

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Ростовский государственный экономический университет (РИНХ)»

На правах рукописи



Кривуля Роман Евгеньевич

**ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЦИФРОВОМ
ОБЩЕСТВЕ: ОТ УСТОЙЧИВОСТИ К ИЗМЕНЧИВОСТИ**

5.7.7. Социальная и политическая философия

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, доцент
Шевченко Ольга Михайловна

Ростов-на-Дону – 2026

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В НАУЧНОМ ЗНАНИИ.....	18
1.1. Теоретические аспекты исследования культурной идентичности в социальном познании.....	18
1.2. Культурная идентичность человека в условиях цифровизации общества: методологические основания социально-философского исследования.....	43
ГЛАВА 2. КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ДОЦИФРОВУЮ ЭПОХУ: ФАКТОРЫ УСТОЙЧИВОСТИ.....	65
2.1. Символические механизмы устойчивости культурной идентичности в традиционном и индустриальном типах общества.....	65
2.2. Язык как фактор устойчивости культурной идентичности: от архаики до модерна.....	85
ГЛАВА 3. СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЦИФРОВОМ ОБЩЕСТВЕ: ФАКТОРЫ ТРАНСФОРМАЦИИ.....	109
3.1. Цифровое общество как среда формирования культурной идентичности.....	109
3.2. Влияние цифровой культуры на трансформацию культурной идентичности.....	131
Заключение.....	154
Список литературы.....	157

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования продиктована динамическими изменениями современного общества, обусловленными процессами глобализации и цифровизации. Глобализация как многоаспектный процесс мировой интеграции создает принципиально новую культурную реальность. С одной стороны, формируется глобальное культурное пространство с системой универсальных (преимущественно западных) ценностей (права человека, потребительские установки, мультикультурализм и др.), с другой — обостряется кризис традиционных форм идентичности. В результате, культурная идентичность, как осознание принадлежности индивида к конкретному культурному сообществу, оказывается в фокусе этого противоречия. Данная ситуация свидетельствует о серьезных вызовах культурной идентичности человека, связанных с глобализационными трендами.

В настоящее время интенсифицируется технологическое развитие, что ведет к формированию новой модели социальности — цифровому обществу. Последнее характеризуется повсеместным проникновением цифровых технологий во все сферы общественной жизни, что принципиально меняет условия формирования и поддержания культурной идентичности. Если в традиционном типе общества культурная идентичность человека была неразрывно связана с территорией проживания, языком, традициями определенной социальной группы, то в цифровую эпоху непосредственные культурные связи утрачивают свою значимость.

В настоящее время процесс личностного становления происходит не только в реальном мире, но и в виртуальной среде. Интернет, социальные сети, цифровые платформы не просто транслируют различные культурные образцы, но и активно участвуют в их производстве и распространении среди пользователей. Тем самым цифровое общество порождает ранее не существовавшие культурные идентичности, которые являются продуктом сетевых взаимодействий. Подобные идентичности не наследуются социально, не требуют длительного процесса

социализации индивида: они приобретаются через время, проведённое в Сети, а следовательно, легко меняются. Цифровые технологии предоставляют также возможности произвольного конструирования индивидуальной культурной идентичности, что оказывает влияние на её устойчивость. Последняя перестает быть константой и приобретает множественный, «текущий» и «пластичный» характер. Подобного рода тенденции, связанные с формированием культурной идентичности человека в цифровом обществе, требуют научного осмысления.

Очевидно, что и глобализация, и цифровизация общества, оказывают существенное влияние на культурную идентичность человека. Если ранее культурная идентичность представляла собой устойчивый символический конструкт, определяющий принадлежность к конкретному социокультурному сообществу, то в современном мире она размывается, подвергаясь существенным трансформациям. В рамках данного исследования будет сделан акцент на специфике именно цифрового общества и его воздействия на культурную идентичность современного человека.

Научная проблема диссертационного исследования. Культурная идентичность человека подвергается серьезному влиянию цифровых технологий, которые разрушают ее устойчивость, делают гибкой, множественной, ситуативной. Появление виртуальной среды и сетевой коммуникации меняет способы конструирования идентичности человека, в том числе и культурной. Данная ситуация определяет необходимость исследования факторов устойчивости и трансформации культурной идентичности в цифровом обществе.

Степень научной разработанности проблемы. Начало теоретического осмысления проблемы идентичности связано с работами Э. Эриксона¹, Дж. Марсиа², Ч. Х. Кули³. Согласно Э. Эриксону, идентичность представляет

¹ Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М.: Флинта, 2006. – 352 с.

² Marcia, J. E. Ego identity status: Relationship to change in self-esteem, «general maladjustment» and authoritarianism / J. E. Marcia // Journal of Personality. — 1967. — № 35. — P. 118–133.

³ Кули, Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок / Ч. Х. Кули. — М.: Идея-Пресс, 2000. — 309 с.

собой результат овладения индивидом определенной системы ценностей и социальных установок, которые обеспечивают целостность личности, осознание ею своей завершенности. В данном понимании идентичность - это устойчивые характеристики человека, которые он обретает в процессе социализации.

Дж. Марсиа определяет идентичность как динамичную внутреннюю установку человека, которая формируется посредством потребностей, умений, убеждений и жизненного опыта. Ученый подчеркивает, что на процесс становления личностной идентичности влияет социальное окружение человека.

В своей теории «зеркального Я», Ч. Х. Кули также обращает внимание на социальное и культурное окружение человека, которое и формирует его представления о собственном «Я». Данная концепция закладывает основу для изучения социального аспекта идентичности, который закрепляется в структуре личности. Под социальной идентичностью исследователь понимает систему представлений, которые складываются в процессе взаимодействия людей в обществе.

К проблеме идентичности обращаются А. Адлер⁴, К. Юнг⁵, К. Хорни⁶, Г. Салливан⁷, Э. Фромм⁸ и др. Психологи рассматривают идентичность в различных аспектах: как соотнесение личностью своего «внутреннего Я» с внешним социальным окружением⁹; как «самость» человека, которая позволяет ему отделять себя от других¹⁰; как стремление человека к обретению идеального образа¹¹; как способ защиты человека, связанный с его принадлежностью к

⁴ Адлер, А. Понять природу человека / А. Адлер. СПб.: Академический проект, 2000. — 256 с.

⁵ Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. — СПб.: Питер, 2002. — 352 с.

⁶ Хорни, К. Невроз и личностный рост. Борьба за самоосуществление / К. Хорни. — СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа и БСК, 1997. — 335 с.

⁷ Салливан, Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии / Г. С. Салливан. — СПб.: Восточно-Европейский Институт психоанализа, 1999. — 346 с.

⁸ Фромм, Э. Искусство быть / Э.Фромм. — М.: АСТ, 2014. — 348 с.

⁹ Адлер, А. Понять природу человека / А. Адлер. — СПб.: Академический проект, 2000. — 256 с.

¹⁰ Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. — СПб.: Питер, 2002. — 352 с.

¹¹ Хорни К. Невроз и личностный рост. Борьба за самоосуществление / К. Хорни. — СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа и БСК, 1997. — 335 с.

конкретному сообществу¹²; как потребность в принадлежности к социуму, укорененности в нем¹³. Несмотря на различные коннотации в понимании идентичности, мыслители утверждают, что она формируется в процессе общественной коммуникации.

Комплексный подход к проблеме социальной идентичности связан с работами П. Бергера, Т. Лукмана¹⁴. Идентичность в их понимании сопряжена с социализацией индивида, его вхождением в социокультурную среду. Через идентификацию человек определяет свою групповую принадлежность, соотносит себя с коллективными нормами и ценностями. Идентичность позволяет индивиду осознать свою принадлежность к определенному культурному сообществу, обеспечить преемственность поколений.

Актуализация проблемы культурной идентичности в научном дискурсе связана с нарастанием глобализационных тенденций, происходящих в современном мире. Поскольку в культурной глобализации доминирует вектор вестернизации, это побуждает ученых анализировать ее последствия для незападных культур. Теоретическое осмысление специфики концепта «культурная идентичность» присутствует в исследованиях А. А. Букетова¹⁵, И. К. Гончаровой¹⁶, Л. С. Гуревич¹⁷, Б. С. Ерасова¹⁸, Н. М. Мамедовой¹⁹,

¹² Салливан Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии / Г. С. Салливан. — СПб.: Восточно-Европейский Институт психоанализа. 1999. — 346 с.

¹³ Фромм Э. Искусство быть / Э. Фромм. — М.: АСТ, 2014. — 348 с.

¹⁴ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М.: «Медиум», 1995. — 322 с.

¹⁵ Букетов А. А. Актуализация проблемы культурной идентичности / А. А. Букетов // Искусство и наука третьего тысячелетия: материалы XIII Международной научно-творческой конференции. Т. 13. — Симферополь: Издательство ООО «Антиква», 2025. — С. 9-14.

¹⁶ Гончарова, И. К. К определению понятия «культурная идентичность» в контексте глобализации / И. К. Гончарова, Е. Ю. Липец // Культура и цивилизация. — 2019. — Т. 9. — № 1. — С. 13-18. — URL: <http://www.publishing-vak.ru/file/archive-culture-2019-1/2-goncharova-lipets.pdf> (дата обращения: 12.04.2025).

¹⁷ Гуревич, Л. С. Культурная рефлексия как способ проявления культурной идентичности личности // Диалог культур и цивилизаций. — М.: Московский государственный лингвистический университет, 2024. — С. 40-45.

¹⁸ Ерасов, Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — 205 с.

¹⁹ Мамедова, Н. М. Традиция и культурная идентичность // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. — 2016. — № 1 (17). — С. 10-15.

Е. П. Матузковой²⁰, Л. В. Мельниковой²¹, М. Степанянц²² и др. Исследователи акцентируют внимание на роли традиций в формировании и воспроизводстве культурной идентичности человека. Именно в традициях фиксируются глубинные смыслы и духовные ориентиры культурной общности.

Анализ влияния глобализационных тенденций на культурную идентичность человека и общества представлен в работах И. А. Акимовой²³, В. П. Добренкова²⁴, Е. Ю. Липец²⁵, И. В. Лысак²⁶, А. Л. Маршака²⁷, И. В. Малыгиной²⁸, В. Пилиппович²⁹, Г. Г. Салихова³⁰, Н. Н. Федотовой³¹ и др. Авторы отмечают влияние глобализационных тенденций на размывание границ традиционных культур и развитие вектора культурной унификации современного мира. В тоже время исследователи отмечают динамичность и противоречивость глобализационного процесса: с одной стороны, наблюдаются процессы унификации культур, с другой – их взаимообогащения. Ученые выделяют две противоположные тенденции в современном мировом развитии,

²⁰ Матузкова, Е. П. Культурная идентичность: к определению понятия // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. — 2014. — № 2. — С. 62-68.

²¹ Мельникова, Л. В. Проблема культурной идентичности: концептуальные подходы // Гуманитарные и социальные науки. — 2010. — № 5. — С. 226-234.

²² Степанянц, М. Культура и идентичность // Институт философии РАН. — URL: https://iphras.ru/uplfile/orient/biblio/marietta_stepanyants/kulwtura_i_identichnostw.pdf (дата обращения: 11.09.2024).

²³ Акимова, И. А. О некоторых проблемах формирования культурной идентичности в современную эпоху // Теория и практика общественного развития. — 2012. — № 6. — С. 156-159.

²⁴ Добренков, В. П. Мир в XXI веке и Россия: тенденции, перспективы // Вестник Московского Университета. Серия 18. Социология и политология. — 2011. — № 3. — С. 22-36.

²⁵ Липец, Е. Ю. Тенденции формирования культурной идентичности на юге России в контексте глобализации // Культура и цивилизация. — 2018. — Т. 8. — № 5А. — С. 105-112.

²⁶ Лысак, И. В. Проблема сохранения культурной идентичности в условиях глобализации // Гуманитарные и социально-экономические науки. — 2010. — № 4. — С. 91-95.

²⁷ Маршак, А. Л. Культурная идентичность: поиски и пути решения проблемы // Власть. — 2012. — № 9. — С. 4-7.

²⁸ Малыгина, И. В. Культурные идентичности в постглобальном мире / И. В. Малыгина // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. — 2021. — Вып. 13 (855). — С. 348-361.

²⁹ Пилиппович, В. Эпоха глобализации и кризис идентичности. История отечественной и мировой психологической мысли: постигая прошлое, понимать настоящее, предвидеть будущее / В. Пилиппович. — М.: Институт психологии РАН, 2006. — URL: <http://www.psychology.ru/catalog/is2/element.php?ID=1210> (дата обращения: 11.06. 2024).

³⁰ Салихов, Г. Г. Проблема идентичности в условиях глобализации / Г. Г. Салихов // Век глобализации. — 2015. — № 1 (7). — С. 12-16.

³¹ Федотова, Н. Н. Кризис идентичности в условиях глобализации / Н. Н. Федотова // Человек. — 2003. — № 6. — С. 50-58.

которые представляют собой полярные варианты идентификационных стратегий: модернизацию и традиционализм. Если первая направлена на экономическое, политическое и культурное сближение с Западом, то вторая — отстаивает самобытную, исторически сложившуюся модель культурного развития.

В современном мире на культурную идентичность человека все более значительное влияние оказывает технологическое развитие общества. Проблема культурной идентичности в цифровом обществе рассматривается в работах В. Ю. Ивахновой³², Т. Г. Лешкевич³³, А. А. Лисенковой³⁴, Т. Д. Лопатинской³⁵, С. И. Платоновой³⁶, А. В. Римского³⁷, М. Э. Рябовой³⁸, Л. Н. Соловьевой³⁹, С. А. Храпова⁴⁰ и др. Авторы обращают внимание на размывание культурной идентичности личности в условиях появления виртуальной среды. Последняя, по мнению ученых, связана с развитием цифровых технологий, вносящих революционные изменения в процесс социализации индивида. Последний осуществляется сегодня не только в реальном, но и в виртуальном мире. Стремительные технологические трансформации меняют скорость и способы

³² Ивахнов, В. Ю. Проблема культурной идентичности человека в цифровой среде: автопроект личности в условиях «сетевой культуры» / В. Ю. Ивахнов, И. А. Герасимова, Ю. П. Дубровченко, Н. А. Куликова // Мир науки. Социология, филология, культурология. — 2025. — Т. 16. — № 4. — URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/13KLSK425.pdf> (дата обращения: 21.12.2025).

³³ Лешкевич, Т. Г. Человек-виртуал и передача культурных ценностей поколению эпохи цифры / Т. Г. Лешкевич // Вопросы философии. — 2022. — № 3. — С. 53-63.

³⁴ Лисенкова, А. А. Трансформация идентичности в цифровую эпоху / А. А. Лисенкова // Вопросы философии. — 2020. — № 3. — С. 65-74.

³⁵ Лопатинская, Т. Д. Трансформация культурной идентичности в условиях цифровой эпохи / Т. Д. Лопатинская // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. — 2019. — Т. 8. № 1А. — С. 126-132.

³⁶ Платонова, С. И. Идентичность в цифровом обществе: генезис понятия и основные характеристики / С. И. Платонова // НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право. — 2024. — № 49(2). — С. 357–366.

³⁷ Римский, А. В. Идентичность в виртуальном мире: власть и новые границы самовыражения / А. В. Римский, М. С. Сорокопуд, А. В. Ахмаров // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. — 2025. — № 2 (54). — С. 19-32.

³⁸ Рябова, М. Э. Идентичность субъекта в социокультурной реальности цифрового общества / М. Э. Рябова // Современные философские исследования. — 2024. — № 3. — С. 131–137.

³⁹ Соловьева, Л. Н. Цифровая идентичность как новый вид идентичности человека информационной эпохи / Л. Н. Соловьева // Общество: философия, история, культура. — 2018. — № 12 (56). — С. 40-43.

⁴⁰ Храпов, С. А. Проблемы идентификации человека в социокультурном контексте техногенной цивилизации / С. А. Храпов // Каспийский регион: политика, экономика, культура. — 2018. — № 3. — С. 133-139

формирования культурной идентичности индивида, а также открывают новые возможности для экспериментов с собственной идентичностью.

Глубокий анализ трансформационных процессов в области идентичности человека цифрового общества представлен в работах Е. А. Агаповой ⁴¹, А. В. Коневой ⁴², Е. В. Летова ⁴³, А. А. Лисенковой ⁴⁴, Т. В. Лемешовой ⁴⁵, Н. В. Рейнгардт ⁴⁶ и др. Авторы обращают внимание, что в обществе, где стирается грань между человеком и технологиями, все большую весомость приобретают виртуальные образы. На протяжении всей человеческой истории идентичность человека определялась традициями, нормами и ценностями конкретной общности, которые очерчивали ее культурные границы. В мире множественных виртуальных реальностей, релятивности ценностных оснований, перманентности информационного потока, тотальности зависимости от технологий, идентичность человека становится не более, чем его цифровым образом, бытийствующим в релевантной ему среде.

Анализ подходов к пониманию специфики культурной идентичности в современном обществе показывает, что учеными рассматриваются отдельные аспекты данной проблемы, однако комплексное исследование трансформации культурной идентичности человека в новой цифровой реальности отсутствует. Данное обстоятельство определяет необходимость проведения социально-

⁴¹ Агапова, Е. А. Цифровая идентичность личности: от гуманизма к постгуманизму / Е. А. Агапова, А. Б. Бакурадзе, С. А. Дюжеков, Т. В. Плотникова // Гуманитарий Юга России. — 2025. — Т. 14. — № 6 (76). — С. 95–107.

⁴² Конева А. В. «Цифровая идентичность»: процессы идентификации и репрезентации в сетевой коммуникации / А. В. Конева // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2018. — № 1. — С. 50–61.

⁴³ Летов, Е. В. Сущность и основные черты интеграционного процесса виртуальной реальности и культуры / Е. В. Летов // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. — 2012. — №2. — С. 43–46.

⁴⁴ Лисенкова, А. А. Трансформация социокультурной идентичности в цифровом пространстве: монография / А. А. Лисенкова. — Пермь: ПГИК, 2021. — 286 с.

⁴⁵ Лемешова, Т. В. Бриколаж и «текущая идентичность» постмодерна / Т. В. Лемешова // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. — 2023. — Т. 5. — № 4. — С. 45–49.

⁴⁶ Рейнгардт, Н. В. Идентичность в новой коммуникационной среде / Н. В. Рейнгардт // Известия Юго-Западного государственного университета. — 2012. — № 4 (43). — Ч. 3. — С. 248–252.

философского исследования факторов устойчивости и изменчивости культурной идентичности человека в цифровом обществе.

Объект исследования – культурная идентичность человека как социокультурный конструкт.

Предмет исследования – специфика формирования культурной идентичности в условиях цифровизации общества.

Цель исследования – выявление факторов устойчивости и изменчивости культурной идентичности в цифровом обществе.

Достижение поставленной цели предполагает необходимость решения следующих **исследовательских задач**:

- проанализировать теоретические подходы к культурной идентичности, сложившиеся в научном дискурсе;
- обосновать выбор методологии социально-философского исследования специфики культурной идентичности в условиях цифровизации общества;
- раскрыть и охарактеризовать символические механизмы устойчивости культурной идентичности в традиционном и индустриальном типах общества;
- показать роль языка в формировании и воспроизводстве культурной идентичности;
- охарактеризовать специфику цифрового общества и его влияние на культурную идентичность;
- установить влияние цифровой культуры на трансформацию культурной идентичности человека.

Гипотеза диссертационного исследования. В условиях новой цифровой реальности культурная идентичность подвергается серьезным трансформациям: если ранее культурная идентичность представляла собой устойчивую структуру, формируемую в процессе длительной социализации индивида, то в цифровой среде культурная идентичность становится гибкой, многомерной, сетевой. Цифровая среда создает новые маркеры для конструирования культурной идентичности человека: аватары, профили, эмодзи, лайки, репосты и пр. В новой цифровой реальности

культурная идентичность теряет территориальную, языковую, ценностную определенность и статичность, приобретая черты детерриториальности, динамичности, множественности, ситуативности.

Теоретико-методологическую основу исследования представляет междисциплинарный подход, открывающий возможность синтеза данных из разных областей научного знания: социальной психологии, культурологии, социологии, социальной философии. Интеграция подходов, сложившихся в этих направлениях, позволяет осуществить комплексное исследование специфики культурной идентичности личности в цифровом обществе.

Значимым для социально-философского анализа культурной идентичности являются конструктивистский подход (П. Бергер, Т. Лукман); символический подход (Ч. Кули, Дж. Мид), социокультурный подход (П. Сорокин), трансформационный подход (Э. Гидденс, М. Кастельс, З. Бауман).

Концептуальными для исследования трансформации идентичности в цифровом мире являются положения теорий архетипов (К. Юнг), философии языка (В. фон Гумбольдт), концепции «воображаемых сообществ» (Б. Андерсон), информационного общества (Д. Белл, Й. Масуда, Э. Тоффлер), цифрового общества (Э. Шмидт, Д. Коэн, Дж. Скотт Бреннен и др.), а также концепции индивидуализированного общества (З. Бауман) и гипотезы лингвистической относительности Э. Сепира и Б. Уорфа.

Для решения исследовательских задач применялись общенаучные методы: анализ, синтез, сравнение, обобщение, интерпретация.

Научная новизна исследования, полученная в результате решения поставленных задач, заключается в следующем:

- разработана социально-философская концепция трансформации культурной идентичности в цифровом обществе, заключающаяся в снижении значимости устойчивых маркеров идентификации личности (язык, территория, традиции, религия, общее прошлое) и росте влияния цифровых инструментов

конструирования культурной идентичности личности в виртуальном пространстве;

- установлены основные символические механизмы культурной идентичности человека доцифровой эпохи (язык, территория, традиции, религия и т. д.), обеспечивающие ее стабильность на протяжении всей жизни индивида;

- раскрыта роль языка как фактора формирования культурной идентичности человека доцифровой эпохи, определяющего его мировоззрение, самосознание и ментальную устойчивость;

- выявлена специфика цифрового общества, связанная с появлением качественно новой цифровой среды, не просто дополняющей физическую реальность, а создающей параллельное пространство, в котором начинает существовать человек.

- установлено, что цифровая культура формирует новую знаково-символическую систему (Интернет-сленг, эмодзи, мемы, хештеги, аватары, интерфейсы и др.), которая выполняет социально-идентификационную функцию, становится инструментом разграничения «своих» и «чужих», конструирует границы и позиционирует человека в виртуальном коммуникативном пространстве.

На защиту выносятся следующие положения.

1) Социально-философское исследование проблемы специфики культурной идентичности человека цифрового общества опирается на ряд подходов (междисциплинарный, конструктивистский, символический, социокультурный, трансформационный), которые позволяют выявить особенности культурной идентичности человека в доцифровом и цифровом обществе. Конструктивистский подход позволяет определить культурную идентичность как социокультурный конструкт, включающий представление человека о себе как о представителе определенной культурной общности, сформированное в процессе социальной коммуникации. Символический и социокультурный подходы позволяют выявить ключевые маркеры культурной

идентичности человека (территорию проживания, язык, традиции, мифы, систему религиозных верований и др.), очерчивающие символические границы культурных миров. Трансформационный подход открывает возможность изучения динамики общественного развития, роли технологий в формировании новой социальной реальности, в которой принципиально меняются способы коммуникации и, соответственно, процесс конструирования культурной идентичности. Совокупность данных подходов позволяет рассматривать культурную идентичность как сложный, динамичный конструкт, сочетающий в себе как устойчивые, архетипические основания, так и изменчивые, ситуативные формы, конструируемые под влиянием цифровой среды.

2) В доцифровую эпоху формирование культурной идентичности представляло длительный процесс, связанный с инкультурацией и социализацией индивида, приобщением последнего к системе норм, ценностей, идеалов конкретного общества. В традиционном обществе идентичность носила аскриптивный, сакральный характер и определялась устойчивым набором маркеров (идея кровного родства и сакрализация территории, мифологическая / религиозная системы, язык). Индустриальное общество вытеснило из социальной практики сакральные маркеры идентичности. Новыми идентификаторами выступили классовая и профессиональная принадлежность, а также сложный конструкт – национально-государственная идентичность. По сравнению с традиционным обществом, в обществе индустриальном идентичность приобретает большую вариативность, которая, тем не менее, сохраняет устойчивость. Последнюю обеспечивают поддерживаемые государством институциональные механизмы социализации, включающие унифицированное образование, стабильные профессиональные сообщества, исторические нарративы. Формирование культурной идентичности человека происходило в реальном мире и осуществлялось преимущественно через непосредственное социальное взаимодействие.

3) В доцифровую эпоху ключевым маркером и каналом формирования и воспроизводства культурной идентичности человека был язык. Последний представляет собой не только средство социальной коммуникации, но и «образ мира», в котором формируется человеческое самосознание. В ситуации полилингвальности мира носители разных языков существовали в различных культурных мирах, что усиливало специфику их культурной идентичности. Язык как ключевой маркер культурной принадлежности индивида являлся онтологической основой его идентичности, определяющей границы культурной общности. В связи с этим, утрата языка ведет к разрушению культурной традиции и культурной идентичности человека.

4) Цифровое общество характеризуется появлением качественно новой технологической инфраструктуры, принципиально меняющей формы социальной коммуникации. В традиционной модели коммуникации социальное взаимодействие носило локальный, линейный, синхронный, иерархический характер, было привязано к конкретному месту и времени. В виртуальной среде коммуникация приобретает сетевой, горизонтальный, глобальный форматы, становится независимой от временных и пространственных ограничений. Процесс формирования культурной идентичности в условиях цифровой среды претерпел серьезные изменения: длительная социализация, опирающаяся на устойчивую традицию, уступила место динамичным индивидуальным проектам. Трансформация культурной идентичности человека цифрового общества носит двойственный, амбивалентный характер. С одной стороны, цифровая среда открывает беспрецедентные возможности для культурной эмансипации, критической рефлексии, творческой реализации и расширения доступа к культурным ресурсам. С другой стороны, она порождает серьезные риски: фрагментацию и поверхностность культурного опыта, ослабление традиционных социальных связей, превращение идентичности в объект алгоритмического управления.

5) Становление цифрового общества сопровождается появлением новой цифровой культуры, которая представляет совокупность норм, ценностей, практик, возникающих в процессе взаимодействия человека с цифровыми устройствами и глобальными сетями. Цифровая культура представляет собой среду, где устанавливаются собственные правила коммуникации, стираются границы между реальным миром и его симуляцией. В подобной среде формируется культурная идентичность человека, основными маркерами которой выступают: личные профили, цифровые следы (индивидуальные запросы человека), виртуальные сообщества (их ценности, нормы, интересы), язык онлайн-коммуникации (смайлы, эмодзи, мемы, Интернет-сленг, неологизмы, активное использование иноязычной лексики и т.п.). В цифровой среде культурная идентичность человека утрачивает свою константность и становится гибкой, подвижной, множественной. Устойчивое культурное ядро человека доцифрового общества вытесняется множественностью «Я», образы которого создаются и управляются им самим при помощи цифровых алгоритмов. Культурная идентичность человека из устойчивого социального конструкта превращается в его личный проект, создаваемый и пересоздаваемый пользователем цифрового устройства в виртуальном пространстве в режиме реального времени.

Соответствие темы диссертации паспорту научной специальности определяется связью тематики представленной работы со следующими пунктами: 12. Социально-философский анализ культуры как взаимосоотнесенных символических программ мышления, чувствования и поведения людей. Феномен контркультуры; 24. Социальные трансформации в современном мире; 31. Источники и механизмы социокультурного изменения; 43. Социально-философские проблемы развития информационных технологий и обществ. Перспективы постинформационного общества. 44. Социально-философские аспекты развития искусственного интеллекта и цифровизации. Постгуманизм как социально-философская проблема.

Научно-практическая и теоретическая значимость диссертационной работы определяется важностью решения актуальной социальной проблемы: трансформации культурной идентичности человека в цифровом обществе, выявлении факторов, обеспечивающих ее устойчивость и изменчивость.

Полученные результаты могут применяться в деятельности государственных и общественных структур, отвечающих за духовную безопасность общества, сохранение традиционных российских ценностей, воспитание молодежи. Материалы диссертационного исследования могут быть использованы в учебном процессе, в разработке и реализации следующих дисциплин: «Социальная философия», «Философия культуры», «Теория культурной идентичности» и других смежных курсов.

Теоретические результаты диссертационного исследования позволяют расширить теорию культурной идентичности, что открывает дальнейшие перспективы для изучения влияния цифровых технологий на локальные культуры.

Степень достоверности научных результатов определяется выбором теоретико-методологических подходов, релевантным задачам исследования; корректным использованием научных понятий; связностью методологии и содержания диссертации; обоснованностью выводов.

Апробация работы. Результаты диссертационного исследования докладывались на следующих научных конференциях: VI Международная научная конференция «Донецкие чтения 2021: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности» (Донецк, 26-28 октября 2021 г.); II Всероссийская научно-практическая конференция «Будущее России: историко-культурные и духовно-нравственные основы идеологии российской государственности» (Краснодар, 22 октября 2021 г.); Международная научно-практическая конференция «Медиация в современном обществе: новые векторы взаимодействия в правовой сфере» (Липецк, 12 декабря 2024 г.); Международная научно-практическая конференция: «Смыслы, ценности, нормы в бытии человека, общества, государства» (Челябинск, 14 мая 2025 г.); X Международная научная конференция: «Донецкие чтения 2025: образование, наука,

инновации, культура и вызовы современности» (Донецк, 5-7 ноября 2025 г.); Международная научно-практическая конференция «Искусство и художественное образование: традиционные ценности в современной культуре» (Челябинск, 19 ноября 2025 г.).

Результаты диссертационного исследования представлены в 15 публикациях, среди которых 4 статьи в изданиях, входящих в перечень ВАК Минобрнауки России.

Структура и объем диссертации. Работа состоит из введения, трех глав, включающих шесть параграфов, заключения, списка литературы.

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В НАУЧНОМ ЗНАНИИ

1.1. Теоретические аспекты исследования культурной идентичности в социальном познании

Проблема идентичности как продукта человеческого самосознания имеет длительную историю. Теоретические аспекты осмысления акта самосознания присутствуют в работах представителей классической философской традиции: Р. Декарта⁴⁷, И. Канта⁴⁸, И. Г. Фихте⁴⁹, Г. В. Ф. Гегеля⁵⁰.

У Р. Декарта она рассматривается как рефлексивный акт, который лежит в основе признания существования объективной реальности и познания мира. Картезианец утверждал, что самосознание представляет собой единственное достоверное и не вызывающее сомнения знание, а потому служит фундаментом для всей системы познания. Именно в акте самосознания осуществляется связь между сознанием человека (субъектом) и окружающей его действительностью (объектом).

В философии И. Канта самосознание человека предстает в двух ипостасях: в формах рационального и чувственного познания. Причем акту самосознания у И. Канта присущ не только гносеологический, но и морально-нравственный смысл. Оценивая значимость способности человека к самосознанию, мыслитель пишет: «то обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем

⁴⁷ Декарт, Р. Первоначала философии / Р. Декарт // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Книга по требованию, 2012. – С. 297-422.

⁴⁸ Кант, И. Сочинения в шести томах. Т. 3 / И. Кант. – М.: Мысль, 1964. – С. 357.

⁴⁹ Фихте, И. Г. Факты сознания // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 621-769.

⁵⁰ Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. 495 с.

Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле»⁵¹.

Одной из ключевых идей философии И. Г. Фихте выступает представление о тождестве человека и самосознания. Последнее, как утверждает мыслитель, проявляется в акте существования человека, его присутствия в мире и стремления к пониманию себя в нем. Анализируя процесс самоопределения человека И. Г. Фихте вводит два понятия: «чистое Я» и «эмпирическое Я». Первое отражает абсолютное бытие человека, независимое от внешнего мира, в котором присутствует тождественность себе самому. Второе, напротив, включено в мир реальных вещей и является зависимым от него. Эмпирическое «Я» формируется под воздействием внешних обстоятельств. По сути, «чистое Я» представляет собой идеал, а «эмпирическое Я» — стремление реализовать этот идеал в реальной жизни. Тем самым идентичность человека понимается как его абсолютное тождество с «чистым Я». Стремление к полному тождеству и есть назначение человека, его конечная и высшая цель.

У Г. В. Ф. Гегеля осознание человеком своего «Я» осуществляется в процессе его взаимодействия с другими людьми, через «признание Другого». Именно в соотношении себя с другими людьми человек постигает свое собственное «Я»⁵². Процесс самопознания человеком самого себя, у немецкого мыслителя, является частью более глобального процесса — самопознания Абсолютной идеи, которая выступает онтологическим субъектом, определяющим через акт рефлексии развитие природы, общества и мышления человека. В данном подходе человек есть лишь этап в процессе самопознания.

Философ выделяет три основные ступени самосознания человека как определенные ипостаси самореализации Абсолютной идеи:

Первая ступень — «единичное самосознание», то есть осознание себя в качестве отдельной личности. Это первоначальный взгляд человека в зеркало на

⁵¹ Кант, И. Сочинения в 6-ти томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 357.

⁵² Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Наука, 2000. — 495 с.

самого себя. На этом этапе мир кажется огромным и пугающим, а человек чувствует себя беспомощным. Именно ощущение своей уязвимости порождает стремление обрести свою целостность.

Вторая ступень – «признающее самосознание». Это понимание себя через взгляд окружающих. Именно взаимодействие с другими людьми становится ключом к пониманию человеком самого себя. Мы начинаем видеть свое «Я» через признание восприятие его «другими».

Третья ступень – «всеобщее самосознание». На этом уровне человек выходит за рамки ограниченных личных отношений и начинает ощущать себя частью более крупных социальных систем (семья, общество, государство), ориентируясь на общепринятые ценности (мораль, право). На этом этапе индивидуальное «Я» перестает быть обособленным и сливается с общим потоком, становясь частью объективного духа. В этом слиянии человек «впитывает» в себя весь опыт и знания предшествующих поколений, а также достижения своего времени, которые и формируют его принадлежность к определенной эпохе.

Таким образом у Г. В. Ф. Гегеля самосознание представляет собой закономерный, стадийный процесс самопознания Абсолютной идеи, в том числе, и через этапы развития человеческого сознания и осознания собственного «Я».

Анализ социальной детерминации самосознания человека присутствует в философии К. Маркса⁵³. Он выдвигает идею «целостной личности», стержнем которой выступает деятельностное начало, определяющее процесс преобразования мира. Человек формируется в контексте общественных отношений, которые определяют его мировоззрение и осознание самого себя: «человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к

⁵³ Маркс, К. Капитал: Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1: Процесс производства капитала / К. Маркс. – М. : Политиздат, 1988. – 891 с.

самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек»⁵⁴. В данном аспекте осознание человеком себя в качестве представителя человечества осуществляется в процессе социального взаимодействия.

Проблема самосознания человека нашла отражение в работах представителей неклассической философской мысли, в частности, Ф. Ницше⁵⁵, З. Фрейда⁵⁶, К. Г. Юнга⁵⁷. В учении Ф. Ницше человек рассматривается не как рефлексрующий субъект, а как волевое существо, которое невозможно понять рационально. В этом плане, идентичность, понимаемая как самосознание, как нечто субстанциальное, присущее человеческой природе, уступает место представлениям о её индивидуально-личностном, эмоционально-волевом, изменчивом характере.

Немаловажную роль в формировании последующих теорий идентичности сыграли идеи З. Фрейда, хотя в его учении само понятие «идентичность» отсутствует. Первоначально процесс формирования личности ребенка рассматривался у него как непосредственная передача моделей поведения от значимых «других», входящих в его окружение и влияющих на становление его «эго». Однако позднее З. Фрейд наделил идентификацию более широким смыслом, видя в ней способ взаимодействия между индивидом и социальной группой. По мнению психолога, формирование устойчивого «Я» происходит в процессе борьбы между биологическим и социальным началом в человеке, между его природой и культурой.

Непосредственно культурный аспект в понимании идентичности человека присутствует в учении о коллективном бессознательном К.-Г. Юнга. По мнению

⁵⁴ Маркс, К. Капитал: Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1: Процесс производства капитала / К. Маркс. – М. : Политиздат, 1988. – С. 62.

⁵⁵ Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла: прелюдия к философии будущего / Ф. Ницше. – СПб.: Азбука-классика, 2006. – 236 с.

⁵⁶ Фрейд, З. Психология бессознательного / З. Фрейд. – СПб.: Питер, 2002. – 390 с.

⁵⁷ Юнг, К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное / К. Г. Юнг. – М.: АСТ, 2019. – 495 с.

ученого, на человека оказывает влияние не только индивидуальное бессознательное, но и более фундаментальная основа - коллективное бессознательное. Последнее представляет собой глубинный слой психики народа, который формируется в процессе его культурной эволюции. Коллективное бессознательное определяет универсальные дорефлексивные формы мышления, позволяющие людям одной культуры единообразно воспринимать окружающий мир. В данном аспекте культурная идентичность представляет собой способ, посредством которого та или иная культура наполняет универсальные для нее архетипические структуры определенным содержанием. Согласно К. -Г. Юнгу, именно архетипы, которые заключены в символической системе культуры (миф, язык, традиции и пр.), создают устойчивый каркас идентичности человека, обеспечивающий ему коллективную защиту.

Теоретическое осмысление проблемы идентичности связано с работами Э. Эриксона⁵⁸, Дж. Марсиа⁵⁹, Ч. Кули⁶⁰ и др. У Э. Эриксона идентичность человека базируется на чувстве внутренней тождественности личности, ее соотнесении с набором определенных качеств. По мнению психолога, самоидентичность «Я» определяется принадлежностью человека к определенной социальной группе. В этом контексте ключевую роль играет то, как индивид воспринимается другими. Именно через внешнее восприятие формируется внутренний образ своего «Я».

Согласно Э. Эриксону, идентичность представляет собой результат овладения индивидом определенной системой ценностей и социальных установок, которые определяют целостность личности, осознание ею своей

⁵⁸ Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ. / Э. Эриксон – М.: Флинта, 2006. – 352 с.

⁵⁹ Marcia, J. E. Ego identity status: Relationship to change in self-esteem, «general maladjustment,» and authoritarianism / J. E. Marcia // Journal of Personality. – 1967. – № 35. – P. 118–133.

⁶⁰ Кули, Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок / Ч. Х. Кули. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 309 с.

завершенности. Ученый рассматривает идентичность как некий внутренний стержень, организующий психосоциальную жизнь личности.

Через понятие «идентичность» Э. Эриксон пытается переосмыслить связь человека и общества. Его подход дает более глубокое понимание того, что личность формируется в процессе социальной коммуникации, через усвоение культурных норм, ценностей, смыслов конкретного сообщества. В этом состоит ключевое отличие его концепции от фрейдистской традиции, в которой именно инстинкты как врожденные программы определяют установки и формы поведения человека в обществе.

По мнению Э. Эриксона, именно включенность человека в систему культурных связей, в межличностную коммуникацию, определяет становление личности, обретение ею своей завершенности и достижения тождественности тому социуму, в котором она живет. Психолог подчеркивает: « ... понятие идентичности обозначает твердо усвоенный и личностно принимаемый образ себя во всем богатстве отношений личности к окружающему миру, чувство адекватности и стабильного владения личностью собственным «я» независимо от изменений «я» и ситуации; способность личности к полноценному решению задач, возникающих перед ней на каждом этапе ее развития. Идентичность – это прежде всего показатель зрелой (взрослой) личности ... »⁶¹.

Несмотря на то, что Э. Эриксон понимает идентичность как сложившееся осознание человеком своей социальной укорененности, он фиксирует и способность идентичности к трансформации. В этой связи он указывает на двойственный характер идентичности: с одной стороны, с определенного возраста, достигнутого человеком, идентичность предстает как нечто устойчивое, целостное, завершенное; с другой стороны, идентичность способна меняться на протяжении всей жизни человека, отражая социальные трансформации, перманентно идущие в обществе.

⁶¹ Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М.: Флинта, 2006. – С. 12.

Аналогичное понимание идентичности присутствует у Дж. Марсиа. Ученый определяет идентичность как динамичную внутреннюю установку человека, которая формируется посредством потребностей, умений, убеждений и жизненного опыта. Ученый отмечает, что идентичность человека формируется в течении всей его жизни двумя путями:

- а) постепенным осознанием себя, своего «Я»;
- б) в ходе принятия самостоятельных решений.

Важную роль в формировании зрелой идентичности, по его мнению, играет решение задач, с которыми индивид сталкивается в процессе своей жизни. Также Дж. Марсиа подчеркивает значимость кризисов идентичности, переживаемых индивидом на разных этапах своего личностного становления.

Ч. Кули в своей теории «зеркального Я» обращает внимание на социальное и культурное окружение человека, которое и формирует его представления о собственном «Я». Концепция Ч. Кули закладывает основу для изучения социального аспекта идентичности, который закрепляется в структуре личности. Под социальной идентичностью ученый понимает систему представлений, которые складываются в процессе взаимодействия людей в обществе.

Согласно Ч. Кули, индивидуальное и социальное в человеческой жизни неотделимы друг от друга. Поэтому ученый настаивает на том, что коллективное сознание и сознание индивида нужно анализировать в единстве: «обособленный индивид – это абстракция, чуждая опыту, равно как и общество, взятое в отрыве от индивидов. Реальность – это человеческая жизнь, которую можно рассматривать как со стороны ее индивидуальности, так и в социальном, то есть всеобщем, аспекте, но которая на самом деле всегда остается одновременно и индивидуальной, и всеобщей»⁶².

Взаимодействие между личностью и обществом осуществляется посредством коммуникации, которая, по мнению Ч. Кули, есть механизм,

⁶² Кули, Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок / Ч. Х. Кули. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллект. кн. 2000. – С. 34.

делающий возможным существование и развитие человеческих отношений. Коммуникация осуществляется посредством символических систем, через которые в пространстве и времени транслируются моральные нормы, идеалы, смыслы. Именно посредством коммуникации осуществляется социализация и формирование идентичности личности. Исследователь трактует социализацию двояко: с одной стороны, как результат непосредственных межличностных отношений, с другой — как процесс освоения индивидом социального опыта своей общности посредством характерной для нее системы символов (миф, религия, традиции). Таким образом, Ч. Х. Кули акцентирует внимание на коммуникативной природе идентичности личности.

Вышеизложенные подходы создали теоретическую основу для формирования теории социальной идентичности Г. Тэджфела⁶³ и Дж. Тернера⁶⁴. Психологи рассматривают социальную идентичность как неотъемлемую составляющую «Я-концепции» человека. Понимание своего «Я» возникает на основе эмоционального переживания своей принадлежности к социальной группе, что значительно усиливает связь с ней.

С точки зрения Г. Тэджфела и Дж. Тернера, социальная идентичность представляет собой более высокий уровень идентичности, по сравнению с идентичностью личностной. Последняя является производной от социальной идентичности, определяющей ключевые маркеры дифференциации представителей различных социальных групп.

Анализ идентичности как человеческой потребности принадлежать к общности принадлежит Э. Фромму⁶⁵. В его теории потребность в переживании идентичности находится в одном ряду с потребностями в принадлежности к чему-то большему, чем ты сам, и укорененности в мире. Более того, Э. Фромм

⁶³ Tajfel, H. Social Identity and Intergroup Relations / H. Tajfel. – Cambridge: Link, 1982. – 546 p.

⁶⁴ Tajfel, H., Turner, J. C. The social identity theory of intergroup behavior / H. Tajfel, J. C. Turner // Psychology of intergroup relations. – Chicago, 1986. – P. 7-24.

⁶⁵ Фромм, Э. Искусство быть / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2014. – 348 с.

подчеркивает, что именно ощущение собственной идентичности является необходимым условием для сохранения психического здоровья личности.

В тоже время стремление человека принадлежать группе, сообществу, Э. Фромм рассматривает как «бегство от свободы». Последнее проявляется в желании человека переложить личную ответственность на социальные структуры, отказаться от свободы индивидуального выбора.

Анализируя стремление человека к конформизму, исследователь подчеркивает, что «люди готовы рисковать жизнью, жертвовать любовью, отказываться от свободы и собственных мыслей ради принадлежности к стаду в силу конформизма и тем самым обретения ощущения идентичности, даже если оно иллюзорно»⁶⁶.

Осмысливая реалии современного общества, Э. Фромм указывает на то, что в нем человеку трудно осознать себя целостной и неповторимой личностью, поскольку его «Я» рассыпается на множество образов, которые навязываются масс-медиа. В мире, где человек находится в гуще информационных потоков, он утрачивает способность критически анализировать информацию. В обществе же, где ключевой характеристикой человека является потребление товаров, настойчиво предлагаемых рекламой, он теряет свою субъектность и становится объектом манипулятивного воздействия со стороны обезличенных экономических и политических субъектов. В итоге, человек уподобляется «губке», впитывающей различную информацию и накапливающей разнообразные культурные смыслы.

Таким образом, в концепции Э. Фромма идентичность человека рассматривается двояко: во-первых, как жизненная потребность в укорененности своего бытия; во-вторых, как стремление обрести безопасность

⁶⁶ Фромм, Э. Искусство быть. / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2014. – С.19.

посредством принадлежности к группе и передаче ей ответственности за свою жизнь⁶⁷.

Основатель концепции символического интеракционизма Дж. Г. Мид анализирует восприятие человеком своей жизни через связь внутренних (психики) и внешних (культуры) процессов⁶⁸. По его мнению, человек представляет собой единство двух структур:

- 1) «Я» («I») как психическое и индивидуальное начало;
- 2) «Меня» («Me») как социальная сфера, регулирующая общественные отношения.

Для описания идентичности ученый использует термин «self» - самость, отражающий связь и равновесие между внутренним и внешним миром человека. Процесс идентификации человека исследователь описывает следующим образом: «индивид познает себя как такового не прямо, а только косвенно, с частных точек зрения других членов данной социальной группы или с обобщенной точки зрения всей группы, к которой он принадлежит <...> приняв отношения к себе других индивидов, в рамках той совместной общественной деятельности, в которую они вовлечены»⁶⁹.

Таким образом, Дж. Г. Мид анализирует интерсубъективный характер отношений между человеком и обществом, результатом которого становится возникновение идентичности как проникновения социального опыта в структуры внутренней жизни индивида.

⁶⁷ Кривуля, Р. Е. Эволюция концепций идентичности: от классических подходов к постмодернистскому дискурсу / Р. Е. Кривуля // Гуманитарий Юга России. – 2026. Т. 15, № 4. – С. 156-164.

⁶⁸ Мид, Дж. Г. Интернализированные другие и самость / Дж. Г. Мид // Американская социологическая мысль. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 224–227.

⁶⁹ Мид, Дж. Г. Разум, Я и Общество / Дж. Г. Мид // Реферативный журнал. Серия 11. Социология. – 1997. – № 4. – С. 162–195. – С.168.

Над проблемой идентичности человека размышляют философы-постмодернисты: Ж. Делез⁷⁰, Ж. Ф. Лиотар⁷¹, Ж. Бодрийяр⁷² и др. У Ж. Делеза идентичность человека отражает его самотождественность, суть которой раскрывается через понятия «внутренняя устойчивость» и «определенность». Анализируя специфику современного общества, философ указывает на то, что в социуме, не обладающем целостностью, где царит ценностный плюрализм, идентичность фрагментируется, гибридизируется, приобретает ризоматический характер⁷³. В подобном обществе человек может одновременно идентифицировать себя с несколькими культурными традициями, не создавая внутреннего конфликта.

Ж. Ф. Лиотар считает, что идентичность складывается из нарративов, то есть имеет преимущественно вербальную природу. Если в традиционных культурах дискурс формировал устойчивую идентичность, то в современной культуре множество дискурсов порождает и множественность идентичностей. Последняя становится дробной, плюралистичной. Также мыслитель отмечает роль мифотворчества в формировании человеческой идентичности.

Ж. Бодрийяр называет современное общество — обществом потребления и симуляции. В данном обществе утрачена связь человека с действительностью, подлинные смыслы подменяются искусственной системой знаков. В таком обществе человеческая идентичность является производной от его потребительского поведения. Последнее организуется с помощью рекламы, ориентируя человека на приобретения конкретных вещей, обладающих символической ценностью. Ж. Бодрийяр рассматривает идентичность как оценочную форму потребления: «потребление материальных благ означает некое отношение к группе, отношение к культуре, где позитивность цифр может

⁷⁰ Делез, Ж. Различие и повторение / Ж. Делез; пер. с фр. — СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1998. — 384 с.

⁷¹ Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. — 160 с.

⁷² Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр. — М.: Постум, 2015. — 238 с.

⁷³ Делез, Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения = Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. — Екатеринбург: У-Фактория; Москва : Астрель, 2010. — 892 с.

быть целиком амбивалентной, где, короче, потребление обретает свой смысл только в структурном отношении ко всем другим видам общественного поведения»⁷⁴.

По сути, современное общество для философа – это аналог витринной рекламы. В подобной реальности люди взаимодействуют как персонажи видеоклипов, а вещи служат лишь знаками их существования, присутствия в этом мире. Симулятивная реальность трансформирует человека, превращает его в «человека-функцию», выполняющего роль, предписываемую «системой вещей».

Таким образом, философы-постмодернисты объявляют идентичность, понимаемую в классическом философском дискурсе как устойчивую структуру личности, фикцией и симулякром.

Комплексный подход к проблеме идентичности человека представлен в работах П. Бергера и Т. Лукмана⁷⁵. Исследователи анализируют идентичность с позиций теории социального конструктивизма, утверждая, что личность формируется в результате вхождения в определенный социальный порядок. Последний задает установки, позволяющие человеку понимать себя в контексте социальных ролей и общественного статуса. Включенность человека в социальный порядок обеспечивает его причастность к социальному опыту предшествующих поколений. Это позволяет схематизировать знания, необходимые для решения повседневных задач. Согласно позиции ученых, идентичность человека — это результат его взаимодействия с социальными структурами.

В тоже время П. Бергер и Т. Лукман указывают на то, что конструирование социальной реальности - это диалектический процесс, в котором, с одной стороны, идентичность формируется под влиянием социума, но при этом само

⁷⁴ Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с. – С. 10.

⁷⁵ Бергер, П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Моск. филос. фонд «Academia-Центр»: Медиум, 1995. – 322 с.

общество и его структуры создаются и поддерживаются людьми, обладающими конкретными идентичностями. Это непрерывный процесс, где человек и социум влияют друг на друга.

Данные подходы заложили фундамент для последующего исследования идентичности человека и выделения в ней различных форм: национальной, этнической, культурной, цивилизационной.

В основе нашего исследования лежит понятие «культурная идентичность», которое аккумулирует все базовые аспекты укорененности человека: язык, территорию, традиции, общее прошлое, религию и т. д. При этом общность, интегрируемая на основе вышеперечисленных маркеров, может представлять собой разные уровни коллективной идентичности: этническую, национально-государственную, цивилизационную. Но, так или иначе, в их основе лежит специфика культурной жизни народа, его культурная идентичность.

Начало исследования культурной идентичности связано с процессом глобализации, который обострил проблему сохранения локальными культурами своего языка, системы ценностей, норм, идеалов. Исследователи озаботились проблемой кризиса культурной идентичности в условиях глобализации, ее размывания в ситуации распространения западных ценностей в глобальном масштабе. Причина в том, что глобализация затронула регионы, исторически обладающие собственной, отличной от западной, цивилизационной идентичностью.

Теоретическое осмысление специфики концепта «культурная идентичность» присутствует в исследованиях А. А. Букетова ⁷⁶ ,

⁷⁶ Букетов, А. А. Актуализация проблемы культурной идентичности / А. А. Букетов // Искусство и наука третьего тысячелетия: Материалы XIII Международной научно-творческой конференции. Т. 13. – Симферополь: Издательство ООО«Антиква», 2025. – С. 9-14.

И. К. Гончаровой⁷⁷, Л. С. Гуревич⁷⁸, Б. С. Ерасова⁷⁹, Н. М. Мамедовой⁸⁰, И. В. Мазуренко⁸¹, Е. П. Матузковой⁸², Л. В. Мельниковой⁸³, М. Степанянц⁸⁴ и др. По мнению исследователей, культурная идентичность актуализируется в ситуации столкновения с иной культурной идентичностью, а также является «мощнейшим средством единения людских сообществ перед лицом угрозы их коллективному выживанию»⁸⁵.

Ряд авторов предлагает рассматривать культурную идентичность «как некую причастность человека к культуре или культурной группе, формирующей ценностное отношение личности к самому себе, другим людям, обществу и миру в целом»⁸⁶. В данном определении акцентируется значимость мировоззренческой функции культурной идентичности, которая формирует картину мира человека, проводя границы между его культурой и другими культурными мирами.

⁷⁷ Гончарова, И. К. К определению понятия «культурная идентичность» в контексте глобализации / И. К. Гончарова, Е. Ю. Липец // Культура и цивилизация. – 2019. – Т. 9. – № 1. – С. 13-18. – URL: <http://www.publishing-vak.ru/file/archive-culture-2019-1/2-goncharova-lipets.pdf> (дата обращения: 12.04.2025).

⁷⁸ Гуревич, Л. С. Культурная рефлексия как способ проявления культурной идентичности личности / Л. С. Гуревич // Диалог культур и цивилизаций. – М.: Московский государственный лингвистический университет, 2024. – С. 40-45.

⁷⁹ Ерасов, Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории) / Б. С. Ерасов. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 205 с.

⁸⁰ Мамедова, Н. М. Традиция и культурная идентичность / Н. М. Мамедова // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. – 2016. – № 1 (17). – С. 10-15.

⁸¹ Мазуренко, И. В. Сохранение национально-культурной идентичности в условиях глобализации: социально-философский анализ / И. В. Мазуренко // Социология власти. – 2008. – № 6. – С. 192-201.

⁸² Матузкова, Е. П. Культурная идентичность: к определению понятия / Е. П. Матузкова // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. – 2014. – № 2. – С. 62-68.

⁸³ Мельникова, Л. В. Проблема культурной идентичности: концептуальные подходы / Л. В. Мельникова // Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 5. – С. 226-234.

⁸⁴ Степанянц, М. Культура и идентичность / М. Степанянц // Институт философии РАН. – URL: https://iphras.ru/uplfile/orient/biblio/marietta_stepanyants/kulwtura_i_identichnostw.pdf (дата обращения: 11.09.2024).

⁸⁵ Букетов, А. А. Актуализация проблемы культурной идентичности / А. А. Букетов // Искусство и наука третьего тысячелетия: Материалы XIII Международной научно-творческой конференции. Т. 13. – Симферополь: Издательство ООО «Антиква», 2025. – С. 12.

⁸⁶ Гончарова, И. К., Липец Е. Ю. К определению понятия «культурная идентичность» в контексте глобализации / И. К. Гончарова, Е. Ю. Липец // Культура и цивилизация. – 2019. – Т. 9. – № 1. – С. 15. – URL: <http://www.publishing-vak.ru/file/archive-culture-2019-1/2-goncharova-lipets.pdf> (дата обращения: 12.04.2025).

И. В. Мазуренко дает комплексное определение культурной идентичности, понимая ее как результат отождествления человека с социокультурными образцами своей группы⁸⁷. Человек осознанно принимает культуру своего окружения в процессе социализации, через воспитание и образование. Он впитывает общие для всех нормы, ценности, идеалы и образцы поведения. В результате, он смотрит на себя глазами той культуры, в которой живет. В процессе социализации формируется духовная связь человека со своим сообществом, которая складывается через символическую систему, а именно, через приобщение к литературе и искусству своего народа.

Культурную идентичность сквозь призму рефлексии анализирует Л. С. Гуревич. По ее мнению, ядро культурной идентичности составляют культурные коды, которые считываются человеком в процессе взаимодействия с представителями своего сообщества. Люди одной культуры опираются в своем понимании мира и на самих себя, и на объединяющие их культурные универсалии.

Можно согласиться, что культурные универсалии служат способами фиксации и передачи исторического опыта. На каждом историческом этапе они формируют целостную нормативную систему, содержащую принципы организации коллективной жизни людей. Культурные универсалии представляют собой матрицу, посредством которой осуществляется трансляция социального опыта народа. Одновременно они выступают фундаментом культурной идентичности, поскольку через их посредничество раскрываются смыслы и ценности, укорененные в народных традициях.

Подчеркивая значимость традиций в сохранении и воспроизводстве культурной идентичности, исследователи отмечают: «онтология традиций связана с органическим эволюционным процессом развития общества, его

⁸⁷ Мазуренко, И. В. Сохранение национально-культурной идентичности в условиях глобализации: социально-философский анализ / И. В. Мазуренко // Социология власти. – 2008. – № 6. – С. 192-201.

упорядочивания через определение символических границ, контуров социального порядка, который очерчивает как цели, так и поведенческие модели»⁸⁸.

На связь традиций и культурной идентичности обращает внимание Я. Ассман, который отмечает роль культурной памяти в процессах осознания человеком своей принадлежности к определенному аксиологическому пространству⁸⁹. Этот процесс, по мнению ученого, происходит не спонтанно, он требует глубокого осмысления культурных традиций своего народа. Через память и переосмысление опыта своих предков человек начинает понимать, чем его культура выделяется на фоне остальных, каковы её общие с другими и уникальные черты. Подобное самоопределение, по мнению исследователя, не ограничивается исключительно интеллектуальной рефлексией, оно сопровождается сильными чувствами и переживаниями. Закономерно, что становление культурной идентичности человека сопровождается целым спектром положительных эмоций: гордостью за свою культуру, уважением к ее традициям.

Рассматривая культурную память как способ трансляции традиций народа, Я. Ассман утверждает, что она фокусируется на ключевых, знаковых моментах истории, которые становятся своего рода универсальными символами, понимаемыми и разделяемыми всеми представителями сообщества. Исследователь отмечает, что главное для культурной памяти — это не точное воспроизведение прошлого, а его переосмысление в настоящем моменте. Этот процесс Я. Ассман называет трансформацией прошлого в мифе: миф выступает той историей, которая помогает представителям общности понять их прошлое и настоящее, а следовательно, ответить на вопрос о собственной культурной идентичности.

⁸⁸ Мамедова, Н. М. Традиция и культурная идентичность / Н. М. Мамедова // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. – 2016. – № 1 (17). – С. 13.

⁸⁹ Ассман, Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и полит. идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М.: «Языки славянской культуры», 2004. – 363 с.

Вышеизложенные подходы позволяют раскрыть различные аспекты культурной идентичности человека, охватывающие духовные универсалии, традиции и культурную память народа. Все эти факторы безусловно формируют ядро культурной идентичности человека, которое обеспечивает стабильность его существования в мире культурного разнообразия⁹⁰.

Анализ культурной идентичности в условиях глобализации присутствует в работах И. А. Акимовой⁹¹, В. П. Добренкова⁹², Е. Ю. Липец⁹³, И. В. Лысак⁹⁴, А. Л. Маршака⁹⁵, И. В. Малыгиной⁹⁶, Г. Г. Салихова⁹⁷ и др. Под культурной идентичностью исследователи понимают осознанное принятие человеком норм, традиций, ценностей, языка и образа мышления той культурной среды, с которой он себя ассоциирует. Поскольку культурная идентичность есть результат социализации индивида, то социальные трансформации оказывают на нее значительное влияние.

Ученые солидарны в то, что воздействие глобализации носит двойственный характер: «с одной стороны, глобализация способствует унификации культурного и духовного многообразного мира, а с другой стороны – открывает более широкий доступ к ценностям национальных культур,

⁹⁰ Кривуля, Р. Е. Эволюция концепций идентичности: от классических подходов к постмодернистскому дискурсу / Р. Е. Кривуля // Гуманитарий Юга России. – 2026. Т. 15, № 4. – С. 156-164.

⁹¹ Акимова, И. А. О некоторых проблемах формирования культурной идентичности в современную эпоху / И. А. Акимова // Теория и практика общественного развития. – 2012. – № 6. – С. 156-159.

⁹² Добренков, В. П. Мир в XXI веке и Россия: тенденции, перспективы / В. П. Добренков // Вестник Московского Университета. Серия 18. Социология и политология. – 2011. – № 3. – С. 22-36.

⁹³ Липец, Е. Ю. Тенденции формирования культурной идентичности на юге России в контексте глобализации / Е. Ю. Липец // Культура и цивилизация. – 2018. – Т. 8. – № 5А. – С. 105-112.

⁹⁴ Лысак, И. В. Проблема сохранения культурной идентичности в условиях глобализации / И. В. Лысак // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 4. – С. 91-95.

⁹⁵ Маршак А. Л. Культурная идентичность: поиски и пути решения проблемы / А. Л. Маршак // Власть. – 2012. – № 9. – С. 4-7.

⁹⁶ Малыгина, И. В. Культурные идентичности в постглобальном мире / И. В. Малыгина // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. – 2021. – Вып. 13 (855). – С. 348-361.

⁹⁷ Салихов, Г. Г. Проблема идентичности в условиях глобализации / Г. Г. Салихов // Век глобализации. – 2015. – № 1 (7). – С. 12-16.

способствует их взаимообогащению и не отменяет национальной самобытности»⁹⁸.

В тоже время авторы обращают внимание на проблему деформации культурной идентичности человека в эпоху глобализации. Рассматривая глобализацию преимущественно как вестернизацию, ученые подчеркивают ее деструктивное влияние на традиционные духовно-нравственные ценности.

По мнению И. В. Лысак, «транслируемые «глобальные» ценности и смыслы призваны разрушить национальную самоидентификацию, вытеснить и заместить традиционные ценности, превратить людей из граждан своих стран в «граждан мира», которыми гораздо легче управлять из единого центра»⁹⁹. Помимо этого, серьезную угрозу для традиционных культур представляет распространения индивидуализма, эгоизма, гедонистических установок, потребительства, чему во многом способствует индустрия массовой культуры.

Деформация ценностных ориентаций, связанная с доминированием материального над духовным, и деконструкция культурных кодов стран незападного мира являются ключевыми механизмами, используемыми в глобализационных стратегиях транснациональными экономическими субъектами.

Следует отметить, что, анализируя специфику глобализационных процессов, исследователи отмечают тенденцию «обнуления» прежних представлений о культуре: если ранее культуру рассматривали как систему с устойчивым ценностно-смысловым ядром, как символический мир, имеющий территориальные границы и конкретных субъектов-носителей культуры, то глобализация лишила культуру этих опор.

Так, И. В. Малыгина указывает на то, что «... человек, которому «на заре» глобализации было обещано некое всеобщее мировое сознание, «на выходе»

⁹⁸ Акимова, И. А. О некоторых проблемах формирования культурной идентичности в современную эпоху / И. А. Акимова // Теория и практика общественного развития. – 2012. – № 6. – С. 157.

⁹⁹ Лысак, И. В. Проблема сохранения культурной идентичности в условиях глобализации / И. В. Лысак // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 4. – С. 100.

предстает как субъект, лишенный сколько-нибудь надежной референтной группы, переживающий экзистенциальное одиночество, мимикрирующий под запросы и стандарты множества реальных и виртуальных культурных миров, ни к одному из них то ли не желающий, то ли уже не умеющий «природниться» по-настоящему»¹⁰⁰.

Данную позицию разделяет В. П. Добренков, который подчеркивает, что в глобалистском проекте развития мира создается «человек-зомби, лишённый исторической памяти, оторванный от национальных корней, традиций, не помнящий родства, равнодушный к своей Родине»¹⁰¹.

Ученые отмечают, что в условиях глобального и постглобального мира человек сталкивается с глубоким кризисом культурной идентичности, обусловленным как экспансией либеральных ценностей в иные культурные миры, так и утратой культурной укорененности, обеспечивающей человеку духовную опору и онтологическую безопасность в предшествующие периоды развития.

Проблема кризиса культурной идентичности в современном мире анализируется в работах О. Г. Алиевой¹⁰², О. В. Ивановской¹⁰³, Р. Т. Мухаева¹⁰⁴,

¹⁰⁰ Малыгина, И. В. Культурные идентичности в постглобальном мире / И. В. Малыгина // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. – 2021. – Вып. 13 (855). – С. 351.

¹⁰¹ Добренков, В. П. Мир в XXI веке и Россия: тенденции, перспективы / В. П. Добренков // Вестник Московского Университета. Серия 18. Социология и политология. – 2011. – № 3. – С. 24.

¹⁰² Алиева, О. Г. Кризис национальных культур в эпоху глобализации / О. Г. Алиева, О. В. Саввина, М. В. Моисеенко // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2014. – № 2. – С. 83- 91.

¹⁰³ Ивановская, О. В. Кризис и сакрализация идентичности в глобализирующемся мире / О. В. Ивановская // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7. Философия. – 2011. – № 1 (13). – С. 38-44.

¹⁰⁴ Мухаев, Р. Т. Глобализация и кризис национальной идентичности: в поисках новых форм репрезентации / Р. Т. Мухаев // Знание. Понимание. Умение. – 2021. – №1. – С. 199-215.

В. Пилиппович¹⁰⁵, Е. В. Покасовой¹⁰⁶, Н. Н. Федотовой¹⁰⁷ и др. По мнению исследователей, кризис культурной идентичности проявляется в утрате ею своей устойчивости и определенности, причиной которой являются тотальные социальные трансформации. Именно социальные изменения и нестабильность как в социокультурной среде, так и в жизненном мире отдельно взятого человека, порождают кризис идентичности.

Следует отметить, что ученые видят кризис культурной идентичности не только в неустойчивости современного мира, в тенденциях вестернизации и гомогенизации мирового сообщества, но и в нарастании контртенденции, обусловленной актуализацией архаичных форм идентичности. На фоне глобализации все большее значение приобретают примордиальные формы солидарности, апеллирующие к этническим корням и религии. При этом сам дискурс глобализации лишь усиливает важность локального, традиционного, религиозного при формировании устойчивой глубинной идентичности человека.

Ученые отмечают, что «кризис идентичности часто вызывает регрессию к более архаичным и примитивным ценностям. Поэтому конкретные проявления процессов генерализации и интеграции человеческого духа в современную эпоху весьма многообразны – от обращения к традиционным недифференцированным, синтетическим формам, например к религиозно-мифологической, до возникновения принципиально новых видов духовной интеграции»¹⁰⁸.

Таким образом, глобализация, понимаемая как вестернизация, сопровождается стремлением народов сохранить свою, альтернативную

¹⁰⁵ Пилиппович, В. Эпоха глобализации и кризис идентичности. История отечественной и мировой психологической мысли: постигая прошлое, понимать настоящее, предвидеть будущее / В. Пилиппович. – М.: Институт психологии РАН, 2006. – URL: <http://www.psych.ru/catalog/is2/element.php?ID=1210> (дата обращения: 11.06. 2024).

¹⁰⁶ Покасова, Е. В. Кризис идентичности в эпоху глобализации: утрата самости или обретение свободы? / Е. В. Покасова // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: Философия. – 2013. – Т. 11. – № 3. – С. 43-47.

¹⁰⁷ Федотова, Н. Н. Кризис идентичности в условиях глобализации / Н. Н. Федотова // Человек. – 2003. – № 6. – С. 50-58.

¹⁰⁸ Ивановская, О. В. Кризис и сакрализация идентичности в глобализирующемся мире / О. В. Ивановская // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7. Философия. – 2011. – № 1 (13). – С. 43.

западной, культурную идентичность. С. Хантингтон правомерно указывает на то, что стремление Запада установить глобальную гегемонию «приводит к возрождению незападных культур во всём мире»¹⁰⁹.

Очевидно, что глобализация, изначально понимаемая как процесс экономической, политической и культурной интеграции, привела к появлению альтернативных тенденций в сфере культуры, направленных на защиту культурной идентичности народов, на сохранение и воспроизводство их традиционных ценностей.

К появлению новой социальной реальности привела не только глобализация, но и технологическое развитие общества, определяемое как «цифровое общество». Подобного рода трансформации не могли не оказать влияния на культурную идентичность человека. Данный аспект исследуется в работах таких российских авторов, как В. Ю. Ивахнова¹¹⁰, Т. Г. Лешкевич¹¹¹, А. А. Лисенкова¹¹², Т. Д. Лопатинская¹¹³, С. И. Платонова¹¹⁴, А. В. Римский¹¹⁵,

¹⁰⁹ Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: АСТ, 2003. – 605 с.

¹¹⁰ Ивахнов, В. Ю. Проблема культурной идентичности человека в цифровой среде: автопроект личности в условиях «сетевой культуры» / В. Ю. Ивахнов, И. А. Герасимова, Ю. П. Дубровченко, Н. А. Куликова // Мир науки. Социология, филология, культурология. – 2025. – Т. 16. – № 4. – URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/13KLSK425.pdf> (дата обращения: 21.12.2025).

¹¹¹ Лешкевич, Т. Г. Человек-виртуал и передача культурных ценностей поколению эпохи цифры / Т. Г. Лешкевич // Вопросы философии. – 2022. – № 3. – С. 53-63.

¹¹² Лисенкова, А. А. Трансформация идентичности в цифровую эпоху / А. А. Лисенкова // Вопросы философии. – 2020. – № 3. – С. 65-74.

¹¹³ Лопатинская, Т. Д. Трансформация культурной идентичности в условиях цифровой эпохи / Т. Д. Лопатинская // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2019. – Т. 8. – № 1А. – С. 126-132.

¹¹⁴ Платонова, С. И. Идентичность в цифровом обществе: генезис понятия и основные характеристики / С. И. Платонова // НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право. – 2024. – № 49 (2). – С. 357–366.

¹¹⁵ Римский, А. В. Идентичность в виртуальном мире: власть и новые границы самовыражения / А. В. Римский, М. С. Сорокопуд, А. В. Ахмаров // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2025. – № 2 (54). – С. 19-32.

М. Э. Рябова ¹¹⁶, Л. Н. Соловьева ¹¹⁷, С. А. Храпов ¹¹⁸ и др. Исследователи анализируют процесс трансформации культуры и идентичности человека под воздействием цифровых технологий. Поскольку культурная идентичность индивида формируется в социальной среде, то изменения последней ведут к изменениям в его мировоззренческих установках, ценностных ориентациях и поведенческих моделях.

Ученые отмечают, что в эпоху цифровой трансформации происходят радикальные социальные изменения, затрагивающие как макроструктуры общества (социальные институты), так и микроструктуры (повседневную жизнь человека). В новой цифровой среде возникают новые формы коммуникации, характеризующиеся гибкостью, мобильностью, интерактивностью и сетевым характером взаимодействия. Сетевизация коммуникации в виртуальном пространстве принципиально меняет условия формирования и поддержания культурной идентичности человека. Интернет, социальные сети, цифровые платформы и медиа не просто транслируют культурные образцы, они активно участвуют в их производстве, селекции и распространении.

Исследователи указывают на то, что в условиях цифровизации социальной жизни границы между реальным и виртуальным миром стираются: у человека появляется не только реальное, но и сетевое «Я». Более того, «использование всевозможных технических устройств, общение «лицом в устройство» (face into the device) ведет к формированию социотехнической идентичности, к формированию киборга, совмещающего в себе природные и технические свойства»¹¹⁹.

¹¹⁶ Рябова, М. Э. Идентичность субъекта в социокультурной реальности цифрового общества / М. Э. Рябова // Современные философские исследования. – 2024. – № 3. – С. 131–137.

¹¹⁷ Соловьева, Л. Н. Цифровая идентичность как новый вид идентичности человека информационной эпохи / Л. Н. Соловьева // Общество: философия, история, культура. – 2018. – № 12 (56). – С. 40–43.

¹¹⁸ Храпов, С. А. Проблемы идентификации человека в социокультурном контексте техногенной цивилизации / С. А. Храпов // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2018. – № 3. – С. 133–139.

¹¹⁹ Платонова, С. И. Идентичность в цифровом обществе: генезис понятия и основные характеристики / С. И. Платонова // NOMOTNETIKA: Философия. Социология. Право. – 2024. – № 49 (2). – С. 158.

Исследователи отмечают, что постоянное пребывание в Сети ведет к слиянию человека с технологическими устройствами и цифровыми алгоритмами, что приводит к формированию человека-виртуала¹²⁰. По мнению Т. Г. Лешкевич, в цифровом социуме происходит подмена «живого» непосредственного опыта «цифровых следом», который человек оставляет в Сети. Такие процессы оказывают существенное влияние на культурную идентичность человека, которая, до этого, формировалась в реальном мире.

Все это приводит к деформации идентичности, поскольку традиционные ценностные установки уступают место погоне за информацией, репрезентации в Сети своего отличного от реальности образа, замене непосредственного межличностного общения сетевой имитацией.

Осмысливая влияние технологий на культурную идентичность, С. А. Храпов указывает на то, что «в информационную эпоху происходит «размывание» контуров традиционных культурных идентичностей. Формируется «трансграничная идентичность», позиционирующая образ «человека мира», человека без конкретной культурной ориентированности»¹²¹. Данный подход акцентирует внимание на разрушение четких границ культурной идентичности в виртуальном пространстве.

Ряд исследователей предлагают рассматривать идентичность «как условную точку сборки субъекта в цифровой среде, то есть место, где индивидуальное «Я» не обнаруживается, а конструируется заново, посредством множества технических, визуальных и коммуникативных акторов»¹²².

Комплексный подход к анализу культурной идентичности в цифровом обществе предложен А. А. Лисенковой. Автор отмечает, что цифровизация

¹²⁰ Лешкевич, Т. Г. Человек-виртуал и передача культурных ценностей поколению эпохи цифры / Т. Г. Лешкевич // Вопросы философии. – 2022. – № 3. – С. 53-63.

¹²¹ Храпов, С. А. Проблемы идентификации человека в социокультурном контексте техногенной цивилизации / С. А. Храпов // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2018. – № 3. – С. 95-96.

¹²² Римский, А. В. Идентичность в виртуальном мире: власть и новые границы самовыражения / А. В. Римский, М. С. Сорокопуд, А. В. Ахмаров // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2025. – № 2 (54). – С. 23.

стерла границы между сугубо личным и публичным пространством человеческой жизни, сместив акцент с устойчивой идентичности на непрерывный процесс идентификации индивида в Сети. Результатом становится формирование «цифровой личности», в которой «соотнесения виртуального, реального и расширение «Я» становится возможным через публичное самоподтверждение, маркирование, самокатегоризацию на различных платформах и сервисах»¹²³.

Помимо этого, с точки зрения А. А. Лисенковой, практики «игры» с идентичностью и анонимностью сегодня теряют актуальность, поскольку цифровые технологии предоставляют широкие возможности для реализации стратегий публичной самопрезентации, иногда без желания пользователя. Если на ранних этапах развития информационных технологий человек мог сохранять анонимность в виртуальном пространстве, то цифровизация сужает зону его приватности. Реальное «Я» человека складывается не только из его открытых презентационных практик, но и обнаруженных системой скрытых черт, объединяя все в публичном цифровом профиле.

Можно согласиться с позицией автора, что сегодняшний уровень технологического развития позволяет устанавливать подлинную личность пользователя. Анализ цифровых следов (транзакции, запросы, геолокации и пр.) открывает реальный мир личности, показывает все грани его идентичности, как реальной, так и виртуальной. В итоге можно наблюдать слияние цифрового и реального «Я» в виртуальном пространстве. Это открывает возможность для исследования специфики гибридных форм культурной идентичности личности в цифровом обществе. Как справедливо отмечает А. А. Лисенкова, «... смешение физической и виртуальной реальностей, публичного и приватного в мире всеобщей цифровизации привело к неразделимости онлайн- и офлайн-активности повседневной жизни современного человека, где виртуальная

¹²³ Лисенкова, А. А. Трансформация идентичности в цифровую эпоху / А. А. Лисенкова // Вопросы философии. – 2020. – № 3. – С. 73.

личность служит входом в цифровую систему и экзистенциальным расширением цифрового профиля человека»¹²⁴.

Вышеизложенные подходы демонстрируют интерес ученых к новым тенденциям в сфере человеческой идентичности. В мире, где господствуют цифровые технологии, человек воспринимает собственное «Я» не в качестве некой устойчивой структуры, а как процесс, который перманентно осуществляется в Сети при помощи цифровых инструментов. Виртуальный мир стал естественной средой, где современный человек ищет информацию, общается, создает собственные образы. В этой новой реальности человек ощущает полную свободу, которая позволяет ему экспериментировать с идентичностью. Однако свобода, наличествующая в цифровой среде, носит иллюзорный характер, поскольку незаметно для себя человек попадает под власть цифровых устройств, алгоритмов, интерфейсов, которые формируют новое цифровое пространство и, соответственно, новые культурные коды.

Анализ теоретических подходов позволяет сделать вывод, что эволюция представлений об идентичности демонстрирует движение от понимания ее как устойчивой структуры личности, сложившейся в процессе длительной социализации и инкультурации индивида, к осознанию ее динамической, меняющейся, множественной природы. Существовавшая некогда устойчивость идентичности разрушается в новой цифровой реальности, а её формирование происходит под воздействием норм, ценностей, правил виртуальной коммуникации. Подобного рода трансформации культурной идентичности человека нуждаются в философской рефлексии. В настоящее время актуализируется проблема соотношения устойчивости и изменчивости культурной идентичности в цифровой среде, что дает основание для проведения

¹²⁴ Лисенкова, А. А. Цифровая идентичность: свобода фрагментированности и дискретности или опасная целостность / А. А. Лисенкова // Человек как открытая целостность. – Новосибирск: ООО «Академиздат», 2022. – С. 319-327. – С. 322.

социально-философского исследования специфики культурной идентичности человека цифрового общества.

1.2 Культурная идентичность человека в условиях цифровизации общества: методологические основания социально-философского исследования

Обзор теоретических подходов к культурной идентичности человека в современном мире демонстрирует солидарность исследователей в том, что социальные трансформации влекут за собой изменения в культурной среде, определяющей социализацию индивида, и, соответственно, сферу осознания им принадлежности к той или иной культурной общности.

В условиях формирования цифрового общества меняется социальная среда, в которой происходит процесс инкультурации человека. Возникновение цифровой культуры обуславливает появление новых маркеров культурной идентификации в сети Интернет. В силу актуальности данного аспекта для социально-философского анализа, особую значимость приобретает выбор методологических оснований исследования трансформации культурной идентичности в цифровом социуме.

Выбор базового понятия «культурная идентичность» обусловлен его универсальностью, которая позволяет охватить как локальный уровень идентификации человека (этническая идентичность), так и уровень глобальный (цивилизационная идентичность). В связи с этим, научном дискурсе понятие «культурная идентичность» является многоаспектным, отражающим различные уровни самоотождествления индивида с той или иной культурной средой.

Культурная идентичность апеллирует к маркерам, общим и для этнической, и для цивилизационной идентичности, а именно, к языку, территории, традиции, общей истории, системе религиозных верований. Если опираться на теорию

«воображаемых сообществ» Б. Андерсона ¹²⁵, то все эти разновидности социокультурной идентичности являются результатом представлений людей о своей принадлежности к определенной группе, складывающихся в процессе их социализации. В отличие от реальной группы, воображаемое сообщество не строится на повседневном общении его членов, а является результатом конструирования образа, разделяемого его представителями. Человек относит себя к воображаемому сообществу потому, что осознает сходство с другими его членами по воображаемым или реальным характеристикам, образующим групповую солидарность. Ключевыми маркерами, на основе которых человек идентифицирует себя с культурным сообществом, выступают: язык, земля предков, ценности, традиции. С их помощью очерчивается символический мир представителей той или иной культуры.

В этом аспекте понятие «культурная идентичность» является концептуальным для понимания укорененности человека в системе культурных символов, характерных для его сообщества.

Значимым для понимания специфики понятия «культурная идентичность» выступает конструктивистский подход П. Бергера и Т. Лукмана ¹²⁶, которые утверждают, что процесс формирования культурной идентичности включает в себя три стадии: экстернализацию (процесс сознания человеком социального мира), объективацию (процесс приобщения людей к культурным нормам и практикам, сложившимся в социуме) и интернализацию (формирование личной жизненной установки человека под влиянием внешней среды). Последняя представляет собой процесс усвоения человеком уже сконструированных смыслов, созданных до него. По мнению ученых, способы конструирования

¹²⁵ Андерсон, Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон; Пер. с англ. В. Г. Николаева. – М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001. – 286 с.

¹²⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995. – 322 с.

социальной реальности встроены в социализацию индивида, в ходе которой последний обретает сформировавшуюся культурную идентичность.

Процесс социализации не мыслим без языка, который является своего рода «проводником» человека в мир социальных норм. П. Бергер и Т. Лукман отмечают определяющую роль языка в процессах социальной адаптации человека к миру культуры. Язык переводит сложные институциональные смыслы в более понятную форму, поэтому человек сравнительно легко их интернализирует и начинает им следовать. Кроме того, с помощью языка организовывается социальный порядок в обществе, поскольку именно с помощью вербализованных систем (миф, религия, традиция и т. п.) идет процесс передачи знаний, норм, ценностей новым поколениям. Групповая идентификация дает индивиду возможность ощутить преемственность своего существования в цепи поколений и в историческом развитии своей общности.

В основе данного подхода лежит понимание культурной идентичности как результата социального конструирования. Человек рационально и эмоционально отождествляет себя с нормами конкретной общности, и этот процесс разворачивается на двух уровнях: осознанном и неосознанном. В итоге индивид соотносит себя с той символической реальностью, которая начинает восприниматься им как «своя».

Культурная идентичность представляет собой результат длительного процесса социализации и инкультурации индивида, в ходе которого закрепляются его ценностные установки и модели поведения. В этом аспекте, культурная идентичность представляет собой устойчивую и целостную ментальную структуру личности, сложившуюся в процессе социальной коммуникации.

Специфика культурной идентичности как социокультурного конструкта проявляется в функциях, которые она выполняет в жизни человека, прежде всего, в мировоззренческой, нормативной, адаптивной, защитной.

1. Мировоззренческая функция заключается в формировании картины мира человека определенной культуры. В её конструировании важнейшую роль играет система культурных символов (язык, миф, религия, искусство, традиции и т. д.). Специалисты выделяют в культуре две ключевых ценностно-символические системы¹²⁷:

а) идеальная — создает набор высоких идеалов, нравственных принципов, задающих установки для моделей желаемого общественного поведения;

б) социально-практическая — обобщает реальный опыт взаимодействия.

По мнению А. Я. Флиера, «...умозрительные идеальные ценности порождаются преимущественно религией, литературой и искусством, а также философией и гуманитарной наукой»¹²⁸. Именно они определяют первую ценностно-символическую систему, вторая же система формируется в результате непосредственной коммуникации и практики социальных отношений. Поэтому, культурная идентичность может интерпретироваться как результат включенности человека в символический миропорядок, который открывает ему смыслы родной культуры.

2. Нормативная функция тесно связана с мировоззренческой, поскольку приобщение человека через символы к определенному социальному порядку формирует систему норм, запретов, установок, которые детерминируют его поведение в обществе. В этой связи ученые отмечают, что «социальная норма представляет собой средство регламентации множества социальных связей и отношений через формирование и использование образцов приемлемого поведения»¹²⁹. Поскольку процесс формирования культурной идентичности обусловлен приобщением человека к социальным нормам, именно они служат

¹²⁷ Флиер А. Я. О природе культурного символа / А. Я. Флиер // Вестник МГУКИ. – 2016. – № 1 (69). – С. 51-57.

¹²⁸ Флиер, А. Я. О природе культурного символа / А. Я. Флиер // Вестник МГУКИ. – 2016. – № 1 (69). – С. 56.

¹²⁹ Ерохин, В. С. Социальная нормативность и персональная идентификация: соотношение понятий и практическая реализация / В. С. Ерохин // Манускрипт. – 2020. – Т. 13. – Вып. 5. – С.124-129. – С. 127.

мерой и условием способности человека жить и конструктивно взаимодействовать с представителями своего культурного сообщества.

3. Адаптивная функция культурной идентичности. Как отмечал еще Э. Гуссерль, приобщение человека к культуре является источником обогащения его внутреннего мира. Мыслитель пишет: «индивидуальное Я в своем стремлении к культуре обращается на накопленные богатства своего общества не столько ради пассивного удовольствия их присвоения, сколько ради получения стимула для развертывания личности и для того, чтобы сориентироваться в мире (точнее, в одном из миров) культурных ценностей»¹³⁰. Из этого следует, что идентичность дает человеку возможность ориентироваться и адаптироваться к социокультурной среде. Особенно отчетливо данная функция проявляется в периоды социальных кризисов, сопровождающихся неопределенностью, нестабильностью, девальвацией прежних ценностных систем. В условиях турбулентности общества именно культурная идентичность человека дает ему духовные опоры для выживания. Современные исследователи утверждают, что культурная идентичность «основывается <...> на особых стратегиях социокультурной адаптации каждого индивида. Поэтому справедливо будет заметить, что уровень включенности отражает степень адаптивности субъекта к данному социокультурному полю».¹³¹ Сохранение индивидом своей культурной идентичности является условием его успешной адаптации к жизни в родной для него культурной среде.

4. Защитная функция культурной идентичности связана с ее возможностями противостоять внешним деструктивным воздействиям на культурную общность и ее представителей. Это проявляется в способности культурной идентичности создавать границы культурного мира человека, отделяя

¹³⁰ Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб.: Фонд Университет, Владимир Даль, 2004. – 398 с. – С. 367.

¹³¹ Рахманова, Л. Я. Взаимовлияние социокультурной адаптации и идентичности в процессе формирования личности // Вестник РУДН, Серия: Социология. – 2015. – Т. 15. – № 2. – С. 49-58. – С. 57.

от иных, идентифицируемых в качестве «чужих». Маркеры культурной идентичности очерчивают символическое пространство, в котором человек может чувствовать себя под защитой коллектива. Дифференциация на «своих» и «чужих» позволяет человеку понимать источники угроз его культурному миру, исходящих от иных культурных миров. В результате, культурная идентичность выступает ценностно-поведенческой программой, эффективно противостоящей внешним вызовам.

Поскольку значимую роль в процессе культурной идентификации личности играют символы, концептуальным для исследования её специфики является символический подход, основоположниками которого считаются Ч. Кули¹³², Дж. Мид¹³³, Г. Блумера¹³⁴. Данный подход позволяет раскрыть роль символов в формировании культурной идентичности человека. В отличие от макротеорий (марксизм, структурный функционализм), изучающих общество как макросистему, символический интеракционизм обращается к микроуровню — сфере повседневного опыта людей. Именно в повседневных практиках осуществляется социальное взаимодействие, инструментами которого выступают различные символы: язык, жесты, мимика, действия, изображения и т. п. В результате, взаимодействие людей происходит на основе значений, которые они приписывают объектам и событиям, а сами значения вырабатываются совместно через интеракцию (люди договариваются о том, что означает собой тот или иной предмет, явление, отношение). Для Дж. Г. Мида представление о своем «Я» возникает и развивается благодаря способности человека становится объектом для самого себя, то есть смотреть на свои действия глазами другого. Таким образом, люди сами интерпретируют ситуации и передают их смыслы представителям своей культурной группы.

¹³² Кули, Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок / Ч. Х. Кули. — М.: Идея-Пресс, 2000. — 309 с.

¹³³ Мид, Дж. Г. От жеста к символу / Дж. Г. Мид // Американская социологическая мысль. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — С. 215–224.

¹³⁴ Blumer, H. The Methodological Position of Symbolic Interactionism / H. Blumer // Blumer H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. — Berkeley: University of California Press, 1969. — P. 1-21.

Поскольку, как было отмечено ранее, главным средством коммуникации и передачи смыслов являются символы, с позиции символического интеракционизма мы живем не в мире «объективных фактов», а в мире значений, которые создаем, интерпретируем, сохраняем в культурных символах и посредством которых транслируем их последующим поколениям. Данный подход позволяет рассматривать символы как средства коммуникации, в процессе которой и формируется культурная идентичность личности.

Для понимания устойчивого характера культурной идентичности значимой является концепция архетипов К. Г. Юнга¹³⁵. Культурная идентичность задает определенный способ восприятия мира. В основе этого восприятия лежат архетипы, которые, в понимании К. Г. Юнга, представляют собой врожденные схемы или структуры коллективного бессознательного. Архетипы как системообразующие элементы коллективного сознания наполнены конкретными образами-символами, посредством которых сохраняется и передается социальный опыт культурной общности. Знание архетипов той или иной культуры открывает возможность для правильного понимания информации, закодированной в культурных символах.

Именно архетипы формируют коллективную память народа, задают программу общественного развития. Поэтому коллективная память хранит не отдельные образы, аккумулирующие социальный опыт, а целые нарративы, которые позволяют соединять прошлое, настоящее и даже будущее общности. В основе же культурной идентичности всегда лежит символический нарратив истории, формирующий картину мира для человека конкретной культуры.

Одним из важнейших архетипов у К. Г. Юнга является самость. Именно самость организует и сплавляет все грани личности, гармонизирует внутреннее и внешнее, открывая человеку путь к «индивидуации» (в терминологии К. - Г. Юнга). Благодаря последней личность приобретает свою неповторимость.

¹³⁵Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 297 с.

Важным фактором, влияющим на формирование, сохранение и трансляцию культурной идентичности, выступает язык. Последний является не только средством взаимодействия, способом передачи норм, ценностей, смыслов, но и образом мира. Именно язык формирует мировоззрение культурной общности и ее представителей. Для выявления роли языка в становлении культурной идентичности и обеспечении ее устойчивости следует опираться на концепцию В. фон Гумбольдта¹³⁶. Ученый рассматривает язык как деятельность, в которой неразрывно связаны слова и мысли. Тем самым, язык представляет собой не просто внешнее средство для выражения уже готовых мыслей человека, а как орган, формирующий саму мысль.

В. фон Гумбольдт указывает на три аспекта этой взаимосвязи:

- 1) без соединения мысли с речью невозможно ее четкое выражение и осознание;
- 2) именно в речи и через речь происходит объективация духовной составляющей человека;
- 3) через язык происходит познание окружающего мира, придание ему определенной модели, формы.

Последний аспект раскрывает участие языка в формировании картины мира. Концептуальна идея В. фон Гумбольдта, что человек вырастает в среде родного языка и вместе с ним перенимает специфический способ видения мира: «разные языки – это не различные обозначения одного и того же предмета, а разные видения его»¹³⁷.

По мнению исследователя, язык народа есть его дух, его система ценностей и архетипических установок. В этом смысле именно язык формирует мировоззрение представителей той или иной культурной общности. Помимо этого, социализация и инкультурация индивида осуществляется посредством

¹³⁶ Гумбольдт, В. фон. Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 451 с.

¹³⁷ Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1984. – 397 с. – С. 9.

языка и в конкретной языковой среде, что, в конечном счете, определяет культурную идентичность человека.

Концепция языка В. фон Гумбольдта открывает возможность для понимания роли данного коммуникативного средства в трансформации культурной идентичности личности.

Значимым для понимания специфики культурной идентичности человека является социокультурный подход П. Сорокина¹³⁸. Центральной категорией его концепции выступает понятие «социокультурная реальность», включающая три базовых компонента:

- а) идеологический (ценности, нормы, смыслы);
- б) деятельностный (поведенческие модели);
- в) материальный (артефакты материальной культуры).

По мнению П. Сорокина, фундаментом социокультурной реальности выступают ценности. Изменение системы ценностей ведет к трансформации культурной и социальной систем, которые переходят в новое качество.

В эпоху технологических и социальных изменений социокультурный подход П. Сорокина является актуальным, поскольку позволяет понять динамику нелинейных ценностных трансформаций современного мира. Действительно, социальные трансформации обусловлены сменой ценностных систем, что влечет за собой изменения в культурной идентичности человека.

Для понимания специфики современных общественных трансформаций мы опираемся на трансформационный подход, представленный в работах Э. Гидденса¹³⁹, М. Кастельса¹⁴⁰, З. Баумана¹⁴¹ и др.

¹³⁸ Сорокин, П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин. – М.: Академический проект, 2020. – 988 с.

¹³⁹ Giddens, A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age / A. Giddens. – Cambridge: Polity Press, 1991. – 256 p.

¹⁴⁰ Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

¹⁴¹ Бауман, З. Текучая современность / З. Бауман. – М.: [и др.]: Питер, 2008. – 238 с.

Важнейшим аспектом трансформационного подхода Э. Гидденса выступает анализ социальных институтов, которые организуют жизнь людей в эпоху модерна. Специфика социальных институтов общества модерна заключается в факторе доверия к ним, что позволяет системе устойчиво функционировать. По мнению исследователя, влияние этих институтов на человека осуществляется опосредованно, через ценности, знание, технологии, которые из внешних структур переходят во внутренние структуры личности.

Анализируя современное общество, Э. Гидденс указывает, что под влиянием новых технологий и глобализации оно подверглось качественным изменениям. Это привело к повсеместному распространению и проникновению новых культурных образцов во все сферы жизни, оказав значительное влияние и на процесс трансформации культурной идентичности человека. Ученый обращает внимание, что современные процессы приводят к непредсказуемым изменениям в идентичности людей. Социальная неопределенность общественного развития заставляет человека искать духовные опоры для организации своей жизни. Следовательно, для обретения идентичности человеку сегодня необходимо самостоятельно выстраивать свой жизненный путь, и такая независимость от влияния внешнего окружения становится главной характеристикой его существования.

Технологически ориентированную версию трансформационного подхода предлагает М. Кастельс. Ключевым фактором социальных трансформаций выступают новые информационные технологии, принципиально меняющие все сферы жизни общества. Для описания новой социальной реальности, которая сложилась в результате появления компьютерных информационных сетей, он вводит понятие «сетевое общество». Исследователь обращает внимание на фундаментальные изменения в области восприятия пространства и времени, заявляя, что в информационную эпоху «пространства мест» превращаются в «пространство потоков». Если «пространство мест» представляет собой исторически укорененную организацию опыта человека, основанную на

географической близости и его территориальной принадлежности, то «пространство потоков» отражает новую форму пространственной организации жизни, выстроенную на основе информации, технологий, сети Интернет. Новая пространственная структура представляет собой Сеть, которая связывает огромное количество пользователей, географически находящихся друг от друга на огромных расстояниях.

Параллельно с трансформацией пространства происходит изменение в восприятии времени. По мнению М. Кастельса, в Сети время становится ничем не ограниченным. Сетевое общество создает «вечную Вселенную», в которой отсутствуют какие-либо временные лимиты. Ученый утверждает, что «Интернет – это коммуникационный медиум, который впервые сделал возможным общение многих людей со многими другими в любой момент времени и в глобальном масштабе»¹⁴².

Очевидно, что трансформация пространства и времени в сетевом обществе радикально меняет коммуникационную систему. Последняя, основанная на сетевых технологиях, принципиально модифицирует общественные связи, заменяя прежние традиционные иерархические отношения на открытые, децентрализованные отношения, которые строятся на «горизонтальных» связях.

Такого рода трансформации затрагивают и идентичность человека, которая переходит из устойчивого состояния в состояние динамическое. Поэтому в условиях сетевизации коммуникации культурная идентичность человека перестает быть неким завершенным процессом.

Аналогичный подход в понимании процессуального характера социальной реальности и, соответственно, идентичности человека, разделяет З. Бауман. Его концепция «текущего модерна» коренным образом изменила представление о современной социальной реальности.

¹⁴²Кастельс, М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс. – Екатеринбург: У-Фактория, 2004. – С.15.

Анализируя исторические изменения, З. Бауман обращает внимание на динамику оппозиционных состояний общества: оседлость — движение, традиция — новация, устойчивость — изменчивость, космос — хаос. В своем исследовании исторических изменений З. Бауман фокусируется на том, как взаимодействуют эти оппозиционные состояния общества, реализуясь в эволюции социума.

Традиционное общество полностью предопределяло судьбу человека. Пришедший ему на смену классический модерн объявил динамику (развитие, научный и технический прогресс, изменения экономической и политической жизни) высшей ценностью. Однако вектор подобных социальных трансформаций был строго задан, поэтому и индустриальное общество оставалось жестко структурированным и основанным на порядке.

С конца XX века это «твердая» современность начинает разрушаться, уступая место «текучей» версии. «Текущую современность» З. Бауман рассматривает как особое состояние общества, где традиционные социальные устои, структуры, связи размываются, а ключевыми ценностями становятся свобода и потребление. Тем самым человек постмодерна стремится освободиться от связывающих его социальных и межличностных обязательств и посвятить свою жизнь реализации собственных гедонистических установок¹⁴³.

Центральным вектором трансформации в концепции З. Баумана выступает индивидуализация. Последняя проявляется в доминировании личного интереса над общественным, в разрыве социальных связей, в атомизации социума. Анализируя специфику современных трансформаций, ученый подчеркивает, что «...форма нашей социальности, как и форма общества, в котором мы живем, в свою очередь, зависят от того, как ставится и решается задача «индивидуализации»¹⁴⁴.

¹⁴³ Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. — М.: Логос, 2005. — 390 с.

¹⁴⁴ Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. — М.: Логос, 2005. — 390 с. — С.115.

Можно согласиться с тем, что появление тенденций индивидуализации обусловлено усложнением современного общества, проблемами адаптации человека к быстро меняющейся реальности, которая утрачивает целостность и «рассыпается» на множество индивидуальных реальностей.

Очевидно, что в таком типе общества культурная идентичность человека тоже приобретет «текущий» характер. Поэтому подход З. Баумана представляется важным для исследования трансформации культурной идентичности в новой цифровой реальности.

Следует отметить, что трансформационный подход, представленный выше, меняет представления о незыблемости культурной идентичности, которые сформировались в доцифровую эпоху. Действительно, в традиционных обществах с их четкими правилами мир был структурирован и понятен. Эта устойчивая картина реальности передавалась из поколения в поколение, что помогало человеку входить в социум, адаптироваться в нем и строить свою культурную идентичность. Информационное общество разрушило этот социальный порядок и создало текучую и эфемерную гиперреальность. Данное утверждение открывает возможности понимания специфики культурной идентичности человека информационного общества, позволяет рассматривать ее не как определенное состояние, а как процесс технологического конструирования новых смыслов. Тем самым, культурная идентичность человека отказывается от завершенности, обретает процессуальный характер, а ее статика сменяется динамикой.

Концептуальным для исследования факторов трансформации культурной идентичности в цифровую эпоху выступают теории информационного и цифрового общества. Теоретики информационного общества (Д. Белл ¹⁴⁵ , Й. Масуда ¹⁴⁶ , Э. Тоффлер ¹⁴⁷ и др.) предлагают линейную модель развития

¹⁴⁵ Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. – 788 с.

¹⁴⁶ Masuda, Y. The information society as post-industrial society / Y. Masuda. – Washington, DC: World Future Society, 1984. – 171 p.

¹⁴⁷ Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2010. – 795 с.

общества, в которой ключевым фактором перехода от одного типа социальности к другому являются технологии. Развитие последних радикально трансформирует все сферы общества и его структуру. Благодаря информационно-коммуникационным технологиям (ИКТ) обмен и скорость распространения информации переходит на новый уровень. В результате слияния компьютерных, телевизионных, телефонных и коммуникационных технологий передача данных и инструменты влияния на общественное сознание становятся качественно иными.

Информационно-технологическая революция привела к созданию нового типа общества — общества информационного, основной чертой которого стал глобальный характер. Последний проявляется в размывании национальных границ, формировании виртуального пространства, в котором стираются культурные различия. Благодаря развитию сетевых технологий Интернет-ресурсы стали доступны большинству людей на Земле. Теперь умение находить нужную информацию в Сети выступает обязательным элементом информационной культуры современного человека.

Развитие ИКТ привело к появлению цифровых технологий, которые вывели общество на новый этап: они радикально изменили организацию практически всех сфер социальной жизни: экономику, образование, культуру, досуг и др.

Тенденции цифровизации и их влияние на общество одними из первых описали Э. Шмидт и Д. Коэн¹⁴⁸. Они отмечают, что развитие цифровых технологий принципиально меняет способы организации экономической, политической и повседневной жизни людей. С точки зрения Л. Райни и Б. Уэлмана, движущей силой повсеместной цифровизации общества выступают Интернет и мобильная связь, обеспечивая кардинальное обновление коммуникативных процессов: коммуникация обретает небывалую скорость, гибкость и доступность¹⁴⁹. В свою очередь, Дж. Скотт Бреннен и Д. Крайс

¹⁴⁸ Шмидт, Э. Новый цифровой мир. Как технологии меняют жизнь людей, модели бизнеса и понятие государств / Э. Шмидт, Д. Коэн. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. — 368 с.

¹⁴⁹ Rainie, L. Networked: the new social operating system / L. Rainie, B. Wellman. — Cambridge: MIT Press, 2012. — 358 p.

определяют цифровизацию как трансформацию всех сфер жизни вокруг цифровых коммуникаций и медиа¹⁵⁰.

В целом авторы отмечают, что развитие цифровых технологий формирует новый тип общества — цифровое общество, которое характеризуется появлением новой цифровой инфраструктуры (цифровые платформы, виртуализация и сетевизация общения, облачные технологии и нейросети). Цифровые инструменты создают новую виртуальную реальность, в которой происходит большая часть социальной коммуникации, затрагивая процесс формирования культурной идентичности человека.

Представляется, что именно трансформация пространства коммуникации и способов ее осуществления оказывает значительное влияние на культурную идентичность человека цифрового общества.

В этом плане концептуальными для нашего исследования являются положения теории сетевой коммуникации (М. Кастельс¹⁵¹, Г. М. Маклюэн¹⁵²). Мыслители отмечают, что технологический уровень развития общества все глубже вовлекает человека в сетевые потоки информации. Сетевая коммуникация, став ключевым типом социального взаимодействия, радикально меняет привычные модели общественных отношений. Производство, обработка и трансляция информации в новых формах оказывают значительное влияние практически на все сферы жизни общества: экономику, политику, культуру. Согласно М. Кастельсу, в сетевом обществе публичная политика все больше зависит от коммуникационных процессов, а само коммуникативное пространство превращается в арену конкурирующих информационных акторов¹⁵³.

¹⁵⁰ Brennen, S., Kreiss, D. Digitalization and Digitization. Culture Digitally. – URL: <http://culturedigitally.org/2014/09/digitalization-and-digitization/> (дата обращения: 27.06.2025).

¹⁵¹ Кастельс, М. Коммуникация, власть и контр-власть в сетевом обществе / М. Кастельс // Концепция «общества знания» в современной социальной теории. – М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2010. – С. 227–232.

¹⁵² Маклюэн, Г. М. Понимание Медиа. Внешнее расширение человека / Г. М. Маклюэн. – М.: «Гиперборей», «Кучково поле», 2007. – 464 с.

¹⁵³ Кастельс, М. Коммуникация, власть и контр-власть в сетевом обществе / М. Кастельс // Концепция «общества знания» в современной социальной теории. – М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2010. – С. 227–232.

По мнению исследователей, сетевая коммуникация строит новую субъективно-ориентированную реальность, фиксирующую разнообразие мнений и запросов людей. Сеть же превращается в транснациональное поликультурное коммуникативное пространство, где реализуются потребности человека и формируется новая среда его существования.

В частности, Г. М. Маклюэн полагает, что существенной характеристикой современной социальной реальности является новый формат и способы осуществления коммуникаций. Ученый исходит из того, что средство коммуникации само является сообщением, понимаемым не просто как трансляция информации, но как расширение сознания человека. Согласно Г. М. Маклюэну, качественно новая стадия развития человечества характеризуется единством общества, члены которого получают информацию мгновенно, независимо от их географического положения. Данная теоретическая конструкция получила название «глобальная деревня». В современном контексте это понятие используется как метафора по отношению к сети Интернет: физическая дистанция между коммуницирующими субъектами здесь перестает быть барьером для осуществления общения. Тем самым, происходит не только преодоление пространственно-временных ограничений, но и взаимное сближение культур, мировоззрений, ценностей, образов жизни и т. п.

Кроме того, новые способы распространения информации оказывают влияние на характер социальных отношений. Г. М. Маклюэн полагает, что передача информации через каналы массовой коммуникации влечет за собой существенные изменения социальных норм и ценностных ориентаций. Это, по мнению исследователя, инициирует культурные трансформации в обществе, связанные с появлением новых способов восприятия времени, пространства, идентичности человека.

Значимыми для исследования влияния сетевой коммуникации на трансформацию культурной идентичности человека являются работы таких

русских авторов, как Р. Н. Каримов¹⁵⁴, Е. И. Кузнецова¹⁵⁵, Е. В. Летов¹⁵⁶, А. В. Назарчук¹⁵⁷, И. В. Полищук,¹⁵⁸ К. О. Черняева¹⁵⁹ и др. Исследователи отмечают, что новые форматы информационного взаимодействия все сильнее влияют на то, как человек воспринимает и осваивает мир. Под сетевой коммуникацией данные авторы понимают процесс обмена сведениями между пользователями Сети. Социальная сеть представляет собой цифровую платформу, онлайн-сервис или веб-сайт, посредством которых организуются и упорядочиваются отношения в виртуальном пространстве.

За последние годы социальные сети стали неотъемлемой частью повседневной жизни молодежи. По мнению исследователей, молодое поколение фактически мигрирует из физической реальности в виртуальный мир, превращаясь в постоянных обитателей последнего¹⁶⁰.

Анализируя специфику сетевой коммуникации, ученые подчеркивают ее технологически опосредованный характер, поскольку данный коммуникативный формат возможен лишь при наличии определенных технических средств и компьютерных программ. Исследователи правомерно указывают на то, что появление сети Интернет привело к вытеснению прежних линейных моделей коммуникации сетевыми моделями взаимодействия.

¹⁵⁴ Каримов, Р. Н. От линейных моделей коммуникации к сетевым: эволюция и синтез / Р. Н. Каримов // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2018. – Т. 1. – № 3 (27). – С. 161-172.

¹⁵⁵ Кузнецова, Е. И. Медиатизация: эффекты медиареальности / Е. И. Кузнецова // Общество: философия, история, культура. – 2021. – № 6. – С. 13–16.

¹⁵⁶ Летов, Е. В. Сетевая идентичность в культуре современного информационного общества / Е. В. Летов // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2013. – № 4. – С. 62-65.

¹⁵⁷ Назарчук, А. В. Сетевое общество и его философское осмысление / А. В. Назарчук // Вопросы философии. — 2008. — № 7. — С. 61–75.

¹⁵⁸ Полищук, И. В. Цифровые платформы как пространство коммуникации молодежи / И. В. Полищук, Н. В. Кириллина // Коммуникология. – 2024. – Т. 12. – № 4. – С. 181-191.

¹⁵⁹ Черняева, К. О. Интернет как ресурс формирования идентичности / К. О. Черняева // Молодой ученый. – 2010. – № 7 (18). – С. 237-241. – URL: <https://moluch.ru/archive/18/1849> (дата обращения: 19.08.2025)

¹⁶⁰ Кузнецова, Е. И. Медиатизация: эффекты медиареальности / Е. И. Кузнецова // Общество: философия, история, культура. – 2021. – № 6. – С. 13–16.

А. В. Назарчук справедливо отмечает: «если прежние сетевые взаимодействия складывались из спонтанных человеческих контактов и поэтому не воспринимались как сетевые, то сегодня коммуникация методически выстраивается по моделям, задаваемым технологиями системной интеграции процессов обработки и передачи информации. В свою очередь, эти технологии адаптируют стандарты интерактивного взаимодействия человека с машиной к разнообразным сферам гуманитарного применения»¹⁶¹.

Коммуникация в цифровых сетях позволяет легко объединять людей и группы по общим интересам. При этом, в отличие от привычных социальных контактов, сети не только устанавливают возникающие коммуникативные связи, но и активно генерируют их новые конфигурации.

Рассматривая эффективность сетевых форм коммуникации, исследователи отмечают: «сетевые модели лучше подходят для анализа общей динамики взаимодействия конкретного социума и выявления точек взаимосвязи ее членов друг с другом, а линейные модели статичны и позволяют рассмотреть более детально, как распределяются силы при возникновении этого контакта. Поэтому вполне логично предположить, что линейные и сетевые модели могут дополнять друг друга»¹⁶².

Изменения в способах коммуникации оказывают значительное влияние на культурную идентичность человека. Повсеместное использование сетевых коммуникаций (особенно среди молодежи) приводит к тому, что традиционные практики идентификации утрачивают свою значимость. Новая коммуникативная среда порождает новые правила, ценности, поведенческие практики, которые детерминируют стремление человека в выборе «своих» групп. Фундаментальным для ориентирования в новой социальной реальности

¹⁶¹ Назарчук, А. В. Сетевое общество и его философское осмысление / А. В. Назарчук // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 75.

¹⁶² Каримов, Р. Н. От линейных моделей коммуникации к сетевым: эволюция и синтез / Р. Н. Каримов // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2018. – Т. 1. – № 3 (27). – С.162.

становится понимание того, какие из множества групп и сообществ в виртуальном мире выбираются и признаются «своими», а какие «чужими»¹⁶³.

Для исследования устойчивости и изменчивости культурной идентичности человека в условиях цифровизации интерес представляют работы Е. А. Агаповой¹⁶⁴, Т. Г. Лешкевич¹⁶⁵, А. А. Лисенковой¹⁶⁶, Т. Д. Лопатинской¹⁶⁷, Е. А. Рыльской¹⁶⁸ и др. Авторы обращают внимание, что становление цифрового общества приводит к радикальным трансформациям в области идентификационных маркеров: «виртуальное пространство и цифровые технологии открывают перед человеком принципиально новые возможности для формирования собственной идентичности, образа своего «Я». Поскольку виртуальное пространство представляет гигантский информационный лабиринт, современный человек оказывается в реальности, где нет жестких правил и готовых шаблонов»¹⁶⁹.

Ученые указывают на серьезные трансформации в природе человека, обусловленные цифровой средой. Как справедливо отмечает Т. Г. Лешкевич, цифровая эпоха породила «человека-виртуала», который активно использует виртуальное пространство для самовыражения, самореализации, меняя собственные культуру и идентичность. Сложившаяся ситуация порождает

¹⁶³ Черняева, К. О. Интернет как ресурс формирования идентичности / К. О. Черняева // Молодой ученый. – 2010. – № 7 (18). – С. 237-241. – URL: <https://moluch.ru/archive/18/1849> (дата обращения: 19.08.2025).

¹⁶⁴ Агапова, Е. А. Цифровая идентичность личности: от гуманизма к постгуманизму / Е. А. Агапова, А. Б. Бакурадзе, С. А. Дюжиков, Т. В. Плотникова // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14. – № 6 (76). – С. 95–107.

¹⁶⁵ Лешкевич, Т. Г. Человек-виртуал и передача культурных ценностей поколению эпохи цифры / Т. Г. Лешкевич // Вопросы философии. – 2022. – № 3. – С. 53-63.

¹⁶⁶ Лисенкова, А. А. Трансформация идентичности в цифровую эпоху / А. А. Лисенкова // Вопросы философии. – 2020. – № 3. – С. 65-74.

¹⁶⁷ Лопатинская, Т. Д. Трансформация культурной идентичности в условиях цифровой эпохи / Т. Д. Лопатинская // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2019. – Т. 8. – № 1А. – С. 126-132.

¹⁶⁸ Рыльская, Е. А. Идентичность личности в виртуальном пространстве социальных сетей и реальная идентичность: сравнительные характеристики / Е. А. Рыльская, Д. Н. Погорелов // Ярославский педагогический вестник. – 2021. – № 1 (118). – С. 105-114.

¹⁶⁹ Агапова, Е. А. Цифровая идентичность личности: от гуманизма к постгуманизму / Е. А. Агапова, А. Б. Бакурадзе, С. А. Дюжиков, Т. В. Плотникова // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14. – № 6 (76). – С. 103.

серьезную проблему: как передать традиционные гуманистические ценности поколению «цифры», живущему в системе координат дигитального мира, у которого наличествуют собственные ценности, сформированные информационными технологиями?

Исследователи правомерно отмечают, что поскольку виртуальное пространство пользуется практически безграничным доверием пользователей, под влиянием социальных сетей эго-идентичность трансформируется в идентичность особого рода. Последняя представляет собой симбиоз текстуальных, визуальных и звуковых компонентов виртуального образа¹⁷⁰. Именно в этих компонентах отражаются физические и личностные характеристики индивида, а также его коммуникативные особенности, что в совокупности поддерживает образ человека внутри сообщества пользователей социальных сетей.

Нам близка позиция вышеперечисленных авторов, утверждающих, что новые сетевые и визуализированные форматы коммуникации и репрезентации изменили способы формирования культурной идентичности человека цифровой эпохи.

Появление новой социальной реальности и новых технологических способов конструирования личностной идентичности определяет интерес к проблеме трансформации среды и маркеров культурной идентичности. Это инициирует проведение социально-философского исследования специфики культурной идентичности человека в условиях реального и виртуального миров.

Вышеназванные подходы представляют собой методологический каркас социально-философского исследования факторов устойчивости и изменчивости культурной идентичности человека в условиях гибридизации социальной реальности.

¹⁷⁰ Рыльская, Е. А. Идентичность личности в виртуальном пространстве социальных сетей и реальная идентичность: сравнительные характеристики / Е. А. Рыльская, Д. Н. Погорелов // Ярославский педагогический вестник. – 2021. – № 1(118). – С. 105-114.

Выводы к главе первой

Анализ теоретических подходов, связанных с осмыслением проблемы идентичности, позволяет утверждать: классическая и неклассическая философская традиция по-разному трактуют данное понятие. Так классическая философия рассматривает идентичность как субстанциальный, рефлексивный акт самосознания. Неклассическая философия акцентирует в идентичности эмоционально-волевые, бессознательные и архетипические аспекты. В связи с этим можно констатировать, что иррационалистическая философия исходит из понимания идентичности как социально-детерминированного процесса, открывая возможность исследовать глубинные механизмы культурной идентичности.

Окончательная утрата идентичностью своей устойчивости и целостности происходит в постмодернистском дискурсе. Философы-постмодернисты постулируют симулятивный характер идентичности, утверждают её фрагментированный, гибридный, ризоматичный характер. Подобное понимание культурной идентичности открывает перспективы её исследования в условиях цифрового общества.

В исследовании обосновано, что понятие «культурная идентичность» является концептуальным для анализа процессов самоопределения человека. Культурная идентичность опирается на базовые маркеры (язык, территория, традиции, религия, общее прошлое), может проявляться на различных уровнях коллективной идентичности (этнический, национально-государственный, цивилизационный). Основные функции культурной идентичности (мировоззренческая, нормативная, адаптивная, защитная) обеспечивают целостность мировосприятия, социальную регуляцию поведения, адаптацию к социокультурной среде и противостояние внешним деструктивным воздействиям.

В исследовании обоснован выбор методологии, объединяющей конструктивистский, социокультурный и трансформационный подходы.

Методологически значимыми выступают положения теории «воображаемых сообществ» (Б. Андерсон), концепции архетипов (К.- Г. Юнг), концепции «текучей современности» (З. Бауман), теории информационного и цифрового общества (Д. Белл, Э. Тоффлер, Э. Шмидт, Д. Коэн), теории сетевой коммуникации (М. Кастельс, Г. М. Маклюэн).

Установлено, что тотальная цифровизация общественного бытия, проявлениями которой выступают сетевизация, платформизация, алгоритмизация, способствует качественным изменениям культурной идентичности человека, поскольку затрагивает взаимосвязанные процессы её формирования, поддержания и воспроизводства. Цифровые трансформации способствуют изменению устойчивой, ценностно-нормативной основы культурной идентичности, обусловленной возникновением феномена виртуальной коммуникации.

Сложившаяся ситуация ставит вопрос о соотношении факторов устойчивости и изменчивости культурной идентичности в новых условиях, делает необходимым проведение социально-философского исследования данной проблемы. Методологические основания, выбранные автором, дают возможность провести комплексный анализ факторов устойчивости и изменчивости культурной идентичности человека в ситуации гибридизации общественного бытия, определяют логику диссертационного исследования.

ГЛАВА 2. КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ДОЦИФРОВУЮ ЭПОХУ: ФАКТОРЫ УСТОЙЧИВОСТИ

2.1. Символические механизмы устойчивости культурной идентичности в традиционном и индустриальном типах общества

Доцифровая эпоха включает общества, в которых доминировали непосредственные формы коммуникации, определяющие процесс социализации личности. Поскольку индивид с момента рождения непосредственно включался в сообщество, его культурная идентичность формировалась через механизм инкультурации, позволяющий приобщить индивида к единственно возможной символической системе.

Человек традиционного общества жил в реальном физическом мире, где непосредственный межличностный контакт обеспечивал передачу вербальных и невербальных сигналов, а восприятие действительности осуществлялось посредством органов чувств. Коммуникация проходила без медиаторов — «лицом к лицу», где каждое движение тела и модуляция голоса становились носителями смыслов. Поскольку основным условием выступала физическая включенность субъекта в процесс взаимодействия, именно она определяла ключевые каналы, посредством которых формировалась его культурная идентичность.

Определяющую роль в формировании и трансляции культурной идентичности человека всегда играла система символов. Последняя представляет собой способ освоения мира культуры, дающий человеку возможность познать действительность и самого себя, в том числе в плане принадлежности к определенному культурному сообществу.

Глубокий анализ роли символов в производстве и воспроизводстве культурной реальности представлен в работах Э. Кассирера¹⁷¹, К. Г. Юнга¹⁷², Л. Витгенштейна¹⁷³, П. Рикера¹⁷⁴, П. Бурдьё¹⁷⁵ и др.

Понятие «символ» для осмысления специфики сферы культуры вводит Э. Кассирер. Символ трактуется им как «чувственное воплощение идеального»¹⁷⁶, то есть воплощение духа в материальных формах культуры. При этом понятие «символического» в концепции философа приобретает родовой характер, охватывает все многообразие культурной деятельности человека. Базовыми символическими формами культуры в концепции Э. Кассирера выступают миф, язык, искусство, наука. Каждая из форм представляет специфический способ понимания и осмысления мира.

Культура, по мнению Э. Кассирера, представляет целостный универсум вышеперечисленных символических форм, вне которых человек не способен ни познавать реальность, ни осознавать самого себя в качестве представителя определенной культурной общности.

Согласно К. Г. Юнгу, символ генетически восходит к мифу. Последний зарождается в коллективном сознании и с течением времени уходит в сферу бессознательного того или иного народа. Пока миф сохраняет свою актуальность для культурной общности, его смысловое содержание может постоянно обогащаться новыми коннотациями. По мнению К. Г. Юнга, миф, укорененный в сфере коллективного бессознательного, приобретает сакральный статус и нередко трактуется как проявление Божественного начала. В силу этого миф-символ выполняет аксиологическую функцию, которая позволяет человеку

¹⁷¹ Кассирер, Э. Философия символических форм. Т.3. Феноменология познания / Э. Кассирер. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2008. – 398 с.

¹⁷² Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.

¹⁷³ Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – М.: АСТ, 2018. – 159 с.

¹⁷⁴ Рикер, П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М.: Академический проект, 2008. – 695 с.

¹⁷⁵ Бурдьё, П. О символической власти // Бурдьё П. Социология социального пространства / П. Бурдьё. – М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – С. 87-96.

¹⁷⁶ Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.

определился со значимыми для него ценностными ориентирами, очерчивающими границы его культурного мира. Мыслитель подчеркивает, что коллективное бессознательное «есть то общее, что не только объединяет индивидуумы друг с другом в народ, но и связывает нас протянутыми назад нитями с людьми давно прошедших времен и с их психологией»¹⁷⁷.

В учении Л. Витгенштейна символы выступают связующим звеном между языком и миром. В этом смысле, именно язык является способом оформления и смыслового наполнения бытия человека, поскольку через языковые формы он конструирует границы своего культурного мира.

Роль языка в процессах интерпретации текстов в своих трудах анализирует П. Рикер. Поскольку культура может рассматриваться как текст, несущий определенное содержание, понимание ее специфики требует истолкования, которое осуществляется через выявления смыслов, заложенных в системе символов. В данном подходе также акцентируется роль языка как символической системы в понимании мира культуры.

П. Бурдье предлагает рассматривать символ не в качестве скрытого смысла культурного бытия человека, а как инструмент власти. Исследователь настаивает, что символы не просто отражают социальный мир, а создают его. В результате символ предстает как способ конструирования реальности со всей ее иерархизацией и дифференциацией. В структуре общества П. Бурдье выделяет три ключевых взаимосвязанных фактора: а) символический капитал – любой ресурс влияния (экономический, политический, культурный); б) символическое пространство – динамическую систему позиций и дистанции между социальными агентами; в) символическую власть – систему влияния, легитимирующую социальные границы.

Значимой для понимания процесса формирования культурной идентичности является концепция А. Ф. Лосева¹⁷⁸. Для него символ – это не

¹⁷⁷ Юнг, К. Г. О психологии бессознательного / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 317 с. – С.91.

¹⁷⁸ Лосев, А. Ф. Знак. Символ. Миф / А.Ф. Лосев. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 478 с.

просто знак, это основа бытия человека. Поэтому функционал символа состоит, прежде всего, в конструировании действительности посредством структурирования человеческой жизни и очерчивания границ культурного мира.

Несмотря на акцентуацию различных аспектов в понимании социальной роли символов, все мыслители подчеркивают, что именно посредством символических систем происходит выстраивание границ между социальными группами и культурными мирами.

Символические границы представляют совокупность семиотических и аксиологических маркеров, посредством которых культурные общности проводят различия между собой и другими, фиксируют принадлежность к «своему» пространству смыслов и отторгают «чужое». Несмотря на неосвязаемость подобных границ они реальны для общности, поскольку регулируют поведение, формируют коллективные представления и определяют горизонты мышления человека или группы. Иногда эти символические границы действуют эффективнее, чем физические барьеры, поскольку интегрированы в сознание индивидов и не требуют внешнего принуждения.

Таким образом, интериоризованные ценности представляют собой не просто внешние нормы, заимствованные из социума, из семьи или из культурной традиции, а глубоко личностные ориентиры, ставшие неотъемлемой частью внутреннего мира индивида. В этом процессе символы выполняют функцию эмоционально-образных катализаторов: они не столько обозначают ценности, сколько активируют их в сознании, переводя абстрактные установки в сферу живого переживания и способствуя тем самым их прочному закреплению.

Высшим уровнем интериоризации ценностей выступает самоидентификация человека. В концепциях Г. Тарда¹⁷⁹, Э. Дюркгейма¹⁸⁰ и

¹⁷⁹ Тард, Г. Законы подражания. – СПб., 1903. Фрагменты. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/95-04-024-tard-g-zakony-podrazhaniya-spb-1903-fragmenty/viewer> (дата обращения: 11.06. 2025).

¹⁸⁰ Дюркгейм, Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – М.: Канон, 1995. – 253 с.

Т. Парсонса¹⁸¹ самоидентификация определяется как процесс формирования мировоззрения, осознания своего места в мире, развития способности интерпретировать символическую систему собственной культуры.

Согласно Г. Тарду, одним из факторов развития человеческой цивилизации является акт подражания, который из первоначально сознательного действия переходит на уровень бессознательного, превращаясь в итоге в традицию и даже в рутину. Исследователь пишет: «дикарь, в глазах которого древний обычай его племени есть сама справедливость, а религия его племени есть сама истина, не менее сознает, что подражает своим предкам, и не меньше хочет подражать им, следуя юридическим и религиозным обрядам, чем рабочий или даже современный буржуа, когда он подражает своему соседу, патрону, журналисты, повторяя то, что прочел в газетах ... »¹⁸². Так согласно Г. Тарду, процесс подражания лежит в основе социальной жизни и формирования человеческой идентичности.

В концепции Э. Дюркгейма, интериоризация не сводится к простому запоминанию моделей поведения. Это глубинный процесс трансформации, в ходе которого внешние, наиндивидуальные структуры — нормы, символы, коллективные представления — переходят во внутреннюю сферу личности, становясь ее ценностным ядром.

Речь идет о том, что самоидентификация человека происходит посредством усвоения языка, моральных норм, религиозных представлений. Так язык, будучи изначально внешним по отношению к индивиду коллективным продуктом, постепенно интериоризируется, становится инструментом мышления, формируя внутреннюю речь и логику последнего. Аналогичным образом идет усвоение

¹⁸¹ Парсонс, Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. — М.: Академический Проект, 2000. — 880 с.

¹⁸² Тард, Г. Законы подражания / Г. Тард. — СПб., 1903. Фрагменты. С. 180. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/95-04-024-tard-g-zakony-podrazhaniya-spb-1903-fragmenty/viewer> (дата обращения: 11.06. 2025).

моральных норм и религиозных установок, очерчивающих границы культурной идентичности человека.

В учении Т. Парсонса процесс интериоризации индивида выступает условием социальной стабильности и одновременно механизмом социализации. Через нее человек не просто усваивает общепринятые образцы поведения, но активно их осмысливает и субъективно перерабатывает. Превращение внешних требований во внутренние ценностные ориентиры позволяет обеспечить включение отдельного человека в социальную систему.

Таким образом, система символов (через процесс интериоризации индивида) выступает основой включения человека в определенный культурный мир, где идет процесс оформления его культурной идентичности. Сами же границы идентичности носят исключительно символический характер.

На этом основании можно утверждать, что в формировании культурной идентичности человека особой значимостью обладает система символов, характерная для его культурной общности.

На наш взгляд ключевыми символами, посредством которых очерчивались границы культурного мира человека традиционного типа общества, являются: территория проживания, язык, традиции (габитус), мифологическая или религиозная система.

В контексте данного исследования традиционное общество понимается как социальная система, функционирующая на основе механизмов коллективной памяти и локального символического пространства (язык, миф, религия), посредством которых она воспроизводится в неизменном виде на протяжении многих поколений.

Следует отметить, что в традиционном обществе человеческая идентичность формировалась не как результат личного выбора, а как органическая «встроенность» индивида в космос природных, социальных и сакральных связей. Это была идентичность причастности, а не самоопределения.

Усвоение же системы символов через процесс интериоризации позволял обеспечивать стабильность коллективных форм жизни.

В научном дискурсе к традиционному типу общества принято относить архаические племенные структуры и ранние государства, характерной чертой которых является локальность (локализм), предполагающий существование в рамках замкнутых малых общностей.

Социальное взаимодействие в традиционном обществе строилось на прямой межличностной коммуникации, скрепляющим элементом которой выступало доверие. Подобный тип отношений выполнял двоякую функцию: он служил как инструментом воспроизводства социального порядка, так и способом передачи информации, необходимой для формирования культурной преемственности.

Основу устойчивости культурной идентичности человека традиционного общества составляют следующие символы: а) идея кровного родства; б) территория проживания; в) язык; г) система религиозных верований.

В традиционном типе общества существенную роль в формировании культурной идентичности человека играл миф «крови и почвы». В связи с этим, центральное место в процессе идентификации как осознания принадлежности к локальному сообществу занимала сакрализация кровного родства, формирующая первичную культурную границу.

По мнению ряда ученых, именно тотемистическое родство предшествовало осознанию культурного родства¹⁸³. Известно, что тотемизм возникает из представлений о родстве между человеческой группой и определенными животными / растениями. Постепенно эта вера оформляется как господствующая форма религиозных взглядов родовой общины. В рамках подобной системы верований связь между членами рода обосновывалась через

¹⁸³ Кистенева, О. А. Тотемизм в истории народов / О. А. Кистенева, А. Р. Соколов, В. В. Кистенев // International scientific review. – 2016. – № 2. – С. 74-78.

общность происхождения и образы тотемных предков, объединяющих людей на основе кровнородственных связей.

Исследователи отмечают, что «тотемное мировоззрение сыграло важнейшую роль в создании родового общества: оно поспособствовало разграничению группы сородичей от остальных, появлению ясного понимания о своих, то есть принадлежавших к этому тотему, на которых очень строго накладывались сформированные веками правила и обычаи, и посторонних, не относящихся к данному тотему ... »¹⁸⁴.

Очевидно, что связь между кровнородственными отношениями и культурной идентичностью носит глубинный характер. Родство в данном контексте предстает не в качестве биологической данности, а как социальный институт, посредством которого индивид обретает онтологическую укорененность и чувство принадлежности к родовой общине. Исследователи отмечают, что «начиная с древности, человек пытался найти и зафиксировать свое место не только в мире, но и в собственной социальной группе. В роли такой группы изначально выступала кровнородственная семья или род»¹⁸⁵.

В архаических обществах именно родство составляло базис коллективной солидарности: общность, связанная мифом о едином происхождении, формировала первую идентичность по принципу «мы», «свои».

Анализируя миф о кровном родстве, Б. Данэм отмечает: « ... из всей мистики, которая зачумляла человечество бесчисленные годы, мистика крови, наверное, самая фанатичная. И не даром: кровь – гениальная жидкость, без которой ни одному из нас не жить. Поэтому и драгоценная. Кровь тесно связана с нашим физическим существованием и потому интимна. Она течет под кожей и

¹⁸⁴ Кистенева, О. А., Тотемизм в истории народов / О. А. Кистенева, А. Р. Соколов, В. В. Кистенев // International scientific review. – 2016. – № 2. – С.75.

¹⁸⁵ Чапля, Т. В. Историко-культурная динамика формирования идентичности / Т. В. Чапля // Вестник славянских культур. – 2023. – Т. 70. – С. 162 – 172. – С.165.

потому сокровенна. Нечто драгоценное, нечто интимное, нечто сокровенное – любому мистицизму ничего больше и не надо»¹⁸⁶.

На основе наблюдения за существующими в настоящее время архаическими культурами современные антропологи также указывают на значимость мифа о родстве как основу формирования оппозиционного сознания по отношению к чужакам¹⁸⁷.

Таким образом, одним из первичных маркеров, обеспечивающих устойчивость культурной идентичности человека в традиционном обществе, является идея кровного родства. Последняя не является проблемой личного выбора, это судьба человека, рожденного в конкретном локальном сообществе. В то же время маркер родства отражает не столько объективную картину происхождения общности, сколько ее символическую репрезентацию.

Еще одним сакральным символом, обеспечивающим устойчивый характер культурной идентичности человека традиционного общества выступает территория («почва»). Символизм территории проживания определенной культурной общности проявляется в отношении к земле как к месту укорененности народа, которое обеспечивает его выживание и безопасность.

Следует отметить, что культурная идентификация через территориальную принадлежность оформляется лишь в неолитическую эпоху, когда хозяйственная революция (переход к земледелию и скотоводству) и связанная с ней оседлость принципиально меняют отношение человека к пространству. Архаическое сознание начинает воспринимать территорию не просто как естественную среду, а как сакральную ценность и маркер групповой идентичности, позволяющий различать «своих» и «чужих». Тем самым, географическое пространство начинает приобретать для общности символическую значимость.

¹⁸⁶ Данэм, Б. Человек против мифов / Б. Данэм. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. – 295 с. – С. 70.

¹⁸⁷ Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1985. – 535 с.

Французский антрополог А. Леруа-Гуран выделяет два типа восприятия пространства у архаических племен: динамическое («маршрутное») и статическое («радиальное»)¹⁸⁸. Первый тип восприятия свойственен охотникам-собираателям, которые осваивали мир через передвижение. Территория воспринимается посредством образа пути, движения: мир предстает перед человеком как маршрут, который он проходит и осваивает шаг за шагом. Второй тип восприятия – статический, возникает с переходом к земледелию и оседлости. В этом случае пространство ощущается в виде концентрических кругов, сходящихся к жилищу человека.

Впоследствии радиальная модель будет положена в основу идеи города как микрокосма, расположенного в центре макрокосма. В контексте культурной идентичности данный сдвиг в восприятии территории проживания означает, что границы между «своим» и «чужими» мирами начинают проводиться по линии освоенной земли: все враждебное и угрожающее (злые силы) вытесняется воображением за пределы обжитой территории.

Таким образом, в коллективном сознании представителей традиционного общества территория обладает не столько географическим, сколько онтологическим статусом. В связи с этим, она переживается не в геометрических категориях (протяженность, площадь, границы), а в категориях событийности и силы. Подобная онтологическая установка восходит к древним космогоническим системам, в которых пространство представляется как ось мира, его сакральный центр.

В своей концепции «священного пространства» М. Элиаде описывает значимость территории для человека традиционного общества. Последний обитает в центре мира, который, согласно мыслителю, есть «нечто в высшей степени сакральное, территория абсолютной реальности»¹⁸⁹. Сакральное

¹⁸⁸ Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole. 2: La mémoire et les rythmes / A. Leroi-Gourhan. – Paris: Albin Michel, 1965. – 285 p.

¹⁸⁹ Элиаде, М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / М. Элиаде. – СПб.: Алетея, 1998. – 249 с. – С. 32.

пространство служит для верующего человека центром мироздания, что придает его жизни осмысленную направленность. При этом, сакрализация территории проживания связана как с природным ландшафтом, окружающим человека (горы, водоемы), так и с его культурными практиками (древнее капище, могилы предков и т. п.). Здесь культурная идентичность оказывается жестко привязана к этому топологическому центру: удаление от него переживается как утрата доступа к источнику жизненных сил и к зоне безопасности.

В традиционном обществе «своя» земля - это не просто территория обитания, а пространство, освященное присутствием духов предков и высших сил. Элементы природного ландшафта (реки, горы, леса, камни) обладают собственными именами и мифологическими биографиями. В этом отчетливо проявляется связь территории с языком и мифологической / религиозной системой народа. Последние закрепляют за территорией культовый статус. В каждой древней традиции существует точка, где земля соединяется с небом (гора Меру в индуизме, гора Синай в иудаизме, храмовая гора в Иерусалиме и т. д.). Таким образом, культурная идентичность приобретает пространственную устойчивость: человек принадлежит определенному месту, потому что здесь жили Боги его родовой общины.

Вышесказанное дает основание говорить, что фундаментальным маркером, обеспечивающим формирование и устойчивый характер культурной идентичности индивида, выступает территория проживания его общности. То есть первичной основой идентификации человека является способность указать сакральное пространство своего происхождения.

Среди значимых маркеров культурной идентичности человека традиционного общества выделяется язык. Следует отметить, что в бесписьменный период язык был единственным средством трансляции культурного опыта, которая происходила не только через бытовую коммуникацию, но и через канонизированные устные жанры: мифы, былины, пословицы. Последние играли значимую роль в закреплении и передаче системы

ценностных ориентаций и жизненного опыта народа, представляя собой концентрированный культурный код, содержащий моральные нормативы общности.

Таким образом, язык как маркер культурной идентичности человека не только очерчивает лингвистические границы культурного мира рода, племени, общины, в нем аккумулируется их коллективная память. Более того, язык упорядочивает социальные отношения в группе и вне ее. В этом плане можно говорить о языке как о регуляторе социальной жизни, поскольку посредством речевых практик реализуется система табу, осуществляются ритуальные действия, закрепляется иерархическая структура сообщества.

Это позволяет утверждать, что в отличие от современного человека, который ищет в языке информацию, традиционный человек искал и находил в нем силу и порядок.

Поскольку язык играет значительную роль в обеспечении устойчивого характера культурной идентичности, более подробно данный аспект будет раскрыт в следующем параграфе.

Устойчивый характер культурной идентичности в традиционном обществе обеспечивается за счет мифологический / религиозной картины мира. Именно в сакральной сфере традиционного социума культурная идентичность обретает свою незыблемость и глубину. Интериоризация индивида через миф или религию обеспечивает его онтологическую укорененность в социуме, поскольку человек является тем, кем он является, исключительно по воле предков и богов.

Для традиционного человека миф – это не вымысел, а подлинная реальность, поскольку повествует о том, что есть всегда, описывает первособытия этого мира, определяющие настоящее и будущее общности.

Функциональное назначение мифа в закреплении культурной идентичности человека многомерно. Он выполняет ряд функций, обеспечивающих преемственность и устойчивость культурной идентификации в традиционном социуме:

— этиологическая функция мифа объясняет происхождение народа, акцентируя внимание на идеи «родства». Поэтому человек традиционного общества осознает себя частью целого — «потомком тотема», «сыном солнца», то есть существом, чья идентичность коренится в космогоническом акте;

— дифференцирующая функция мифа позволяет человеку разделять мир на «свой» и «чужой». «Свое» — это пространство, возникшее в результате воли Богов и поступков героев. «Чужое» — это результат иных, часто враждебных сакральных сил. Классическим примером является противопоставление греков (эллинов) и варваров, закрепленное в мифах о похищении Европы или Троянской войне. Более того, язык варваров воспринимался как «бормотание» (отсюда этимология слова), что, по мнению греков, свидетельствовало об отсутствии полноценного божественного дара речи;

— нормативная функция утверждает определенные эталоны общественного поведения. Нарушение последних грозит не только социальным ostracism, но и божественной карой. То есть культурная идентичность здесь предстает как долженствование: человек обязан быть таким, каким его хочет видеть пантеон Богов.

Наряду с мифом устойчивый характер культурной идентичности человека традиционного общества обеспечивается системой религиозных взглядов и представлений. Они закрепляют культурную идентичность через следующие механизмы: а) обрядность и ритуалы; б) религиозные догматы; в) сакрализацию пространства проживания культурной общности; г) вербальные религиозные символы (язык, священные тексты).

Исторические религии (иудаизм, христианство, ислам) добавили к родовой идентичности критерий веры. С момента их появления «своим» считается тот, кто принимает правильный догмат и выполняет правильные обряды. Здесь религиозная система становится мощным щитом, позволяющим оформиться не только духовному, но также бытовому и хозяйственному укладу общности и, одновременно, «отгородиться» от других общностей. Так установленный

календарь праздников, пищевые запреты, брачные нормы, погребальные обряды значительно укрепляют границы культурной идентичности.

Не случайно в традиционных закрытых обществах смена веры часто была равносильна утрате локальной культурной идентичности. Например, иудей, принявший христианство, переставал считаться «настоящим» сыном своего народа.

Таким образом, можно прийти к выводу, что культурная идентичность человека традиционного общества не являлась результатом его личного выбора. Она была дана ему по факту рождения как принадлежность к определенному роду, территории, языковым практикам, мифологическим и / или религиозным системам. В традиционном обществе культурная идентичность была пронизана сакральным смыслом - от космологии до повседневной жизни. Поэтому утрата мифа или разрушение религиозной системы для подобного типа общества была равносильна утрате культурной идентичности, распаду коллективного «мы» и погружению в хаос.

В индустриальном обществе (общество модерна) маркеры культурной идентичности человека претерпевают определенные трансформации. Специалисты утверждают, что становление общества индустриального типа в Западной Европе охватывает примерно пятисотлетний период (XVI – первые две трети XX вв.). Он характеризуется «доминированием мануфактурного, а затем машинного производства, формированием национально-политической и социально-классовой организации ... »¹⁹⁰.

Очевидно, что индустриализация Западной Европы стала не только экономическим, но и культурным процессом. Она породила новые социальные структуры, мировоззренческие установки и формы коллективной солидарности,

¹⁹⁰ Флиер А. Я. История культуры как смена доминантных типов идентичности / А. Я. Флиер // Культура культуры. – 2020. – № 3. – URL https://www.elibrary.ru/download/elibrary_43044049_28930489.pdf (дата обращения: 27.09.2025)

которые сформировали сложный набор маркеров культурной идентичности человека Нового и отчасти Новейшего времени.

Центральным маркером идентичности в индустриальном обществе стал процесс труда и его организация. На смену традиционным родственным формам социальной связи пришла классовая солидарность, основанная на функции человека в производственном процессе и разделении труда. Работа на фабрике, на заводе, в шахте формировала не только экономический статус, но и мировоззрение, систему ценностей и повседневные практики причастной к ней группы.

Если в традиционном обществе культурная принадлежность была дана человеку по факту рождения, то в индустриальную эпоху она становится формой выбора. На смену родству, наследственным привилегиям и сословным границам приходит профессиональная компетенция. Теперь индивид конструирует собственную идентичность не через приписанные ему от рождения функции в соответствии с сословной принадлежностью, а через собственные заслуги и принадлежность к профессиональной группе.

В обществе модерна оформляются устойчивые профессиональные сообщества, обладающие собственной нормативной системой, ценностями и специализированным языком. Включенность в подобное сообщество выступает основой устойчивости профессиональной идентичности человека, поскольку базируется на чувстве принадлежности индивида к группе, каналах и способах группового взаимодействия, включая языковой фактор, общих этических принципах.

Вторым значимым маркером культурной идентичности становится городская среда. Исследователи отмечают, что город как «поселенческая структура» имеет под собой не только индустриальную основу, но и опирается на фундаментальные экономические, политические, исторические, социальные,

культурные, философские основания, в совокупности формирующие особую городскую культуру»¹⁹¹.

В эпоху модерна город представляет собой как физическое, так и символическое пространство, формирующее культурную идентичность человека. Исследователи правомерно подчеркивают, что «городская идентичность является локальной формой территориальной идентичности, фиксирует устойчивое представление человека о себе как жителе определённого города, рождает непосредственное переживание связи с городом, сопричастности его жителям»¹⁹². Это дает основание говорить о территориальной обусловленности культурной идентичности человека общества модерна.

Формирование чувства сопричастности к городскому пространству происходит через непосредственное взаимодействие с его символической средой. В свою очередь символическое измерение городской идентичности формируется через неповторимость его архитектурного облика, городские мифы и легенды, традиции и специфический городской сленг. Подобный символический капитал позволяет индивиду конструировать собственную принадлежность к образу определенного города, его истории и специфике. В результате, городская среда как симбиоз территории и культуры (материальной и духовной) порождает устойчивую локальную идентичность, в рамках которой город переживается как «свое» пространство, обеспечивающее индивиду чувство онтологической укорененности и безопасности.

В эпоху модерна город становится пространством интенсивной социализации: погружаясь в урбанистическую среду человек осваивает новые ценностные установки, поведенческие нормы и форматы взаимодействия. Так

¹⁹¹ Анисимов, Н. О. К проблеме исследования города в модерне / Н. О. Анисимов // Наука. Искусство. Культура. – 2020. – № 4(28). – С. 169-176. – С.169.

¹⁹² Горнова, Г. В. Соразмерность города и человека: проблемы формирования городской идентичности / Г. В. Горнова // ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики. – 2018. – № 3 (17). – URL: https://praxema.tspu.ru/files/praxema/PDF/articles/gornova_g._v._43_56_3_17_2018.pdf (дата обращения: 28.09.2025)

культурные практики и язык городского сообщества интериоризируются, становясь маркерами культурной идентичности человека.

Несмотря на то, что для городского пространства характерны динамизм, миграционные потоки и субкультурное многообразие, способствующие процессу дестабилизации прежних жестких идентификационных моделей, культурная идентичность человека формируется в процессе непосредственного взаимодействия с символической средой города. В связи с тем, что на культурную идентичность влияют территория, символы городской среды и ее языковая специфика, это дает основание определять подобные факторы, как обеспечивающие устойчивость культурной идентичности человека общества модерна.

Также на формирование культурной идентичности человека общества модерна значительное влияние оказал процесс становления национальных государств. Модернизация Европы в конце XVI века запустила механизм социальных преобразований (от индустриализации до массового образования), которые в комплексе обеспечили возникновение современных наций-государств.

Эпоха становления национальных государств в Европе стала началом целенаправленного конструирования новых маркеров культурной идентичности. В отличие от раннего периода индустриализации, где основным маркером выступал труд и классовая принадлежность, формирование наций-государств опиралось на более широкий набор культурных символов групповой общности вокруг национальной идеи.

В научном дискурсе проблема конструирования наций как культурно-политических общностей получает осмысление в работах Б. Андерсона¹⁹³, Э. Геллнера¹⁹⁴, Э. Хобсбаума¹⁹⁵ и др. Исследователи указывают на

¹⁹³ Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2001. – 286 с.

¹⁹⁴ Геллнер, Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М.: Прогресс, 1991. – 319 с.

¹⁹⁵ Хобсбаум, Э.Д. Нации и национализм после 1780 года / Э. Д. Хобсбаум. – СПб.: Алетейя, 1998. – 305 с.

конструктивистско-инструментальную сущность процесса появления национальных государств.

Так Б. Андерсон рассматривает нацию как «воображаемое политическое сообщество», поскольку его члены не знают большинства своих соотечественников и никогда не встретятся с ними непосредственно. Однако в сознании каждого представителя национального государства существует образ собственной общности и её символических границ, отделяющих его от других наций.

В своих трудах Б. Андерсон дистанцируется от термина «изобретенные» сообщества, который использовал Э. Геллнер: данный термин, по его мнению, отдает фальшью, поскольку предполагает наряду с «неподлинными» существование неких «подлинных» сообществ. Согласно Б. Андерсону, все сообщества, превышающие размер деревенской общины с ее личными контактами, являются воображаемыми, поскольку их представители верят в существование связи между её членами. Одной из ключевых характеристик «воображаемого сообщества» считается его ограниченность: у любой нации есть границы, которые отделяют ее от других наций. Эти границы закрепляются как формально (правовые акты национального законодательства), так и символически (в сознании граждан).

Значимость границ в формировании культурно-политической идентичности человека акцентирует Э. Геллнер. Инструментом легитимации границ выступает национализм как политический принцип, утверждающий совпадение политических и национальных единиц¹⁹⁶. Новое национальное сообщество определяется у исследователя через солидарность и добровольную национально-политическую идентификацию.

Роль «изобретенных традиций» в формировании культурно-политической идентичности человека общества модерна отмечает Э. Хобсбаум. По сути, нации

¹⁹⁶ Геллнер, Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М.: Прогресс, 1991. – С. 23.

есть продукт социальной инженерии, а инструментами формирования современных национальных государств, по мнению ученого, выступают:

а) целенаправленная языковая политика, формирующая единое языковое культурное пространство;

б) историческая политика, создающая общую историю нации;

в) актуализация традиций и фольклора;

г) апелляция к этническим маркерам идентификации.

По мнению Э. Хобсбаума, в основе созидания новой культурно-политической идентичности лежит политическое мифотворчество.

Согласно концепции С. Московичи, политический миф обладает двойственной природой: на поверхностном уровне он функционирует как система символов, адресованная массовому сознанию, а на глубинном - выступает инструментом деятельности элит, осуществляющих управление медийным пространством для достижения своих целей¹⁹⁷.

Очевидно, что политическая мифология в обществе модерна выполняет, по сути, те же функции, что и архаический миф в традиционном социуме, в частности, закрепляет маркеры культурной идентификации в сознании человека. Но в отличие от архаического мифа, который является продуктом коллективного бессознательного, политический миф конструируется вполне осознанно и целенаправленно. Если первый выполняет компенсаторную функцию, создавая для архаического человека картину мироздания, призванную преодолеть страх перед внешним миром, то второй нацелен на легитимацию политических режимов.

Таким образом, процесс нациестроительства связан с формированием новой культурно-национальной идентичности, в основе которой лежат лингвистический (национальный язык), территориальный (государственные

¹⁹⁷ Московичи, С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / С. Московичи. – М.: Академический проект, 2011. – 396 с.

границы), культурный и этнопсихологический (национальный характер, архетипы) маркеры.

Следует отметить, что в период формирования национальных государств ключевые маркеры культурно-политической идентичности представляли сложную систему взаимосвязанных символов и практик. Язык служил фундаментальным основанием для разграничения «своих» и «чужих». Изобретение традиций в рамках политического мифотворчества создавали иллюзию древности общности и непрерывности ее национального бытия. Национальные нарративы обеспечивали смысловое наполнение культурной идентичности человека.

Новая национальная идентичность конструировалась как на уровне интеллектуальных дискурсов (язык, литература, историческая память, визуальные символы), так и на уровне политических практик и институциональных изменений, что придавало ей устойчивый характер. Исследователи справедливо указывают на то, что «национальная идентичность становится в период модерна основой политической мобилизации и задает новые границы коллективной идентификации»¹⁹⁸.

Важно отметить, что символические границы культурной идентичности человека доцифровой эпохи обладают перформативной природой: их постоянное воспроизведение в мифологических, интеллектуальных и политических дискурсах, традициях, ритуалах фактически закрепляет принадлежность к определенному культурному пространству. Согласно П. Бурдьё, именно символические границы порождают социальное пространство, формируя группы через акт осознания человеком своей принадлежности к ним¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Шевченко, О. М. Национальная идентичность и ксенофобия в эпоху модерна / О. М. Шевченко // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. – № 4. – С.70-77. – С.77.

¹⁹⁹ Бурдьё, П. Практический смысл / П. Бурдьё. – СПб: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2001. – 562 с.

Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что устойчивый характер культурной идентичности в доцифровую эпоху обеспечивался глубинным процессом интериоризации, в ходе которого внешние социальные нормы становились внутренними ценностными ориентирами личности. Символические границы общности воспроизводились в языковых практиках, в ритуалах, в научном и политическом дискурсах, что закрепляло принадлежность индивида к определенному культурному пространству. Это делало культурную идентичность не только рационально осознаваемой, но и переживаемой в качестве онтологической данности²⁰⁰.

Если в традиционном обществе культурная идентичность была аскриптивной и определялась маркерами крови, почвы (территории), языка, мифа, религии, обеспечивающими ее высокую устойчивость, то в обществе модерна на смену сакральным маркерам приходят профессиональные, городские и национальные идентификаторы, а сама культурная идентичность становится более вариативной. В тоже время символические границы сохраняют свою значимость на всех этапах доцифровой эпохи, хотя их содержание и способы легитимации исторически изменяются: от архаического мифа к мифу политическому. Несмотря на это, устойчивость культурной идентичности обеспечивается интериоризацией символов и их воспроизводством в социальных практиках, что позволяет говорить о преемственности механизмов идентификации при смене типов общества.

2.2. Язык как фактор устойчивости культурной идентичности: от архаики до модерна

Язык является одним из ключевых факторов культурной идентичности, обеспечивающих ее устойчивое воспроизводство и передачу от поколения к

²⁰⁰ Кривуля, Р. Е. Роль идентификации в трансформации эволюционных траекторий человечества / Р. Е. Кривуля // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14, № 5. – С. 94-103.

поколению. Помимо коммуникативной функции язык аккумулирует культурный код народа, структурирует картину мира и закрепляет в сознании индивида чувство сопричастности к определенной общности.

Исследование культуры как целостного общественного явления и её системообразующих элементов, включая язык, относится к концу XVII - началу XVIII вв. – эпохе европейского Просвещения.

Так уже итальянский историк Дж. Вико высказал предположение, что каждое общество имеет собственное представление как о внешней реальности, так и о самом себе, что находит отражение в различных проявлениях культуры, и, прежде всего, в языке²⁰¹. Началом развития языка, по Дж. Вико, был жест, который последовательно сменяли иероглифы, идеограммы, язык песен, речитатив и, наконец, прозаический язык.

Значение языка в культуре и его коммуникативную функцию, выделял И. Г. Гердер²⁰². Он считал язык и письменность величайшими достижениями культуры, которые позволили людям установить правила и законы собственного существования. Язык позволил передавать результаты человеческой деятельности (знания, навыки, умения) от одного поколения к другому. Ценность языка и письменных способов его фиксации в масштабах общечеловеческой культуры, по И. Г. Гердеру, определяется возможностью коммуникации различных человеческих сообществ и достижению взаимопонимания между ними.

В «Трактате о происхождении языка» И. Г. Гердер позиционирует язык как изначальное (природное) и первичное человеческое свойство. Закономерен вывод, что язык не является производным от человеческой деятельности, а, напротив, человек создан языком. Язык выступает главным отличительным свойством человека как разумного, культурного существа, благодаря которому

²⁰¹ Вико, Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Дж. Вико. – Л.: Государственное изд-во «Художественная литература», 1940. – 620 с.

²⁰² Гердер, И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.

возможны передача мыслей и чувств, а также закрепление и трансляция достижений, обеспечивающих преемственность и развитие. Как и все человечество, дифференцированное по национальному критерию, языки также представлены национальными формами. В духе идей и идеалов Просвещения, И. Г. Гердер постулирует взаимообогащение языков и прогрессивное развитие последних в общем для всех направлениях.

Идеи И. Г. Гердера о первичности роли языка в культуре стали основой изучения языковой природы культуры как таковой. Чрезвычайно продуктивным в этом аспекте стали идеи младшего современника И. Г. Гердера – В. фон Гумбольдта²⁰³.

Многое в учении В. фон Гумбольдта совпадает с языковой теорией И. Г. Гердера. Так В. фон Гумбольдт подчеркивает, что «язык следует рассматривать <...> как непосредственно заложенный в человеке, ибо сознательным творением человеческого рассудка язык объяснить невозможно. Мы ничего не достигнем, если при этом отодвинем создание языка на многие тысячелетия назад. Язык невозможно было бы придумать, если бы его тип не был уже заложен в человеческом рассудке»²⁰⁴.

Таким образом, В. фон Гумбольдт отмечает, что, во-первых, язык не является продуктом эволюционного развития, а априорно присутствует в человеческом сознании; во-вторых, сосредотачивается не на внешних факторах происхождения языка, например, природно-климатических условиях проживания или социально-экономических особенностях развития общности, а на его внутренней природе, имманентной принадлежности человеку.

В учении В. фон Гумбольдта есть важные акценты, связанные пониманием роли языка в конструировании культурного пространства человека. Согласно его подходу, каждый язык представляет собой особое миропонимание, а его своеобразие определяется «языковым сознанием» народа, который выступает

²⁰³ Гумбольдт, В. Избранные труды по языкознанию / В. Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.

²⁰⁴ Гумбольдт, В. Избранные труды по языкознанию / В. Гумбольдт. . – М.: Прогресс, 2000. – С. 231.

носителем данного языка. Этот тезис концептуально значим, поскольку языки отличаются друг от друга не только лексикой и грамматикой, но и логикой выделения смыслов, а также способами восприятия и интерпретации окружающего мира.

Опираясь на романтическую традицию в философии (И.Г. Фихте, молодой Ф. В. Шеллинг, Ф. Шлейермахер и др.), В. Гумбольдт обращается к понятию «дух народа». Если представители романтизма рассматривали в качестве основы самобытности народа многообразные формы духовной культуры (язык, миф, фольклор, искусство, право, быт, архитектуру) как равнозначные, то В. Гумбольдт акцентирует внимание именно на роли языка как системообразующего фактора национальной культуры. Язык для него является одновременно и средством постижения «духа народа», и той стихией, в которой он существует: «язык есть как бы внешнее проявление духа народов: язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык, и трудно представить себе что-либо более тождественное»²⁰⁵.

Гумбольдтовская концепция акцентирует внимание на языке именно как средстве выражения духовных основ культуры народов и способе формирования национального менталитета. Последний представляет собой исторически сложившиеся глубинные коллективные представления народа, обусловленные особенностями его развития и существования. По сути, язык, участвующий в процессе формирования национального менталитета, создает устойчивые аксиологические и поведенческие шаблоны, которые отличают культуры и определяют восприятие реальности и сохранение культурной идентичности.

В русской философской традиции, представленной П. А. Флоренским²⁰⁶, Н. Бердяевым²⁰⁷, А. Ф. Лосевым²⁰⁸, язык осмысливается в русле

²⁰⁵ Гумбольдт, В. Избранные труды по языкознанию / В. Гумбольдт. – М.: Прогресс, 2000. – С. 103.

²⁰⁶ Флоренский, П. А. Философия культа / П. А. Флоренский. – М.: Академический проект, 2014. – 685 с.

²⁰⁷ Бердяев, Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 1999. – С. 3–238.

²⁰⁸ Лосев, А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос. – М.: «Мысль», 1993. – С. 511–712.

гумбольдтовской идеи о его органической связи с народным духом, рассматривается как живой уникальный инструмент передачи мысли, смыслов, формирования образа мира. Язык представляет собой бытие национального сознания, которое есть воплощение душевного склада, интеллектуальных рассуждений, ценностных ориентиров и культурных смыслов народа. В языке заключен культурный код, задающий специфику национального мировосприятия, причем грамматические структуры имплицитно заключают в себе фундаментальные представления об устройстве общества, определяющие логику мышления и модели поведения.

Подход В. Гумбольдта к пониманию роли языка в культуре получает развитие в лингвистических концепциях первой половины XX века, принадлежащих Э. Сепиру²⁰⁹ и Б. Уорфу²¹⁰. Центральной идеей Э. Сепира является тезис об активной роли языка в познании мира: различные языки по-своему структурируют реальность, выделяют одни аспекты и игнорируют другие. Вследствие этого языковые привычки, усвоенные в рамках той или иной культуры, во многом неосознанно формируют то, как ее представители воспринимают и интерпретируют окружающий мир. Исследователь отмечает: «мы видим, слышим и вообще воспринимаем мир именно так, а не иначе, главным образом благодаря тому, что наш выбор при его интерпретации предопределяется языковыми привычками нашего общества»²¹¹. В связи с этим, восприятие мира опосредовано языком, на котором говорит человек. А поскольку каждый язык конструирует собственную реальность, он очерчивает границы культурной идентичности различных общностей.

Идеи Э. Сепира получили развитие в работах его ученика Б. Л. Уорфа, который сформулировал гипотезу лингвистической относительности (известную

²⁰⁹ Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир. – М.: Прогресс, 1993. – 656 с.

²¹⁰ Whorf, B. L. Language, thought, and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf / Ed. by J.B. Carroll. – Cambridge: The MIT Press, 1956. – P. 246–270.

²¹¹ Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир. – М.: Прогресс, Универс, 1993. – С. 261.

также как гипотеза Сепира-Уорфа). В основе концепции Б. Л. Уорфа лежат два взаимосвязанных положения:

а) мыслительная деятельность осуществляется посредством естественного языка, структура которого (лексика, грамматика, фразеология), влияет на когнитивные процессы;

б) каждый язык создает уникальную когнитивную картину мира (различия в грамматических и лексических структурах ведут к различиям в мышлении и восприятии реальности).

Согласно данной гипотезе, структура языка народа влияет на способы категоризации мира и способы его осмысления. Структурные особенности языка — грамматика, лексика, синтаксические модели — задают когнитивные схемы, посредством которых человек определенной культуры воспринимает пространство, время и другие фундаментальные характеристики бытия.

Так, например, понимание пространства в русской языковой картине мира существенно отличается от его понимания в мировоззрении западного человека. В русском языке для описания пространства используются такие концепты, как «простор», «раздолье», «приволье». Эти слова не имеют точных эквивалентов в западноевропейских языках, в русской же ментальности они отражают представление о воле как ипостасе свободы, которая неразрывно связана с наличием безбрежного открытого пространства вокруг человека.

Для западного сознания, особенно англоязычного, свобода в первую очередь связана с наличием выбора и гражданскими правами, а не с «просторами» и «далями», окружающими человека.

Очевидно, что в понимании сущности свободы в российском и западноевропейском мировоззрении имеются концептуальные различия. Так в установках человека западной цивилизации свобода — это, прежде всего, свобода индивидуальная, понимаемая как правовая и существующая в институциональном измерении. Подобная трактовка восходит к философским учениям Дж. Локка и Дж. С. Милля, в которых свобода рассматривается в

контексте реализации гражданских прав индивида. В сознании западного человека свобода тесно связана с формальным равенством и правовым статусом гражданина.

В российской культурной традиции специфика концепта «свобода» находит отражение в языке, философии и правосознании русского человека. В русской ментальности свобода – это, во-первых, независимость от государства, желание поселиться там, где можно установить собственные, мыслимые как более справедливые, правила и порядки социального взаимодействия (казачьи поселения на окраинах страны, старообрядческие коммуны и др.). Основная причина – сословный характер общества, закабаление народа, притеснения и гонения, связанные с вероисповеданием и др. Во-вторых, в условиях отсутствия гражданских прав и свобод свобода понимается как свобода духовная, возможность физически оставаясь в неприемлемой социальной действительности уйти во внутренний, неподконтрольный никому мир.

Если в народном сознании свобода часто трактовалась как независимость «от» (от государства, от различных форм власти, от несправедливости мира), то в философской рефлексии она превращается в свободу «для» – для нравственного совершенствования. Именно такой подход к свободе предлагает В. Соловьев. Русский мыслитель отмечает тесную связь свободы с добром и любовью. Он понимает свободу как творческую силу, направляющую человека на нравственное совершенствование²¹². Данный подход отражает глубинный смысл концепта свободы в русской культуре, заключающийся во внутреннем самоограничении и чувстве долга.

Интересным являются смысловые различия понятий «свобода» и «воля» в русском языке. Здесь имеет место глубинное расхождение в их трактовках, определяющее миропонимание русского человека. Можно сказать, что «свобода» – это категория общественная, а «воля» – это индивидуальный отказ от любых

²¹² Коган Л. А. В. С. Соловьев и проблема свободы /А. В. Коган // История философии. – 2000. – № 6. – С.85-107.

ограничений, протест против социальных и правовых норм, уход от общества. В этой связи воля отождествляется с индивидуальным произволом, что определяет преимущественно ее негативное восприятие в общественном сознании. Это находит отражение как в русском фольклоре, в частности, в русских пословицах («своя волюшка доводит до горькой долюшки», «жить по воле, умереть в поле»), так и в русской классической литературе. Не случайно, Ф. М. Достоевский в контексте рассуждений главного героя повести «Записки из подполья» говорит о готовности человека отвергнуть все культурные установления и нормы « ... единственно с тою целью ... чтобы ... опять по своей глупой воле пожить!» Основную опасность писатель видит в заразительности и пагубности подобного примера для других.

Специфика русского мировосприятия проявляется и в смысловом наполнении слова «душа». В отличие от западной культуры, где центральной категорией для описания внутреннего мира человека выступают mind (разум, рассудок), в русской языковой картине мира понимание внутреннего мира личности основывается на приоритете духовного начала) а также противопоставления разума и чувств (эмоциональная сфера преобладает над рациональной).

Следует отметить, что понятие «русская душа» фиксирует глубинные архетипические особенности русской культуры. Исследователи отмечают, что понятие «душа» понимается не только как нравственно-эмоциональное ядро человека, но несёт в себе и метафизическую составляющую (включая её в небесное измерение), предстает «сущностью самого глубокого порядка»²¹³.

Вышеизложенное позволяет заключить, что язык создает устойчивые вербальные ассоциации и метафоры, которые формируют культурные архетипы народа.

²¹³ Казаков, Е. Ф. Душа русской культуры: к определению понятия / Е. Ф. Казаков // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2018. – № 45. – С. 140-148. – С.142.

Введение К. -Г. Юнгом понятия архетипа открывает новые возможности для понимания устойчивости культурной идентичности человека. Архетипы формируют ментальность народа и во многом определяют векторы развития общества. Мыслитель пишет: «все самые мощные идеи и представления человечества сводимы к архетипам, особенно это касается религиозных представлений. Но и центральные научные, философские и моральные понятия не являются здесь исключениями»²¹⁴.

В современном научном дискурсе имеет место разграничение понятия психологического архетипа (как структуры коллективного бессознательного, по Юнгу) и архетипа культурного, определяющего базовые установки духовной жизни народов.

Исследователи отмечают, что «культурные архетипы имеют символическую природу и обнаруживаются в области смысловых, ценностных ориентаций. Это позволяет истолковывать и типизировать архетипы через «постижение» области символического»²¹⁵. Тем самым, культурные архетипы включают в себя устойчивые образы, мифы, сюжеты, которые становятся фундаментом культурной идентичности человека.

К сущностным характеристикам культурного архетипа относятся:

а) внерациональность (архетипические структуры функционируют на дорефлексивном, бессознательном уровне, они не поддаются интеллектуальной рефлексии, проявляются спонтанно);

б) повторяемость (культурные архетипы воспроизводятся как в диахроническом аспекте — на протяжении всей истории культуры от ее истоков до современности, так и в синхроническом — проникая во все жанры и формы фольклора, искусства, народного творчества);

²¹⁴ Юнг, К. Г. Структура души // Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. — М.: Прогресс, 1996. — С. 111–133. — С.133.

²¹⁵ Мони́на Н. П. Культурный архетип: современные подходы к осмыслению феномена / Н. П. Мони́на // Мир науки, культуры, образования. — 2011. — № 2 (27). — С. 289-291. — С. 290.

в) символизм (архетип объективируется не в научных понятиях, а в языке, в мифе, в образах, через которые транслируются ценности культуры);

г) инвариантность сути при вариативности форм (архетип сохраняет свое смысловое ядро на протяжении длительного времени. Несмотря на то, что в сфере художественного творчества возможна авторская интерпретация, она не отменяет базовые культурные установки).

Известно, что в различных культурных ареалах формируются отличные друг от друга архетипические структуры, латентно определяющие ментальные системы как разных народов, так и более крупных образований - цивилизационных моделей (Восток, Запад, Россия). Так в русской цивилизационной модели укоренены архетипы соборности, жертвенности, мессианства, которые находят выражение в литературных текстах, философских системах, моделях поведения. Культурными архетипами западной цивилизации выступают индивидуализм, рационализм, прогрессизм, воплощающиеся в политических институтах и экономических системах. Для восточной цивилизации характерны архетипы гармонии, порядка, преемственности традиций, которые определяют специфику социальных отношений и управленческих практик²¹⁶.

Очевидно, что данная типология носит условный характер, поскольку, во-первых, основывается на выделении только базовых установок различных цивилизационных миров; во-вторых, акцентирует внимание лишь на их принципиальных различиях. Однако имеющиеся различия свидетельствуют, что архетипы выполняют двойную функцию: с одной стороны, способствуют внутренней устойчивости и преемственности культурной идентичности общности, а с другой — формируют ее неповторимость, обеспечивая культурную демаркацию с другими сообществами.

²¹⁶ Кривуля, Р. Е. Роль культурных архетипов в процессе формирования культурной идентичности в цифровом поле / Р. Е. Кривуля // Научная мысль: традиции и инновации : Сборник научных трудов VII Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Магнитогорск, 29–30 мая 2026 года. – Москва: ООО "Директ-Медиа", 2026. – С. 71-74.

Тем самым, культурный архетип предстает как глубинная, дорефлексивная, устойчивая конструкция, образующая духовную матрицу народа. Последняя аккумулируется в мифах, легендах, религиозных представлениях, сказках и т. п. Именно в этих культурных формах происходит «шлифовка» архетипических образов, их включение в темы, сюжеты, символы. Архетипы и культурные символы являются важной составляющей культурной идентичности человека, но функцию их сохранения, трансляции, репрезентации архетипического содержания выполняет именно язык.

В архаическом социуме язык выполняет онтологическую функцию, заключающуюся в магии слова. Посредством слова в процессе ритуального дискурса предметы получают имена, табуируются отдельные стороны действительности, фиксируется социальная иерархия.

В архаических культурах функция слова состоит не в отражении мира, а в его творении в каждом акте произнесения, особенно если речь идет о ритуализированных формах. Человек периода архаики верит в то, что знание подлинного имени дарует власть над предметом, существом, явлением (назвать – значит оказать на них позитивное / негативное воздействие).

Магическая функция языка связана со спецификой архаического мировоззрения, которое носит синкретический или дологический характер. В данном мировоззрении отсутствует фундаментальное различие между словом и обозначаемым им предметом / явлением, между языком и реальностью. Исследователи отмечают, что в архаических культурах язык имеет магическую силу, поскольку люди верят, что использование тех или иных слов влияет на жизнь общины²¹⁷. Язык и реальность представляют собой единое целое: человек верит в то, что через слово можно напрямую воздействовать на управляющие

²¹⁷ Винокурова А. А. Магическая функция слова в традиционных культурах (на материале эвенского и якутского языков) / А. А. Винокурова, И. П. Павлова // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Сер.: Гуманитарные науки. – 2013. – № 3-4. – С. 77-83.

миром силы. Эта особенность неразрывной связи языка и реальности в полной мере отражается в практиках шаманизма.

В архаических культурах наблюдается сакрализация имен высших сил, людей, животных (особенно тотемных). В силу этого существует запрет на произнесение имени божества, вождя, шамана (например, Яхве в иудаизме, «непроизносимое имя» медведя в индоевропейских традициях). Этот запрет создает дистанцию между повседневным и священным, подчеркивая исключительный статус носителя имени.

Существуют и бытовые табу, связанные с деятельностью охотников и земледельцев. В частности, имеет место запрет на произнесение слов, связанных с неурожаем или животными, представляющими наибольшую опасность. Так в практиках охотников прослеживается замена слова «медведь» на «хозяин» или «косолапый» у славян. Это свидетельствует о том, что язык выступает механизмом магической защиты архаического сообщества.

Таким образом, магическая функция языка проявляется в упорядочивании коллективной жизни через систему запретов на употребление определенных слов, поскольку неосторожно произнесенное слово несет угрозу общине (может призвать нежелательные и неконтролируемые силы, оскорбить сакральные сущности, нарушить ход природных процессов). Специалисты подчеркивают, что «магическая функция проявляется в таких формах, как заговоры, проклятия, клятвы (в том числе божба и присяга), молитвы, магические предсказания...»²¹⁸.

В архаическом ритуале слово неразрывно связано с действием: произнесение правильной формулы в строго определенной последовательности и в соответствующих обстоятельствах воспринимается как гарантия успеха в тех или иных делах. Язык как ритуал выступает древнейшим способом хранения и передачи сакрального знания в бесписьменном обществе.

²¹⁸ Брунова Е. Г. Слово как магический инструмент / Е. Г. Брунова. – URL: – https://elib.utmn.ru/jspui/bitstream/ru-tsu/21286/1/Brunova_Slovo.pdf (дата обращения: 23.11.2025).

В бесписьменных традиционных обществах язык — это единственное средство трансляции культурного опыта. Сама трансляция происходит через жестко канонизированные устные жанры (мифы, легенды, былины, пословицы), которые представляют собой лаконичный культурный код, содержащий архетипическую систему моральных ориентиров.

С появлением письменности магическая функция языка не утрачивается, а, напротив, обретает новую силу. Письменное слово, зафиксированное в сакральных текстах, начинает восприниматься как Откровение, воплощающее божественный порядок. В этом контексте показательно каноническое отношение к Священному Писанию в авраамических религиях (иудаизм, христианство, ислам), выражающееся в использовании «сакральных» языков (церковнославянского, латыни, арабского), страхе перед его переводами, стремлении сохранить архаичную орфографию.

Таким образом, в архаических культурах язык выполняет онтологическую функцию, поскольку является инструментом создания реальности, управления социальной жизнью (посредством магии слова). В устной традиции язык становится хранилищем коллективной памяти, которая выступает основой архетипов народа. Язык как способ сохранения и трансляции норм, ценностей, традиций обеспечивает устойчивость культурной идентичности индивида и группы. Более того, язык сохраняет физическое существование культурной общности: утрата языка влечет за собой разрушение культурных архетипов, а следовательно, исчезновение народа. Особенно трагична в этом отношении судьба так называемых малочисленных народов, либо этнических общностей, подвергшихся рассеянию. Ученые фиксируют, что «потеря языка может привести к размыванию культурной самобытности, а подавление или поддержка языков через политику или образование оказывает непосредственное влияние на сохранение культурного наследия»²¹⁹.

²¹⁹ Чжу Пинтин. Язык и культурная идентичность: роль, взаимосвязь и вызовы в эпоху глобализации // International Journal of Humanities and Natural Sciences. – 2025. – № 2-2 (101). – С. 272-275. – С. 274.

В отличие от современного общества, где языковая гибридность, выражающаяся в активных заимствованиях из других языков, прежде всего английского, является нормой, традиционное общество стремится к унификации и неизменности языковых структур, рассматривая инновации как угрозу космическому или божественному порядку.

Вместе с тем, социальная практика показывает, что даже в условиях цифровой эпохи рудименты архаического мышления (магия, ритуалы и пр.) продолжают функционировать в обществе. Это доказывает, что роль языка как культурного регулятора, заложенная в традиционном обществе, не исчезла, но трансформировалась, уйдя в глубинные (подсознательные) структуры человеческого сознания. В этом смысле язык продолжает выступать каналом трансляции архетипов, обеспечивающих устойчивость культурной идентичности человека.

Переход от традиционного общества к обществу модерна, связанный со значительными социальными трансформациями, сохраняет роль языка в формировании и закреплении культурной идентичности.

С наступлением эпохи модерна прежние этнические, сословные и религиозные основания идентичности были вытеснены новым типом солидарности, центром которой становилась национально-культурная идентичность. Формирование последней обусловлено процессами нациестроительства XVIII-XIX вв., в ходе которых целенаправленно создавались искусственные социально-политические конструкторы. Они представляли историческую общность людей, в которую входили представители различных этнических групп, «объединенных общей территорией, экономической системой, внутренним рынком, государственным языком и централизованной

государственно-политической властью, общим образом жизни и менталитетом и т. д.»²²⁰.

Процесс формирования национальных государств не мог обойтись без общего языка как маркера новой идентичности, объединяющей разрозненные локальные сообщества, говорившие до этого на местных наречиях и диалектах. В результате, язык оказался не просто средством коммуникации, а фундаментальной основой национального самосознания, той скрепой, которая объединяет людей в единое политическое пространство.

Не случайно исследователи отмечают, что «необходимыми условиями успеха проекта «народа – нации» выступает повсеместное использование населением государственного языка, возникновение в массовом сознании образа общей «родной земли», появление в менталитете народа чувства общенациональной солидарности»²²¹.

В процессе нациестроительства язык решает сразу несколько стратегических задач: во-первых, унификация языка нивелирует различия между регионами, превращая разрозненные общности в единый народ; во-вторых, язык служит проводником культурной преемственности, закрепляя в словах и текстах память поколений.

Исторические предпосылки появления национальных языков складывались еще в эпоху Реформации: М. Лютер, переведя Библию с латыни на немецкий язык, не только сделал ее содержание доступным для широких народных масс, но и заложил основы единого немецкого литературного языка.

Период становления национальных государств требовал идеологического обоснования их внутреннего единства. Роль одного из главных средств

²²⁰ Махаматов, Т. М. Объективные основания национальной идентичности как самопознания / Т. М. Махаматов // Вопрос национальной идентичности в контексте глобализации. – М.: Проспект, 2014. – С. 116-118. – С. 117.

²²¹ Буховец, О. Эра национализма и особенности образования наций в Европе (Часть первая) / О. Буховец // Современная Европа. – 2008. – № 4 (36). – С. 33-44. – С. 36.

конструирования национальной идентичности взяла на себя литература²²². Авторы тех лет активно черпали вдохновение в народной памяти (истории, фольклоре, обычаях), чтобы через художественные образы закрепить представление о культурной уникальности каждой нации.

Анализируя процесс возникновения национальных языков, Э. Хобсбаум утверждает, что «в основе стандартных национальных языков в Европе лежало сочетание диалектов, использовавшихся основным народом государства, которое затем было преобразовано в литературный язык»²²³.

Современные исследователи обращают внимание на роль литературных произведений в формировании культурной идентичности народа²²⁴. Так в творчестве А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского отражается способность языка передавать глубинные черты национального менталитета, культурные традиции и историческую память народа. Благодаря этому «русская классическая литература стала важным элементом в процессе формирования национального самосознания и культурной идентичности»²²⁵.

Особую роль языка в формировании национальной культуры подчеркивали немецкие философы Нового времени И. Г. Гердер²²⁶ и И. Г. Фихте²²⁷. Их идеи о неразрывной связи языка и национального духа культуры оказали существенное влияние на европейский интеллектуальный дискурс. И. Г. Гердер настаивал на том, что язык – это не просто средство общения, аместилище народной души, культуры и истории. Для немецкого философа-просветителя язык является фундаментальным условием возможности существования сознания человека. На

²²² Кривуля, Р. Е. Роль литературы в формировании русской культурной идентичности / Р. Е. Кривуля // Terra культура. – 2022. – № 15. – С. 36-47.

²²³ Хобсбаум, Э. Все ли языки равны? Язык, культура. и национальная идентичность / Э. Хобсбаум // Логос. – 2005. – № 4 (49). – С.49-59. – С. 55.

²²⁴ Ма Цзя, Языковые особенности русской классической литературы как отражение национальной идентичности / Ма Цзя // Мир науки, культуры, образования. – 2024. – № 6 (109). – С. 552-555.

²²⁵ Ма Цзя, Языковые особенности русской классической литературы как отражение национальной идентичности / Ма Цзя // Мир науки, культуры, образования. – 2024. – № 6 (109). – С. 555.

²²⁶ Гердер, И. Г. Трактат о происхождении языка / И. Г. Гердер. – М.: URSS, ЛЕНАНД, 2007. – 88 с.

²²⁷ Фихте, И. Г. Речи к немецкой нации / И. Г. Фихте. – СПб.: Наука, 2009. – 349 с.

основе этого И. Г. Гердер делает вывод, что группа людей, говорящая на одном языке, мыслит сходным образом. Именно это обстоятельство делает ее подлинной общностью. Тезис И. Г. Гердера о том, что «каждая нация говорит так, как мыслит, и мыслит так, как говорит», стал впоследствии идейной основой языкового национализма.

Заслугой И. Г. Гердера было также переосмысление устной традиции и фольклора, их значимости в формировании национальной культуры народа, которая становилась важнейшей связующей силой нации.

И. Г. Фихте воспринял многие идеи И. Г. Гердера, но придал им совершенно иную политическую окраску. В «Речах к немецкой нации», произнесенных в условиях наполеоновской оккупации, немецкий философ придал исключительное значение языку и духовной культуре народа как основаниям сохранения национального суверенитета. Для него национальный язык и духовные ценности являлись не просто культурным наследием, а условием политического единства и государственной независимости немецкого народа.

Теоретик национализма К. Дойч также считал общий язык обязательным условием формирования единства нации. В своей работе «Национализм и социальная коммуникация» он определяет нацию как «сообщество социальной коммуникации», делая язык ее первоосновой²²⁸.

Данную позицию разделяет английский ученый Дж. Джозеф, указывающий на тесную связь языка и национальной идентичности. В труде «Язык и национальная идентичность» он отмечает, что национальные языки не являются изначальной данностью, а формируются в рамках идеологических процессов, сопутствующих нациестроительству²²⁹. В качестве иллюстрации Дж. Джозеф обращается к историческому опыту Британии, где длительное время

²²⁸ Deutsch, K. Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundation of Nationality / K. Deutsch. – Cambridge: MIT Press, 1953. – 292 p.

²²⁹ Джозеф, Дж. Язык и национальная идентичность / Дж. Джозеф // Логос: Философско-литературный журнал. – 2005. – № 4 (49). – С. 4–32.

сосуществовали локальные диалекты, тогда как национальные языки (английский, шотландский, валлийский и др.) были целенаправленно созданы националистами уже в Новое время. Нации же, по мнению ученого, есть «интерпретативные сообщества», поскольку их идентичность определяется не столько самими представлениями людей, сколько тем, как эти представления осмысляются и артикулируются в общественном дискурсе.

Теория Дж. Джозефа позволяет лучше понять роль языка в формировании новой национально-культурной идентичности в Европе в XVIII-XIX вв. Язык у него выступает инструментом расширения каналов социальной коммуникации, открытых внутри нации и закрытых от представителей других («чужих») национальных образований, что делает возможным создание национального сообщества с общей языковой картиной мира.

Несмотря на то, что ученый отвергает понимание национальной идентичности как неизменной и предопределенной, настаивая на ее процессуальном характере, он подчеркивает неразрывную связь языковой и политической реальности.

Полемизируя с Э. Хобсбаумом, который писал о «мистическом отождествлении национальности и языка»²³⁰, Дж. Джозеф указывает на то, что даже если идея национального языка изначально порождается интеллектуалами-националистами, она становится общественным достоянием через систему массового образования.

Действительно, развитие системы массового образования стало одним из инструментов нациестроительства в Европе. Как отмечает британский исследователь Э. Грин, национальные системы образования использовались для распространения стандартизированных форм национальных языков и

²³⁰ Хобсбаум, Э. Дж. Нации и национализм после 1780 года / Э. Хобсбаум. – СПб.: Алетейя, 1998. – 305 с.

формирования национальных идентичностей²³¹. Они помогали конструировать само понятие «гражданство», укреплять политическую власть и воспитывать лояльных граждан.

По мнению Э. Грина, национальные образовательные системы выступали важным институтом в формировании и закреплении национально-культурной идентичности, объединяющей людей в общее политическое пространство. Система массового образования выполняла следующие социально-значимые функции: интеграционную, государствообразующую и мировоззренческую.

Интеграционная функция образования проявлялась в распространении единого языка, общих исторических нарративов, унифицированного законодательства и культурных норм, что способствовало преодолению региональной разобщенности и конструированию общегражданской идентичности.

Государствообразующая функция заключалась не только в подготовке квалифицированных кадров для экономики, но и в воспитании политически лояльных граждан.

Мировоззренческая функция тиражировала господствующую идеологию, разъясняя гражданам их обязательства перед государством и обосновывая легитимность государственной власти.

Таким образом, закрепление национально-культурной идентичности человека в эпоху модерна осуществлялось посредством создания национальных языков, национальной литературы и национальной образовательной системы.

Особую роль в закреплении национально-культурной идентичности сыграл исторический фактор. Национальная история скрепила национально-культурную идентичность общества на основе веры в общие корни, в общих предков, в общую судьбу народа.

²³¹ Green A. Education and State Formation: The Rise of Education Systems in England, France and the USA / A. Green. – URL: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-1-349-12853-2> (дата обращения: 15.12.2025).

Вместе с тем, использование истории как политического инструмента уходит корнями в глубь веков и возникает одновременно с первыми государственными образованиями.

С момента своего зарождения историческое знание несло не только информационную, но и явную политико-идеологическую составляющую. Исторические сюжеты были призваны решать широкий круг политических задач — от легитимации властных структур до сплочения общества и его мобилизации на выполнение стратегических задач государства.

В связи с этим, национальная история — это не просто хроника событий, а динамичное конструирование смыслов, в рамках которых народ осознает себя субъектом исторического процесса. Ключевым механизмом здесь выступает то, что М. Хальбвакс называет «коллективной памятью»²³². Последняя представляет собой коллективно конструируемый образ прошлого, который воспроизводится как через рутинные повседневные практики, так и через деятельность социальных институтов (образование, наука, средства массовой коммуникации). В этом ракурсе коллективная память является социальным конструктом, который задает унифицированный шаблон восприятия исторических событий той или иной общностью.

Российские исследователи отмечают, что «отношение к историческому прошлому является важной составляющей национальной идентичности, поскольку в памяти последующих поколений сохраняются дела, совершенные предками, достижения, победы и поражения, составлявшие основу государства, культурного мира, в котором живет и развивается конкретный народ»²³³.

Бесспорно, историческая память является мощнейшим фактором общественной консолидации. В этом качестве она превращается в основу

²³² Хальбвакс, М. Коллективная и историческая память / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2-3. — С. 8-27.

²³³ Крючек, П. С. Историческая память и национальная идентичность: механизмы формирования и социальная значимость / П. С. Крючек, В. Н. Сергеев // Труды БГТУ. Сер. 6: История, философия. — 2025. — № 1 (293). — С. 5-10. — С. 6.

национально-культурной идентичности, ведь именно в ней запечатлены деяния предков (периоды побед и поражений), на которых базируется государственность и посредством которой очерчивается культурное пространство народа.

Процесс создания национальной истории как фактора конструирования культурной идентичности человека и общности включает в себя ряд аспектов.

Во-первых, национальный исторический нарратив призван доказывать древнее происхождение народа, длительность существования его государственной традиции. Стремление общности к «удревнению» истории обусловлено потребностью обеспечить устойчивость собственной культурной идентичности. Однако мифологизация истории может приводить к подмене научного знания идеологизированными конструктами (представления о богоизбранности народа, его особой исторической миссии и др.).

Во-вторых, обращение к героическим страницам прошлого выступает для общности мощным мобилизационным ресурсом. Исследователи отмечают, что в периоды кризисов и особенно войн в восприятии народа происходит отождествление Родины и государства, а образ врага служит инструментом не просто разграничения, а жесткого противопоставления «своих» и «чужих», что также закрепляет границы культурной идентичности человека.

В-третьих, трансляция официальной версии национальной истории народа осуществляется посредством системы образования, средств массовой информации, символических систем (государственные праздники, общественно значимые массовые мероприятия, музеи, памятники в ознаменование эпохальных для общности событий и т. п.).

Роль национальной истории в формировании и сохранении культурной идентичности отмечается многими исследователями. Так, С. Хантингтон подчеркивает, что «без национальной истории, освещающей в воспоминаниях людей славные события прошлого, войны и победы, неудачи и поражения,

образы героев и злодеев, нет нации»²³⁴. С точки зрения В. А. Ачкасова, «исторические нарративы национального единства призваны выполнять интегративную функцию, позволяя членам нации осмыслять себя как принадлежащих к «коллективному Я» и нивелировать неизбежно существующие различия»²³⁵. Правомерным следует признать тезис, что национальная история является вербальным каркасом, придающим устойчивость коллективному самосознанию.

Проведенный анализ позволяет заключить, что язык представляет собой не просто информационную систему, а глубинное онтологическое основание культурной идентичности, определяющее способы восприятия мира, систему ценностей и моделей поведения. В отличие от других маркеров культурной идентичности (территория, традиции, верования), язык пронизывает все уровни человеческого бытия – от индивидуального сознания до макросоциальных структур. В этом смысле язык выступает одновременно и формой мышления, и хранилищем культурной памяти (архетипы), и инструментом социального конструирования реальности.

Таким образом, язык является универсальным механизмом формирования, трансляции и обеспечения устойчивости культурной идентичности от архаики до модерна, от мифоритуальных практик локальных архаичных общностей до целенаправленной политики в области образования и истории, осуществляемой национальными государствами.

Выводы к главе второй

²³⁴ Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Транзиткнига», 2004. – 635 с. – С. 185.

²³⁵ Ачкасов, В. А. Национальная идентичность как исторический нарратив / В. А. Ачкасов // Управленческое консультирование. – 2018. – № 10. – С.19-26. – С. 21

Анализ факторов, обеспечивающих устойчивость культурной идентичности человека в доцифровую эпоху, позволяет прийти к выводу, что её стабильность была следствием разворачивания механизма интериоризации, благодаря которому внешние в отношении индивида социальные нормы и требования, символы и представления, постепенно «присваивались» личностью, становились её внутренними ориентирами. Приоритетная роль в этом процессе отводилась сложной символической системе, очерчивающей границы культурного мира общности и принадлежащего к ней индивида.

В традиционном обществе идентичность носила аскриптивный, сакральный характер и определялась устойчивым набором маркеров, каждый из которых имел фундаментальное значение и был содержательно связан с остальными. Так кровное родство через систему мифологических представлений, разделяемых общностью, обеспечивало групповую солидарность; территория мыслилась как сакральное пространство, связывающее прошлое (предков), настоящее (ныне живущих) и будущее (потомков): язык выступал хранилищем культурного кода и архетипических представлений группы; миф и религия выполняли объяснительную, нормативную, смыслообразующую и дифференцирующую функции. В силу взаимосвязанности вышеперечисленных маркеров, утрата любого из них была чревата разрушением культурной идентичности группы, разрывом социальных связей и погружению её в состояние хаоса.

Индустриальное общество, разрушившие коллективные формы жизни, вытеснило из социальной практики сакральные маркеры идентичности. Новыми идентификаторами выступили классовая и профессиональная принадлежность, а также сложный конструкт – национально-государственная идентичность. По сравнению с традиционным обществом, в обществе индустриальном идентичность приобретает большую вариативность, которая, тем не менее, сохраняет устойчивость. Последнюю обеспечивают поддерживаемые государством институциональные механизмы социализации, включающие

унифицированное образование, стабильные профессиональные сообщества, исторические нарративы. Посредством активного политического мифотворчества и создания объединяющих традиций конструируется новая целостность - «воображаемое сообщество» (нация).

Универсальным механизмом, обеспечивающим устойчивость культурной идентичности в доцифровую эпоху, был язык. В архаический период функция языка была двоякой: информационная и магическая. Благодаря этому язык позволял не просто передавать актуальные для общности сведения, но и посредством слова творить реальность. В эпоху модерна унифицированный язык становится основой самосознания нации, её «конструирования» и воспроизводства через институт образования, художественную литературу, исторические сюжеты. В результате, язык становится одновременно формой мышления, вместилищем архетипов, хранилищем культурной памяти значительной по численности национальной общности.

Таким образом, культурная идентичность доцифровой эпохи характеризуется устойчивостью, которая обеспечивается интериоризацией символов и их воспроизводством в социальных практиках. Смена типов общества - от традиционного к индустриальному - сопровождается трансформацией маркеров идентичности, но сохраняет преемственность механизмов идентификации, где глубинным онтологическим основанием культурной идентичности остается язык. Вышесказанное позволяет рассматривать доцифровую эпоху как период доминирования устойчивых форм культурной идентичности, которые в цифровую эпоху будут подвергнуты радикальной трансформации.

ГЛАВА 3. СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЦИФРОВОМ ОБЩЕСТВЕ : ФАКТОРЫ ТРАНСФОРМАЦИИ

3.1. Цифровое общество как среда формирования культурной идентичности

Цифровое общество представляет собой качественно новый этап социального и культурного развития. Будучи многофакторным явлением, цифровизация объединяет такие взаимосвязанные процессы, как сетевизация, датификация, платформизация и алгоритмизация. Данные процессы реализуются на базе ключевых элементов технологической структуры — сетей передачи данных, технологии обработки больших массивов информации и алгоритмических систем, функционирование которых обеспечивает гиперсвязность и высокую мобильность современной цифровой среды. Данные технологии носят не просто инструментальный характер, а становятся полноценной средой обитания современного человека. Цифровое общество существенно меняет повседневный мир последнего, способы организации его труда и досуга, потребительские практики.

Цифровые технологии создают принципиально новую виртуальную среду, которая не просто дополняет физический мир, а формирует параллельное ему пространство человеческого существования.

Фундаментально меняя жизнь человека (скорость получения информации, ритмы дня, организацию работы и отдыха) цифровые технологии делают жизнь людей более динамичной.

Во-первых, возникает непрерывная темпоральная вовлеченность в глобальные информационные потоки. Цифровые платформы функционируют в режиме постоянного доступа (24/7), что размывает границы между рабочим и личным временем, а также временем суток (утро/вечер, день/ночь). Человек

оказывается в состоянии перманентной доступности и необходимости реагировать на приходящие извне информационные сигналы.

Во-вторых, цифровизация проникает во все сферы жизнедеятельности, включая экономику, государственное управление, образование, медицину и т. д. Повседневные практики и профессиональная деятельность, ранее требовавшие физического присутствия, все чаще перемещаются в цифровое пространство.

В-третьих, цифровые технологии предоставляют беспрецедентные возможности для связи, радикально обновляя прежние каналы коммуникации. Традиционные модели взаимодействия уступили место цифровым платформам: сегодня диалоги переместились в социальные сети, мессенджеры, чаты, а видеоконференции практически вытеснили очные встречи. Появление виртуальных коммуникаций, построенных на сетевом принципе, наделяют человека принципиально новым уровнем контроля над социальным взаимодействием. Пользователь получает возможность не только формировать и наполнять собственное информационное пространство, но и избирательно выстраивать круг общения и траекторию информационного поиска.

Современный этап цифровизации характеризуется платформизацией - проникновением онлайн-платформ во все сферы жизни. Теоретики концепции «общества платформ» утверждают, что в цифровом социуме именно платформы стали универсальной инфраструктурой для создания сервисов, приложений и сообществ, охватывая коммуникацию, управление, образование, досуг²³⁶.

Российские авторы под платформизацией понимают «проникновение цифровых платформ в различные сферы общественной жизни, в результате которых происходят глубокие трансформации существующих социальных и

²³⁶ Gillespie, T. The politics of «Platforms» / T. Gillespie // New Media and Society. – 2010. – Vol. 12 (3). – P. 347–364; Van Dijck, J. The Platform Society: public values in a Connective World / J. Van Dijck, Th. Poell, M. De Waal. – New York: Oxford University Press, 2018. – 240 p.

культурных практик, режимов создания общественных норм и ценностей, механизмов общественного контроля и управления»²³⁷.

Следует отметить, что платформенная среда не нейтральна. Она обладает собственной агентностью, а именно, теми алгоритмами, которые задают рамки доступности контента. Цифровые платформы не только определяют условия использования сервисов, но управляют информацией. По сути, как отмечают исследователи, платформы конструируют реальность, в которой действует человек²³⁸.

Изначально цифровые платформы носили сугубо инструментальный характер, поскольку использовались для электронной переписки, для поиска информации, для организации форумов и конференций и пр. Однако развитие цифровых технологий превратили их в полноценную среду обитания современного человека. Так, социальные сети для огромного числа людей стали не просто местом, где проводится ограниченное время, а настоящим местом «жизни»: здесь заводят друзей, переживают события, формируют идентичность. Аналогично и игровые платформы (например, Roblox или Minecraft) уже не просто игры, это метавселенные, в которых человек может создавать свой мир и проводить значимые мероприятия (концерты, свадьбы и пр.). Таким образом, на нынешнем уровне технологического развития платформы перестали быть посредниками между пользователями, они стали социальным пространством, в котором разворачивается жизнь человека цифрового общества.

Цифровые платформы формируют наш мир на основе алгоритмической фильтрации информации. Платформы выполняют функцию, которая по своей значимости превосходит все остальные, однако остается практически невидимой для пользователей: алгоритмы машинного обучения анализируют наши предпочтения, время просмотра того или иного контента, лайки и клики. На

²³⁷ Добринская, Д. Е. Что такое цифровое общество? / Д. Е. Добринская // Социология науки и технологий. – 2021. – Т. 12. – № 2. – С.112-129. – С.119.

²³⁸ Gillespie, T. Algorithm // Digital keywords: a vocabulary of information society and culture / Ed. by B. Peters. – Princeton University Press, 2016. – P. 18–30.

основе этих данных они «решают», какой контент отражает вкусы и предпочтения конкретного пользователя и что показывать ему дальше. Так формируется персонализированная картина мира, детерминированная логикой алгоритмических рекомендаций.

Подобный эффект алгоритмической фильтрации в поисковых системах получил название «пузырь фильтров». Данный термин был впервые введен американским интернет-активистом И. Парайзером ²³⁹. Он отмечает, что ключевая особенность сети Интернет заключается в том, что поисковые системы не просто предоставляют доступ к информации, но и непрерывно собирают данные о самом пользователе. В частности, Google отслеживает поисковые запросы и формирует персонализированные результаты, адаптируемые к предполагаемым потребностям пользователя на основе его цифрового профиля.

В результате работы подобных фильтров каждый пользователь живет в своей уникальной версии виртуальной реальности. Для одного лента новостей - это политика и экономика, для другого - мода и юмор, для третьего - наука и путешествия. Фактически мы перестаем видеть многомерную картину мира, ограничиваясь её «усеченной», персонализированной версией, сформированной исходя из наших убеждений и интересов.

Очевидно, что цифровые платформы не просто отражают реальность - они ее конструируют, определяя, что для нас актуально, а что не существует вовсе. Это порождает парадокс: чем активнее пользователь взаимодействует с платформой, тем более предсказуемым для машинных алгоритмов становится его поведение и тем меньше альтернативных идентичностей он видит.

Развитие технологий привело к тому, что цифровые платформы перестали быть просто сайтом или приложением, они приобрели качество новой экосистемы, где пересекаются интересы миллионов людей, а алгоритмы, данные и контент создают то, что мы называем новой виртуальной реальностью.

²³⁹ Парайзер, И. За стеной фильтров. Что Интернет скрывает от вас? / И. Парайзер – URL: <https://docs.yandex.ru/docs/view?> (дата обращения: 14. 12. 2025).

Исторически понятие «virtus» (лат. - сила, доблесть, возможность) указывало прежде всего на потенциальное состояние вещи или качество человека, в противоположность «актуальному» (действительному). Тем самым, виртуальное – это бытие в возможности, обладающее силой к актуализации, к тому, чтобы стать реальностью.

Осмысление явления «виртуального» имеет длительную философскую традицию, восходящую к античности. В учениях Платона и Аристотеля виртуальная реальность рассматривается в контексте размышлений об «актуальном» и «потенциальном», «явлении» и «сущности», «форме» и «материи», «чувственном мире» (мире вещей) и «умопостигаемом мире» (мире идей).

Мысль Платона о том, что реальность может быть отражением подлинного сверхчувственного мира идей, оказалась ключевой в формировании многообразных представлений о виртуальном. Аристотель видит в реальности единство возможности (потенции) и акта (действительности), где реальность становится динамической, включающей в себя измерение виртуального как возможного. Эти идеи в сочетании с концепцией многоуровневого бытия (неоплатоники) и представлениями о потенциях, скрытых в каждой вещи (стоики), сформировали первый философский фундамент понимания «виртуального».

В дальнейшем эти представления получили развитие в средневековой философии (А. Блаженный, Ф. Аквинский), а также в философии Нового времени (Р. Декарт, Г. Лейбниц, И. Кант, Г. В. Ф. Гегеля и др.). Их учения подготовили почву для радикальных интерпретаций виртуальности в феноменологии (Э. Гуссерль), экзистенциализме (М. Хайдеггер), постмодернизме (Ж. Делез, Ж. Бодрийяр).

В феноменологическом подходе Э. Гуссерля объекты материального мира являются сугубо интенциональным порождением сознания человека²⁴⁰. В этой связи то, что мы принимаем за физическую реальность, оказывается виртуальной по своей сути, поскольку она существует лишь в силу нашей сознательной активности. Отказ от веры в объективное бытие предметного мира превращает виртуальность этих объектов в единственно доступную человеку реальность. Несмотря на отсутствие понятия «виртуальность» в категориальном аппарате Э. Гуссерля, его феноменологический проект создал теоретические основания для философской рефлексии данного явления, приобретя особую значимость в контексте развития цифровых технологий.

В отличие от феноменологии Э. Гуссерля, где акцент делался на конструирующей роли сознания, М. Хайдеггер смещает фокус на практическую укорененность *Dasein* в мире. Введенное им понятие «подручности» описывает бытие вещей, которые не являются самостоятельными объектами, а раскрываются только в процессе обращения с ними. В его концепции, «подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть «по себе»²⁴¹. Данный подход является эвристически значимым для анализа виртуальных объектов, поскольку они, подобно «подручным» средствам М. Хайдеггера, не существуют вне целостного контекста и обретают свой смысл исключительно в рамках того мира, который их порождает.

Новый подход к виртуальности присутствует в философии Ж. Делеза, который утверждает, что «виртуальное реально также, как актуальное, но иначе»²⁴². В концепции Ж. Делеза виртуальные образы трактуются как преходящие конструируемые, порождаемые сознанием в акте восприятия и исчезают по его завершению. В противоположность им реальные объекты непрерывно «пересобираются» в процессе восприятия, причем это переконструирование

²⁴⁰ Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.

²⁴¹ Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: «Ad Marginem», 1997. – 451 с. – С. 71.

²⁴² Делез, Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с. – С. 221.

осуществляется под воздействием виртуальных образов. Тем самым, мыслитель разводит виртуальное и реальное по способу их существования.

В свою очередь Ж. Бодрийяр рассматривает виртуальную реальность как высшую стадию симуляции – уровень «гиперреальности». Под гиперреальностью мыслитель понимает ситуацию, в которой симуляции – знаки, образы, модели, утратившие связь с оригиналом, – приобретают доминирующее значение, замещая собой подлинную реальность. Согласно Ж. Бодрийяру, гиперреальность разрушает подлинную реальность, лишая человека способности отличать медиа-образы от действительности, делая его уязвимым для манипуляций.

Концепция Ж. Бодрийяра выступает методологическим основанием для понимания специфики эпохи постмодерна в контексте цифровой трансформации современного общества. Ключевой вывод его концепции сводится к тому, что сегодня реальность как факт сознания уступает место реальности как медийному конструкту, где знаки и симуляции, утратившие связь с оригиналом, оказываются главными агентами формирования нашего образа мира.

В российском научном дискурсе не сложилось однозначного понимания сущности виртуальной реальности. В ряде философских исследований виртуальная реальность рассматривается как комплекс цифровых технологий, обеспечивающий погружение в искусственно созданные миры, в основе функционирования которых лежат системы компьютерной графики, сенсорные интерфейсы, алгоритмы и пр.

Наряду с технологическим пониманием, в современном философском знании сложился онтологический подход, рассматривающий виртуальную реальность как принципиально новую форму бытия, равноправную по статусу с физическим миром. Данный подход разрабатывается в работах С. С. Хоружия²⁴³,

²⁴³ Хоружий, С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 53–68.

Н. А. Носова²⁴⁴, Р. А. Нуруллина²⁴⁵, А. В. Качмалы²⁴⁶, Е. Е. Таратуты²⁴⁷, А. Я. Флиера²⁴⁸ и др. Исследовали солидарны в том, что виртуальная среда обладает собственными законами и пространственно-временной структурой, что делает ее новой реальностью, в которое протекает жизнь человека.

Однако несмотря на признание онтологического статуса виртуальной реальности, С. С. Хоружий подчеркивает ее ограниченный характер: виртуальная реальность лишена развивающего потенциала, присущего реальной жизни, в которой и формируется созидательная активность человека. В этом контексте виртуальность предстает как недореализованное бытие. В тоже время, глубокое погружение человека в виртуальную реальность, по мнению исследователя, является фактором, способным перестраивать структуры личности и ее идентичность.

Если С. С. Хоружий рассматривал виртуальность как «недо-бытие» (неполноценную реальность, зависимую от человека), то Н. А. Носов, напротив, утверждает полноценность её онтологического статуса. Ученый создает собственную концепцию полионтичности (многослойности реальности), согласно которой виртуальный мир не является иллюзией, а представляет особый слой психологической реальности человека. Исследователь отмечает, что каждый из уровней виртуальности «способен порождать виртуальную реальность следующего уровня, становясь по отношению к ней определяющей (константной реальностью)»²⁴⁹.

К ключевыми признакам виртуальной реальности Н. А. Носов относит:

²⁴⁴ Носов, Н. А. Виртуальная реальность / Н. А. Носов // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 152–164.

²⁴⁵ Нуруллин, Р. А. Виртуальность как условие существования реальности / Р. А. Нуруллин // Вестник Самарского государственного университета. – 2005. – № 14. – С. 5–12.

²⁴⁶ Качмала, А. В. Онтологический статус виртуальной реальности в структуре бытия / А. В. Качмала // Вестник культуры и искусств. – 2012. – Т. 30. – № 2. – С. 109–111.

²⁴⁷ Таратута, Е. Е. Философия виртуальной реальности / Е. Е. Таратута. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. – 148 с.

²⁴⁸ Флиер, А. Я. Культура как виртуальная реальность / А. Я. Флиер // Вестник МГУКИ. – 2006. – Т. 4. – С. 12–16.

²⁴⁹ Носов, Н. А. Виртуальная психология / Н. А. Носов // Труды лаборатории виртуалистики. – Вып. 6. – М.: Аграф, 2000. – 432 с. – С. 330.

- а) ее актуальность (существование «здесь и сейчас»);
- б) автономность (особый темпоральный режим);
- в) интерактивность (способность к взаимодействию с порождающей реальностью);
- г) порожденность (зависимость от активности источника).

С точки зрения исследователя, виртуальный мир представляет собой новую онтологическую реальность, которая существует на равных с физическим миром и взаимодействует с ним.

Ученые также обращают внимание на сложность и многогранность виртуальной реальности, что определяет трудности в ее интерпретации. Можно согласиться с позицией А. В. Качмалы, что «онтологичность виртуальности всегда отчетливо двойственна: неизменно утверждается реальность виртуального, его непосредственная причастность к реальности и включенность в ткань социального. Вместе с тем виртуальная реальность представляется как специфическая реальность, обособленная от остального мира»²⁵⁰.

Несмотря на различные коннотации в понимании виртуальной реальности, исследователи отмечают, что ее появление формирует новое онтологическое пространство, в котором протекает жизнь современного человека.

Данные подходы позволяют рассматривать виртуальную реальность цифрового общества как среду, в которой происходит процесс социализации личности и, соответственно, формирования ее культурной идентичности.

В настоящее время проблема социализации человека в виртуальном пространстве приобретает особую актуальность, поскольку традиционные механизмы и институты социализации, приобщающие человека к культурным ценностям его общества, все более опосредуются цифровыми технологиями, а само понимание социальной реальности претерпевает фундаментальные трансформации.

²⁵⁰ Качмала, А. В. Онтологический статус виртуальной реальности в структуре бытия / А. В. Качмала // Вестник культуры и искусств. – 2012. – Т. 30. – № 2. – С. 110.

Как справедливо отмечают исследователи, «однажды создав виртуальный мир и пройдя социализацию в нем, человек уже более не способен уничтожить его. Обе – актуальная и виртуальная – реальности тесно переплетаются между собой в самом человеке, его бытии. Он начинает бесконечное путешествие из одной реальности в другую, будучи не в силах окончательно покинуть ни одну из них»²⁵¹.

В условиях одновременного наличия двух социальных реальностей процесс социализации индивида претерпевает значительные трансформации. Причина состоит в том, что традиционные институты социализации утрачивают монополию на формирование культурной идентичности человека, приобщения его к ценностям, смыслам, моделям поведения, характерным для его культурного сообщества²⁵².

В настоящее время функции традиционных агентов социализации все активнее перенимают цифровые посредники (платформы, блогеры, онлайн-сообщества), которые задают новые ценностные установки, смыслы и формы поведения.

Важнейшую роль в социализации начинают играть цифровые платформы поскольку именно они сегодня определяют тот контент, который человек видит в информационной ленте. Их влияние носит опосредованный характер, поскольку реализуется через алгоритмические системы, пользовательские интерфейсы, правила модерации и каналы коммуникации, которые платформы предлагают пользователю.

Цифровые платформы влияют на процесс социализации человека через следующие процессы:

²⁵¹ Хазиева, Н. О. Социализация личности в диалектике виртуального и реального социальных миров / Н. О. Хазиева // Ученые записки Казанского университета. – 2013. – Т. 155. – № 1. – С. 173- 177. – С.175-176.

²⁵² Кривуля, Р. Е. Современные факторы влияния культурно-медиативной системы на процесс формирования идентичности человека / Р. Е. Кривуля // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14, № 4. – С. 106-125.

— Расширение коммуникативного пространства. Платформы превращаются в новую социальную среду, где пользователи находят единомышленников, создают сообщества по интересам и осваивают различные формы и стили общения в различных онлайн-группах. Это способствует развитию коммуникабельности и коллективных навыков взаимодействия.

— Интернализация норм. Алгоритмическая и модерационная логика платформ задает границы приемлемого — от тематических рамок до одобряемых форм поведения. Это формирует устойчивые социальные привычки, определяющие стиль общения, выбор авторитетных источников информации и онлайн-групп, разделяющих ценности пользователя.

— Освоение цифровой грамотности. Взаимодействие с платформами учит новым правилам, в частности, сетевому этикету, защите персональных данных и осознанию ответственности за публикуемый контент. Специалисты указывают, что «цифровая грамотность является важнейшим навыком, который в условиях XXI века необходим для успешности ничуть не меньше, чем умение критически мыслить, а также умение решать проблемы, сотрудничать и общаться друг с другом»²⁵³. Таким образом, цифровая грамотность выступает неотъемлемым компонентом культурной идентичности человека цифрового общества.

— Конструирование идентичности. В цифровой среде открывается возможность экспериментировать со своей идентичностью, выстраивать свой онлайн-образ и получать обратную связь через метрики популярности. Последнее становится важным элементом личностного самоопределения.

Специфика цифровых платформ (публичность, непрерывность информационных потоков, алгоритмическая организация коммуникации) приводит к изменениям процесса социального взаимодействия, одним из которых выступает самопрезентация. Особенностью последней является то, что

²⁵³ Ельцова, О. В. К вопросу о понятии цифровой грамотности / О. В. Ельцова, М. В. Емельянова // Вестник ЧГПУ им. И. Я. Яковлева. — 2020. — № 1(106). — С. 155-161. — С.160.

человек не только транслирует информацию о себе, но и полностью контролирует образ, который создает для окружающих²⁵⁴.

Для молодежи социальные сети становятся пространством постоянной самопрезентации. Психологи отмечают, что подростки выстраивают свой онлайн-образ в расчете на одобрение сверстников, которое напрямую влияет на их самооценку²⁵⁵. Следует отметить, что публичный и непрерывный характер обратной связи делает ее особенно значимой. Подростки редактируют профили под ожидаемую реакцию, но при этом обращаются не столько к реальным «адресатам», сколько к «воображаемой аудитории».

В цифровой среде акторами социализации индивида выступают блогеры и онлайн-сообщества. Сегодня блогеры берут на себя функции традиционных средств массовой информации: они формируют повестку дня, транслируют нормы и ценности, объединяют сообщества. Если в традиционной модели массовой коммуникации источниками доверия выступали социальные институты (СМИ, научные эксперты, общественные авторитеты, государство), то в социальных сетях доверие «привязано» к конкретному человеку, то есть пользователь верит не обезличенному изданию, а блогеру, чей личный опыт и манера подачи информации создают эффект причастности к событию. Тем самым, блоги меняют саму структуру социального влияния. Лидер мнения может не иметь официального статуса, но владеть сознанием огромной аудитории, формировать ее политическую, экономическую или культурную картину мира.

Активным агентом социализации выступают также онлайн-сообщества: они обеспечивают усвоение социального опыта, нормативных предписаний, ценностных ориентиров и моделей поведения.

²⁵⁴ Кочетова, Ю. А. Подросток в цифровой среде: идентичность и образ себя / Ю. А. Кочетова, М. В. Климакова // Социальные науки и детство. – 2025. – № 6(3). – С. 85-98. – С. 90.

²⁵⁵ Войскунский, А. Е. Альтернативная идентичность в социальных сетях / А. Е. Войскунский, А. С. Евдокименко, Н. Ю. Федунина // Вестник Московского университета. Сер. 14: Психология. – 2013. – № 1. – С. 66-83.

Каждое подобное сообщество вырабатывает внутренний регулятивный кодекс: стиль общения, допустимые темы, одобряемые формы юмора и речевого поведения. Обратная связь — лайки, комментарии, репосты — выступает механизмом социального поощрения и порицания, побуждая пользователя адаптировать свои действия к групповым ожиданиям. Исследователи отмечают, что «социальное одобрение в социальных сетях субъективно ценно для преобладающего большинства подростков, и позволяет им почувствовать себя принятыми другими пользователями сети. Для получения элементов социального одобрения в социальных сетях, подростки готовы корректировать свое поведение в рамках норм и стереотипов социально одобряемого поведения социальных сетей»²⁵⁶.

Таким образом, через информационную повестку, дискуссии и транслируемые презентационные примеры, формируются жизненные установки, культурные модели поведения, отношение к важным социальным вопросам, – все то, что лежит в основе культурной идентичности человека.

В тоже время, формирование культурной идентичности человека в цифровой среде происходит под сильным влиянием т.н. «экономики внимания». Данный термин был введен в 1997 году американским ученым М. Голдхабером, который отметил, что в цифровую эпоху именно внимание становится главным дефицитным ресурсом и даже новой валютой²⁵⁷. Поэтому все будущие бизнес-модели, по его мнению, будут строиться вокруг того, чтобы захватить и удержать интерес пользователя.

Аналогичная ситуация касается и процесса формирования культурной идентичности: лайки, комментарии и другие формы обратной связи становятся главным мерилom ценности «Я». Как отмечает южнокорейский философ Б.-

²⁵⁶ Самосват, О. И. Значимость социального одобрения для подростков в условиях социальных сетей / О. И. Самосват, А. И. Ахметзянова // Научные ведомости БелГУ. Сер. Гуманитарные науки. – 2016. – №7(228). – С. 181-190. – С.189.

²⁵⁷ Goldhaber, M. The Attention Economy and the Net // First Monday. – 1997. – Vol. 2. – No. 4. – URL: <https://journals.uic.edu/ojs/index.php/fm/article/download/519/440> (дата обращения: 24.12.2025).

Ч. Хан, мы живем в «обществе прозрачности», где самопрезентация в сети Интернет становится более эффективным инструментом контроля, чем любой авторитарный режим. Исследователь правомерно отмечает, что «при информационном режиме люди сами стремятся к видимости... Они охотно выходят под луч прожектора и даже жаждут этого...»²⁵⁸.

Вышесказанное позволяет констатировать, что платформы, блоги, виртуальные сообщества стали неотъемлемой частью социализации человека цифрового общества. Они расширяют горизонты, дают доступ к новым знаниям, позволяют найти единомышленников, открывают возможности для экспериментов со своей идентичностью (конструирование различных версий себя). Но одновременно они же как сложный социокультурный феномен порождают новые риски, к которым можно отнести:

1. ослабление традиционных социальных связей, базирующихся на непосредственном личном взаимодействии. Чрезмерная виртуализация общения ведет к снижению навыков межличностного взаимодействия и способности к эмпатии;

2. зависимость от виртуальных контактов, что способствует появлению социального отчуждения, потери интереса к реальной жизни;

3. несформированность и фрагментированность культурной идентичности человека, целостность и устойчивость которой исторически обеспечивала духовную безопасность личности.

Цифровая социализация порождает ряд фундаментальных противоречий. С одной стороны, цифровые платформы, блоги, онлайн-сообщества дают человеку то, чего ему может не хватать в физическом мире, а именно, обретение «своих», желание быть понятым, получить мгновенную и массовую поддержку. С другой стороны, виртуальная коммуникация как один из каналов социализации индивида не всегда преодолевает чувство изоляции. Исследователи фиксируют

²⁵⁸ Хан, Б.-Ч. Инфократия. Истина и свобода в цифровую эпоху / Б.-Ч. Хан. – М.: Изд-во АСТ, 2025. – 160 с. – С. 36.

парадокс «одинокости в сети»: даже при высокой активности в онлайн-среде человек может оставаться социально изолированным.

Если сравнивать информационную (непосредственную) и цифровую (опосредованную) социализацию, то можно сказать, что как одна, так и другая, используют знаково-символические механизмы коммуникации. Последние представляют собой инструменты (вербальные, невербальные, искусственные знаковые системы), с помощью которых информация передается, сохраняется и осмысливается. Их ключевая функция заключается в обеспечении обмена смыслами, которые не сводятся к прямому значению слов или действий, но зафиксированы в системе символов. Поскольку мир культуры глубоко символичен, то именно посредством символов обеспечивается преемственность и формируется культурная идентичность.

Несмотря на это, между информационной и цифровой социализацией существует фундаментальное различие. Цифровая социализация не является прямой репрезентацией наличного социокультурного опыта, а значит, не выполняет функцию его трансляции новым поколениям. Более того, функция цифровой социализации принципиально меняется: вместо воспроизводства культурных символов и архетипов она порождает и транслирует новые ценности, не укорененные в прошлом, формируя, тем самым, социокультурное пространство настоящего и будущего (без корней, без преемственности, без традиций и т. п.).

Исследователи справедливо указывают на то, что специфика цифровой социализации, отличающая ее от традиционной (информационной), связана, в первую очередь, с появлением нового социального актора (цифровые платформы, социальные сети, чаты и пр.). Особенностью данного актора является неопределенность его статуса, поскольку он не относится к человеческому миру: «цифровой социальный актор не является живым человеком, существующим в материальном теле и обладающим личностью, и не является имманентным

носителем социокультурного «багажа» человечества и отдельных групп»²⁵⁹. Такой актор, с точки зрения ученых, способен транслировать социокультурные смыслы не только из прошлого в настоящее (как это делали традиционные институты социализации), но и из потенциального будущего в актуальное настоящее.

Речь идет о том, новые технологические акторы (цифровые алгоритмы и развивающиеся технологии ИИ), не просто дополняют информационную социализацию новыми каналами, а качественно меняет ее механизм: они становятся авторитетами и ориентирами для социализирующегося индивида, начинают выполнять функцию, которая исторически принадлежала исключительно традиционным социальным институтам — семье, образованию, церкви, культурному сообществу, государству и т. п.

Помимо этого, цифровая социализация не предполагает однозначности и устойчивости культурной идентичности, напротив, она носит множественный характер, поскольку человек может переходить из одного сообщества в другое, или одновременно состоять в различных группах, может реализовывать несколько социальных ролей, как угодно экспериментировать со своими образами. Такие возможности цифровой среды, конечно, значительно расширяют социальный опыт личности, но в то же время не способствуют формированию устойчивой и целостной культурной идентичности.

В настоящее время процесс формирования культурной идентичности протекает в эпоху, которую З. Бауман назвал «текущая современность»²⁶⁰. Философ характеризует ее как время, когда социальные формы быстро меняются, а устойчивые ориентиры исчезают.

К ключевым характеристикам «текущей современности» З. Бауман относит следующее: институциональную нестабильность, фрагментацию жизненного

²⁵⁹ Шелгинская, В. А. Специфика информационной и цифровой социализации: акторно-детерминированный подход // Векторы благополучия: экономика и социум. – 2025. – Т. 53. – № 2. – С. 60–75. – С. 71.

²⁶⁰ Бауман, З. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

опыта человека, распад долгосрочных социальных связей, индивидуализацию, переход к «краткосрочной ментальности».

Институциональная нестабильность представляет разбалансировку системы общественных регуляторов, при которой «правила игры» теряют общезначимость и устойчивость: они либо постоянно меняются, либо входят в конфликт друг с другом, либо вовсе не работают, порождая социальную неопределенность.

Фрагментация жизненного опыта человека связана с утратой целостной картины реальности, вызванной крахом прежних объединяющих систем — мифа, религии, политической идеологии. В результате человеческий опыт становится мозаичным и раздробленным, а цифровая среда с ее огромными потоками информации, высокой мобильностью и наличием множества акторов социализации, превращает идентичность в ситуативную, зависящую от информационного контекста, а не от глубинных и незыблемых внутренних установок.

Распад долгосрочных социальных связей выражается в деградации устойчивых, длящихся во времени отношений (семейных, дружеских, профессиональных, гражданских и т. п.), основанных на доверии, взаимных обязательствах и общей истории. В цифровом обществе эти связи замещаются краткосрочными, функциональными и легко разрываемыми контактами, что ведет к социальной атомизации и разрушению традиционных общностей.

Индивидуализация - это, в первую очередь, отрицание прежних форм социальности, утрата контроля над значимыми социальными процессами (человек теряет рычаги влияния на социальные явления), возрастающая неопределенность и незащищенность перед стремительными социальными трансформациями.

Наконец, переход к «краткосрочной ментальности» вызван тем, что в цифровую эпоху любые прочные связи и обязательства воспринимаются как

обременительные и ненадежные, поскольку сама социальная среда перестает гарантировать их сохранность.

Таким образом, в новой общественной ситуации культурная идентичность перестает быть «константой», а превращается в непрерывный процесс становления. Цифровые платформы доводят этот процесс до предела: человек больше не привязан к единственной версии себя. В условиях цифровой среды идентичность перестает быть данностью и превращается в задачу, которую индивид должен решать самостоятельно. З. Бауман называет этот процесс – «преобразование идентичности из «дано» в «найти»²⁶¹.

Можно согласиться с позицией З. Баумана, что сегодня идентичности стали более непредсказуемыми, чем когда-либо. Мы живем в эпоху постоянных (социальных и технологических) изменений и «одноразовости», поэтому и культурная идентичность перестает быть устойчивой, становится преходящей и ускользающей. Так в цифровом мире идентичность перестает быть данностью и становится задачей, непрерывно решаемой человеком.

Не случайно исследователи констатируют «... принципиальный сдвиг от субстанциональной к процессуальной модели идентичности, где на смену стабильным характеристикам приходят текущие самоописания, а линейные нарративы уступают место циклическим и сетевым формам самопрезентации»²⁶².

Традиционное общество предлагало человеку устойчивую и воспроизводимую из поколения в поколение картину мира. Социальные нормы были четкими и однозначными, институты социализации — стабильными, а культурная идентичность предсказуемой и завершенной. В обществе модерна социальные институты (семья, церковь, профессиональные сообщества, государственные структуры) также выполняли функцию социализации человека.

²⁶¹ Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. — М.: Логос, 2002. — 324 с. — С. 184.

²⁶² Агапова, Е. А. Диджитал-кочевники и фрагментация идентичности: как постоянная мобильность влияет на целостность «Я» / Е. А. Агапова, М. В. Латкин // КАНТ. — 2025. — № 4 (57). — С. 175-181. — С.179.

В этих типах социальности культурная идентичность была результатом длительной социализации в рамках этих институтов

Цифровое общество разрушило эту определенность: на смену устойчивости пришли текучесть и зыбкость социальных конструкций, а реальность в значительной мере заместила гиперреальностью цифрового пространства. В условиях «текучей современности» традиционные институты социализации утрачивают монополию на формирование культурной идентичности человека, они становятся лишь одними из многих акторов (далеко не всегда главных), влияющих на процесс идентификации индивида.

Еще одним фактором, разрушающим устойчивость культурной идентичности в цифровой среде, является детерриториальность.

Стремительное развитие цифровых технологий привело к фундаментальным изменениям в способах культурного взаимодействия. Если еще несколько десятилетий назад культурная идентичность человека была неразрывно связано с территорией его проживания и укорененным на ней локальным сообществом, региональным обществом, национальным государством, то сегодня эта связь утрачивает значимость и становится все более опосредованной.

Цифровое пространство, в котором отсутствуют географические границы, порождает явление, которое в философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари получило наименование детерриторизации²⁶³. Последнее представляет собой преодоление институциональных и символических границ, видоизменяя сложившийся общественный порядок. Динамика этого процесса, согласно исследователям, включает в себя следующие этапы: а) территориализация (акт установления границ); б) детерриториализация (разрушение географических и символических границ); в) ретерриториализация (процесс создания новых границ).

²⁶³ Делез, Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения = Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттар. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 892 с.

Философы-постмодернисты описывают эти процессы в рамках анализа капитализма, который, по их мнению, заинтересован в разрушении всех традиционных институтов (семья, церковь, локальные сообщества), которые ограничивают автономию индивида и, следовательно, его потенциал в качестве экономического агента. Вместе с тем, капиталистическая система не может существовать без социальных структур, что приводит к одновременному процессу ретерриториализации - созданию новых социальных институтов.

По сути, в концепции «детерриториализации» фиксируется разрыв между культурными практиками и их традиционными пространственными основаниями, который создает новую реальность. В этой новой реальности культурная идентичность перестает быть «естественным» следствием территориальной принадлежности.

В контексте цифрового общества Интернет-среда представляет собой пример глоболизирующего и децентрализованного пространства, где информационные потоки циркулируют свободно, минуя традиционные территориальные и институциональные барьеры.

Важно отметить, что детерриториализация в цифровом пространстве не означает полного исчезновения территориальности как таковой. Скорее мы наблюдаем ее трансформацию, где традиционные географические территории дополняются или замещаются территориями нового типа - информационными, алгоритмическими, коммуникационными. Интернет-территориальность формируется скоростными информационными потоками и процессами обмена, создавая пространство, которое одновременно является глобальным и локальным, целостным и фрагментированным.

Одним из наиболее очевидных последствий детерриториализации цифрового пространства является размывание традиционных культурных границ. Интернет стирает географические и культурные барьеры, что приводит к формированию идентичностей, конструирующихся на основе элементов различных культур. Этот процесс создает принципиально новые формы

культурного опыта, которые не были доступны в условиях территориально-ограниченных культурных систем. В этом смысле, цифровые платформы функционируют как новые социотехнические системы, определяющие контекст и механизмы конструирования культурной идентичности человека.

Следует отметить, что детерриториальность цифровой среды оказывает амбивалентное влияние на культурную идентичность человека. С одной стороны этот процесс создает следующие риски:

а) фрагментацию и информационную перегрузку. Погружение в цифровую среду нарушает восприятие времени и пространства, создает поверхностное и отрывочное знание о своей культуре, о мире в целом, что препятствует формированию целостной культурной идентичности;

б) эклектичную гибридизацию. В цифровом пространстве культурный синтез часто остается на уровне поверхностного заимствования символов и практик, не предполагая глубокого понимания их культурного контекста;

в) коммерциализацию идентичности. В цифровом пространстве культурные идентичности нередко превращаются в товар, который должен быть «упакован» в формы, соответствующие логике алгоритмической видимости и требованиям «экономики внимания».

С другой стороны, цифровая детерриториальность открывает и новые возможности:

а) культурную эмансипацию, представляющую процесс освобождения человека от детерминирующего воздействия традиционных культурных систем (этнических, религиозных, национальных). Цифровое пространство создает новые условия для самоопределения, творческой реализации и расширения доступа к культурным ресурсам;

б) критическую рефлексию. Погружение в культурное многообразие цифрового пространства позволяет воспринять собственную культурную идентичность не как единственно возможную и «самоочевидную», а как одну из множества культурных форм;

в) трансформация культурной памяти. Цифровая среда подрывает монополию традиционных институтов на хранение памяти прошлого, культурная память выходит из-под контроля музеев и архивов, рассредотачиваясь по социальным сетям, облачным серверам и личным гаджетам. Результатом этих процессов становится формирование медиапамяти, которая не является пассивным хранилищем, а активно производит представления о прошлом, наполняя их популярными образами, мифами, стереотипами, которые возникают и закрепляются под воздействием медийных механизмов конструирования реальности.

Таким образом, детерриториальность цифрового пространства представляет собой фундаментальный вызов традиционным представлениям о культурной идентичности как о территориально-обусловленном явлении. Под влиянием процессов детерриториализации культурные идентичности трансформируются, становясь более динамичными, открытыми, гибридными.

Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что цифровое общество представляет собой не просто технологический уклад, а качественно новую среду обитания, существенно трансформирующую механизмы формирования культурной идентичности человека. Цифровизация, объединяющая процессы сетевизации, датификации и платформизации, создает виртуальное пространство, которое обладает собственным онтологическим статусом и является равноправным по отношению к физической реальности.

Ключевым фактором трансформации культурной идентичности выступает платформенная среда, которая обладает собственной агентностью, поскольку не просто опосредует коммуникацию, но и активно конструирует реальность, в которой действует человек. Алгоритмическая фильтрация информации формирует персонализированную картину мира, обусловленную логикой рекомендательных систем.

В цифровом обществе существенные трансформации претерпевает процесс социализации индивида. Традиционные институты (семья, образование,

церковь, государство) утрачивают монополию на формирование культурной идентичности, уступая место новым акторам - цифровым платформам, блогерам и онлайн-сообществам.

В условиях «текущей современности» (З. Бауман) культурная идентичность перестает быть данностью и превращается в непрерывный процесс становления, она утрачивает свою субстанциальную основу и обретает процессуальный характер. Вместо устойчивого культурного самоопределения человека выбирает ситуативные самоописания, а также множественные способы самопрезентации себя в сети Интернет.

Особую значимость для понимания специфики формирования культурной идентичности приобретает фактор детерриториализации цифрового пространства. Это позволяет констатировать, что цифровая среда разрывает традиционную связь между культурной идентичностью и территорией проживания субъекта социального взаимодействия.

Таким образом, цифровая среда создает принципиально новые условия для формирования культурной идентичности, характеризующиеся множественностью, динамичностью и алгоритмической опосредованностью.

3.2. Влияние цифровой культуры на трансформацию культурной идентичности

Классические подходы к пониманию идентичности, восходящие к работам Э. Эриксона, К. Леви-Стросса и представителей символического интеракционизма, акцентировали ее устойчивость, преемственность и связь с территорией, языком, нормами и традициями, отличающими одну культурную общность от другой. Культурная идентичность понималась как результат длительной социализации индивида в рамках относительно стабильной

культурной традиции, обеспечивающей чувство принадлежности и целостности «Я».

Однако цифровая среда серьезно трансформирует эти основания. Следствием цифровизации становится появление цифровой культуры, определяющей процесс формирования культурной идентичности современного человека.

Исследователи справедливо отмечают роль цифровых средств коммуникации в современной культуре. Их влияние связано с изменениями, происходящими в самых разных сферах: от повседневной жизни людей, способов коммуникации – до устоявшихся культурных иерархий. Основное изменение связано с тем, что трансформируется сама система формирования культурного опыта и наиболее фундаментальные сферы культуры²⁶⁴.

Действительно, традиционная культура все больше вытесняется культурой цифровой, которая существенно изменяет ценностные ориентации, общественные иерархии, модели коммуникации, формы поведения современного человека.

Анализируя происходящие культурные трансформации, исследователи отмечают масштаб происходящих изменений, прежде всего, утрату традиционной культурой значимой части своих характеристик и формирование новых. Также отмечается нелинейность происходящих изменений, качественный скачок в развитии, детерминированный информационными технологиями, следствием которого становится генезис «самостоятельно, оригинально мыслящей личности, вооруженной прочными навыками работы на цифровом поле и ориентированной на цифровой формат восприятия информации»²⁶⁵.

²⁶⁴ Соколова Н. Л. Цифровая культура или культура в цифровую эпоху? // Международный журнал исследований культуры. – 2012. – № 3 (8). – С. 6–10.

²⁶⁵ Захаров, М. Ю. Цифровая культура – исторический этап развития информационной культуры общества / М. Ю. Захаров, И. Е. Старовойтова И. Е., А. В. Шишкова // Вестник университета. – 2020. – № 5. – С. 200–205. – С. 202.

Поскольку становление цифровой культуры происходит здесь и сейчас, в научном дискурсе не сложилось однозначного понимания её специфики. Тем не менее, на сегодняшний день можно выделить ряд подходов, акцентирующих её различные аспекты: технократический, антропологический, символический.

Представители технократического подхода видят специфику цифровой культуры в переходе от аналоговых форм обработки, сохранения и передачи информации к цифровым, сопровождающимся «трансформацией иерархического строения культуры («ядро» – «периферия») в кластеризацию ее форм и сетевые коммуникации; ликвидацией «символического порядка» и установлением «порядка вещей»²⁶⁶.

В отличие от технократического подхода, сторонники которого усматривают в цифровизации прежде всего смену технологий, приверженцы антропологического подхода осмысливают цифровую культуру через призму исторической антропологии. В его рамках цифровая культура рассматривается не в качестве очередного этапа технического прогресса, а как звено длительной эволюции человеческого духа, где главным критерием остаются нравственное совершенствование личности и гуманизация общественных отношений. Так С. С. Хоружий полагает, что формирование новой цифровой культуры сопровождается появлением нового человека, поскольку фундаментальные технологические трансформации затрагивают мировоззренческие установки, определяющие его жизнь и деятельность²⁶⁷.

Ученый выделяет три концептуальные модели человека, демонстрирующие этапы антропологического перехода: «человек классический», «виртуальный человек», «постчеловек».

²⁶⁶ Прокудин, Д. Е., Соколов Е. Г. «Цифровая культура» vs «аналоговая культура» /Д. Е. Прокудин // Вестник СПбГУ. – 2013. – Сер. 17. – Вып. 4. – С. 83-91.

²⁶⁷ Хоружий, С. С. Проблема Постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии / С. С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10–31.

1. «Классический человек» укоренен в традиционных социальных структурах (миф, религия, государство), которые детерминируют его мировоззрение, ценностные ориентиры и формы поведения.

2. «Виртуальный человек» погружен в цифровую среду, но еще сохраняет связь с антропологической реальностью. Он уже перестает «принадлежать» к какому-то одному миру, его существование приобретает гибридный характер. В результате, «виртуальный человек» одновременно прибывает и в виртуальной (компьютерной) реальности, и в реальности антропологической (человеческой, телесной, экзистенциальной), и в реальности социальной (общественной, культурной, исторической).

3. «Постчеловек» – это тот, кто разорвал или полностью переосмыслил связь с физическим миром. В структуре этого человеческого типа С. С. Хоружий выделяет три его ипостаси «... Киборг, Мутант, Клон ... к каждой из которых ведут определенные антропо-технологические практики, сегодня уже активно развиваемые (хотя и не достигшие финальных плодов)»²⁶⁸.

Предложенные исследователем типы человека представляют не столько технологические стадии, сколько различные формы отношения человека к миру, каждая из которых порождается определенной мировоззренческой системой.

Речь идет о том, что человек, оставаясь социальным и телесным существом, постепенно трансформирует свои базовые установки под влиянием технологического прогресса. В частности, С. С. Хоружий отмечает, что изменения, которые происходят с современным человеком, носят сущностный характер, затрагивают его природу, что вызывает необходимость её пересмотра²⁶⁹. Происходящие трансформации, по мнению исследователя, преимущественно деструктивны для человека, поскольку, погружаясь в цифровую среду, последний утрачивает свою целостность и субъектность.

²⁶⁸ Хоружий, С. С. Проблема Постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии / С. С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 22.

²⁶⁹ Хоружий, С. С. Проблема Постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии / С. С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10–31.

Аналогичную позицию занимает Т. Г. Лешкевич, указывая на то, что в настоящее время трансформация человеческой субъектности происходит в качественно иной, чем прежде, социальной среде - среде виртуальной, которая не ощущаема физически, но стала чрезвычайно значима для существования современного человека. По ее мнению, плотно взаимодействуя с цифровым миром, человек «становится во многом сгустком социально-информационных отношений, агентом сетевых практик. Активные процессы виртуализации с характерными для них симулятивным и имитационным эффектами ставят под сомнение конкретное понимание реальности»²⁷⁰.

Таким образом, в ракурсе антропологического подхода цифровая культура постулируется уже не как технологический тренд, а как фундаментальный антропологический сдвиг. Речь идет о смене типа человека: от классического субъекта, укорененного в реальном мире, через виртуального человека, отчасти сохраняющего связь с социальной реальностью, к постчеловеку, чья идентичность полностью определяется цифровой средой.

Концептуальным для понимания тенденций трансформации культурной идентичности в цифровой среде выступает символический подход к цифровой культуре, представленный в работах Д. В. Галкина²⁷¹, М. С. Сорокопуд²⁷², Д. Л. Хилханова²⁷³ и др.

Д. В. Галкин предлагает рассматривать цифровую культуру как совокупность «артефактов и символических структур, основанных на цифровом кодировании и его универсальной технической реализации, тотально

²⁷⁰ Лешкевич, Т. Г. Цифровые трансформации эпохи в проекции их воздействия на современного человека / Т. Г. Лешкевич // Вестник Томского государственного университета. – 2019. – № 439. – С. 103–109. – С. 104.

²⁷¹ Галкин, Д. В. Digital Culture: методологические вопросы исследования культурной динамики от цифровых автоматов до техно-био-тварей / Д. В. Галкин // Международный журнал исследований культуры. – 2012. – № 3(8). – С.11-16.

²⁷² Сорокопуд, М. С. Так кто же на самом деле правит реальностью? Символические механизмы реализации власти в информационном обществе / М. С. Сорокопуд // Индустрии впечатлений. Технологии социокультурных исследований (EISCRT). – 2025. – № 3 (12). – С. 232-282.

²⁷³ Хилханов, Д. Л. Проблемы трансформации культурных кодов в цифровую эпоху. Цифровая гуманитаристика: человек в «прозрачном» обществе / Д. Л. Хилханов, Э. В. Хилханова. – М.: Книгодел, 2021. – С. 111–120.

включенных в институциональную систему и способствующих поддержанию определенных ценностей, закрепленных ментально»²⁷⁴. В структуре цифровой культуры он выделяет следующие уровни: материальный, функциональный, символический, ментальный и духовный.

1. Материальный уровень охватывает технические артефакты: компьютеры, гаджеты, программное обеспечение.

2. Функциональный уровень включает социальные отношения, систему коммуникаций, деятельность социальных институтов, регулирующих коллективную жизнь людей.

3. Символический уровень представлен языками программирования, которые выступают базовыми символами цифровой культуры.

4. Ментальный уровень аккумулирует ценностные ориентации, личностные установки, индивидуальные навыки и информационные привычки субъекта в работе с цифровыми технологиями.

5. Духовный уровень представляет рефлексию относительно ценностных оснований цифровизации, ее принципов и воздействия на нематериальную сферу общества.

Данная модель показывает, что цифровая культура одновременно конструирует новые ценности, преобразует прежние формы человеческой деятельности и закрепляет определенные социально-психологические характеристики личности.

Ряд авторов отмечает, что средой, порождающей новую культуру, становятся цифровые медиа, которые не фиксируют, а непрерывно конструируют культурные явления ²⁷⁵. Целенаправленно конструируемое виртуальное пространство перестает быть вторичным по отношению к физическому миру,

²⁷⁴ Галкин, Д. В. Digital Culture: методологические вопросы исследования культурной динамики от цифровых автоматов до техно-био-тварей / Д. В. Галкин // Международный журнал исследований культуры. – 2012. – № 3(8). – С.12.

²⁷⁵ Хилханов, Д. Л. Проблемы трансформации культурных кодов в цифровую эпоху. Цифровая гуманитаристика: человек в «прозрачном» обществе / Д. Л. Хилханов, Э. В. Хилханова. – М.: Книгодел, 2021. – С. 111–120.

выступать его отражением, напротив, оно и есть подлинная реальность человека цифрового общества.

В этой новой онтологической реальности нарождаются новые культурные коды, а традиционные символы переживают трансформацию, адаптируясь к логике и правилам сетевой коммуникации. Подобные процессы не могут не затрагивать культурную идентичность человека, поскольку в информационном обществе она во многом формируется в процессе взаимодействия субъектов в Сети, а «формирование и бурное развитие проектных сетевых идентичностей (борьба за гражданские права, феминистские, экологические движения и др.) являются неотъемлемыми признаками нашей социальной реальности»²⁷⁶.

Действительно, возникновение новой символической реальности, обусловленной появлением виртуальной действительности, оказывает серьезное влияние на процесс формирования культурной идентичности человека, поскольку мы воспринимаем реальность не непосредственно, а через призму знаков, образов, ритуалов, языковых конструкций. Поскольку символ - это универсальный инструмент, с помощью которого организуется социальная жизнь, формируется мировоззрение, передается накопленный опыт, именно посредством приобщения к символическому миру своей общности человек исторически формировал собственную идентичность.

Не случайно Э. Кассирер как один из основоположников символической концепции культуры отмечал, что последняя представляет систему, которая не просто отражает мир, а через знаки и символы формирует человеческое мышление, эмоции, деятельность. Человек же, в свою очередь, «является существом символическим, для которого именно культура становится важнейшим способом осмысления и конструирования мира»²⁷⁷.

²⁷⁶ Хилханов, Д. Л. Проблемы трансформации культурных кодов в цифровую эпоху. Цифровая гуманитаристика: человек в «прозрачном» обществе / Д. Л. Хилханов, Э. В. Хилханова. – М.: Книгодел, 2021. – С. 118.

²⁷⁷ Кассирер, Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 1: Язык. – М., СПб: Университетская книга, 2002. – 270 с. – С.102.

Правомерность этого утверждения сложно оспорить, поскольку на протяжении всей истории человечества символы играли ключевую роль в процессе идентификации индивида, меняя лишь свои формы в зависимости от уровня развития социума. Так в архаических обществах доминировали мифологические и ритуальные символы. Тотемы, обряды, жертвоприношения - не просто символически обозначили явления, а соединяли человека с извечным космическим порядком мироздания. Символ воспринимался как неотъемлемая часть реальности архаического человека. Так убийство тотемного животного означало нанесение удара по родовой общине, а произнесение имени той или иной могущественной сущности – призывание её на помощь.

В эпоху Античности и особенно Средневековья символ приобретает духовный и даже сакральный характер. В древнегреческой культуре функцию узнаваемых символов выполняли атрибуты богов и героев. Молния, трезубец, щит, лира - каждый из этих предметов был знаком, неразрывно связанным со своим носителем. Христианский крест, нимб, икона в средневековой культуре - это не просто изображения, это проводники божественной силы, знаки, через которые человек приобщается к высшему смыслу. В этот период символика приобретает иерархический, «вертикальный» характер, разделяя некогда единый мир на земной и небесный, профанный и сакральный.

В Новое время символическое пространство культуры рационализируется. Наука и философия все чаще оперируют знаками, которые должны быть однозначными и универсальными для объяснения законов природы и общества. В классической научной традиции формулы и понятия стали символами, стремящимися к точности и исключаящими многозначность трактовок в профессиональном сообществе.

XX и XXI вв. стали временем тотальной символизации. Массовая культура, реклама, бренды, а затем и цифровые интерфейсы, — все это создало чрезвычайно насыщенную символическую среду, где предмет, жест, образ

одновременно несет множество смыслов. Символы больше не связаны с определенной культурной традицией, они становятся подвижными, гибридными, ситуативными. Современный человек вынужден интерпретировать бесконечный поток символов, а его идентичность становится конструкцией, собранной из символических элементов, не обладающих устойчивым смысловым наполнением.

Цифровая среда порождает новые символические универсумы - социальные сети, игровые миры, виртуальные сообщества, которые представляют собой пространства, где символы создаются мгновенно, распространяются с огромной скоростью и также быстро теряют свою актуальность.

Спецификой цифровой культуры является появление новых цифровых символов. Сегодня эмодзи, мемы, хештеги, аватары, интерфейсы — это не просто технические новшества, это полноценные символические формы организующие наше восприятие реальности. В основе любой культуры лежит знаково-символическая система, определяющая ее специфику. В условиях цифрового общества эта система обретает качественно новые формы.

Речь идет о трансформации языковых форм: «эмодзи, мемы, хэштеги, визуальные тренды становятся универсальными средствами коммуникации, с помощью которых конструируются виртуальные сообщества со своей системой ценностей. Так движение #MeToo продемонстрировало, как один цифровой символ (хэштег) способен мобилизовать миллионы людей по всему миру, трансформируя социальные нормы и политический дискурс»²⁷⁸. Таким образом, цифровая культура формирует собственный символический язык, посредством которого организуется как наше восприятие реальности, так и осуществляется её интерпретация.

²⁷⁸ Сорокопуд, М. С. Так кто же на самом деле правит реальностью? Символические механизмы реализации власти в информационном обществе / М. С. Сорокопуд // Индустрии впечатлений. Технологии социокультурных исследований (EISCRT). – 2025. – № 3 (12). – С.277.

В этой связи особого внимания заслуживает процесс трансформации языка в цифровой среде. Язык всегда выступал ключевым маркером культурной идентичности человека, формой репрезентации национальной культуры и ее глубинных смыслов. Как было отмечено ранее, в языке находят отражение мировоззренческие установки, система ценностей и коллективные представления о пространстве и времени. Посредством языка осуществляется трансляция культурных кодов, определяющих ментальность человека и общества.

Исторически язык эволюционировал от первобытных форм коммуникации до современного цифрового языка, однако его идентификационная функция сохранила свою значимость.

Исследователи отмечают, что «любой язык, аккумулируя опыт народной жизни во всей ее полноте и разнообразии, является его действительным сознанием. Каждое новое поколение, каждый представитель конкретного этноса, осваивая язык, приобщается через него к коллективному опыту, коллективному знанию об окружающей действительности, общепринятым нормам поведения, социокультурным ценностям»²⁷⁹.

Действительно, в языке закреплены как представления об устройстве мира, так и этические и эстетические идеалы, что делает его универсальным хранителем исторической памяти народа. Еще одним важным свойством языка как маркера культурной идентичности человека является его способность очерчивать границы культурной общности на основе дифференциации «своих» и «чужих». Именно язык в коммуникативной ситуации сигнализирует о культурной принадлежности говорящего.

Овладение языком означает не только освоение коммуникативного кода, но и интериоризацию культурных смыслов, ценностных ориентиров и моделей поведения, характерных для данного сообщества. Таким образом, язык

²⁷⁹ Морзавченков, Г. Влияние языка на этнокультурную картину мира / Г. Морзавченков // Власть. – 2011. – № 2. – С. 133- 135. – С.133.

выступает одновременно и инструментом, и результатом культурной идентификации человека.

Цифровая среда становится пространством интенсивных языковых изменений, затрагивающих все составляющие языковой системы от лексики, синтаксиса, пунктуации – до стилистики. В условиях сетевой коммуникации меняется ритм и формат взаимодействия, происходит размывание границ между устным и письменным способами общения.

Более того, в цифровых медиа и мессенджерах письменный текст начинает функционировать по законам устной речи. Если в доцифровую эпоху письменная и устная речь воспринимались как две самостоятельные системы со своими нормативными установками: если первая требовала стилистического единства, логической строгости, смысловой последовательности, то вторая допускала спонтанность, прерывистость, эмоциональность и ситуативность.

В современной сетевой коммуникации эта дихотомия снимается. Автор ориентируется не на соблюдение языковых канонов, а на достижение взаимопонимания в режиме реального времени. Возникающее в результате гибридное пространство одновременно наследует свойства письменной речи (документированность, отсроченное восприятие) и устной (интерактивность, процессуальность, аффективность). Именно здесь зарождаются языковые инновации, которые в дальнейшем начинают проникать в устойчивые, институциональные формы речи.

Таким образом, в пространстве виртуальной коммуникации формируется новый цифровой язык. На сегодняшний день данное понятие характеризуется смысловой многомерностью, охватывая не только язык программирования, но и язык онлайн-коммуникации.

Для языка онлайн-коммуникации свойственно активное сокращение лексических форм, что в совокупности образует специфический Интернет-сленг. Последний, как отмечают специалисты, превращается в эффективный речевой инструмент, поскольку позволяет в режиме реального времени устанавливать

контакты, обмениваться эмоциями, находить точки соприкосновения, формировать общие ценности с другими участниками коммуникации²⁸⁰.

Функциональной особенностью Интернет-сленга является, прежде всего, оптимизация процесса коммуникации, а именно, сокращение времени на передачу сообщения при сохранении его смысла. В этой связи значимыми элементами цифрового языка становятся эмодзи и эмотиконы. В определенном смысле они выполняют компенсаторную функцию: в условиях отсутствия невербального канала общения (взгляды, жесты, позы) они служат для передачи эмоциональной окраски высказывания, нюансов интонации. К тому же в качестве стандартизированных графических пиктограмм они выполняют важную идентификационную функцию, выступают маркерами возрастной, гендерной и групповой принадлежности.

Наряду с этим установлено, что смысловая составляющая эмодзи может меняться в зависимости от принадлежности пользователя к определенному лингвокультурному контексту. Исследователи обращают внимание, что «эмодзи несут на себе отпечаток культурных различий. Их значение может меняться в зависимости от страны, возраста пользователя, социальной среды и даже от того, на каком устройстве или в каком приложении они отображаются»²⁸¹. В результате, несмотря на кажущуюся универсальность, интерпретация смысла эмодзи может различаться у представителей разных культур.

В структуру цифрового языка органично вписываются Интернет-мемы, которые представляют собой информационный объект (текст, изображение, видео и пр.). Исследователи отмечают, что мемы просты, узнаваемы и легко воспроизводятся в качестве формы культурного выражения, они «быстро

²⁸⁰ Го Цзини. Интернет-сленг в виртуальном общении как языковой феномен // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Вып. 4. – 2023. – Т. 16. – С. 1082-1088.

²⁸¹ Ершова, Я. С. Роль эмодзи и визуального языка в цифровой коммуникации на английском языке / Я. С. Ершова // Международный научный журнал «Вестник науки». – 2025. – Т. 4. – № 5 (86). – С. 1045-1062. – С.1058.

адаптируются к текущим событиям и понятны широкой аудитории, что делает их идеальным контентом для алгоритмической логики социальных сетей...»²⁸².

В пространстве цифровой культуры мемы выполняют не только развлекательную функцию, они превратились в способ осмысления и комментирования социально-политических и культурных процессов. Посредством мемов пользователи не только выражают собственное отношение к происходящему, но и укрепляют групповую идентичность, вовлекаясь в коллективную интерпретацию действительности. В этой связи очевидно, что мемы становятся языком коммуникации поколения Z, для которого цифровая реальность составляет естественную среду социализации и инкультурации.

В молодежной среде мемы выступают оперативным и интуитивно понятным средством выражения мыслей, эмоций и оценочных реакций, позволяя транслировать многомерные смыслы в предельно сжатом виде. В тоже время адекватная интерпретация мема требует от человека включенности в общее смысловое поле: осведомленности о ключевых событиях, актуальных контентах, популярных образах и медиа-контекстах. В результате мемы приобретают характер «языка для своих», который одновременно сплачивает и сегментирует онлайн-сообщества. Таким образом, мемы становятся маркерами групповой идентичности, которые сигнализируют о принадлежности пользователя к определенному сетевому сообществу, понимании его системы символов.

На основании вышеизложенного можно заключить, что Интернет-сленг как одна из составляющих цифрового языка выполняет социально-идентификационную функцию, становится инструментом разграничения «своих» и «чужих», конструирует границы и позиционирует человека в виртуальном коммуникативном пространстве. Владение сленгом демонстрирует включенность пользователя в определенный круг общения, тогда как незнание

²⁸² Ермоченко, М. Е. Мемы как язык поколения Z: социологический анализ цифровой коммуникации / М. Е. Ермоченко, А. Д. Сажина // Российский научный журнал «Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. – 2025. – №4 (20). – С. 95 -101. – С. 99.

или некорректное использование сленговых выражений маркирует участника коммуникации в качестве периферийного и недостаточно интегрированного в цифровую среду. Можно сказать, что интернет-сленг становится пространством, где традиционные и цифровые формы культурной идентичности образуют гибридные идентификационные модели.

На трансформацию культурной идентичности человека в цифровую эпоху серьезно влияет процесс иноязычных заимствований, преимущественно англицизмов. Следуют отметить, что цифровая трансформация общества, охватившая все его сферы, закономерно привела к масштабным изменениям в языковых практиках. Английский язык активно проникает в национальные коммуникативные пространства, становясь инструментом конструирования новой культурной идентичности.

Специфика заимствований в пространстве социальных сетей обусловлена их апелляцией преимущественно к английскому языку, поскольку именно англоязычные платформы задают стандарты цифровой среды. Внутри же этих заимствований специалисты выделяют два пласта – терминологический и сленговый²⁸³.

Первый включает в себя слова, не имеющие полных эквивалентов в национальном, например, в русском языке (блог, онлайн, оффлайн, бот), либо представляющие более короткую или звучную «версию» национального синонима (фейк, пост, апгрейд и др.).

Второй пласт – сленговый, он представлен иноязычными словами, имеющими русские аналоги, но активно используемые в сети для создания особой стилистики и постепенно переключившиеся в повседневную устную речь. Сленговые иноязычные заимствования описывают эмоциональные

²⁸³ Михайличенко Е. С. Социальные сети как особый вид Интернет-коммуникации: лексический аспект // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского Филологические науки. – 2016. – Т. 2 (68). – № 1. – С. 166–171.

состояния и характерны для определенных возрастных групп и субкультур (хайп, вайб, кринж, пати и др.).

Если на протяжении столетий русский язык впитывал слова из множества языков-доноров - французского, немецкого, голландского, итальянского и др., то сегодня практически все новые термины приходят, как было отмечено, из одного источника - английского языка. Поскольку аналогичная ситуация имеет место в глобальном масштабе, эта монополия приводит к тому, что пользователи по всему миру осваивают одни и те же англицизмы одновременно. Так возникает процесс языковой унификации, в результате которого носители разных культур оказываются в едином семантическом поле, где «лайк», «репост», «хештег» и «стрим» понятны без перевода. Сегодня мы являемся свидетелями уникального процесса трансформации национальных языков. Никогда прежде они не подвергались столь масштабному и синхронному внешнему воздействию.

Значимую роль в процессах языковых изменений играют неологизмы - новые слова и выражения, которые не просто пополняют словарный запас пользователей, а выполняют функцию своеобразного «универсального» ключа, унифицирующего цифровую коммуникацию. Владение универсальным цифровым языком становится маркером технологической включенности и ориентации на современные культурные тренды.

В этой связи закономерно возникает вопрос: является ли процесс унификации языка угрозой культурной идентичности человека или, напротив, прогрессивным явлением и естественным этапом эволюционного развития человека и общества?

С одной стороны, чрезмерное увлечение англицизмами и неологизмами формирует определенную картину мира, создает барьеры для межпоколенческой коммуникации, посредством которой передаются традиционные ценности и нормы конкретного культурного сообщества.

С другой стороны, язык — это живая система, которая всегда заимствовала то, что ей было необходимо в конкретный исторический момент. Поэтому можно говорить о том, что трансформации в области языка - это закономерный адаптационный механизм. Язык обладает мощными механизмами саморегуляции и попытки искусственно-принудительно «очистить» его от заимствований оказываются, как правило, неэффективными.

Несмотря на то, что языковые изменения являются отражением глобальных процессов, влияние англицизмов и неологизмов на культурную идентичность затрагивает глубинные процессы ее конструирования. Цифровая среда становится пространством формирования гибридной культурной идентичности, которая сочетает в себе локальные и глобальные ценности. В такой ситуации важным является поддержание баланса между глобальными и локальными культурными кодами. Традиционная дихотомия, где глобальное разрушает локальное сегодня уже не работает. Вместо этого мы наблюдаем процесс глокализации (Р. Робертсон), при котором глобальные формы и практики наполняются национальным содержанием.

Это проявляется в том, как международные Интернет-платформы адаптируются к национальным аудиториям. Так алгоритмы TikTok учитывают региональные особенности аудитории. И хотя платформа остается универсальной, ее содержание становится все более разнообразным. С этой точки зрения, Интернет не стирает культурные различия, а создает для них новое пространство, где они либо актуализируются, либо приобретают гибридные формы.

Важно отметить, что цифровая среда не только порождает новую символическую систему, но и перекодирует прежние традиционные символы. Так религиозные и мифологические символы (крест, полумесяц, свастика и др.) обретают новые коннотации в виртуальном дискурсе, нередко утрачивая свой изначальный сакральный смысл. Политические символы адаптируются к формату мемов и эмодзи, становясь инструментами как интеграции, так и

дезинтеграции общества. В свою очередь и национальные, и культурные символы в условиях глобальной цифровой среды начинают функционировать в гибридном, преобразованном виде, нередко утрачивая локальную привязку.

Таким образом, символ как универсальный принцип человеческого существования в новых условиях связывает прошлое с настоящим и будущим, индивидуальное с коллективным, повседневное с сакральным. В цифровом мире символическая среда становится чрезвычайно насыщенной и динамичной, что открывает перед человеком возможности для творчества и самовыражения, но одновременно порождает риски фрагментации смыслов и кризиса культурной идентичности.

По нашему мнению, наряду с изменениями в области языка на трансформацию культурной идентичности значительное влияние оказывают цифровые технологии, дающие возможность её индивидуального конструирования.

Традиционно культурная идентичность понималась как устойчивая система представлений о принадлежности человека к определенной группе - этнической, религиозной, национальной. Процесс ее формирования был достаточно длительным: мировоззренческие установки передавались через семью, образование, локальные сообщества, государственные институты.

Цифровая среда радикально изменила этот процесс. Сегодня культурная идентичность теряет свою данность, определенность, она становится проектом. Человек не просто наследует культурные коды, он активно их конструирует, собирая из тех элементов, которые предлагаются Интернет-средой.

В пространстве социальных сетей, виртуальных игровых миров, мессенджеров и цифровых платформ человек может одновременно существовать в различных ипостасях, примеривать на себя те или иные образы, менять их в угоду обстоятельствам или эмоциональному настрою.

Цифровая эпоха предоставила человеку беспрецедентную свободу в конструировании своей идентичности. Если прежде процесс

самоидентификации был обусловлен непосредственным социальным окружением, определялся нормами и ценностями той общности, к которой индивид принадлежал, то сегодня мы обрели возможность самостоятельно выстраивать свой образ и историю своей жизни. Это стало возможным благодаря тому, что «в Сети наша личность может быть представлена лишь набором символов, не привязанным к физическому телу»²⁸⁴.

Действительно, телесность перестает быть опорой человеческой идентичности, поскольку в цифровом мире отсутствует «привязка» к возрасту, внешности, полу и иным индивидуально-личностным и социальным характеристикам субъекта. Свобода от физических констант превращает самоидентификацию в творческий акт, а именно, в пространство для экспериментов с внешностью, с социальными ролями, с возрастными рамками, то есть с образами «Я» за пределами той или иной объективной данности или фактичности.

В цифровой среде возможны не только игровые практики, связанные с гендером, социальным статусом, имущественным цензом, но и практики этнокультурного перевоплощения. Пользователь может создавать контент, связанный с культурой, к которой он не принадлежит, например, вести блог о японской кухне, участвовать в реконструкции исторических событий народа, представителем которого он не является и др. Подобное перевоплощение может носить двоякий характер: в одном случае, человек для презентации конкретных культурных практик серьезно работает с ранее неизвестным ему материалом, глубоко погружается в историю чужой страны, в другом случае – имеет место поверхностное перевоплощение, связанное с развлечением или коммерческим интересом, а культурные атрибуты применяются без понимания их содержания. Например, человек носит одежду с этническими орнаментами, но не знает их

²⁸⁴ Агапова Е. А., Бакурадзе А. Б., Дюжиков С. А., Плотникова Т. В. Цифровая идентичность личности: от гуманизма к постгуманизму // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14. – № 6 (76). – С. 95–107. – С.100.

значения; использует слова из другого языка, но не владеет им. Подобное отношение к культуре превращает живую культурную традицию в набор декоративных элементов.

Цифровая среда предоставляет беспрецедентную возможность для гибкого управления самопрезентацией. Пользователь может выбирать, какие аспекты своей культуры выносить на первый план, а какие скрывать или смягчать. Так для представителя этнического меньшинства, живущего в мегаполисе, Интернет становится пространством, где он может свободно демонстрировать свою культурную идентичность, не опасаясь непонимания или предубеждения. Помимо этого, в онлайн-пространстве он может найти представителей своей локальной культуры и создать собственное виртуальное сообщество. Если человек регулярно создает контент на определенную тему, изучает ее, взаимодействует с сообществом, то со временем он перестает быть внешним наблюдателем, становится участником, соавтором, частью этой культурной реальности. Здесь идентичность не предшествует действию, а рождается в нем, приобретает активный, деятельностный характер.

Заслуживает внимания, что для человека, воспитанного в традиционной, часто абсолютно закрытой среде, Интернет открывает возможность непредвзятого исследования альтернативных культурных миров, которые по различным причинам могут быть недоступны в его непосредственном социокультурном окружении.

Эксперименты с идентичностью в цифровой среде включают создание так называемых «временных идентичностей». В некоторых онлайн-сообществах предлагается такой проект – «прожить неделю как представитель другой культуры». Подобного рода практики позволяют получить опыт проживания иной идентичности без долгосрочных обязательств.

Наконец, Интернет позволяет человеку одновременно состоять в нескольких субкультурных онлайн-сообществах с совершенно разными ценностными установками и целями. Человек может быть активным участником

научного сообщества, православным блогером и «фанатским художником по вселенной игр». Каждое из этих сообществ предполагает свой язык, свою систему символов, свои правила, но все они уживаются в одном человеке, не вступая в конфликт.

Исследователи отмечают, что «такая игра с идентичностями самими участниками не воспринимается как трагедия, участники вовсе не переживают из-за собственных разорванности, множественности в пространстве, а также изменчивости, множественности во времени. Более того, подобные традиционные характеристики личности, как целостность и единство, в виртуальном мире утрачивают статус ценности»²⁸⁵.

Таким образом, цифровая среда превращается в своего рода лабораторию идентичностей, где допустимы эксперименты без серьезных социальных последствий. В связи с этим, одной из ключевых характеристик цифровой эпохи является отказ от идеи единой, монолитной культурной идентичности²⁸⁶.

Вышеизложенное позволяет заключить, что цифровая среда принципиально изменяет формирование культурной идентичности. Последняя перестает быть результатом длительной социализации в рамках устойчивой традиции и становится динамичным индивидуальным проектом, который человек создает из множества доступных символических элементов. Этот переход от наследования к проектированию несет в себе как риски фрагментации и девальвации традиционных ценностей, так и потенциал для более гибкого самоопределения личности. Ключевым вызовом становится необходимость сохранения баланса между открытостью глобальным влияниям и укорененностью в локальных культурных кодах, между свободой конструирования идентичности и сохранением ее смысловой глубины.

²⁸⁵ Соловьева Л. Н. Цифровая идентичность как новый вид идентичности человека информационной эпохи // Общество: философия, история, культура. – 2018. – №12 (56). – С. 40-43. – С.41.

²⁸⁶ Кривуля, Р. Е. Деструктивные тенденции формирования культурной идентичности в цифровом обществе / Р. Е. Кривуля // Вестник Южно-Российского государственного технического университета (НПИ). Серия: Социально-экономические науки. – 2025. – Т. 18, № 4. – С. 142-150

Выводы к главе третьей

Проанализированные тенденции развития современного общества, связанные с цифровизацией, приводят к выводу о появлении качественно новой среды, не просто дополняющей физическую реальность, а создающей параллельное пространство, в котором начинает существовать человек. В настоящее время среда его обитания обеспечивается совокупностью процессов сетивизации, датификации, платформизации и алгоритмизации, результатом чего становится возникновения цифрового общества. Его сущностными характеристиками являются: перманентная вовлеченность всех членов в информационные потоки глобального уровня, революционизация коммуникационных средств и каналов, сетевые формы социального взаимодействия.

Для современного этапа цифровизации характерно внедрение онлайн-платформ, следствием чего становится возникновение платформенной среды. Платформизация не ограничена инструментальностью, а обладает качеством агентности. Фактически онлайн-платформы через фильтры и алгоритмы задают параметры реальности современного человека, её уникальной версии, обусловленной взглядами и предпочтениями конкретного пользователя.

Закономерно, что цифровое общество существенно трансформирует процесс индивидуальной социализации, который приобретает виртуальный характер. Исторически сложившиеся институты социализации вытесняются цифровыми платформами, блогерами и онлайн-сообществами. Каждый из новых агентов социализации выполняет свои функции: онлайн-платформы – расширяют пространство коммуникации, осуществляют интериоризацию цифровых норм, позволяют конструировать собственную идентичность; блогеры и онлайн-сообщества транслируют актуальную информацию, объединяют людей в социальные группы, исповедующие сходные ценности и придерживающиеся определенных нормативно-регулятивных стандартов поведения. Культурная

идентичность в новых условиях формируется по критериям «экономики внимания»: ценность «Я» определяется обратной связью, получаемой субъектом коммуникации в виде лайков и комментариев от других участников виртуального взаимодействия.

В современных условиях (согласно З. Бауману, «текущая современность») культурная идентичность утрачивает константность и приобретает процессуальность. Этому способствует общая социальная нестабильность, включающая следующие проявления: распад долгосрочных социальных связей, индивидуализация, фрагментация культурного опыта. Поскольку в новых условиях идентичность превращается в задачу, требующую самостоятельного решения, можно констатировать переход от субстанциональной к процессуальной модели, вытесняющей устойчивые характеристики вариативными самоописаниями, а линейные нарративы – вольными самопрезентациями индивида в Сети.

Среди факторов, способствующих трансформации идентичности можно выделить детерриторизацию цифрового пространства, возникновение цифровой культуры и новых языковых практик.

Так отсутствие географических границ в цифровой среде приводит к разрыву между культурными практиками и исторически сложившимся пространством их распространения. Цифровая культура трансформирует ценностные установки, представления о социальной иерархии, модели поведения и многое другое. Наконец, происходит становление нового цифрового языка, характеристиками которого выступают: стирание границ между устной и письменной речью, активное сокращение лексических форм (интернет-сленг), использование эмодзи и мемов, масштабные иноязычные заимствования (преимущественно англицизмы). Каждая из особенностей цифрового языка выполняет свою функцию: интернет-сленг и мемы выступая идентификационными маркерами разграничивают в виртуальном пространстве

«своих» и «чужих», а языковая унификация порождает как возможность глобальной коммуникации, так и постепенное размывание национальных языков.

Процесс формирования культурной идентичности в условиях цифровой среды претерпел серьезные изменения: длительная социализация, опирающаяся на устойчивую традицию, уступила место динамичным индивидуальным проектам. Произвольный образ собственного «Я», больше не привязанный к определенной культурной традиции и даже к собственной телесности, ведет к утрате личностью целостности и единства. Так эксперименты с собственной идентичностью, не имеющие серьезных социальных последствий, закономерно приводят к легитимации множественной и дробной культурной идентичности.

Влияние цифровизации на культурную идентичность носит амбивалентный характер: с одной стороны, открывает возможности для личностного самоопределения, расширяет культурные горизонты, способствуя развитию межкультурного диалога; с другой – ослабляет традиционные социальные и культурные связи, ведет к кризису аутентичности, фрагментирует культурный опыт и коммерциализирует идентичность.

Таким образом, цифровое общество, открывая новые возможности для формирования культурной идентичности, превращает последнюю в проект, опосредованный машинными алгоритмами и конструируемый личностью посредством цифровых символов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное социально-философское исследование, направленное на выявление специфики культурной идентичности в условиях цифрового общества, позволяет сформулировать ряд обобщающих выводов.

Анализ научной литературы показал, что концепт идентичности прошел сложный путь эволюции: от классического понимания ее как устойчивого, рефлексивного и субстанционального ядра личности (Р. Декарт, И. Кант, И. Г. Фихте) через признания ее социальной (Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркс) и символической (Ч. Кули, Дж. Мид) природы к постмодернистской трактовке как множественной, фрагментированной и ризоматической конструкции (Ж. Делез, Ж. Бодрийяр).

В диссертации обосновано, что понятие «культурная идентичность», апеллирующее базовыми маркерами укорененности человека в социуме (язык, территория, традиции, религия, историческая память), является наиболее оптимальным для анализа процессов самоопределения человека в современном мире, поскольку оно позволяет охватить как локальные (этнические), так и глобальные (цивилизационные) уровни идентификации.

В ходе исследования установлено, что в традиционном и индустриальном обществах культурная идентичность обладала высокой степенью устойчивости благодаря мощным механизмам интериоризации, которые превращали внешние социальные нормы в глубинные личностные установки.

В доцифровую эпоху ключевыми символическими маркерами являлись: а) идея кровного родства и сакрализация территории («кровь и почва»); б) мифологическая/ религиозная система, задававшая сакральные границы и нормативный порядок культурной общности; в) язык, выступающий не только средством коммуникации, но и хранилищем культурного кода, архетипов народа;

В индустриальную эпоху к ним добавились новые маркеры: профессиональная и классовая принадлежность, городская среда и, в

особенности национально-государственная идентичность, конструируемая через систему массового образования, единый национальный язык и политическое мифотворчество.

В работе показано, что цифровизация, включающая процессы сетевизации, датификации и платформизации, создает качественно новую виртуальную среду, обладающую собственным онтологическим статусом. Эта среда характеризуется детерриториальностью, гиперсвязностью, непрерывностью информационных потоков и алгоритмической опосредованностью коммуникации. Цифровые платформы выступают не просто техническими посредниками, а активными акторами, которые конструируют реальность при помощи фильтров и персонализированных запросов пользователей.

В диссертации обосновывается, что в условиях «текущей современности» (З. Бауман) культурная идентичность претерпевает фундаментальные трансформации.

Во-первых, культурная идентичность перестает быть результатом длительной социализации в рамках устойчивой традиции и превращается в непрерывный процесс становления, а также индивидуальный проект, который человек конструирует из множества доступных символических элементов.

Во-вторых, традиционные институты социализации (семья, религия, образование, государство) утрачивают монополию на формирование идентичности, уступая место новым агентам — цифровым платформам, блогерам и онлайн-сообществам.

В-третьих, язык как ключевой маркер культурной идентичности претерпевает существенную трансформацию. В виртуальной среде формируется новый формат общения — цифровой язык (Интернет-сленг, эмодзи, мемы и т. п.), а также происходит масштабная унификация лексики под влиянием англицизмов, что создает как глобальное коммуникативное поле, так и риски размывания национальной языковой картины мира.

В-четвертых, значительные изменения претерпевает символическая основа культурной идентичности. На смену устойчивым традиционным символам приходят динамичные, ситуативные и гибридные формы, которые способствуют как быстрой консолидации групп, так и фрагментации культурных смыслов.

В-пятых, формируется новый тип человека - «человек-виртуал», для которого характерна множественная, гибридная идентичность и ситуативная идентичность. Это проявляется в возможности одновременного участия в разных культурных онлайн-сообществах, в экспериментах с образом «Я» и практик культурного перевоплощения без долгосрочных обязательств.

Таким образом, можно отметить, что трансформация культурной идентичности человека цифрового общества носит двойственный, амбивалентный характер. С одной стороны, цифровая среда открывает беспрецедентные возможности для культурной эмансипации, критической рефлексии, творческой реализации и расширения доступа к культурным ресурсам. С другой стороны, она порождает серьезные риски: фрагментацию и поверхностность культурного опыта, ослабление традиционных социальных связей, превращение идентичности в объект алгоритмического управления. Ключевой вызов заключается в необходимости сохранения баланса между открытостью глобального влияния и укорененностью в локальных культурных архетипах, между свободой индивидуального конструирования и сохранением смысловой глубины и целостности личности.

Таким образом, проведенное исследование подтверждает исходную гипотезу о том, что цифровое общество выступает средой, которая радикально трансформирует механизмы формирования и поддержания культурной идентичности человека, переводя ее из устойчиво состояния в динамичный, процессуальный и гибридный формат. Полученные выводы могут служить теоретической основой для дальнейших исследований в области социальной философии, а также для разработки практических стратегий сохранения и передачи традиционных культурных ценностей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агапова, Е. А. Диджитал-кочевники и фрагментация идентичности: как постоянная мобильность влияет на целостность «Я» / Е. А. Агапова, М. В. Латкин // КАНТ. – 2025. – № 4 (57). – С. 175-181.
2. Агапова, Е. А. Цифровая идентичность личности: от гуманизма к постгуманизму / Е. А. Агапова, А. Б. Бакурадзе, С. А. Дюжиков, Т. В. Плотникова // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14. – № 6 (76). – С. 95–107.
3. Адлер, А. Понять природу человека / А. Адлер. – СПб.: Академический проект, 2000. – 256 с.
4. Акимова, И. А. О некоторых проблемах формирования культурной идентичности в современную эпоху / И. А. Акимова // Теория и практика общественного развития. – 2012. – № 6. – С. 156-159.
5. Алиева, О. Г. Кризис национальных культур в эпоху глобализации / О. Г. Алиева, О. В. Саввина, М. В. Моисеенко // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2014. – № 2. – С.83-91.
6. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон; Пер. с англ. В. Г. Николаева. – М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2001. – 286 с.
7. Ассман, Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и полит. идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М.: «Языки славянской культуры», 2004. – 363 с.
8. Ачкасов, В. А. Национальная идентичность как исторический нарратив / В. А. Ачкасов // Управленческое консультирование. – 2018. – № 10. – С.19-26.
9. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М.: Логос, 2005.– 390 с.
- 10.Бауман, З. Текущая современность / З. Бауман. – Питер, 2008. – 238 с.

11. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. – 788 с.
12. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: «Медиум», 1995. – 322 с.
13. Бердяев, Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2007. – 287 с.
14. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
15. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр. – М.: Постум, 2015. – 238 с.
16. Брунова, Е. Г. Слово как магический инструмент / Е. Г. Брунова. – URL: – https://elib.utmn.ru/jspui/bitstream/ru-tsu/21286/1/Brunova_Slovo.pdf (дата обращения: 11.12.2025).
17. Букетов, А. А. Актуализация проблемы культурной идентичности / А. А. Букетов // Искусство и наука третьего тысячелетия: материалы XIII Международной научно-творческой конференции. Т, 13. – Симферополь: Издательство ООО«Антиква», 2025. – С. 9-14.
18. Бурдьё, П. О символической власти // Бурдьё П. Социология социального пространства / П. Бурдьё. – М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – С. 87-96.
19. Бурдьё, П. Практический смысл / П. Бурдьё. – СПб: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2001. – 562 с.
20. Буховец О. Эра национализма и особенности образования наций в Европе / О.Буховец // Современная Европа. – 2008. – №4 (36). – С. 33-44.
21. Вико, Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Дж. Вико. – Л.: Государственное издательство «Художественная литература», 1940. – 620 с.
22. Винокурова, А. А. Магическая функция слова в традиционных культурах (на материале эвенского и якутского языков) / А. А. Винокурова,

- И. П. Павлова // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Сер.: Гуманитарные науки. – 2013. – № 3-4. – С. 77-83.
23. Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – М.: АСТ, 2018. – 159 с.
24. Войскунский, А. Е. Альтернативная идентичность в социальных сетях / А. Е. Войскунский, А. С. Евдокименко, Н. Ю. Федунина // Вестник Московского университета. Сер. 14: Психология. – 2013. – № 1. – С. 66-83.
25. Галкин, Д. В. Digital Culture: методологические вопросы исследования культурной динамики от цифровых автоматов до техно-био-тварей / Д. В. Галкин // Международный журнал исследований культуры. – 2012. – № 3(8). – С. 11-16
26. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
27. Геллнер, Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М.: Прогресс, 1991. – 319 с.
28. Гердер, И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
29. Гердер, И. Г. Трактат о происхождении языка / И. Г. Гердер. – М.: URSS, ЛЕНАНД, 2007. – 88 с.
30. Горнова, Г. В. Соразмерность города и человека: проблемы формирования городской идентичности / Г. В. Горнова // ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики. – 2018. – № 3 (17). – URL: https://praxema.tspu.ru/files/praxema/PDF/articles/gornova_g._v._43_56_3_17_2018.pdf (дата обращения: 28.09.2025).
31. Го Цзини. Интернет-сленг в виртуальном общении как языковой феномен // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Вып. 4. – 2023. – Т. 16. – С. 1082-1088.

32. Гончарова, И. К. К определению понятия «культурная идентичность» в контексте глобализации / И. К. Гончарова, Е. Ю. Липец // Культура и цивилизация. – 2019. – Т. 9. – № 1. – С. 13-18.
33. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1984. – 397 с.
34. Гумбольдт, В. фон. Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 451 с.
35. Гуревич, Л. С. Культурная рефлексия как способ проявления культурной идентичности личности / Л. С. Гуревич // Диалог культур и цивилизаций. – М.: Московский государственный лингвистический университет, 2024. – С. 40-45.
36. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
37. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб.: Фонд Университет, Владимир Даль, 2004. – 398 с.
38. Данэм, Б. Человек против мифов / Б. Данэм. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. – 295 с.
39. Декарт, Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. / Р. Декарт. – М.: Книга по требованию, 2012. – С. 297-422.
40. Делез, Ж. Различие и повторение / Ж. Делез; пер. с фр. – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
41. Делез, Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения = Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 2010. – 892 с.
42. Джозеф, Дж. Язык и национальная идентичность / Дж. Джозеф // Логос: Философско-литературный журнал. – 2005. – № 4 (49). – С. 4–32.

- 43.Добренков, В. П. Мир в XXI веке и Россия: тенденции, перспективы // Вестник Московского Университета. Серия 18. Социология и политология. – 2011. – № 3. – С. 22-36.
- 44.Добринская, Д. Е. Что такое цифровое общество? / Д. Е. Добринская // Социология науки и технологий. – 2021. – Т. 12. – № 2. – С.112-129.
- 45.Дюркгейм, Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – М.: Канон, 1995. – 253 с.
- 46.Ельцова, О. В. К вопросу о понятии цифровой грамотности / О. В. Ельцова, М. В. Емельянова // Вестник ЧГПУ им. И. Я. Яковлева. – 2020. – № 1(106). – С. 155-161.
- 47.Ерасов, Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории) / Б. С. Ерасова. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 205 с.
- 48.Ермоченко, М. Е. Мемы как язык поколения Z: социологический анализ цифровой коммуникации / М. Е. Ермоченко, А. Д. Сажина // Российский научный журнал «Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований». – 2025. – №4 (20). – С. 95 -101.
- 49.Ерохин, В. С. Социальная нормативность и персональная идентификация: соотношение понятий и практическая реализация / В. С. Ерохин // Манускрипт. – 2020. – Т, 13. – Вып. 5. – С.124-129.
- 50.Ершова, Я. С. Роль эмордзи и визуального языка в цифровой коммуникации на английском языке / Я. С. Ершова // Международный научный журнал «Вестник науки». – 2025. – Т, 4. – № 5 (86). – С. 1045-1062.
- 51.Захаров, М. Ю. Цифровая культура – исторический этап развития информационной культуры общества / М. Ю. Захаров, И. Е. Старовойтова И. Е., А. В. Шишкова // Вестник университета. – 2020. – № 5. – С. 200–205.
- 52.Ивановская, О. В. Кризис и сакрализация идентичности в глобализирующемся мире / О. В. Ивановская // Вестник Волгоградского

- государственного университета. Сер. 7. Философия. – 2011. – № 1 (13). – С. 38-44.
53. Казаков, Е. Ф. Душа русской культуры: к определению понятия / Е. Ф. Казаков // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2018. – № 45. – С. 140-148.
54. Кант, И. Сочинения в шести томах. Т. 3 / И. Кант. – М.: Мысль, 1964. – 798 с.
55. Каримов, Р. Н. От линейных моделей коммуникации к сетевым: эволюция и синтез / Р. Н. Каримов // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. — 2018. – Т. 1. – № 3 (27). – С. 161-172.
56. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.
57. Кассирер, Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 1: Язык / Э. Кассирер. – М., СПб: Университетская книга, 2002. – 270 с.
58. Кастельс, М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс. – Екатеринбург: У-Фактория, 2004. – 327 с.
59. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
60. Кастельс, М. Коммуникация, власть и контр-власть в сетевом обществе / М. Кастельс // Концепция «общества знания» в современной социальной теории. – М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2010. – С. 227–232.
61. Качмала, А. В. Онтологический статус виртуальной реальности в структуре бытия / А. В. Качмала // Вестник культуры и искусств. – 2012. – Т. 30. – № 2. – С. 109-111.
62. Кистенева, О. А. Тотемизм в истории народов / О. А. Кистенева, А. Р. Соколов, В. В. Кистенев // International scientific review. – 2016. – № 2. – С. 74-78.

63. Коган, Л. А. В. С. Соловьев и проблема свободы /А. В. Коган // История философии. – 2000. – № 6. – С. 85-107.
64. Конева, А. В. «Цифровая идентичность»: процессы идентификации и репрезентации в сетевой коммуникации / А. В. Конева // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2018. – № 1. – С. 50–61.
65. Кочетова, Ю. А. Подросток в цифровой среде: идентичность и образ себя / Ю. А. Кочетова, М. В. Климакова // Социальные науки и детство. – 2025. – № 6(3). – С. 85-98.
66. Кривуля, Р. Е. Деструктивные тенденции формирования культурной идентичности в цифровом обществе / Р. Е. Кривуля // Вестник Южно-Российского государственного технического университета (НПИ). Серия: Социально-экономические науки. – 2025. – Т. 18, № 4. – С. 142-150.
67. Кривуля, Р. Е. Роль идентификации в трансформации эволюционных траекторий человечества / Р. Е. Кривуля // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14, № 5. – С. 94-103.
68. Кривуля, Р. Е. Роль культурных архетипов в процессе формировании культурной идентичности в цифровом поле / Р. Е. Кривуля // Научная мысль: традиции и инновации : Сборник научных трудов VII Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Магнитогорск, 29–30 мая 2026 года. – Москва: ООО "Директ-Медиа", 2026. – С. 71-74.
69. Кривуля, Р. Е. Роль литературы в формировании русской культурной идентичности / Р. Е. Кривуля // Terra культура. – 2022. – № 15. – С. 36-47.
70. Кривуля, Р. Е. Современные факторы влияния культурно-медиативной системы на процесс формирования идентичности человека / Р. Е. Кривуля // Гуманитарий Юга России. – 2025. – Т. 14, № 4. – С. 106-125.

71. Кривуля, Р. Е. Эволюция концепций идентичности: от классических подходов к постмодернистскому дискурсу / Р. Е. Кривуля // Гуманитарий Юга России. – 2026. Т. 15, № 4. – С. 156-164.
72. Крючек, П. С. Историческая память и национальная идентичность: механизмы формирования и социальная значимость / П. С. Крючек, В. Н. Сергеев // Труды БГТУ. Сер. 6: История, философия. – 2025. – № 1 (293). – С. 5–10.
73. Кузнецова, Е. И. Медиатизация: эффекты медиареальности / Е. И. Кузнецова // Общество: философия, история, культура. – 2021. – № 6. – С. 13–16.
74. Кули, Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок / Ч. Х. Кули. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 309 с.
75. Ивахнов, В. Ю. Проблема культурной идентичности человека в цифровой среде: автопроект личности в условиях «сетевой культуры» / В. Ю. Ивахнов, И. А. Герасимова, Ю. П. Дубровченко, Н. А. Куликова // Мир науки. Социология, филология, культурология. – 2025. – Т. 16. – № 4. – URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/13KLSK425.pdf> (дата обращения: 15.01.2026).
76. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1985. – 535 с.
77. Лемешова, Т. В. Бриколаж и «текущая идентичность» постмодерна / Т. В. Лемешова // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. – 2023. – Т. 5. – № 4. – С. 45–49.
78. Летов, Е. В. Сетевая идентичность в культуре современного информационного общества / Е. В. Летов // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2013. – № 4. – С. 62–65.
79. Летов, Е. В. Сущность и основные черты интеграционного процесса виртуальной реальности и культуры / Е. В. Летов // Вестник Московского

- государственного университета культуры и искусств. – 2012. – №2. – С. 43-46.
80. Лешкевич, Т. Г. Цифровые трансформации эпохи в проекции их воздействия на современного человека / Т. Г. Лешкевич // Вестник Томского государственного университета. – 2019. – № 439. – С. 103–109.
81. Лешкевич, Т. Г. Человек-виртуал и передача культурных ценностей поколению эпохи цифры / Т. Г. Лешкевич // Вопросы философии. – 2022. – № 3. – С. 53-63.
82. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
83. Липец, Е. Ю. Тенденции формирования культурной идентичности на юге России в контексте глобализации / Е. Ю. Липец // Культура и цивилизация. – 2018. – Т. 8. – № 5А. – С. 105-112.
84. Лисенкова, А. А. Трансформация идентичности в цифровую эпоху / А. А. Лисенкова // Вопросы философии. – 2020. – № 3. – С. 65-74.
85. Лисенкова, А. А. Трансформация социокультурной идентичности в цифровом пространстве / А. А. Лисенкова. – Пермь: ПГИК, 2021. – 286 с.
86. Лисенкова, А. А. Цифровая идентичность: свобода фрагментированности и дискретности или опасная целостность / А. А. Лисенкова // Человек как открытая целостность. – Новосибирск: ООО «Академиздат», 2022. – С. 319-327.
87. Лопатинская, Т. Д. Трансформация культурной идентичности в условиях цифровой эпохи / Т. Д. Лопатинская // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2019. – Т. 8. – № 1А. – С. 126-132.
88. Лосев, А. Ф. Знак. Символ. Миф / А. Ф. Лосев. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 478 с.
89. Лосев, А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос. – М.: «Мысль», 1993. – С. 511-712.

- 90.Лысак, И. В. Проблема сохранения культурной идентичности в условиях глобализации / И. В. Лысак // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 4. – С. 91–95.
- 91.Мазуренко, И. В. Сохранение национально-культурной идентичности в условиях глобализации: социально-философский анализ / И. В. Мазуренко // Социология власти. – 2008. – № 6. – С. 192-201.
- 92.Маклюэн, Г. М. Понимание Медиа. Внешнее расширение человека / Г. М. Маклюэн. – М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2007. – 464 с.
- 93.Малыгина, И. В. Культурные идентичности в постглобальном мире / И. В. Малыгина // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. – 2021. – Вып. 13 (855). – С. 348-361.
- 94.Мамедова, Н. М. Традиция и культурная идентичность / Н. М. Мамедова // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. – 2016. – № 1 (17). – С. 10-15.
- 95.Маркс, К. Капитал: Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1: Процесс производства капитала / К. Маркс. – М.: Политиздат, 1988. – 891 с.
- 96.Маршак, А. Л. Культурная идентичность: поиски и пути решения проблемы / А. Л. Маршак // Власть. – 2012. – № 9. – С. 4–7.
- 97.Матузкова, Е. П. Культурная идентичность: к определению понятия / Е. П. Матузкова // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. – 2014. – № 2. – С. 62-68.
- 98.Махаматов, Т. М. Объективные основания национальной идентичности как самопознания / Т. М. Махаматов // Вопрос национальной идентичности в контексте глобализации. – М.: Проспект, 2014. – С. 116-118.
- 99.Ма Цзя, Языковые особенности русской классической литературы как отражение национальной идентичности / Ма Цзя // Мир науки, культуры, образования. – 2024. – № 6 (109). – С. 552-555.

100. Мельникова, Л. В. Проблема культурной идентичности: концептуальные подходы / Л. В. Мельникова // Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 5. – С. 226-234.
101. Мид, Дж. Г. Интернализированные другие и самость / Дж. Г. Мид // Американская социологическая мысль. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 224-227.
102. Мид, Дж. Г. От жеста к символу / Дж. Г. Мид // Американская социологическая мысль. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 215–224.
103. Мид, Дж. Г. Разум, Я и Общество / Дж. Г. Мид // Реферативный журнал. Серия 11. Социология. – 1997. – № 4. – С. 162–195.
104. Михайличенко, Е. С. Социальные сети как особый вид Интернет-коммуникации: лексический аспект // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского Филологические науки. – 2016. – Т. 2 (68). – № 1. – С. 166–171.
105. Мони́на, Н. П. Культурный архетип: современные подходы к осмыслению феномена / Н. П. Мони́на // Мир науки, культуры, образования. – 2011. – № 2 (27). – С. 289-291.
106. Морзавченков, Г. Влияние языка на этнокультурную картину мира / Г. Морзавченков // Власть. – 2011. – № 2. – С. 133- 135.
107. Московичи, С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / С. Московичи. – М.: Академический проект, 2011. – 396 с.
108. Мухаев, Р. Т. Глобализация и кризис национальной идентичности: в поисках новых форм репрезентации / Р. Т. Мухаев // Знание. Понимание. Умение. – 2021. – №1. – С. 199-215.
109. Назарчук, А. В. Сетевое общество и его философское осмысление / А. В. Назарчук // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 61–75.
110. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла: прелюдия к философии будущего / Ф.Ницше. – СПб.: Азбука-классика, 2006. – 236 с.

111. Носов, Н. А. Виртуальная реальность / Н. А. Носов // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 152–164.
112. Нуруллин, Р. А. Виртуальность как условие существования реальности / Р. А. Нуруллин // Вестник Самарского государственного университета. – 2005. – № 14. – С. 5–12.
113. Парайзер, И. За стеной фильтров. Что Интернет скрывает от вас? / И. Парайзер – URL: <https://docs.yandex.ru/docs/view?> (дата обращения: 14. 12. 2025).
114. Парсонс, Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. – М.: Академический Проект, 2000. – 880 с.
115. Пилиппович, В. Эпоха глобализации и кризис идентичности. История отечественной и мировой психологической мысли: постигая прошлое, понимать настоящее, предвидеть будущее / В.Пилиппович. – М.: Институт психологии РАН, 2006. – URL: <http://www.psych.ru/catalog/is2/element.php?ID=1210> (дата обращения: 11.12.2025).
116. Платонова, С. И. Идентичность в цифровом обществе: генезис понятия и основные характеристики / С. И. Платонова // NOMOTNETIKA: Философия. Социология. Право. – 2024. – № 49 (2). – С. 357–366.
117. Покасова, Е. В. Кризис идентичности в эпоху глобализации: утрата самости или обретение свободы? / Е. В. Покасова // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: Философия. – 2013. – Т, 11. – № 3. – С. 43-47.
118. Полищук, И. В. Цифровые платформы как пространство коммуникации молодежи / И. В. Полищук, Н. В. Кириллина // Коммуникология. — 2024. — Т, 12. – № 4. – С. 181-191.
119. Прокудин, Д. Е., Соколов Е. Г. «Цифровая культура» vs «аналоговая культура» /Д. Е. Прокудин // Вестник СПбГУ. – 2013. – Сер. 17. – Вып. 4. – С. 83-91.

120. Рахманова, Л. Я. Взаимовлияние социокультурной адаптации и идентичности в процессе формирования личности // Вестник РУДН. Сер.: Социология. – 2015. – Т, 15. – № 2. – С. 49-58.
121. Рейнгардт, Н. В. Идентичность в новой коммуникационной среде / Н. В. Рейнгардт // Известия Юго-Западного государственного университета. – 2012. – № 4 (43). – Ч. 3. – С. 248-252.
122. Рикер, П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М.: Академический проект, 2008. – 695 с.
123. Римский, А. В. Идентичность в виртуальном мире: власть и новые границы самовыражения / А. В. Римский, М. С. Сорокопуд, А. В. Ахмаров // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2025. – № 2 (54). – С. 19-32.
124. Рыльская, Е. А. Идентичность личности в виртуальном пространстве социальных сетей и реальная идентичность: сравнительные характеристики / Е. А. Рыльская, Д. Н. Погорелов // Ярославский педагогический вестник. – 2021. – № 1 (118). – С. 105-114.
125. Рябова, М. Э. Идентичность субъекта в социокультурной реальности цифрового общества / М. Э. Рябова // Современные философские исследования. – 2024. – № 3. – С. 131–137.
126. Салихов, Г. Г. Проблема идентичности в условиях глобализации / Г. Г. Салихов // Век глобализации. – 2015. – № 1 (7). – С. 12–16.
127. Салливан, Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии / Г. С. Салливан. – СПб.: Восточно-Европейский Институт психоанализа, 1999. – 346 с.
128. Самосват, О. И. Значимость социального одобрения для подростков в условиях социальных сетей / О. И. Самосват, А. И. Ахметзянова // Научные ведомости БелГУ. Сер. Гуманитарные науки. – 2016. – №7(228). – С. 181-190.

129. Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир. – М.: Прогресс, 1993. – 656 с.
130. Соловьева Л. Н. Цифровая идентичность как новый вид идентичности человека информационной эпохи// Общество: философия, история, культура. – 2018. – №12 (56). – С. 40-43.
131. Сорокин, П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин. – М.: Академический проект, 2020. – 988 с.
132. Сорокопуд, М. С. Так кто же на самом деле правит реальностью? Символические механизмы реализации власти в информационном обществе / М. С. Сорокопуд // Индустрии впечатлений. Технологии социокультурных исследований (EISCRT). – 2025. – № 3 (12). – С. 232-282.
133. Степанянц, М. Культура и идентичность / М. Степанянц // Институт философии РАН. – URL: https://iphras.ru/upload/orient/biblio/marietta_stepanyants/kulwtura_i_identichnostw.pdf
134. Соловьева, Л. Н. Цифровая идентичность как новый вид идентичности человека информационной эпохи / Л. Н. Соловьева // Общество: философия, история, культура. – 2018. – № 12 (56). – С. 40-43.
135. Таратута, Е. Е. Философия виртуальной реальности / Е. Е. Таратута. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. – 148 с.
136. Тард, Г. Законы подражания / Г. Тард. – СПб., 1903. Фрагменты. С. 180. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/95-04-024-tard-g-zakony-podrazhaniya-spb-1903-fragmenty/viewer> (дата обращения: 11.06. 2025).
137. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2010. – 795 с.
138. Федотова, Н. Н. Кризис идентичности в условиях глобализации / Н. Н. Федотова // Человек. – 2003. – № 6. – С. 50-58.
139. Фихте, И. Г. Речи к немецкой нации / И. Г. Фихте. – СПб.: Наука, 2009. – 349 с.
140. Фихте, И. Г. Факты сознания // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 621-769.

141. Флиер А. Я. История культуры как смена доминантных типов идентичности / А. Я. Флиер // Культура культуры. – 2020. – № 3. – URL https://www.elibrary.ru/download/elibrary_43044049_28930489.pdf (дата обращения: 27.09.2025)
142. Флиер, А. Я. Культура как виртуальная реальность / А. Я. Флиер // Вестник МГУКИ. – 2006. – Т. 4. – С. 12–16.
143. Флиер А. Я. О природе культурного символа / А. Я. Флиер // Вестник МГУКИ. – 2016. – № 1 (69). – С. 51-57.
144. Флоренский, П. А. Философия культа / П. А. Флоренский. – М.: Академический проект, 2014. – 685 с.
145. Фрейд, З. Психология бессознательного / З.Фрейд. – СПб.: Питер, 2002. – 390 с.
146. Фромм, Э. Искусство быть / Э. Фромм. – М.: АСТ, 2014. – 348 с.
147. Хальбвакс, М. Коллективная и историческая память / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2-3. – С. 8-27.
148. Хазиева, Н. О. Социализация личности в диалектике виртуального и реального социальных миров / Н. О. Хазиева // Ученые записки Казанского университета. – 2013. – Т. 155. – № 1. – С. 173- 177.
149. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: «Ad Marginem», 1997. – 451 с.
150. Хан, Б.-Ч. Инфократия. Истина и свобода в цифровую эпоху / Б.-Ч. Хан. – М.: Изд-во АСТ, 2025. – 160 с.
151. Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Транзиткнига», 2004. – 635 с.
152. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 605 с.
153. Хилханов, Д. Л. Проблемы трансформации культурных кодов в цифровую эпоху. Цифровая гуманитаристика: человек в «прозрачном»

- обществе / Д. Л. Хилханов, Э. В. Хилханова. – М.: Книгодел, 2021. – С. 111–120.
154. Хобсбаум, Э. Дж. Все ли языки равны? Язык, культура. и национальная идентичность / Э. Хобсбаум // Логос. – 2005. – № 4 (49). – С. 49–59.
155. Хобсбаум, Э. Дж. Нации и национализм после 1780 года / Э. Хобсбаум. – СПб.: Алетейя, 1998. – 305 с.
156. Хорни, К. Невроз и личностный рост. Борьба за самоосуществление / К. Хорни. – СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа и БСК, 1997. – 335 с.
157. Хоружий, С. С. Проблема Постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергической антропологии / С. С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10–31.
158. Хоружий, С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 53–68.
159. Храпов, С. А. Проблемы идентификации человека в социокультурном контексте техногенной цивилизации / С. А. Храпов // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2018. – № 3. – С. 133–139.
160. Чапля, Т. В. Историко-культурная динамика формирования идентичности / Т. В. Чапля // Вестник славянских культур. – 2023. – Т. 70. – С. 162 – 172.
161. Черняева, К. О. Интернет как ресурс формирования идентичности / К. О. Черняева // Молодой ученый. – 2010. – № 7 (18). – С. 237–241.
162. Чжу Пинтин. Язык и культурная идентичность: роль, взаимосвязь и вызовы в эпоху глобализации // International Journal of Humanities and Natural Sciences. – 2025. – № 2-2 (101). – С. 272–275.

163. Шевченко, О. М. Национальная идентичность и ксенофобия в эпоху модерна / О. М. Шевченко // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. – № 4. – С.70-77.
164. Шелгинская, В. А. Специфика информационной и цифровой социализации: акторно-детерминированный подход // Векторы благополучия: экономика и социум. – 2025. – Т. 53. – № 2. – С. 60–75.
165. Шмидт, Э. Новый цифровой мир. Как технологии меняют жизнь людей, модели бизнеса и понятие государств / Э. Шмидт, Д. Коэн. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 368 с.
166. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 249 с.
167. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М.: Флинта, 2006. – 352 с.
168. Юнг, К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное / К. Г. Юнг. – М.: АСТ, 2019. – 495 с.
169. Юнг, К. Г. О психологии бессознательного / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 317 с.
170. Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
171. Юнг, К. Г. Структура души // Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. – М.: Прогресс, 1996. – С. 111–133.
172. Blumer, H. The Methodological Position of Symbolic Interactionism / H. Blumer // Blunter H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. – Berkeley:University of California Press, 1969. – P. 1-21.
173. Brennen, S. J. Digitalization and Digitization. Culture Digitally / S. Brennen, D. Kreiss. – URL: <http://culturedigitally.org/2014/09/digitalization-and-digitization> (дата обращения: 29.09.2025).
174. Deutsch, K. Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundation of Nationality / K. Deutsch. – Cambridge: MIT Press, 1953. – 292 p.

175. Gillespie, T. Algorithm // Digital keywords: a vocabulary of information society and culture / Ed. by B. Peters. – Princeton University Press, 2016. – P. 18–30.
176. Giddens, A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age / A. Giddens. – Cambridge: Polity Press, 1991. – 256 p.
177. Gillespie, T. The politics of «Platforms» / T. Gillespie // New Media and Society. – 2010. – Vol. 12 (3). – P. 347–364.
178. Goldhaber, M. The Attention Economy and the Net // First Monday. – 1997. – Vol. 2. – No. 4. – URL: <https://journals.uic.edu/ojs/index.php/fm/article/download/519/440> (дата обращения: 24.12.2025).
179. Green, A. Education and State Formation: The Rise of Education Systems in England, France and the USA / A. Green. – URL: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-1-349-12853-2> (дата обращения: 15.12.2025).
180. Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole. 2: La mémoire et les rythmes / A. Leroi-Gourhan. – Paris: Albin Michel, 1965. – 285 p.
181. Marcia, J. E. Ego identity status: Relationship to change in self-esteem, «general maladjustment» and authoritarianism / J. E. Marcia // Journal of Personality. – 1967. – № 35. – P. 118–133.
182. Masuda, Y. The information society as post-industrial society / Y. Masuda. – Washington, DC: World Future Society, 1984. — 171 p.
183. Rainie, L. Networked: the new social operating system / L. Rainie, B. Wellman. – Cambridge: MIT. Press, 2012. – 358 p.
184. Tajfel, H. Social Identity and Intergroup Relations / H. Tajfel. – Cambridge: [Link](#), 1982. – 546 p.
185. Tajfel, H., Turner, J. C. The social identity theory of intergroup behavior / H. Tajfel, J. C. Turner // Psychology of intergroup relations. – Chicago, 1986. – P. 7-24.

186. Van Dijck, J. The Platform Society: public values in a Connective World / J. Van Dijck, Th. Poell, M. De Waal. – New York: Oxford University Press, 2018. – 240 p.
187. Whorf, B. L. Language, thought, and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf / Ed. by J.B. Carroll. – Cambridge: The MIT Press, 1956. – P. 246–270.