику современности и преодолеть во многом ложную дихотомию «прогресс — регресс», на которую опирались многие политические философы XIX–XX веков. Например, по отношению к религии традиционалисты отличаются от либералов и фундаменталистов тем, что их стратегия учитывает плюрализм, характерный для современных постсекулярных обществ (Штёкль, 2016: 230). Конкретнее, К. Штёкль разобрала три ключевых политических вопроса позднего модерна (по Ю. Хабермасу) с реконструкцией возможных ответов со стороны традиционалистов, фундаменталистов и либералов (Приложение 1).

Основной вывод К. Штёкль состоит в том, что социальные стратегии традиционалистов позволяют современным обществам уйти от крайностей политических сценариев поведения фундаменталистов и либералов, поскольку «традиционалисты не уходят из общества и не поддерживают насильственные средства его преобразования; они полагаются на кон-

сервативные религиозные и политические установления в своих странах, привлекают на свою сторону политических и гражданских общественных деятелей и создают международные альянсы» (Штёкль, 2016: 240).

Иными словами, традиционалисты — это прежде всего социально ответственные граждане современных национальных государств и обществ, для которых традиция — это «противоядие от переворотов, исторических разрывов и других ситуаций, когда “порвалась связь времен”» (Щипков, 2017: 228). Более того, это «метод социального и культурного строительства» (Щипков, 2017: 226), а не догма, свертывающая историческую динамику. Традиции — это смысловые ориентиры, каноны и константы исторического творчества исторических субъектов — цивилизаций, религий, народов, личностей.

Наличие в социально-политическом пространстве российского общества (шире — любого современного сообщества) как минимум трех методологических подходов и связанных с ними политико-социальных движений позволяет всерьез говорить о поиске *альтернативы развития* человеческого рода в современных чрезвычайно сложных геополитических условиях (2014–2025 годы). Более того, герменевтика взглядов традиционалистов, фундаменталистов и либералов, произведенная К. Штёкль, позволяет преодолеть расхожие представления о традиции как о косном и инерционном социально-экзистенциальном явлении. Наоборот, культурно-историческая и теоретико-методологическая «борьба за традицию» оборачивается борьбой на два фронта, показывая свою динамику и сложность, требуя от каждого из нас как субъектов современности духовно-нравственной и интеллектуальной мобилизации, личностных качеств (свободы, инициативы, ответственности).

Традиция/традиции выступают для нас как «поле» идентичности, как область социально-исторического потенциала и капитала, которую мы должны знать и определенным образом заботиться о ней. Современная политическая элита России — научная, военная, административная, творческая — все более в реалиях 2014–2025 годов осознаёт, что признание цивилизационной идентичности России — это не только предмет оживленной академической дискуссии, а жесткая геополитическая, экономическая и социокультурная необходимость, связанная с обретением гуманитарного суверенитета, способного выступить основанием для интегративного, единого по цели и множественного по формам гражданского служения. Более того, важно понимать, что мы живем в мире «позднего» модерна, который в мировоззренческо-идеологическом плане выступает периодом «оспариваемой» современности (см.: (Спиридонова, 2022)).

Риски неучастия России как субъекта в выработке модели дальнейшего глобального сообщества очень высоки и могут обернуться практиками «навязанной» идентичности. История взаимоотношений между странами Западной Европы и Россией, Западом и Востоком в Новое время изобилует примерами не только сдерживания роста субъектности народов, но и «взращивания» искусственных наций.

Отмечая наличие альтернативных позиций, мы должны помнить о том, что всякий разговор о другом сценарии нашего развития предлагает

поиск реальной модели становления человеческого бытия. Так, основатель синергийной антропологии С. С. Хоружий, размышляя о проблеме альтернативы, отмечает, что она невозможна без трех фундаментальных условий: расширенного сознания; наличия внеположных кругу реальности энергий/сил; возможности участия внеположных энергий в сущем (Хоружий, 2005: 61). К сожалению, следует признать, что человек глобализирующегося модерна редуцирован и одномерен, он находится вне метафизического горизонта жизни.

Российское общество рубежа XX–XXI веков — это сообщество отчужденно-одномерных, фрагментарных людей эпохи модерна, в бытии которых весьма противоречиво сосуществуют идеи, ценности, практики модернизации XVII–XXI веков. На наш взгляд, интерес к традиции в современности — это интерес к практикам жизнестойкости, к жизнеспособности и полноте бытия. В известном плане традиция — это *символ жизни и сама жизнь* в противоположность культуре модерна с ее перманентной фрагментарно-одномерной проектностью человека без надежды онтологического воплощения.

Иными словами, говоря сегодня о возрождении, сохранении и развитии традиций, необходимо задуматься о том, а есть ли вокруг нас *люди Традиции*, готовы ли мы сами следовать той или иной традиции в своей жизни, готовы ли мы сами к инициативному, свободному и ответственному наследованию чего-либо/кому-либо; готовы ли мы стать диадохами (*греч.* «последователь», «преемник»). Нам важно ответить на вопросы: что? кому? кто? каким образом? — готов или не готов наследовать. Неслучайно о. Георгий Флоровский первым шагом реализации стратегии неопатристического синтеза в 1920–1930-х годах считал реализацию интенции «вперед, к Отцам Церкви», что подразумевало творческую диалоговую встречу, большой герменевтический разговор о сущности и смысле христианства, а Сергей Хоружий в дальнейшем настаивал, что путь русской философии — это путь «бесконечной патристики», путь экзистенциально-феноменологического и культурно-исторического синтеза патристики и аскетики, путь преображения.

Обращение к традиционным ценностям в условиях современного российского общества требует от академического сообщества России выработки определенной теоретико-методологической стратегии, позволяющей вывести процесс традиционализации на уровень высокой рефлексии, позволяющей российскому обществу конституировать практики жизнестойкости и жизнеспособности. Мы убеждены, что главное сегодня — расширять формы и практики работы с традицией/традициями. Поэтому стратегически необходимо:

а) обогащать и наращивать ключевые параметры цивилизационной идентичности (ориентиром здесь может быть наследие С. Аверинцева, А. Панарина, В. Расторгуева, В. Цымбурского, С. Хоружего);

б) перманентно осуществлять процесс критической рефлексии и профилактики навязанных идентичностей;

в) активно противодействовать деструктивным моментам, возникающим в контексте развития российского государства-цивилизации.

С. Хоружий отмечал, что «посредством апокалиптических схем» псевдотрадиционалистами «осуществляется своего рода кража прошлого и присвоение будущего», ведущая к фальшивости общественного сознания:

И нельзя не заметить, что сознание, занятое подделкой традиции или стилизацией под традицию, — полярная противоположность сознанию, обладающему традицией и стоящему в традиции. Поэтому традиционализм представляет опасность для традиции, и традиция нуждается в защите от традиционалистов (Хоружий, 2017).

Наше упование на академическое сообщество неслучайно, поскольку именно сегодня ученые представляют, по В. Левицкому, не просто профессиональное сообщество, но и институт онтологической ответственности, в социальной миссии которого есть следующий функционал: 1) легитимация онтологии; 2) синхронизация индивидуальных сознаний на ее базе; 3) выявление аномалий (явлений, угрожающих стабильности господствующей онтологии) и борьба с ними; 4) сознательное конструирование реальности (Левицкий, 2021а: 40).

Более того, современный человек начала XXI века — как правило, по П. Бурдьё, «*homo academicus*», человек, имеющий высшее образование, с научной картиной мира. Действительно, доступ к профессиональной форме деятельности сегодня дается через университетскую подготовку. Вместе с общей академической культурой обучающиеся входят в мир дисциплинарной научной социализации и разделения труда согласно социально-технологическому укладу. Управленцы, государственные служащие, бизнесмены, военные, инженеры и так далее — все они *homo academicus*, у них у всех в рамках вузовского образования формируется *габитус рациональности*, методология подхода к себе, природной и социальной реальности.

Иными словами, российская гражданская политическая нация в своем «ядре» — это *homo academicus*, результат обширной и многомерной модернизации XVIII–XX веков, где необходимость в традиционализации понимается совсем по-другому, чем это было в прежние эпохи. Полагаем, что сложность ситуации борьбы за традицию в начале XXI века состоит в том, что современный этап развития общества характеризуется, по В. Левицкому, «следующими особенностями: 1) осознанием возможности конструирования реальности; 2) созданием институций, в функционал которых входят данные задачи; 3) формированием новых идентичностей, способов солидаризации и типов стратификации; 4) появлением альтернативных проектов глобального развития, отстаивающих собственные аксиологические стандарты» (Левицкий, 2021б: 43).

Например, без социально-гуманитарного академического сообщества, без трансдисциплинарного сотрудничества ученых, философов и теологов невозможно конституировать и легитимизировать концепт «традиции». В частности, мы солидарны с А. В. Щипковым, полагающим, что первым шагом в борьбе за традицию должно стать переосмысление концептов «традиция» и «традиционализм», ставших для политической и социальной философии XVIII–XX веков скорее символом стигматизации, чем философской категорией или научным термином: «В дискуссиях вокруг традиции наблюдается бесконечная борьба исторических фетишей и фобий,

а дискуссии нередко выглядят как состязание в навешивании ярлыков. Масла в огонь подливают отдельные исследователи, использующие аппарат науки в идеологических и публицистических целях» (Щипков, 2017: 226). Также и С. Хоружий отмечал в 2017 году, что

традиционализм целиком остается в рамках старого философского и политического мышления, стоящего на бинарных оппозициях, и прежде всего оппозиции Традиция — Модерн («Модернити»). Но понимание традиции как школы живого опыта, которая не абсолютизирует никаких сущностей и институций, заставляет понять традицию как творчество и тем открывает путь к снятию этих оппозиций (Хоружий, 2017).

Таким образом, эвристическая теоретико-методологическая задача современного подхода к традициям — разработать философию истории альтер- и аксиомодерна.

## 2

Без целенаправленной деятельности академических институций РАН, Института наследия им. Д. С. Лихачева, иных поддерживаемых Российским научным фондом научно-исследовательских институтов, профильных кафедр и лабораторий вряд ли возможно развитие традиционных институтов и ценностей. Наше современное знание о России как государстве-цивилизации оказалось возможным благодаря деятельности подвижников русской культуры XX века, которые, несмотря на все попытки модернизаторов советской и постсоветской эпохи, отстаивали историко-гуманитарный суверенитет и субъектность России. В этом плане все рассуждающие о гуманитарно-патриотическом повороте 2022 года неправы, ибо духовное подвижничество и борьбу против воинствующей русофобии и секуляризма, технократизма и экономикоцентризма, слепого западноцентризма русская/российская философия, исторические научные школы, богословская мысль ведут на протяжении XIX—XXI веков.

В качестве примера осмелюсь предложить творческую периодизацию жизни известного российского ученого, философа и богослова С. С. Хоружего (1941–2020), который стал для многих поколений гуманитариев реальным примером гражданско-академического служения России. Если обратиться к реконструкции вхождения в традицию самого С. Хоружего, то он шел навстречу отцам Церкви и классикам русской философии Л. П. Карсавину, о. Г. Флоровскому, о. П. Флоренскому. Весьма схематично в его жизни можно выделить следующие периоды:

- а) период «возвращения имен», вхождение в русскую интеллектуальную традицию (1960–1980-е годы);
- б) формирование и развитие концепции синергичной антропологии (с 1990-х по 2005–2010 годы);
- в) развитие идей синергичной антропологии в поле политической и социальной философии (2009–2020 годы).

Обращение к большой традиции русской/российской цивилизации у С. С. Хоружего произошло задолго до перестройки М. С. Горбачева (1985–1990), то есть не по партийному разрешению гласности, а по зову совести и законам восстановления исторической справедливости и памяти обол-



ганной в советском марксизме истории России. Для него переоткрытие традиции христианства есть вклад в поиск новых путей для российской философии и основание для собственной, личностной ревитализации, открытия себя подлинного. Его ближайший друг и в дальнейшем коллега по Институту синергичной антропологии философ и методолог Олег Генисаретский был убежден, что осознанная практика наследования сообщает человеку *степенность*, или «причастность к иерархическому порядку мира», делает жизнь «с привкусом сакральности на губах» (Генисаретский, 2010: 790).

Без сомнения, вся научно-философская жизнь С. С. Хоружего была связана с реконструкцией восточнохристианского дискурса православия и теоретико-методологической деятельностью по реабилитации практик человеческого бытия (проект «Фонарь Диогена. Человек в многообразии практик»). Большое время истории, связанное с развитием православия, позволило ему открыть не только практики исихазма/паламизма, но и скрытую от глаз советского общества Атлантиду российской/русской интеллектуальной традиции<sup>1</sup>.

Разумеется, на этом пути восстановления смыслов русского/российского культурно-исторического типа С. С. Хоружий был не один. Он сам, его друзья и сподвижники (В. В. Бибихин, О. И. Генисаретский, Ф. Е. Васильюк, Н. Л. Мухелишвили и другие) были частью большого социально-гуманитарного движения за право быть собой — русскими, православными, несоветскими, духовно свободными и ответственными.

Итак, традиции, институты, поля и иные явления социального бытия человеческого рода, если отвлечься от гегемонии позитивистской методологии в социально-гуманитарном познании, представлены *конкретными людьми* и выступают в нашей жизни как *формы межличностных отношений*, в большей или меньшей степени причастные социальным целостностям. Последние опознаются в социальных дисциплинах или как обобщенные модели поведения, или как отчужденные анонимные социальные среды и структуры, где мы выступаем субъектами, агентами, акторами, аватарами определенных социальных ролей и статусов.

Традиции (в социально-антропологическом контексте) — это личности или субъекты истории (государства-цивилизации, народы, страты, классы), свидетельствующие о традиции самой формой, содержанием и стилем своей жизни. Например, А. Ф. Лосев был для послевоенных поколений советских преподавателей высшей школы и студентов живой легендой — традицией русской философии. Наши бабушки и дедушки, наставники в профессии, соседи при таком подходе оказываются прямыми или опосредованными субъектами народных, религиозных, профессиональных и иных традиций, формирующими габитус нашей жизни.

В такой личностно-экзистенциальной парадигме традиции — это насыщенный интерактивный, интерсубъектный, интерпретативный, принципиально диалогический мир, вовлекающий в свою сферу человека полностью, позволяя ему стать *целым* — у-целеть, ис-целиться, стать цело-мудренным. Традиция — это форма полноты бытия, позволяющая канализировать и конституировать энергии жизни. Традиции с позиций

синергичной антропологии оказываются средоточием исторического опыта человеческого рода по сохранению и преумножению практик жизнестойкости и жизнеспособности.

Согласно С. С. Хоружему, каждая из духовных традиций человеческого рода — это канон зрелости. Например, в христианской традиции богословия и философии есть следующие константы: 1) человека как образа Божьего; 2) тела как основания для самости, социальности, культуры; 3) константа души/Духа как времени человеческой субъектности и субъективности. Константы — это атрибуты антропологической реальности, вне которых ее бытие окажется под угрозой смерти и аннигиляции.

Современная же антропологическая ситуация содержит в себе риски расчеловечивания. Мы солидарны с Н. Н. Ростовской, утверждающей: «Человек сегодня живет в режиме *растабуирования*, утраты ответов на вопросы, которые его конституировали. Он погружается в первичную бессмыслицу. Антропологически — это означает смерть человека» (Ростова, 2020: 731). Вместе с тем сторонники транс- и постгуманизма идут сегодня по пути самовольного исключения качеств человеческого бытия, отказа от многообразия форм человеческой субъектности (идеология отмены человека), что оборачивается *антропологической катастрофой* (по М. К. Мамардашвили), проявляющейся во множестве феноменов, имеющих как социально-психологические (рост неврозов, психозов, депрессий, активных и пассивных форм суицидального поведения), так и экономические, политические и социокультурные формы. Как показывал в своих трудах В. А. Кутырев:

Человеку надо заботиться об идентичности своей формы. Such as we are made of, such we be! (Какими мы созданы, такими нам и быть!) Экзистенциальная ситуация человечества трагична, но не бессмысленна, пока и поскольку из нее ищут выход. Не подготовка к смерти (философия должна учить умирать), а борьба за продолжение жизни (философия должна учить жить) придает ей смысл (Кутырев, 2009: 433).

Для вхождения в традицию необходимо гуманитарно-герменевтическое искусство сложного восприятия смыслов и институций, входящих в наследуемую цивилизационную архитектуру, поскольку многое в ней может оказаться «колючим кладом». Именно так С. С. Хоружий называл социокультурную ситуацию «слепого», без «различения духов» наследования. Впервые он изложил гипотезу «колючего клада» в 2012 году. Ее суть в том, что мы должны не автоматически копировать опыт прежних культурно-исторических типов, а заниматься практикой разборчивого, осмысленного наследования. Конкретнее, Хоружий, соглашаясь с утверждением о большом влиянии Византии на последующее развитие Западной и Восточной Европы, пишет о том, что ее подлинной жемчужиной выступает исихазм/паламизм, а не традиция сакрализации власти: «Христианское учение о мире не может вести к сакральному обоснованию империи. Ясно также, что энергичная связь мира и Бога не обеспечивает сакрализации вообще никаким мирским институциям в их статичном существовании, не дает она и обоснования юстиниановой “симфонии”» (Хоружий, 2012: 191). Хоружий полагает, что

связь Бога и человека, ergo, Бога и мира по энергии — специфический род связи, конституирующий иную реальность и иную процессуальность, динамику мирового бытия, нежели связь по сущности, предполагаемая античной мыслью, равно как и классической европейской метафизикой. Паламитское богословие совершило отказ от эссенциализма — «преодоление метафизики» — в проблеме человека и личности, в сфере антропологии (хотя и здесь остается еще немало открытых проблем). Необходимо продолжить дело святого Григория Паламы, распространив его энергийный дискурс, концепции богословия энергий на уровень социальной реальности, в область учения об обществе и государстве. Это — масштабная и нелегкая, глубоко творческая задача (Хоружий, 2012: 191).

С. С. Хоружий поясняет, что речь здесь идет о задаче по тому устройению «социально-государственной сферы согласной с христианской энергийной икономией», которое не может воплощаться в «сакрализации институций». Разумнее создавать определенные «социальные и государственные практики и стратегии, в содействии одним таким практикам и отказе от других» (Хоружий, 2012: 191).

Вдумчиво-герменевтическое отношение к византийскому наследию позволяет нам сконцентрироваться на духовных практиках, дающих смысл, энергию и жизнь традициям. Именно практика исихазма получила вторую родину на Руси / в России в XIV–XV веках, где трудами и подвижничеством преподобного Сергия Радонежского происходит одухотворение и преобразование всех социальных отношений русского народа. Хоружий показал, что

Православие, греческая вера, не только не стало для русского сознания подавлением его собственной жизни, его мира, но открыло для этого сознания новые горизонты, дало ему возможность найти себя и себя выразить. Событие встречи с Православием принесло ему не оковы, не впадение в рабскую зависимость, а совершенно наоборот, расковывание, высвобождение потенций, которые прежде оставались под спудом. В этом событии для русского сознания, русской культуры раскрылись новые, несравнимые с прежними, возможности самовыражения и самореализации (Хоружий, 2012: 191).

При этом, идя навстречу традиции/традициям, мы должны понимать, что мы редуцированы, а чаще и вовсе «Латонь» и (или) «Дисмась», для которых традиция — это чудо спасения в последний момент. С. С. Хоружий, комментируя тексты позднего М. Хайдеггера, описал поведение человека, отказывающегося от экзистенциального существования, термином «латон» (от *греч.* lathon — «скрывающийся», «закрывающийся от бытия»). Конкретнее, речь идет о человеке, который «не устанавливает своего отношения к истине в ее... онтологическом (а не эпистемологическом, новоевропейском) истолковании — к истине, Aletheia, как несокрытости. Lathon — тот, кто скрывается и остается сокрыт от истины, а тем самым и от бытия» (Хоружий, 2013: 58).

В рамках существования человека-Латона формируются целые сообщества и идеологии, избегающие трансценденции, практикующие именно «забвение», «искажение», «затемнение». Хоружий отдельно разбирает типы социально-антропологического поведения Латона (латонов). Он опознаёт Латона в поведении людей авторитарно-тоталитарных политических режимов, в структурах деятельности людей общества потребления. Степень забвения бытия может быть различной, от практик невменяемо-

сти, сохраняющих память о трансценденции, до практик полного провала в «плоский мир» безразличия к своему существованию. Предельный опыт забвения бытия — это сфера действий Ультра-Латона, или (по типологии синергийной антропологии) Онтического Человека (Хоружий, 2013: 59).

Ученые эпохи постправды, отказывающиеся от критерия истины, предметности и проблемности научного познания, движутся по сценарию человека-Латона, превращая науку в имитацию сущего. Иначе говоря, научное познание способно стать как практикой обогащения и расширения (человек как сообщество топик), так и практикой редуцирования, безумного производства ублещенных образов мира и человеческого бытия (хоровод из копий социально-гуманитарных наук: человек экономический, человек психологический, человек политический, человек исторический, человек социологический). Практика редуцирования выступает, по Хоружему, как инструмент эвтаназии человеческого рода<sup>2</sup>.

Однако выводы С. С. Хоружего далеки от пессимизма, поскольку

человек неотменимо свободен быть или не быть: редуцировать или не редуцировать себя — а если потребуется, то и де-редуцировать. Открытость онтологическая значит и открытость, неутрачиваемость возможности вернуться в открытость. Связь с реальностью и грядущим устанавливает не построение сценариев, а жест возвращения в открытость, дередуцирования себя. Это жест истового обращения, чающего услышать ответ: *быть помянутым* (Хоружий, 2005: 122).

Бытие человека изначально ответственно:

оно отнюдь не в том, чтобы дать простор тенденциям человеческого господства, но в том, что *долг человека — служить разумным центрирующим началом* во всем масштабе Большой Системы, гармонизирующим отношения всех трех сфер (Человек — природа — Техника) и открывающим для всего их единства возможность, перспективу бытийного трансцендирования (Хоружий, 2005: 258).

Начало мышления, в том числе и о проблемах человеческого бытия, или бытия человеческого рода, — это всегда размыкание, требующее от теолога, философа, ученого мужества поиска истины, дисциплины/аскезы ума, высокой теоретико-методологической культуры. Искусство познания ученого состоит в претворении как экзистенциальных, так и социально-исторических интенций в ясную *научно-исследовательскую программу*, которая может выступить как в личностной (программа личности), так и в коллективной проекциях (программа научной школы, направления).

Традиция воспринимается С. С. Хоружим как трансляция конкретно-знания, смыслов и практик от одного поколения другому, от человека человеку. Он утверждает: *что «не транслирует себя, то и не существует»* (Хоружий, 2017). Сложное устройство культурно-исторических форм, или цивилизаций, подразумевает множественность и разноприродность трансляций, то есть наследований. Например, каждый социальный институт подразумевает за собой определенную традицию и форму практики жизни. В связи с этим корректно говорить о *спектре традиций*, которые своим единством в многообразии конституируют поле современного российского государства-цивилизации. Входя в традицию, важно найти онтологическое «ядро» и «примыкающие практики/сообщества». Важно не свернуть в онтические и виртуальные топикки. Конкретнее, С. С. Хору-

жий обратил внимание на то, что проблематика, конституирующая социальный феномен традиционализма, — это социально-экзистенциальная проблематика человека эпохи модерна, то есть субъекта, живущего вне культурно-исторического поля самой традиции. Следовательно, в этом плане необходимо выявить смысловой центр традиции, а именно — духовные традиции (в случае с христианством это исихазм, с исламом — суфизм), а не стремиться к внешнему воссозданию эпохи традиционного общества (стратегия фундаменталистов) или к их имитации (стратегия либералов-постмодернистов) (Хоружий, 2017).

Более того, причастность традиции создает в экзистенциальном плане прецедент оправдания человеческого бытия, выступает гарантом антроподеции, онтодеции, а в пределе — и теодеции. По О. И. Генисаретскому, подобное

оправдание дает возможность убедиться в сродности открывшегося воображению жизненного мира и образа человечности, доступной в нем; это попытка, развиваемая мыслью, дойти до выявления ценностей, оправдывающих воображенный мир; внимание в его духовном первородстве, испытывающее возможные миры на жизнеспособность, а человека — на жизнеспособность в них; это стремление сохранить свою человеческую идентичность, усилить свою личностную и родовую осуществимость, пережить новое побуждение к жизни, окрашенное вкусом подлинности и совершенства (Генисаретский, 2010: 803).

Фактор оправдания дает человеку шанс осуществления вместо существования, когда он «осуществляется во всей полноте доступных ему — на данной ступени развитости — возможностей (телесных, душевных и духовных)» (Генисаретский, 2010: 803).

Таким образом, мы всегда в своей публично-приватной жизни (экономической, политической, социокультурной) находимся в ситуации *множественности наследований*, где одна традиция накладывается на другую, тесня друг друга, конкурируя друг с другом за внимание. При этом в бытии современного общества есть и ситуации ощущения пустоты, «чистого листа», бессмыслицы. И в случае избыточной «пестроты», и в случае смыслового вакуума важно уйти от поверхностного восприятия социально-исторического существования к более серьезному осмысленному отношению как к социальности, так и к практикам своего пребывания в ней.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Разумеется, осознание всей важности теоретико-методологического и социокультурного значения идей и концепций С. С. Хоружего впереди, а для этого нужно еще многое сделать. Так, необходимы, во-первых, издание полного собрания сочинений; во-вторых, выявление институционального влияния его идей на академическое сообщество; в-третьих, экстраполяция методологии и концептов синергичной антропологии для решения проблем современности.

<sup>2</sup> Как показал Д. А. Узланер, «психологический человек» — это то новое действующее лицо, которое выходит на арену современной истории. Его появлению предшествовал целый ряд других типов: человек политический, человек религиозный, человек экономический (оказавшийся всего лишь промежуточным типом). «Психологический человек» венчает эту цепочку, он живет сам собой: «он стал своей собственной религией: забота о себе — его ритуал, а здоровье — важнейшая догма». Ему свойственно почти сакральное внимание к миру внутренних переживаний, сквозь призму которых он рассматривает все на свете: мораль, политику, общество. Ввиду того, что «психологический человек» замкнут на своем «Я»,

для него характерен небывалый эгоизм, доходящий до полного отрицания каких-либо прав “Мы”. “Психологический человек” хочет осознавать себя хозяином своей жизни и вследствие этого стремится избавиться от всего того, что еще на него влияет: социум, традиция, прошлое. Даже чувство вины попадает у “психологического человека” в немилость как всего лишь еще один самообман; бесстыдство — вот к чему он стремится» (Узланер, 2007: 240).

## ЛИТЕРАТУРА

*Генисаретский О. И.* (2010). Чувство прямого действия: гуманитарная наука и вedomое упование в поисках человечности человека // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / под ред. С. С. Хоружего. М.: Прогресс-Традиция.

*Кутырев В. А.* (2009). Бытие или ничто. СПб.: Алетеия.

*Левицкий В. С.* (2021а). Особенности структуры и процессов конструирования социальной реальности модерна / автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М.: МГУ.

*Левицкий В. С.* (2021б). Социальные трансформации постметафизической эпохи // Философские науки. Т. 64. № 4. С. 29–45.

*Расторгуев В.* (2019). Мир и солидарность цивилизаций, природа нигилизма и варварство цивилизаторов // Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма: колл. моногр. по материалам XVI Международ. Панаринских чтений. М.: Ин-т наследия.

*Ростова Н. Н.* (2020). Адзорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. Т. 36. Вып. 4. С. 731–750.

*Сафранчук И. А., Жорнист В. М., Несмашный А. Д.* (2021). Гегемония и мировой порядок: обзор концепции «сложной гегемонии» // Вестник международных организаций. Т. 16. № 1. С. 172–183.

*Спиридонова В. И.* (2022). Контуры многоцивилизационного мира // Проблемы цивилизационного развития. Т. 4. № 2. С. 5–33.

Стратегия развития БРИКС и приоритеты для России (2020) / М. Л. Баталина, Т. В. Бордачев, М. С. Бочкова и др.; ред. Т. А. Мешкова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики.

*Узланер Д. А.* (2007). От Фрейда к «Сакральной социологии»: учение Филиппа Риффа // Логос. № 5. С. 236–255.

*Хоружий С. С.* (2005). Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы.

*Хоружий С. С.* (2012). Колючий клад: византийское наследие в его обоюдоострой актуальности // Развитие и экономика. № 9. С. 180–191.

*Хоружий С. С.* (2013). Как обходиться без бытия, или механика Латона // Вопросы философии. № 10. С. 50–66.

*Хоружий С. С.* (2017). Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1749](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1749) (дата доступа: 20.01.2025).

*Штёкль К.* (2016). Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4. С. 222–240.

*Щипков А. В.* (2017). Социал-традиция: монография. М.: АСТ-Пресс.

## REFERENCES

Genisaretskij O. I. (2010) “The Sense of Direct Action: The Humanities and “Knowing” Hope in the Search for the Human Humanity”, *Diogenes’ Lantern. The Project of Synergetic*

*Anthropology in a Contemporary Humanitarian Context* (ed. by S. S. Khoruzhy), Moscow: Progress-Tradicija.

Khoruzhiy S. S. (2005) *Essays on Synergetic Anthropology*, Moscow: In-t filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy.

Khoruzhiy S. S. (2012) "The Thorny Treasure: The Byzantine Legacy in Its Double-Edged Relevance", *Razvitie i Jekonomika*, no. 9, pp. 180–191.

Khoruzhiy S. S. (2013) "How to Do without Being, or The Mechanics of Lathon", *Voprosy Filosofii*, no. 10, pp. 50–66.

Khoruzhiy S. S. (2017) *The Misadventures of Tradition, or Why It Is Necessary to Protect Tradition from Traditionalists* ([http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1749](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1749), accessed on 20.01.2025).

Kutyrev V. A. (2009) *Being or Nothing*, Saint Petersburg: Aletejja.

Levickij V. S. (2021a) *The Features of the Structure and the Processes Creating Modern Social Reality (Doctor of Letters in Philosophy Thesis Summary)*, Moscow: MSU.

Levickij V. S. (2021b) "Social Transformations of the Post-Metaphysical Era", *Filosofskie Nauki*, vol. 64, no. 4, pp. 29–45.

Rastorguev V. (2019) "The World and Solidarity of Civilizations, the Nature of Nihilism and the Barbarism of Civilizers", *The World of Civilizations and "Modern Barbarism": Russia's Role in Overcoming Global Nihilism*, Moscow: Institut Nasledija.

Rostova N. N. (2020) "Aggiornamento of Anthropology: Bridging the Border between Nature and Culture", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta. Filosofija i Konfliktologija*, vol. 36, iss. 4, pp. 731–750.

Safranchuk I. A., Zhornist V. M., Nesmashnyj A. D. (2021) "Hegemony and World Order: An Overview of the Concept of "Complex Hegemony"", *Vestnik Mezhdunarodnyh Organizacij*, vol. 16, no. 1, pp. 172–183.

Shchipkov A. V. (2017) *Social-Tradition: A Monograph*, Moscow: AST-Press.

Spiridonova V. I. (2022) "Contours of the Multi-Civilizational World", *Problemy Civilizacionnogo Razvitija*, vol. 4, no. 2, pp. 5–33.

Stoeckl K. (2016) "Post-Secular Conflicts and the Global Struggle for Traditional Values", *Gosudarstvo, Religija, Cerkov' v Rossii i za Rubezhom*, no. 4, pp. 222–240.

*The BRICS Development Strategy and Priorities for Russia* (ed. by T. A. Meshkova), Moscow: Izd. dom Vysshej shkoly jekonomiki.

Uzlaner D. A. (2007) "From Freud to "Sacred Sociology": The Teachings of Philip Rieff", *Logos*, no. 5, pp. 236–255.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1

№	Вопросы	Фундаменталисты	Либералы	Традиционалисты
1	Свобода вероисповедания и зримое присутствие религии в публичной сфере	свобода вероисповедания — это признак отступничества	свободу вероисповедания необходимо защищать, религия в первую очередь является личным делом и не должна служить поводом для получения привилегий в общественной жизни	Они отстаивают привилегированную роль и видимое присутствие своей религии за счет прав религиозных меньшинств и неверующих. Однако делают они это, не защищая публично превосходство своей веры над другими, а уверяя, что их вера является верой большинства и (или) обладает исторически сложившимися привилегиями
2	Секулярный дискурс, проблема согласования научного дискурса и религиозного учения	Отрицание научного знания	Автономный прогресс в светском знании не может противоречить вере	Займствование аргументов из плюрализма светского дискурса, из постмодернистского типа релятивизма и постколониального дискурса подчинения
3	Современный закон и мораль			Традиционалисты не уходят из общества и не поддерживают насильственные средства его преобразования; они полагаются на консервативные религиозные и политические установления в своих странах, привлекают на свою сторону политических и гражданских общественных деятелей и создают международные альянсы



# Traditional Values in the Upbringing of Chinese Children: Challenges and Adaptations in Contemporary Chinese Society

*Ellina Suslova*

Beijing Language and Culture University (China)

E-mail: ellinasuslova@gmail.com

**Abstract.** This paper examines the traditional values in the upbringing of Chinese children, focusing on the influence of Confucian philosophy, the shift towards individualism, and the evolving role of equality of men and women in modern Chinese society. Historically, Chinese parenting emphasized collectivism, filial piety, and academic success. In recent years, changes in society, like increased individualism, globalization, and progress in equality, have led to a shift in how children are raised. While women have made strides in education and career opportunities, old social roles persist, especially regarding household responsibilities. Women continue to face societal pressures to balance professional success with domestic duties, showing that old cultural values remain strong. This paper explores these tensions and the ongoing adaptation of parenting practices in the context of an evolving society.

**Keywords:** Chinese upbringing, traditional values, Confucianism, social roles, women, education, individualism, family dynamics, child-rearing, modernization, Tao Xingzhi.

**For citation:** Suslova E. (2025) "Traditional Values in the Upbringing of Chinese Children: Challenges and Adaptations in Contemporary Chinese Society", *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 104–115.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-104-115

# Традиционные ценности в воспитании китайских детей: вызовы и адаптация в современном китайском обществе

*Элина Сулова*

Пекинский университет языка и культуры (Китай)

E-mail: ellinasuslova@gmail.com

**Аннотация.** В статье рассматриваются традиционные ценности в контексте воспитания китайских детей с акцентом на влиянии конфуцианской философии, сдвиге в сторону индивидуализма и эволюционирующей роли равенства между мужчинами и женщинами в современном китайском обществе. Исторически сложилось так, что китайские родители делали упор на коллективизм, сыновнюю почтительность и успехи в учебе. В последние годы такие изменения в обществе, как рост индивидуализма, глобализация и прогресс в области равенства привели к изменению подходов к воспитанию детей. Хотя женщины добились успехов в образовании и карьере, старые социальные роли сохраняются — особенно в том, что касается домашних обязанностей. Женщины продолжают сталкиваться с общественными нормами, пытаясь совместить профессиональный успех с домашними обязанностями, что свидетельствует о сохранении старых культурных ценностей. В данной статье рассматриваются эти противоречия и продолжающаяся адаптация родительских практик в контексте развивающегося общества.

**Ключевые слова:** китайское воспитание, традиционные ценности, конфуцианство, социальные роли, женщины, образование, индивидуализм, семейная динамика, воспитание детей, модернизация, Тао Синчжи.

**Для цитирования:** Сулова Э. (2025). Традиционные ценности в воспитании китайских детей: вызовы и адаптация в современном китайском обществе // Patria. Т. 2. № 1.

С. 104–115.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-104-115

## Introduction

Raising children in Chinese society is closely linked to traditional values, especially those from Confucian philosophy and culture (Gu & Zhang, 2024). Key aspects include respect for authority, family hierarchy, filial piety, and a strong focus on education. These values shape family relationships and social interactions. However, modern society presents challenges to these values. Globalization, technology, and changing cultural norms are prompting families to rethink these beliefs. As they adapt to modern life, they are trying to blend old values with new ideas about individualism and equality, aiming to raise children who respect their heritage while thriving in today's world.

### Confucian Influence vs. Individualism

Chinese society has long placed great emphasis on collectivism, prioritizing the needs of the family, community, and society over individual desires (Wood, 2023). Children were traditionally raised with a strong sense of duty toward their family and a deep feeling of respect for elders. Central to this upbringing was the concept of filial piety (孝, xiào), which encouraged children to honor not only their parents but also their ancestors and elder people as well. In essence, the core idea of parenting in traditional Chinese society involved guiding children to uphold family values and maintain the continuity of cultural heritage through reverence for their forebears.

However, modern society forces Chinese families to rethink their beliefs about the traditional way of raising children due to challenges that are emerging. It's fair to say that to adapt to modern life, they have to cope with the new values brought about by globalization, technology, and changing cultural norms.

### The Philosophical Foundations of Confucianism, Daoism, and Buddhism

Confucianism, as highlighted earlier, emphasizes the welfare of society over individualistic pursuits (Chou, Tu, & Huang, 2013). Moral development, which is diligently nurtured and actively encouraged by Confucian parents who play a key role in their children's upbringing, occupies a central position in shaping and influencing the overall trajectory of a human being's existence and personal growth. As a result of the process of bringing such philosophical principles to life, the aim of traditional Chinese society's parents is still to cultivate harmonious family relationships and a sense of duty towards the nation and the world, ultimately promoting a cohesive social structure based on family, nation, and global unity (Gu, 2012). Thus, the idea of social

harmony, which is also one of the main objectives of the Confucian doctrine, begins at the family level and extends to the community level (Joseph, 2023).

Daoism also emphasizes the importance of moral development; however, in contrast to Confucian practice, it promotes the concept of *ziran* (自然), or spontaneity in its natural way, which encourages individuals to act in accordance with their true nature and the universe's inherent laws (Xu, 2009). The moral system of Daoism focuses on collective harmony as well, but to achieve it, the individual must first attain personal harmony, as part of a collective balance (Culham & Lin, 2020: 25). Moreover, Daoist philosophy tends to minimize hierarchical structures in parenting (Low, 2012). When comparing the philosophical ideas of Daoism and Confucianism, it should be noted that Daoism, unlike Confucianism, does not directly impact child-rearing practices; however, the core ideas of Daoism promote flexibility and adaptability, which are qualities that are becoming increasingly important in today's modern parenting in China.

Buddhism, as a philosophical doctrine, also cannot be ignored in this comparison, as it promotes values such as selflessness, loving-kindness, and social responsibility, which shape the harmonious coexistence of individuals and society. By highlighting the importance of mindfulness and the impermanence of life, it adds a spiritual dimension to the process of child-rearing (Thathong, 2012).

These three philosophical systems still influence the process of raising children in Chinese society, shaping its framework. However, all of them face challenges from modern societal norms and are being absorbed and mixed with them.

### **The Rise of Individualism**

As Chinese society has evolved and modernized, certain foundational principles of Confucianism have gradually adapted to cope with the demands and values of contemporary life (Huang, 2016). The shift is not a complete departure from Confucian ideals but rather a transformation that combines the enduring spirit of Confucianism, which was forming for ages, with the needs of modern life. This evolution reflects a broader trend towards individualism in Chinese society, particularly in urban areas. Modern Chinese families are increasingly balancing old values — such as obedience and family loyalty — with Western ideals of personal freedom and self-expression.

This shift can be attributed to changes in the socio-economic landscape, particularly in the job market. As China has become more economically dynamic and consumer-driven, the focus has moved from collective well-being to personal achievement (Yan, 2020). With the rise of consumerism and the emergence of youth culture, individual aspirations have come to the forefront. Personal success is increasingly seen as a measure of one's value and fulfillment, which becomes a stark contrast to the earlier emphasis on collective goals. According to various studies, Chinese citizens now place greater importance on individualistic factors, such as personal accomplishment and self-realization, in their pursuit of happiness. This shift

in priorities underscores the changing dynamics of family life and child-rearing in modern China (Steele & Lynch, 2013).

To sum up, Chinese society is changing as old values mix with more modern, individualistic ideas. Parenting is evolving to balance respect for family with a growing emphasis on personal success and self-expression.

### **Educational Expectations vs. Child-Centered Approaches**

In traditional Chinese society, education always played a central role in life, as it was seen as a pathway to social mobility and success. The educational process was largely controlled by parents, who focused more on memorization and discipline rather than creativity or critical thinking. Parents' primary concern was not necessarily the quality of knowledge but ensuring that their children followed rigid academic standards. Chinese parenting, historically, has followed a collective desirable path (CDP), emphasizing academic excellence and societal success (Qi & Du, 2020). CDP has been shaped by the one-child policy and intensified parents' expectations for academic success, contributing to the creation of a highly competitive society. According to some researchers, while this approach helped improve social mobility and family prosperity, it may have limited children's individual development. That is because children were often forced to compete with their peers, prioritizing external expectations over pursuing their own interests and passions. As a result, the process of achieving personal goals and exploring individual talents was often overlooked.

One well-known example of strict parental control is the “tiger mom” phenomenon, popularized by Amy Chua in her book *Battle Hymn of the Tiger Mother* (Chua, 2011). This concept stresses the importance of strict parental supervision in educational success. According to this approach, the control exerted by parents is seen as a key factor in ensuring their children meet high academic standards (Kuefer, 2016).

### **Influence of Tao Xingzhi's Educational Philosophy**

Modern educational psychology advocates for a more child-centered approach, focusing on emotional intelligence, creativity, and holistic development (Liu, 2024). Mostly the concept of education in China is rooted in the educational philosophy of Tao Xingzhi (陶行知, 1891–1946). This philosophy integrates Western principles of education as well. Tao Xingzhi promoted the idea of «life education» (生活教育, *shēnghuó jiàoyù*) and “learning by doing”, encouraging hands-on, experiential learning that connects education to real-life experiences (Tao, 2016).

In recent years, China's educational landscape has been shaped by Western philosophies. Their influence has led to a growing emphasis on student well-being, critical thinking, and personal choice, shifting down parents' expectations for children's success. It's also fostering a more flexible and individualized approach to the process of education itself and tempering parents' expectations for their children's success.

## **The Interplay of Political Aspects, Family Policies, and Urbanization in Child Upbringing in Modern China**

Traditional Chinese upbringing has typically adhered to strict social roles, with boys and girls facing distinct expectations. Boys were often seen as the bearers of the family name, expected to be strong, confident, and accomplished. In contrast, girls were traditionally raised to be obedient, focusing on household tasks and preparing for marriage (Attané, 2013).

### **Political Aspects and Family Policies**

The political landscape of China has shaped family structures and parenting styles, particularly through the introduction and long-term enforcement of the one-child policy. The one-child policy, which was instituted in 1979 and lasted until 2015, was designed to curb rapid population growth and align with the nation's economic and social development goals. While the policy achieved its demographic goals, it also brought about significant and often unintended implications for Chinese families. It also had an impact on the process of reshaping societal norms, dynamics in social roles of men and women, and parenting practices.

### **Effects on Family Structures and Parenting Styles**

The policy's impact extended far beyond population control. The old family unit was fundamentally transformed with the appearance of the one-child policy and one-child households. These kinds of families, often referred to as «4-2-1» families (four grandparents, two parents, and one child), placed a certain focus on the only child. Families with one child, often called "little emperors" in academic discussions, made him the main focus of their active investments. Families were also heavily aimed at making sure their only child excelled in school and achieved success in their careers, no matter the child's gender or background (Fong, 2004).

It's obvious that while that kind of policy was achieving its goals, it also placed pressure on the only child, such as increased stress and competition among the other children. The new environment was created: the emphasis on individual achievement created the sphere where children were expected to succeed in order to get personal fulfillment as well as secure their parents' future well-being (Zeng, Li, & Ding, 2020). The high-pressure environment not only limited opportunities for creative or non-academic pursuits but also confined children to a rigid academic framework, leaving little time or encouragement for self-expression or exploration of interests outside the structured educational system.

### **Impact on Dynamics in Social Roles of Men and Women**

The implementation of the one-child policy in the late 20th century also had a profound effect on dynamics in social roles of men and women. Historically, sons were more favored in Chinese families due to old values that bring up the importance of male heirs for carrying on the family lineage

and providing economic support. However, the one-child policy disrupted these long-standing preferences and principles. With only one child allowed, families mostly began to place a higher value on the educational and career potential, regardless of sex. The value placed on daughters increased. They started to receive the same level of parental investments as sons (Chow & Zhao, 1996). This shift was evident especially in urban areas, where the level of spiritual and material investments from parents to their daughters was growing significantly, and as a result, their daughters were also able to get a better education as well (Luo & Chui, 2019). So, on the one hand, it's clear that modern Chinese society has witnessed a great shift toward equality of men and women, especially with women gaining better access to education and career opportunities.

However, on the other hand, this shift has not been without its challenges, as old social expectations still persist in many areas, creating a tension between progressive values of equality and entrenched cultural norms. The persistence of patriarchal norms often places a dual burden on women, as they are expected to juggle professional careers while fulfilling old domestic roles. This ongoing struggle underscores the complexity of achieving true equality in contemporary Chinese society, where progress in one area can be undermined by deeply ingrained cultural traditions (Berna, 2013).

### **Reversal of the One-Child Policy and New Challenges**

To solve the problem of an aging population and declining fertility rates, the Chinese government decided to cancel the one-child policy. The government replaced it with a two-child policy and later a three-child policy, which were aimed at encouraging larger families and solving the problem of demographic imbalance. However, it led to new issues.

The realities of modern urban life, which include high living costs, housing shortages, and the financial burden of childcare, make the process of raising multiple children an almost impossible prospect for many families (Yu, 2024).

The Chinese government now stresses the significance of family values and traditional roles, especially due to an aging population and falling fertility rates. However, these efforts to encourage larger families often conflict with the realities of modern urban life, where financial strain and dual-income households make it difficult to raise several children (Shao, 2024). Women have to face the pressure of fulfilling the old roles of caregivers and mothers, even though they have achieved professional success and have built up a career.

### **Family Policies and Their Role in Shaping Upbringing**

The continued tension between old roles and modern aspirations highlights the challenges in achieving full equality in Chinese society. And it's obvious that the following tension between progress and traditions is especially seen in the sphere of education and career choices for women (Ming, 2023). While educational attainment among women has greatly improved, with statistics showing a marked increase in women's postsecondary education rates since

the early years of the People's Republic of China (Xie, 2013), many women still face pressures from society to prioritize family over their personal or professional ambitions.

Faced with societal expectations to prioritize family responsibilities, women often find themselves forced to take on the role of primary caregivers (Jiang, 2019). This dynamic influences parenting practices, as mothers shoulder the burden of the majority of child-rearing responsibilities, while fathers continue to play a secondary role in many families.

The struggle between building a career and meeting family responsibilities is made worse by social expectations to maintain family values. This expectation is based on Confucian beliefs as well (Li, 2024).

Government campaigns that actively advocate for the idea of “family harmony” often rely heavily on the foundational principles and teachings of Confucianism (Lee, 2024), which in turn serve to reinforce and perpetuate long-standing old social roles and societal expectations surrounding the behavior and responsibilities of individuals within the family unit (Rothmann, 2023). For instance, many initiatives aimed at supporting the concept of bigger families often highlight the crucial role of a mother's constant responsibility in running the household well. This point also resents the vital function of mother-caregiver as essential for the overall safety and health of society. Although this cultural narrative acknowledges and values the importance of householding as a vital aspect of family life, it simultaneously creates significant barriers that make the achievement of true equality in the distribution of parenting responsibilities and duties more difficult and challenging to realize.

By encouraging the belief that women must put family first instead of their own goals or careers, these social and cultural expectations block progress towards a more equal distribution of caregiving responsibilities (Cui, 2022). Achieving true equality in parenting requires not only a cultural shift but also systemic support for shared responsibilities, such as policies that promote paternal involvement and work-life balance for both parents.

### **Cultural Influence of Urbanization on Parenting**

Urbanization has become a powerful change in modern China, greatly impacting family dynamics and different methods of raising children (Jacka, Kipnis, & Sargeson, 2013). As families relocate to urban centers in search of better job opportunities and enhanced living conditions, they face many cultural practices and financial situations that are different from the lifestyles they were used to before. The quick-moving and complex nature of urban life, characterized by its fast tempo and diverse social influences, puts significant pressure on old parenting techniques and ways of raising children (Lee, 2024).

One notable consequence of the ongoing urbanization process is the clear shift towards nuclear families, which now dominate in urban Chinese cities (Wang, 2018). In contrast to the extended family systems that are prevalent in rural communities, urban families often lack the help that grandparents and other relatives can offer, which increases the pressure on parents as

they try to balance working and caring processes for their children. This evolving landscape has led to a heightened reliance on daycare services and extracurricular programs, which also raise significant concerns regarding the emotional well-being and psychological health of children growing up in such environments.

Urbanization has also brought up Western ideals of individualism and self-expression. They have contrasted with Chinese values of collectivism and filial piety, which are mostly brought by Confucian philosophy practice (Bian, Chen, Greenfield, & Yuan, 2022). In urban areas, parents now are more likely to encourage their children to aim for their personal interests and develop critical thinking skills, which reflect the influence of global educational philosophies and principles. Many Chinese parents in central areas are now looking for alternative ways of learning, which children could pay more attention to in accordance with traditional methods. Increasingly, parents are choosing schools that offer education in English rather than solely in Chinese. Moreover, if the family's budget allows, parents often opt to provide their children with the opportunity to study abroad. This allows children to improve their English proficiency and develop a more open-minded perspective compared to their peers.

The reasons for the latter are quite logical: not every child at such a young age has the chance to leave the area where they have grown up and gain the significant new experience of living in another country. This exposure not only broadens the child's interests but also gives them a head start in various areas, such as understanding other cultures and ways of life, compared to students who have not had the opportunity to study outside of China.

However, this process of changing the social norms often logically leads to conflicts between generations, as older family members struggle to reconcile these changes with their own upbringing experiences, which are already becoming outdated for modernized society. Many students, after graduating from Western universities and returning to China, experience a strong sense of adaptation to Western societal and educational norms. This adaptation often leads to conflicts not only at the family level, where generational differences arise, but also in their professional lives. In Chinese corporate culture, employees are expected to show the same level of respect for directors and higher-ranking officials as demanded by family hierarchies, rooted in Confucian principles. This emphasis on hierarchical respect and behavioral conformity contrasts sharply with the corporate culture of young Western companies and startups, where the focus is primarily on an employee's qualifications, skills, and contributions, rather than their deference to authority. These cultural differences create a challenging dynamic for returnees. On one hand, they may feel pressured to conform to the hierarchical expectations of Chinese corporations, leading to psychological stress and a sense of compromise. On the other hand, if they attempt to assert their Western-influenced values — such as prioritizing merit over hierarchy — they risk being perceived negatively by their employers. This tension between Confucian values and modern, merit-based workplace ideals highlights the broader struggle of integrating global perspectives into local cultural frameworks.



Thus, returning to the question of Chinese parents' attempts to provide their children with what they consider the best education by combining the ideals and principles of Western and Eastern education systems, their children inevitably face a clash between these two systems. To navigate this conflict, they must learn to carefully maneuver between the opposing values and expectations of each system. This hybrid approach to education offers significant advantages for those children who manage to familiarize themselves with both Western and Eastern principles and cultural values during their educational journey. However, at the same time, it complicates their subsequent career paths, forcing them to make compromises on many fundamental issues that are important to them.

### **Intersection of Urbanization and Dynamics in Social Roles of Men and Women**

The last point to discuss is the influence of urbanization on social dynamics. The interplay between urbanization and social roles further complicates parenting in modern Chinese society. Childcare responsibilities are shaped by socioeconomic factors such as education, occupation, and urban residency. Women in urban areas are increasingly joining the workforce and delaying marriage and childbirth, which challenges old family roles.

Parenting styles in urban areas generally fall into three categories: "mother-oriented", "father-oriented" and "parental collaboration". However, research shows that the "mother-oriented" style remains the most common (Yang, 2023). While urban women are more willing to share parenting responsibilities with their partners, this shift toward collaborative parenting is still not widespread. The gradual nature of this change reflects a slow transition toward more egalitarian family structures. However, the question of evenly dividing roles between the two parents remains unique to each family, making it difficult to generalize the trend or emphasize that it is characteristic of life in many modern Chinese megacities.

The impact of urbanization on social dynamics is not uniform across China. Rural-to-urban migrants often bring old social norms with them, creating a cultural dichotomy within cities. Migrant families frequently struggle to adapt to the demands of urban life, leading to disparities in parenting practices and access to resources.

There are also known cases where migrants from rural areas bring with them their child-rearing habits and traditions, which, in turn, set a trend for preserving traditions within modern families. This phenomenon has spurred the development of specific services designed to uphold these traditions while adapting them to contemporary conditions. One such example is the Chinese tradition of "doing the month" (坐月子, zuò yuèzi), a postpartum practice that involves a period of complete rest and recovery for women after childbirth. Traditionally, a woman who had given birth to a child was not allowed to leave the room for a month, spending most of her time in bed and eating warm food. Such traditional health beliefs are now often viewed as relics of the past by educated and modern women (Zhang, 2023). However, today, this tradition is being reimagined in more comfortable and modern settings: many maternity

hospitals now offer comprehensive postpartum recovery programs, providing new mothers with a month-long rest period while specialized nannies take care of the newborn.

These modern maternity and postpartum facilities enable many women to recover effectively while also offering the option of returning to work quickly. By adhering to this traditional practice, women can seek assistance from nannies, caregivers, massage therapists, and doctors from the very first months of their child's life. They can also delegate childcare responsibilities to their own parents or their husband's parents. Thus, the tradition of "doing the month", which predates urbanization, now combines the benefits of rapid physical recovery and an early return to work without sacrificing career progress. This is made possible by the fact that childcare duties are often taken on by retired grandparents, allowing both parents to focus on their careers.

In summary, urbanization in China has transformed family structures and parenting, challenging social norms while creating new opportunities for growth and adaptation. Families now balance the influences of globalization and individualism with traditional values like collectivism and filial piety, which are often leading to generational conflicts and a shift in cultural priorities.

### **Conclusion**

In conclusion, the traditional values that have shaped Chinese child-rearing practices, particularly those influenced by Confucianism, are increasingly being challenged and adapted in modern Chinese society. As China continues to modernize, a blend of old values such as respect for family and authority, and more contemporary ideals like individualism and equality, are influencing how children are raised and educated nowadays. While there are clear shifts toward individualism and greater equality of men and women, particularly in education and professional opportunities, old social roles, especially those related to women's responsibilities in household duties, are deeply ingrained. Despite women making significant strides in education and the workforce, they continue to face societal pressure to balance career success with fulfilling old domestic roles. This double challenge shows how difficult it is to reach real equality in today's Chinese society.

The deep-rooted cultural ideas about social roles have mostly stayed the same, making it hard to fully accept modern views. This changing scenario shows the challenge of keeping cultural traditions alive while welcoming fresh viewpoints in a quickly globalizing world. Furthermore, the intersection of urbanization and globalization has introduced new complexities to parenting and social dynamics. Urban families, influenced by Western ideals of individualism and self-expression, are increasingly encouraging their children to pursue personal interests and critical thinking. However, this shift often clashes with the expectations of older generations, who were raised under more collectivist values. As a result, many families are navigating a delicate balance between preserving cultural heritage and embracing modern,

progressive values. This tension is particularly evident in the evolving roles of women, who are now expected to excel both professionally and domestically, often without adequate systemic support. To achieve true equality and holistic child development, Chinese society must continue to address these challenges by fostering policies that promote shared parenting responsibilities, work-life balance, and equal opportunities for all.

## REFERENCES

- Attané I. (2013) *The Status of Women in Traditional Chinese Society*, Springer.
- Berna I.-B. (2013) “Democracy and Gender Inequality in China”, *Journal of Research in Gender Studies*, vol. 3, no. 1, pp. 119–124.
- Bian Q., Chen Y., Greenfield P. M., Yuan Q. (2022) “Mothers’ Experience of Social Change and Individualistic Parenting Goals over Two Generations in Urban China”, *Frontiers in Psychology*, no. 12.
- Chou M.-J., Tu Y.-C., Huang K.-P. (2013) “Confucianism and Character Education: A Chinese View”, *Journal of Social Sciences*, vol. 9, no. 2, pp. 59–66.
- Chow E. N.-L., Zhao S. M. (1996) “The One-Child Policy and Parent-Child Relationships: A Comparison of One-Child with Multiple-Child Families in China”, *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 16, no. 12, pp. 35–62.
- Chua A. (2011) *Battle Hymn of the Tiger Mother*, Minumsa.
- Cui H. (2022) “Problems and Reasons for Gender Inequality in China”, *International Journal of Social Sciences and Humanities*, vol. 3, no. 3.
- Culham T., Lin J. (2020) “Daoist Cosmology and Axiology, or the Philosophy of Qi and Virtues”, *Daoist Cultivation of Qi and Virtue for Life, Wisdom, and Learning*, Springer, pp. 21–32.
- Fong V. L. (2004) *Only Hope: Coming of Age under China’s One-Child Policy*, Stanford University Press.
- Gu Z. (2012) *Confucian Family Values as Universal Values in the 21st Century*, Beijing: Peking University Press.
- Gu Z., Zhang R. (2024) “Management Behaviour in Confucian Culture”, *Managerial and Decision Economics* (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/mde.4249>, accessed on 13.02.2025).
- Huang Y. (2016) “Research on the Modernity of Confucianism”, *Social Science Research*, no. 6, pp. 125–135.
- Jacka T., Kipnis A. B., Sargeson S. (2013) *Contemporary China: Society and Social Change*, Cambridge University Press.
- Jiang J. (2019) “Women’s Rights and Gender Equality in China: The Development and Struggle in Chains of State Feminism”, *Handbook on Human Rights in China*, Elgar, pp. 253–273.
- Joseph C. (2023) “Confucian Views of Children and Childhood”, *Oxford Bibliographies* (<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199791231/obo-9780199791231-0277.xml>, accessed on 13.02.2025).
- Kuefer M. (2016) “Battle Hymn of The Tiger Mother”, *Journal of Family Studies*, vol. 22, no. 3, pp. 123–134.
- Lee S. (2024) “Confucian Familialism and the Crisis of Care”, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 39, no. 3, pp. 597–615.
- Lee Y. (2024) “Analysis of the Impact of Chinese Parenting Styles on Adolescent Social Competence: From a Perspective of Family Systems Theory”, *Journal of Education and Educational Research*, vol. 10, no. 1, pp. 148–156.
- Li J. (2024) “The Impact of Confucian Ethics on Social Harmony in Contemporary China”, *Journal of Philosophy, Culture and Religion*, vol. 7, no. 2, pp. 1–12.

Liu J. (2024) "Research on the Practice Path of School-Home-Community Collaboration in Nurturing Children under the Concept of Child-Centeredness", *Education Reform and Development*, vol. 6, no. 6, pp. 163–174.

Low K. C. P. (2012) "Confucianism Versus Taoism", *Conflict Resolution & Negotiation Journal*, vol. 2011, no. 4, pp. 111–127.

Luo M. S., Chui E. (2019) "Moving from Rural to Urban China: How Urbanization Affects Women's Housework", *Sex Roles*, vol. 81, no. 3, pp. 127–139.

Ming E. (2023) "Research on Gender Differences and Gender Discrimination in Chinese Education", *Lecture Notes in Education Psychology and Public Media*, vol. 31, pp. 97–101.

Qi Z., Du Y. (2020) "Chinese Parenting and the Collective Desirable Path through Sociopolitical Changes", *Chinese Families: Tradition and Modernity*, Cham: Springer, pp. 127–140.

Rothmann M. (2023) "Confucianism and the Family", *The Oxford Handbook of Confucianism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 365–381.

Shao W. (2024) "Population Crisis? Reflection on China's Compulsory Family Planning Policy", *Authorea* (<https://www.authorea.com/users/781167/articles/935675-population-crisis-reflection-on-china-s-compulsory-family-planning-policy>, accessed on 13.02.2025).

Steele L. G., Lynch S. M. (2013) "The Pursuit of Happiness in China: Individualism, Collectivism, and Subjective Well-Being during China's Economic and Social Transformation", *Social Indicators Research*, vol. 114, no. 2, pp. 441–451.

Tao X. (2016) *The Transformation of Chinese Traditional Education*, Brill.

Thathong K. (2012) "A Spiritual Dimension and Environmental Education: Buddhism and Environmental Crisis", *Procedia — Social and Behavioral Sciences*, vol. 46, pp. 5063–5068.

Wang L. (2018) "Family Miniaturization and Its Influencing Factors in Urban China", *Canadian Social Science*, vol. 14, no. 5, pp. 32–35.

Wood A. T. (2023) "Confucianism and Social Structure", *The Oxford Handbook of Confucianism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 382–394.

Xie Y. (2013) *Gender and Family in Contemporary China*, Springer.

Xu J. (2009) "The Universal Sentiment of Daoist Morality", *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 4, no. 4, pp. 524–536.

Yan Y. (2020) *The Individualization of Chinese Society*, Routledge.

Yang Y. (2023) "Attitudes toward Gender Roles in Child-Rearing and Their Socioeconomic Differentials in Contemporary China", *Chinese Journal of Sociology*, vol. 9, no. 4, pp. 598–614.

Yu J. (2024) "The Impact of the Two-Child Policy on Urban Family Dynamics in Beijing: Parental Roles, Child Development, and Family Economic Strategies", *Studies in Social Science & Humanities*, vol. 3, no. 6, pp. 23–33.

Zhang M. (2023) "On the Diversity of Scientific Culture and the Tradition of Postpartum Confinement in China", *Cultures of Science* (<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/20966083231201453>, accessed on 17.05.2024).

Zeng S., Li F., Ding P. (2020) "Is Being an Only Child Harmful to Psychological Health? Evidence from an Instrumental Variable Analysis of China's One-Child Policy", *arXiv: Applications*.

# Традиционные российские духовно-нравственные ценности в контексте школьного курса обществознания

*Константин Жигadlo*

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

E-mail: kzhigadlo@hse.ru

**Аннотация.** В статье рассматривается вопрос об актуальности внедрения ценностного аспекта в российский школьный курс обществознания. Обосновывается необходимость изучения традиционных российских духовно-нравственных ценностей старшеклассниками на основаниях, выраженных в актуальном российском законодательстве. Затрагиваются вопросы о prerequisites для изучения традиционных ценностей школьниками обществознания в старших классах и о подходах к такой концептуализации названных ценностей в рамках школьного курса, которая была бы доступна для понимания учащимися и в то же время учитывала относящиеся к вопросу теоретические наработки, предложенные в социальных науках. Сравняется содержание старых и новых версий учебников обществознания для 9-х классов. Подробно описывается эмпирический опыт автора, являющегося преподавателем обществознания в 10–11-х классах Лицея НИУ ВШЭ, связанный с обсуждением с учащимися вопросов о традиционных российских ценностях. Приводится описание связи тем, внедряемых в новую версию курсов обществознания, с составленным на основе федеральной образовательной программы среднего общего образования по обществознанию перечнем проверяемых элементов содержания, взятым автором из актуального кодификатора проверяемых требований к результатам освоения основной образовательной программы среднего общего образования и элементов содержания для проведения ЕГЭ по обществознанию. В итоге обобщенный опыт автора по преподаванию обществознания, подготовке школьников к ЕГЭ и изучению актуального законодательства приводит к некоторым выводам о потенциале дальнейшего внедрения ценностного аспекта в школьный курс обществознания и к размышлениям о том, какие задачи открываются для педагогов и других представителей научно-академической среды в связи с работой по достижению целей такого внедрения.

**Ключевые слова:** традиционные ценности, духовно-нравственные ценности, обществознание, образование, преподавание, педагогика.

**Для цитирования:** Жигadlo К. (2025). Традиционные российские духовно-нравственные ценности в контексте школьного курса обществознания // *Patria*. Т. 2. № 1. С. 116–128.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-116-128

## Traditional Russian Spiritual and Moral Values in the Context of the School Social Studies Course

*Konstantin Zhigadlo*

HSE University (Moscow)

E-mail: kzhigadlo@hse.ru

**Abstract.** The article examines the importance of introducing the value aspect into the Russian school social studies curriculum. It justifies the need for high school students to learn about traditional Russian spiritual and moral values, as expressed in current legislation. The article raises questions about the prerequisites for studying social studies in high school, as well as

approaches to conceptualizing these values in a way that is accessible to students while still considering relevant theoretical developments in the social sciences. The content of old and new social studies textbooks for grade 9 is compared, and the empirical experience of the author, a social studies teacher at HSE Lyceum grades 10–11, is described in detail in relation to discussing traditional Russian values with students. The article discusses a range of topics that will be introduced into the new social studies curriculum, based on the federal educational standard for secondary general education. The author has compiled a list of verified content elements from the current code of verified requirements for the outcomes of mastering the secondary general education program, as well as content elements for the Unified State Exam (USE) in social studies. As a result of the author's experience teaching social studies and preparing students for the USE, there are some conclusions about the potential value of including this aspect in the school curriculum. There is also speculation on the tasks that teachers and other members of the academic community face in achieving this goal.

**Keywords:** traditional values, spiritual and moral values, social studies, education, teaching, pedagogy.

**For citation:** Zhigadlo K. (2025) "Traditional Russian Spiritual and Moral Values in the Context of the School Social Studies Course", *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 116–128.

**doi:** 10.17323/3034-4409-2025-2-1-116-128

### **О необходимости внедрения ценностного аспекта в школьный курс обществознания**

Современный российский школьный курс обществознания в последнее время переживает своеобразный период турбулентности. В апреле 2024 года Минпросвещения России утвердило приказ, в соответствии с которым с 1 сентября 2025 года обществознание исключат из программы 6–8-х классов и будут преподавать только с 9-го класса (Приказ Министерства просвещения..., 2024). Данное изменение продиктовано увеличением количества часов уроков истории в средней школе с 340 до 476, что отвечает складывающейся с 2022 года государственной политике в области исторического просвещения. Таким образом, школьники будут изучать обществознание всего в течение 3 лет. Кроме того, как и в случае со школьным курсом истории, для которого в последние годы были разработаны новые учебники, для курса обществознания также были разработаны спецпроекты новых учебников. Необходимость этих действий обусловлена новыми историческими реалиями, в которые Россия вступила в 2022 году: после начала специальной военной операции обозначились тенденции к пересмотру роли глобализации в жизни российского общества, укреплению национальной идентичности и преодолению однополярности на международной арене. Эти тенденции, находящие отражение во внутренней и внешней политике российского государства, отвечают запросу российского общества на сохранение культурной самобытности. В этих целях Президентом РФ В. В. Путиным был разработан специальный Указ Президента (далее — Указ), закрепляющий традиционные российские духовно-нравственные ценности в качестве основы стратегического планирования в сфере обеспечения национальной безопасности России (Указ Президента..., 2022).

Помимо общего контекста документа, в котором приводятся определенные традиционные ценностей и их перечень, важными представляются

некоторые пункты Указа, утверждающие место традиционных ценностей в российском образовании. Так, пункт 10 Указа гласит: «Государственная политика по сохранению и укреплению традиционных ценностей реализуется в области образования и воспитания, работы с молодежью, культуры, науки, межнациональных и межрелигиозных отношений, средств массовой информации и массовых коммуникаций, международного сотрудничества» (Указ Президента..., 2022). В этом последнем из относящихся к разделу «Общие положения» пункте Указа вынесение образования, воспитания и работы с молодежью на первые места свидетельствует о ключевой роли данных сфер общественной жизни для сохранения и укрепления в России традиционных ценностей.

Далее по тексту Указа в пункте 19, регламентирующем основные направления, по которым должно осуществляться решение проблем в области сохранения и укрепления традиционных ценностей, в подпункте (д) указано «совершенствование форм и методов воспитания и образования детей и молодежи в соответствии с целями государственной политики по сохранению и укреплению традиционных ценностей». Упоминание в этом подпункте в связи с образованием не только молодежи, но и детей, свидетельствует о намерении внедрять ценностный аспект в том числе в школьные практики. Согласно статье о детях, приведенной в Большой российской энциклопедии, при изучении воспроизводства населения возрастной границей, отделяющей детей от взрослых, обычно считается 15 лет (Волков, Максимович, 2016). Согласно же статье 1 Федерального закона от 24.07.1998 № 124-ФЗ «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации», ребенок — это лицо до достижения им возраста 18 лет (совершеннолетия) (Федеральный закон..., 1998); аналогичное понятие также содержится в Семейном кодексе Российской Федерации. В общем и целом можно утверждать, что верхняя граница детства в каком-то смысле подвижна: с общепринятой в социологии точки зрения она располагается на рубеже 14–15 лет, но с точки зрения законодательства разных стран возраст совершеннолетия может варьироваться: в одних странах это 18 лет, в других — 21 год и так далее. Тем не менее Конвенцией ООН о правах ребенка установлено, что ребенок — это «каждое человеческое существо до достижения 18-летнего возраста, если по закону, применимому к данному ребенку, он не достигает совершеннолетия ранее» (Конвенция о правах ребенка, 1989). Исходя из того, что в большинстве случаев не достигшие 18 лет граждане России находятся в процессе получения общего образования, можно заключить, что задача сохранения и укрепления традиционных ценностей в образовании должна ложиться прежде всего на школу.

Наконец, в пункте 24 Указа, регламентирующем реализацию стратегического национального приоритета «Защита традиционных российских духовно-нравственных ценностей, культуры и исторической памяти», в подпункте (д) указана следующая задача: «...воспитание в духе уважения к традиционным ценностям как ключевой инструмент государственной политики в области образования и культуры, необходимый для формирования гармонично развитой личности» (Указ Президента..., 2022). Такая

формулировка уже не просто свидетельствует о важности традиционных ценностей для российского образования, но, по сути, ставит их во главу угла. Вместе эта и другие вышеупомянутые формулировки Указа провозвестили скорые перемены в подходе к работе с российскими школьниками. Очевидно стремление властей не просто знакомить детей с приведенным в Указе перечнем традиционных ценностей, разделяемых народом России, в рамках разовых обсуждений на отдельных уроках (например, курса «Разговоры о важном»), но и дать детям возможность предметно изучить саму эту концепцию как нечто самоценное.

В связи с реализацией вышеупомянутых целей Указа возникают существенные трудности. Они связаны, во-первых, с концептуализацией традиционных ценностей (и, шире, ценностей в целом) и, во-вторых, с размытостью понимания того, в каком контексте о них рассказывать в рамках имеющихся курсов. Не вызывает сомнений то, что сами традиционные ценности в качестве предмета изучения уместны именно в рамках курса обществознания (поскольку представляют собой социальный и философский концепт). Но с учетом того, что изучение обществознания теперь — удел лишь старших школьников, а к пререквизитам для него можно считать лишь уроки истории, которых в средней школе должно стать больше (что, казалось бы, должно сужать проблему), в новые учебные программы традиционные ценности оказываются вписаны несколько неожиданно. Последнее связано в том числе с тем, что в прежних программах и учебниках обществознания не содержалось практически никаких намеков на проблематику традиционных ценностей; единственные моменты, затрагивающие их хотя бы по касательной, связаны с такими темами, как политические режимы и политические идеологии. В случае с первой темой речь о традиционных ценностях заходит в контексте разговора о монархии, во втором — о консерватизме. Также само слово «традиционный» фигурирует в разделах, затрагивающих типологию обществ (где традиционное общество рассматривается как предшествующая стадия перед обществами индустриальным и постиндустриальным). Ясно, что все эти элементы курса не раскрывают проблематики традиционных ценностей как таковых и тем более не затрагивают их в применении к российскому историческому контексту. Поэтому внедрение ценностного аспекта в школьный курс обществознания должно логичным образом обосновывать ключевую роль традиционных ценностей в жизни российского общества с опорой на их четкую концептуализацию и демонстрацию их исторической значимости в связи с разными аспектами социальной и политической сфер общественной жизни.

### **О трудностях, связанных с концептуализацией традиционных российских ценностей в рамках школьного курса обществознания**

Понятие традиционных ценностей не отличается наличием соответствующей им целостной и непротиворечивой концептуализации в социальных науках. Первая проблема, которая бросается в глаза в связи с попыткой такой концептуализации, заключается в отдельных состав-



ляющих данного понятия: нужно для начала определиться с тем, что представляют собой ценности сами по себе, а затем разбираться с тем, что означает слово «традиционные». К определению ценностей в социальных науках сложились разные подходы, от трансцендентальных до позитивистских; концепция традиции также имеет давнюю историю прочтений философами, занимавшимися проблемами онтологии, феноменологии и герменевтики. Тем не менее вся теоретизация подобного рода имеет отношение прежде всего к деятельности представителей научно-академических кругов высшего звена, но не вполне релевантна для школьников, при работе с которыми стоит акцентировать внимание на простых, легко запоминающихся формулировках, не вызывающих множества разночтений. Например, политический философ Б. Г. Капустин так объяснял смысл традиции, раскрывая суть этого понятия через понятие порядка:

Традиция складывается помимо нашего разума. Она принуждает нас к чему-то помимо нашей воли. Уже в этом смысле она есть насилие. Но на этой ее [принудительной] силе держится любой общественный порядок. Порядок — это всегда некая субординация ролей, полномочий, функций. [...] Но что, если открыть универсально «правильное» для многообразных исторически сложившихся сообществ людей нельзя, если сама природа человека — в той мере, в какой она важна для политики, — определяется конкретными традициями и культурой? Не следует ли тогда, руководствуясь благоразумием, перенести внимание с универсального на особенное, на то, что в действительности обуславливает жизнь тех или иных обществ? (Капустин, 2004: 48–49).

Для внедрения в школьный курс обществознания ценностного аспекта представляется сообразным с описанным выше подходом и в целом достаточным новшеством, предлагаемое авторами спецпроекта нового учебника обществознания для 9-х классов, написанного авторским коллективом под руководством В. Р. Мединского. В текущем учебном году (2024/2025) данный учебник был разослан в некоторые школы и вузы для апробации (и, к сожалению, на момент написания данного текста не фигурирует в открытом доступе). В этом учебнике в первую очередь приводится определение ценностей как таковых и противопоставление их антиподам:

Ценности человека — это те идеалы, которым он стремится соответствовать и ради которых готов идти на жертвы — сражаться, трудиться, если надо — рисковать жизнью. Но ценности являются не только ядром самосознания отдельной личности. Говоря о ценностях, ученые имеют в виду и другое их качественное измерение — разделяемые членами той или иной социальной группы (или общества в целом) идеи о совершенстве («благое») во всех сферах жизни государства и общества. Как правило, для обозначения этих ценностей мы используем обобщающие, абстрактные понятия «добро», «любовь», «справедливость», «согласие», «свобода» и др. Соответственно отвергаемые нашей культурой их противоположности (антиценности) мы определяем как «зло», «ненависть», «несправедливость», «вражду», «порабощение» (Агре и др., 2024).

Далее по тексту учебника следует определение конкретно традиционных ценностей из пункта 4 Указа:

Традиционные ценности — это нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан России, передаваемые от поколения к поколению, лежащие в основе общероссийской гражданской идентичности и единого культурного пространства страны, укрепляющие гражданское единство, нашедшие свое уникальное, самобыт-

ное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России (Указ Президента..., 2022).

За этим следует перечень традиционных ценностей из следующего, пятого пункта Указа, который сопровождается иллюстрацией в виде картины И. Глазунова «Вечная Россия» 1988 года и предложением читателям-учащимся написать небольшое эссе на тему воплощения традиционных ценностей в одном из героев картины. Там же, перед частью текста, основанной на Указе, приводится пассаж о том, что в разные исторические периоды ценности России находили отражения в различных теориях и идеологических концепциях (от «Третьего Рима» до советской коммунистической идеологии) и что смысловое наполнение этих теорий и концепций всегда было предметом дискуссий философов, богословов, историков, писателей и политиков. Однако сама сущность этих споров или хотя бы краткое содержание некоторых из них уже не рассматриваются, далее просто делается оговорка о том, что сегодня традиционные ценности защищаются на государственном уровне.

Такой подход представляется в целом уместным в том плане, что сам раздел, посвященный традиционным ценностям, вводится в российский учебник обществознания для старших классов фактически впервые; включен этот раздел в параграф под названием «Жизненные ценности и исторические традиции», относящийся к главе I «Человек и общество». Для сравнения: в другом, уже снискавшем популярность учебнике обществознания для 9-х классов, написанном коллективом авторов — сотрудников Высшей школы экономики — К. В. Сорвиным, М. И. Богачевым и О. Д. Федоровым (Сорвин и др., 2021), аналогичный раздел, посвященный ценностям, отсутствует, что, вероятно, было обусловлено отсутствием в годы написания учебника соответствующего запроса со стороны властей (учебник вышел в 2021 году, а Указ датируется 2022 годом). С учетом того, что наиболее востребованные учебники раз в несколько лет переиздаются с правками и дополнениями, учитывающими актуальное законодательство и тренды, складывающиеся в российском образовании, в ближайшем будущем возможно внедрение таких разделов, посвященных традиционным ценностям, в другие учебники помимо процитированного выше. Однако отсутствие в нем более детального рассмотрения упомянутых споров о содержании конкретных концепций, теорий и идеологем, в которых нашли отражения традиционные ценности России, не снимает проблему концептуализации «традиционного» как такового в применении к современному российскому контексту, вбирающему в себя разные элементы этих абстрактных конструкций. Из этого вытекает некоторая размытость и амбивалентность того, что учащиеся могут понять под традициями, в частности — под российскими традициями.

Интересно, что в том же спецпроекте учебника еще до раздела, непосредственно посвященного традиционным ценностям, также встречаются еще одно определение ценностей и пассаж о соотношении одной конкретной ценности с ее антиподом. Так, на с. 28 дается определение ценностей как высших мотивов, ради которых человек готов действовать и даже жертвовать некоторыми из своих потребностей (Агре и др., 2024). Далее

на с. 29–30 подробно описывается соотношение коллективизма и индивидуализма, приводятся их краткие определения и отчетливо постулируется идея о том, что крайней степенью индивидуализма является эгоизм; этот тезис подкрепляется в качестве примера рассказом об идеях американской писательницы Айн Рэнд, представленных в крайне критическом ключе. Коллективизм там определяется как система взглядов, при которой интересы группы и общества ставятся выше интересов индивида и его потребностей (Агре и др., 2024). Далее по тексту на с. 34 приводятся пассажи о взаимопомощи как основе общества, подкрепляемые в качестве примера историей о том, как в русских деревнях велась совместная работа по строительству домов для молодоженов, называемая «помочами». Все эти пассажи относятся к параграфу «Как устроено общество». В следующих параграфах той же первой главы учебника так же подробно описывается такая ценность, как семья. Таким образом, можно заключить, что хотя традиционным ценностям как таковым и посвящен отдельный небольшой раздел, речь о некоторых из этих ценностей идет и в других разделах. Притом сами эти ценности не заявляются как исконно российские — речь о них идет скорее в применении к общемировому контексту, а различные аспекты истории России служат иллюстрациями (так, например, одной из иллюстраций к пассажи о семье служит групповое фото семьи императора Николая II 1913 года). Представляется, что подобным образом можно внедрять в тексты учебников обществознания описание прочих ценностей, перечень которых приводится в Указе. Но упоминания о возможных разночтениях и дискуссиях по поводу содержания концепций, отражающих традиционные ценности, предполагают более подробное погружение в историко-философский контекст, обусловивший такие разночтения — как минимум для того, чтобы учащиеся могли понять, какие концепции стоит считать более конструктивными, а какие — деструктивными.

Так или иначе, чтение учебника и выполнение письменных заданий по прочитанному — лишь часть учебного процесса, обычно реализуемая в деятельности самих учащихся вне школы (что называется, на дому). В ходе же проведения уроков предполагается предметное устное обсуждение содержания курса с учителем, который так или иначе всегда транслирует какую-то свою интерпретацию этого содержания. При этом такая интерпретация не должна быть личной точкой зрения учителя по каким-то вопросам, а учитывать содержание, прописанное в учебниках и методических материалах, и вместе с тем представлять собой такую подачу информации, специфическую и универсальную одновременно, которая встретит понимание учащихся и запомнится им. Для достижения последних целей полезными могут оказаться в том числе организованные самим учителем дискуссии между учащимися по темам, которые они проходят в рамках курса.

### **Эмпирический опыт преподавателя: обсуждение традиционных ценностей на уроках обществознания в 10-11-х классах с учащимися по старой программе**

Автор этих строк, будучи дипломированным политологом, с 2022 года — преподаватель НИУ ВШЭ и с 2023 года по совместительству — преподаватель обществознания и профильной политологии в 10–11-х классах Лицея НИУ ВШЭ. Мой опыт работы с учащимися Лицея приходится как раз на тот период турбулентности для школьного курса обществознания, о котором идет речь в начале статьи. Помимо постепенного изменения требований законодательства, предъявляемых к учебной программе по обществознанию, сама социальная и политическая обстановка последних лет диктует преподавателям необходимость отвечать на новые, обусловленные контекстом актуальных событий вопросы учащихся и рассказывать им в том числе про традиционные российские духовно-нравственные ценности, следуя целям, выраженным в Указе, хотя само это понятие на момент начала моей педагогической практики еще не стало элементом курса обществознания. В связи с этим мне представляется необходимым поделиться своим опытом обсуждения с учащимися этой темы во время уроков, тематика которых по касательной затрагивала проблематику традиционных ценностей.

В связи с особенностями организации учебного процесса в Лицее НИУ ВШЭ ситуация с моим преподаванием там сложилась так, что в первом учебном полугодии 2023/2024 учебного года я проводил занятия по профильной политологии (специальной дисциплине, предназначенной для подготовки ребят к олимпиадам по политологии, в частности — к олимпиаде «Высшая проба») в 11-м классе, а во втором полугодии вел занятия по базовому обществознанию у учащихся 10-го класса по темам, относящимся к политологическому блоку курса (занятия по социологическому, экономическому и правовому блокам ведут другие преподаватели, специализирующиеся на соответствующих темах). В текущем (2024/2025) учебном году к преподаванию профильной политологии в первом полугодии у меня прибавилось преподавание базового обществознания в 11-м классе по темам, аналогичным тем, по которым я веду занятия в 10-м классе (учащиеся разных профилей в Лицее одни и те же тематические блоки курса обществознания проходят в разное время, то есть у кого-то блок по политологии — в 10-м классе, а в 11-м — блок по праву; у других — наоборот). На момент написания данной статьи я вновь преподаю политологическую часть курса базового обществознания в 10-м классе — это уже пятый по счету класс, с которым я работаю в Лицее. В трех из этих классов мы с учащимися проходили тему традиционных российских ценностей в контексте занятий, посвященных различным идеологиям и политическим партиям.

Первое, что стоит отметить: во всех случаях мои упоминания традиционных российских ценностей в контексте истории нашего отечественного идеологического и партийного строительства вызывали у учащихся схожую реакцию, представлявшую собой сначала недоумение и сдержанные

усмешки, а затем, при дальнейшем погружении в тему, — неподдельный интерес (у основной части класса). Дальнейшее обсуждение с ними данной тематики выявило следующее: с учетом того, как тема традиционных российских ценностей стала педализоваться в современных российских СМИ в последние годы, и того, что до прохождения данных блоков курса по обществознанию под моим началом учащиеся не сталкивались с какой-либо концептуализацией традиционных ценностей (так как она отсутствовала в учебной программе и в учебниках, по которым школьники учились ранее), у них сложилось определенное восприятие этой концепции как чего-то крайне абстрактного, амбивалентного и связанного исключительно с политической риторикой официальных СМИ. У тех немногих учащихся, кто уже предметно интересовался данной темой и изучал соответствующую философскую и политологическую литературу для личных целей, вопросов в связи с этим было меньше, чем у основной массы учащихся, но даже им до конца не было понятно, что конкретно представляют собой именно российские традиционные духовно-нравственные ценности и почему эта тема стала вдруг так актуальна в последние годы. Однако дальнейшее подробное обсуждение с учащимися этой темы неизменно показывало, что в большинстве своем они сами уже давно разделяли основную часть ценностей, содержащихся в перечне, соглашаясь с тем, что это — важно для нашего общества. Просто они не связывали названные ценности напрямую с определением «традиционные» и не представляли, что эта тема может играть такую важную роль для актуальной политической и социальной жизни нашего государства.

Далее, развивая дискуссию о традиционных ценностях в приложении к темам идеологий и политических партий, я предлагал учащимся этих трех классов облечь ее в игровой формат, напоминающий политические дебаты. Рассказав им обо всех ключевых политических идеологиях и о том, как функционируют политические партии, я предлагал каждому классу разделиться на три части и сформулировать минимум по пять пунктов программы их политических партий, поставив в качестве условия для каждой партии смешать в своей программе наборы ценностей, характерные для разных, не тождественных друг другу идеологий (таким образом, у нас образовывались партии «консервативных социалистов», «национал-либералов», «анархо-коммунистов» и тому подобное). Учащиеся совещались между собой по командам, готовя различные программы своих партий, после чего выступали по очереди у доски; каждой команде две другие могли задавать после всех выступлений вопросы, целью которых было выявление слабых мест в политических программах этой партии. В итоге в двух из трех классов, где я организовывал такого рода игровые дебаты, во всех трех партиях как минимум один из пунктов политической программы предполагал защиту традиционных ценностей, но с поправкой на то, что акцентирование и сам набор основных ценностей немного отличались у разных партий, но все эти наборы так или иначе в целом соответствовали ценностям, которые приведены в Указе. Причем отражение традиционных ценностей в программах партий не было частью задания, которое я формулировал для учащихся, так что внесение этих

ценностей в программу после того, как мы их обсудили, было собственной инициативой учащихся.

В связи с этим одним из итогов дебатов становилось то, что несмотря на разницу в идеологиях партий между всеми ними устанавливался консенсус по поводу некоторых вопросов, затрагивающих традиционные ценности (в первую очередь сходились насчет необходимости поддерживать семьи в целом и многодетные семьи в частности, а также насчет необходимости поддерживать в гражданах патриотизм и национальное единство — просто разные партии предлагали достигать этих целей через разные наборы реформ). Такой итог отчасти может быть обусловлен предварительным ознакомлением учащихся с идеями британского мыслителя Э. Бёрка, который в своих работах сформулировал базовые принципы идеологии консерватизма. Задание, данное участникам всех команд, предполагало так или иначе использование идей, вытекающих из этой идеологии, так как идеи национализма и монархизма, которые учащиеся должны были совместить с другими идеологиями, напрямую вытекают из консервативной мысли Э. Бёрка. Эти идеи, в свою очередь, неразрывно связаны с традициями — в том числе национальными:

Бёрк формулирует кредо просвещенного консерватизма: забота о преемственности и естественном развитии общества, которое предполагает уважение к практическим правам людей и практической традиции народа. [...] Бёрк изложил подчеркнутую традиционалистское понимание народа как цепи поколений, которая соединяет мертвых с живущими и с теми, кто придет в будущем, в органичное единое целое во времени и пространстве. [...] Идеи национального единства и национальной ответственности элиты составляют важнейшую интеллектуальную заслугу Бёрка. Вот как определяет он задачу политика: сберегая органическое единство народа и сохраняя историческое наследие, политик должен особенно защищать интересы тех, кто придет в будущем. Другими словами, Бёрк возвел в принцип политической деятельности соединение прогресса с социальным и духовным капиталом традиции (Афанасьев, 2011: 38–39).

Однако акцент, который учащиеся сделали конкретно на положениях, касающихся семьи и положения семей в России, дает существенную пищу для размышлений. Очевидно, школьники были знакомы с дискурсом, выстраиваемым в последние годы в российском публичном пространстве вокруг проблем семьи, многодетности и — шире — демографии в целом. В связи с этим немаловажно, что семья — элемент, на котором делается заметный акцент в Указе: само это слово и однокоренные с ним встречаются в нем по меньшей мере 5 раз, из них дважды с использованием эпитета «крепкая». Можно утверждать, что тема семьи становится одной из доминирующих в риторике российских публичных политиков по поводу традиционных российских духовно-нравственных ценностей, что связано как с наличием проблем в сфере демографии, так и с общей щепетильностью всего, что касается семьи: «Семейные нравы и традиции — это интимные и очень чувствительные моменты в жизни любой нации и весомая составная часть национальной идентификации» (Ионин, 2010: 152). Учитывая, что проведенное занятие относилось к блоку по политологии и затрагивало политическую борьбу между партиями и идеологиями, частое фигурирование семьи как важной для политической риторики темы

в выступлениях ребят подтверждает правоту приведенной выше мысли классика отечественной социологии Л. Г. Ионина и лишний раз свидетельствует об актуальности обсуждения этой темы со школьниками в контексте разговора о традиционных ценностях.

Описанный мной эмпирический опыт, хотя и не претендует на универсальность, отчетливо свидетельствует о том, что сама тема традиционных ценностей не чужда учащимся и может найти у них существенный отклик, если облечь ее обсуждение в интересный для них формат и обозначить четкую привязку этой темы к другим темам, одновременно более прикладным и имеющим прямое отношение и к истории нашего государства и отечественной политико-философской мысли, и к актуальным политическим событиям, фигурирующим в новостной повестке.

### **Выводы о потенциале к дальнейшей работе по популяризации традиционных ценностей среди учащихся**

И сами современные социально-политические реалии, в которых мы живем в последние годы, и актуальное законодательство, и общественный запрос свидетельствуют о необходимости дальнейшего распространения темы традиционных российских духовно-нравственных ценностей в российском школьном образовании. Описанный выше эмпирический опыт автора этих строк, связанный с преподаванием обществознания у старшеклассников, лишний раз подтверждает это — и некоторым образом свидетельствует о наличии различных возможностей, которые открываются перед педагогами в связи с попытками достижения целей, поставленных Президентом РФ в Указе. А актуальные изменения в учебных программах и учебниках по обществознанию, с одной стороны, говорят о том, что работа в этом направлении сегодня ведется активно, а с другой — пока не могут считаться достаточными для того, чтобы сделать проблематику традиционных ценностей и их концептуализацию в полной мере доступной и понятной учащимся. В связи с этим стоит отметить два довольно принципиальных момента.

Первый связан непосредственно со сложившейся в российском школьном образовании действительностью, характеризуемой наличием ЕГЭ и необходимостью подстраивать под подготовку к нему практически все имеющиеся в российской школе образовательные программы. Если обратиться к актуальному Кодификатору проверяемых требований к результатам освоения основной образовательной программы среднего общего образования и элементов содержания для проведения ЕГЭ по обществознанию (далее — Кодификатор), можно увидеть, что непосредственно темы традиционных ценностей пока нет в приводимом в нем перечне элементов содержания. Но зато в нем указаны (Кодификатор..., 2025) «духовные ценности российского общества» (под кодом 1.10), а также «патриотизм» и «гражданственность» (под кодом 1.11) — понятия, имеющие отношение к перечню традиционных ценностей, о котором шла речь выше, но не исчерпывающие его. В связи с этим можно ожидать в последующие годы дальнейшие изменения в перечне элементов содержания Кодификатора (так

как из года в год туда периодически добавляются новые элементы). Это будет уместно, поскольку школьники тщательнее всего изучают именно то, что фигурирует в ЕГЭ, пробные задания из которого они активно решают во время подготовки к экзамену (как и Кодификатор, они доступны на официальном сайте ФГБНУ «Федеральный институт педагогических измерений»).

Второй же принципиальный момент непосредственно вытекает из действительности в глобальном, общемировом смысле: события, связанные с политической жизнью стран коллективного Запада в конце 2024 — начале 2025 года, свидетельствуют о своего рода консервативном повороте, который еще несколько лет назад многим казался немыслимым в отношении Запада. Нивелирует ли такой поворот событий хотя бы часть угроз национальной безопасности России, упоминаемых президентом в Указе, покажет время, но само это явление говорит о наметившейся смене парадигмы в общемировой политической и новостной повестке, которая диктует новые вызовы каждому отдельно взятому государству. Тщательный анализ подобных политических сдвигов остается уделом политологов и других представителей научно-академических кругов высшего звена, но представляется невозможным не касаться этих сюжетов в ходе обсуждения с российскими школьниками темы традиционных ценностей. И это — дополнительный аргумент в пользу углубления концептуализации того, что мы понимаем сегодня именно под российскими духовно-нравственными ценностями, и выстраивания своего рода мостика между обсуждением этой темы в рамках школьного курса обществознания и изучением российскими школьниками истории нашего государства и мировой истории. Именно курс по истории, который должен получить расширение в ближайшее время за счет увеличения количества часов его преподавания в средней школе, должен формировать пререквизиты, необходимые в дальнейшем старшеклассникам для успешного освоения обновленного курса обществознания, включающего изучение понятия традиционных российских духовно-нравственных ценностей.

## ЛИТЕРАТУРА

- Агре Н. В. и др.* (2024). Обществознание: 9-й класс: учебник. М.: Просвещение-Союз.
- Афанасьев М. Н.* (2011). Типология идеологий: правая идея // *Общественные науки и современность*. № 4. С. 29–43.
- Волков А. Г., Максимович Л. Б.* (2016). Дети // *Большая российская энциклопедия*: Электрон. версия. URL: <https://old.bigenc.ru/economics/text/1949936> (дата доступа: 06.02.2025).
- Ионин Л. Г.* (2010). Апдейт консерватизма. М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики.
- Капустин Б. Г.* (2004). Общество. Что такое консерватизм? // *Свободная мысль* — XXI. № 2. С. 44–53.
- Кодификатор проверяемых требований к результатам освоения основной образовательной программы среднего общего образования и элементов содержания для проведения единого государственного экзамена по ОБЩЕСТВОЗНАНИЮ (2025) / Федер. служба по надзору в сфере образования и науки. URL: <https://fipi.ru/ege/demoversii-specifikacii-kodifikatory#/tab/151883967-9> (дата доступа: 07.02.2025).



Конвенция о правах ребенка: принята резолюцией 44/25 Генеральной Ассамблеи от 20 ноября 1989 года (1989) // Официальные отчеты Генеральной Ассамблеи: сорок четвертая сессия. Нью-Йорк: ООН. С. 230–239.

Приказ Министерства просвещения Российской Федерации от 19.03.2024 № 171 «О внесении изменений в некоторые приказы Министерства просвещения Российской Федерации, касающиеся федеральных образовательных программ начального общего образования, основного общего образования и среднего общего образования» (2024). URL: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202404120003> (дата доступа: 06.02.2025).

Сорвин К. В., Богачев М. И., Федоров О. Д. (2021). *Обществознание: 9 класс: учебник. 2-е изд., перераб.* М.: Просвещение.

Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» (2022). URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/405579061/> (дата доступа: 03.02.2025).

Федеральный закон от 24.07.1998 № 124-ФЗ «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации» (1998). URL: [https://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_19558/](https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_19558/) (дата доступа: 03.02.2025).

## REFERENCES

Afanasyev M. N. (2011) “Typology of Ideologies: The Right-Wing Idea”, *Social Sciences and Modernity*, no. 4, pp. 29–43.

Agre N. V. et al. (2024) *Social Studies: 9th grade: a textbook*, Moscow: Prosveshchenie-Soyuz.

“Convention on the Rights of the Child: Adopted by General Assembly Resolution 44/25 of November 20, 1989” (1989), *Official Records of the General Assembly: Forty-fourth session*, N. Y.: UN, pp. 230–239.

*Decree of the President of the Russian Federation dated November 9, 2022 No. 809 “On Approval of the Foundations of State Policy for the Preservation and Strengthening of Traditional Russian Spiritual and Moral Values”* (2022) (<https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/405579061>, accessed on 03.02.2025).

*Federal Law No. 124-FZ dated July 24, 1998 “On Basic Guarantees of Children’s Rights in the Russian Federation”* (1998) ([https://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_19558](https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_19558), accessed on 03.02.2025).

Ionin L. G. (2010) *Update of Conservatism*, Moscow: Publishing House of State University — Higher School of Economics.

Kapustin B. G. (2004) “Society. What is Conservatism?”, *Free Thought — XXI*, no. 2, pp. 44–53.

*Order of the Ministry of Education of the Russian Federation dated 03/19/2024 No. 171 “On Amendments to Certain Orders of the Ministry of Education of the Russian Federation concerning Federal Educational Programs of Primary General Education, Basic General Education and Secondary General Education”* (2024) (<http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202404120003>, accessed on 06.02.2025).

Sorvin K. V., Bogachev M. I., Fedorov O. D. (2021). *Social Studies: 9th grade: a textbook (2nd ed., revised)*, Moscow: Prosveshchenie.

“*The Codifier of the Verified Requirements for the Results of Mastering the Basic Educational Program of Secondary General Education and the Content Elements for Conducting the Unified State Exam in Social Studies*” (2025), Federal Service for Supervision of Education and Science (<https://fipi.ru/ege/demoversii-specifikacii-kodifikatory#!/tab/151883967-9>, accessed 07.02.2025).

Volkov A. G., Maksimovich L. B. (2016) “Children”, *The Big Russian Encyclopedia: Electronic version* (<https://old.bigenc.ru/economics/text/1949936>, accessed on 06.02.2025).

## Ценность заботы сегодня

Рецензия на монографию: Гройс Б. *Философия заботы* / пер. с англ. А. Фоменко. М.: Новое лит. обозрение, 2024.

*Александр Писарев*

Институт философии Российской академии наук (Москва)

E-mail: alex-pisarev@yandex.ru

**Для цитирования:** Писарев А. (2025). Ценность заботы сегодня. Рецензия на монографию: Гройс Б. *Философия заботы* / пер. с англ. А. Фоменко. М.: Новое лит. обозрение, 2024 // *Patria*. Т. 2. № 1. С. 129–132.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-129-132

## The Value of Care Today

Review of the Monograph “Philosophy of Care”

*Alexander Pisarev*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (Moscow)

E-mail: topisarev@gmail.com

**For citation:** Pisarev A. (2025) “The Value of Care Today. Review of the Monograph “Philosophy of Care””, *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 129–132.

doi: 10.17323/3034-4409-2025-2-1-129-132

Книга Бориса Гройса, философа, теоретика искусства и публициста, впервые была издана на английском языке в 2022 году и написана во многом по следам пандемии COVID-19, резко повысившей ценность труда заботы во всем его многообразии. У книги три опорные оппозиции.

Во-первых, антитеза между креативностью, идеология которой навязывается современными производственными отношениями и управлением, и заботой, которая повсеместна, но отнюдь не является центральной ценностью, а иногда и оттеснена в зону невидимости (забота о здоровье, детей, ремонт и обслуживание техники, сельское хозяйство). Эта пара дублируется в структуре общества и экономики: креативный класс, господство которого поощряется и легитимируется капиталом, и все остальные, занятые трудом заботы. Эта ситуация парадоксальна, отмечает Гройс, поскольку западная культура пронизана императивами заботы, а соответствующая индустрия развита как никогда, однако вовсе не забота находится на первом плане. Будучи традиционной ценностью культуры, обладая богатой и узнаваемой образностью, она, тем не менее, остается в тени.

Во-вторых — и это центральная проблема исследования Гройса, — оппозиция между двумя альтернативными ответами на вопрос, кто должен быть субъектом заботы: я сам или институты? В центре внимания автора, таким образом, находится подвижная граница между институционализированной заботой и институтами заботы: «Конфликт между агрессив-

ным самоутверждением и институциональной заботой представляет собой фундаментальную характеристику самой нашей культуры. Каждый находится в центре этого конфликта и должен выбрать сторону — либо найти срединный путь между ними» (с. 62). А потому забота обсуждается в разных культурных обличьях — и, главное, морально-политических формах, от солидарности до манипуляции.

В-третьих, разговор о заботе неизбежно замыкается на вопрос о теле и его судьбе, поэтому в размышлениях Гройса систематически возникает сюжет двойственности тела человека: физического и символического, естественного и исторического, животного и машинного, желающего и страдающего.

Упоминание заботы в философском контексте вызывает ассоциацию с экзистенциалом заботы у Мартина Хайдеггера. Ассоциация вполне уместная, тем более что Гройс прибегает к идеям немецкого философа. Однако он «приземляет» заботу, говоря о ней и как о фундаментальном для человеческого существования экзистенциале, и о разных ее эмпирических проявлениях. Фундаментальность проистекает из того, что люди как биологический вид не адаптированы к жизни в природных условиях — каждому индивиду требуются другие, чтобы выжить, чтобы узнать, что он может знать, что должен делать, на что ему надеяться и, в конечном счете, кто он такой и что он такое. Даже о своей смертности мы узнаём от других. Эта зависимость от других и, более того, их конституитивность для индивида — повторяющийся в философии Гройса сюжет, истоки и компоненты которого можно с легкостью найти у других философов, которых он обычно не упоминает, используя их идеи в обобщенном виде в качестве общих мест (оттого тексты Гройса хороши как сообщение важных для философии тезисов широкой аудитории, но обычно вызывают неоднозначное отношение у специалистов).

Прежде чем заняться этой проблематикой в ее современном изводе и изложить свои тезисы, Гройс дает обзор некоторых ключевых западных философов, релевантных проблематике заботы в модерном обществе. В его поле зрения попадают Сократ и Платон, Гегель, Ницше, Александр Богданов, Кожев, Хайдеггер, Арендт, Батай и Кайуа. Обсуждение их идей смыкается с комментариями к современным институтам заботы и практикам заботы о себе. К примеру, главка о Гегеле, помещая человека и его тело в контекст свершения истории, завершается вердиктом биополитическому государству. Будучи системой декларируемой заботы о здоровье граждан, оно на деле делает их больными. Если платоновская душа была заключена в теле, то постгегелевское тело заключено в своей душе, ставшей его символическим телом.

Гройс пишет: «Система заботы — это медиум, посредством которого осуществляется обмен веществ между социальным телом и природой» (с. 105). Индивид редуцируется к этому телу, становясь открытой территорией публичных дискуссий и манипуляций. Флагманом критики институционализированной системы заботы, по Гройсу, оказывается Хайдеггер. Подлинный способ существования *Dasein* предполагает, что оно живет исходя из себя в режиме заботы-о-себе, пребывая в своем мире, но

не контролируя его. Опасность возникает, когда Dasein пытается подчинить себе мир, в том числе прибегая к техническим средствам. Переключаясь в такую активистскую позицию, оно начинает понимать себя исходя из вещей мира и существовать в качестве одной из таких вещей, а потому попадает от них в зависимость. Однако достижение успеха в деле создания подконтрольной и опосредованной техникой среды жизни усугубляет проблему, ибо теперь человек становится элементом системы заботы. Хайдеггер сосредоточивает внимание на системе здравоохранения, которая одновременно заботится о здоровье человека — и убивает его мир и подлинный способ существования, превращая его в материал медицинской индустрии. Отныне человек — узник технологий. Более того, пишет Гройс, его тело и приватность отчуждаются институтами заботы. Это отчуждение причудливо: приватность теперь совпадает с публичностью, что наглядно воплощено в логике социальных сетей, которые являются одним из институтов заботы — заботы о сексуальной, социальной, политической, культурной и экономической жизни индивидов, но прежде всего об их деятельности по производству самих себя («самодизайну») в соответствии с образами, навязываемыми самими сетями. Это превращает тело индивида в произведение искусства, ждущее оценки (комментарии), восхищения (лайки) и заботы.

Искусство неслучайно возникает в этом рассуждении. Гройс известен прежде всего своими работами по теории и истории искусства, и в этой книге он не обходится без обращения к сюжетам из теории искусства. На этом пути он приходит к неожиданному тезису. В системе заботы человек превращается в реди-мейд. Напомню, реди-мейд в современном искусстве — это какая угодно вещь, перенесенная из повседневности в музейное пространство и объявленная искусством. Превращение в художественный объект лишает вещь ее изначальной функциональности. Например, конкретный писсуар до того, как стать «Фонтаном» Дюшана, был вполне функционален, и судьба его могла сложиться более прозаично. Однако художник перенес его в музей и объявил искусством; отныне писсуар существует как предмет искусства, а не как сантехника. Что характерно, такое изменение способа существования возможно только в музейном пространстве, то есть реди-мейд возможен только в институциональной рамке.

Нечто подобное, по Гройсу, происходит и с телом. В больнице, как и в музее, тело человека лишается социально-экономических функций. Вне контекста своих занятий это уже не трудящееся и социально ответственное тело, а ценный объект заботы. Такое превращение окончательно в конце жизни, когда способность трудиться и бороться утрачена. Это свидетельствует о том, что система заботы превосходит систему труда, а наша ценность измеряется не пользой, приносимой обществу, а нашим существованием, поскольку «вылечиться — не то же самое, что вернуться в рабочее состояние» (с. 100). Здесь с Гройсом сложно согласиться. Возможно, этот тезис верен для наиболее обеспеченных классов, но для большей части населения в эпоху радикального сокращения социального государства это едва ли так.

В российском обществе сегодня на разных площадках обсуждаются выведение заботы из зоны невидимости (например, признание домашнего труда трудом, заслуживающим оплаты), развитие практик заботы и устранение гендерного дисбаланса в этой сфере (например, изменение представления о заботе как преимущественно женском деле). Исследование Гройса — философский вклад в эти дискуссии и усилия разных акторов сделать заботу ценностью, хотя вклад и небесспорный и специфический.

Его можно упрекнуть в нередком для философов игнорировании философских и междисциплинарных дискуссий вокруг проблематики заботы и богатой литературы на эту тему. В оправдание автора можно сказать, что проблематика заботы — скорее оптика, через которую он рассматривает современное состояние западного мира и культуры. А при таком развороте книга Гройса будет интересна социальным философам, художникам, занятым социальной проблематикой, и просто широкой аудитории. Как видно, она носит скорее характер фланёрской прогулки: мелькающие сюжеты кратко окидываются взглядом, переходы между ними не всегда прозрачны. Однако в каждом из таких взглядов заложены идеи и интуиции, которые требуют развития. В этом плане «Философия заботы» относится к разряду тех книг, которые не столько сообщают проработанные и выверенные концепции, сколько провоцируют размышления, ставят вопросы: не *message*, а *massage*, если вспомнить маклюэновскую игру слов.

Правила подачи статей и подписки  
можно найти на сайте журнала:  
<https://patria.hse.ru>

Rules for submitting articles and subscriptions  
can be found on the journal's website:  
<https://patria.hse.ru>

АДРЕС ИЗДАТЕЛЯ И РАСПРОСТРАНИТЕЛЯ:  
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20  
Издательский дом  
Высшей школы экономики  
Тел.: +7 (495) 772-95-90 доб. 15298  
E-mail: [id@hse.ru](mailto:id@hse.ru)

PUBLISHER AND DISTRIBUTOR ADDRESS:  
Myasnitskaya Str. 20, 101000, Moscow, Russia  
HSE Publishing House  
Tel.: +7 495 772-95-90 ext. 15298  
E-mail: [id@hse.ru](mailto:id@hse.ru)

ДИЗАЙН ОБЛОЖКИ: В. П. Коршунов  
ВЕРСТКА: Т. Г. Шейнов  
КОРРЕКТОР: О. А. Шестопалова

COVER: Valery P. Korshunov  
LAYOUT: Tikhon G. Sheynov  
PROOFREADER: Olga A. Shestopalova

Подписано в печать 02.04.2025. Формат 70×100 1/16  
Усл. печ. л. 10,8. Тираж 200 экз.

Отпечатано ООО «Б2-Принт»  
109548, Москва, Шоссейная ул., д. 1, корп. 1





patria.hse.ru

ТОМ 2

# 1

2025

Николай Афанасов  
Константин Аршин  
Дмитрий Давыдов  
Игорь Бакланов  
Ольга Бакланова  
Олег Агапов  
Элина Сулова  
Константин Жигадло  
Александр Писарев

