



EUROPEAN HUMANITIES UNIVERSITY

JOURNAL FOR PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES

TOPOS

ФІЛАСОФСЬКА-КУЛЬТУРАЛОГІЧНИЙ ЧАСОПІС

№ 2 (55), 2025

ISSN 1815-0047 (print)
ISSN 2538-886X (online)

TOPICS OF THE ISSUE:

PHILOSOPHY IN THE PRISON

EDUCATION — POLITICAL ORDER — SOCIAL TRANSFORMATIONS

INDEXED IN

Scopus

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

The Philosopher's Index

EBSCO-CEEAS (Central & Eastern European Academic Source)

PUBLICATION FREQUENCY: 2 ISSUES PER YEAR

EDITORIAL TEAM

T. Astrouskaya, O. Davydzik (academic secretary),
A. Gornyxh, V. Korablyova, A. Langenohl,
I. Poleshchuk, A. Ousmanova,
T. Shchyttsova (editor-in-chief), A. Vozyanov

EDITORIAL BOARD

Epp Annus (Estonia/USA)
Walter Brogan (USA)
Elena Gapova (USA)
Alexander Haardt (Germany)
Dean Komel (Slovenia)
David R. Marples (Canada)
Gintautas Mažeikis (Lithuania)
Käte Meyer-Drawe (Germany)
Anatoli Mikhailov (Belarus)
Mykola Riabchuk (Ukraine)
Hans Rainer Sepp (Germany/Czech Republic)
Fredrik Svenaeus (Sweden)
Elena Trubina (USA)
Bernhard Waldenfels (Germany)
Anatoliy Yermolenko (Ukraine)

Contact email address: journal.topos@ehu.lt
Website: <http://journals.ehu.lt/index.php/topos>

Postal address: European Humanities University
Savičiaus st. 17, LT-01127, Vilnius, Lithuania

CONTENTS

ANTON PRAKAPCHUK

THE ORIGINS OF VATSLAW LASTOWSKI'S VIEWS
ON PHILOSOPHY OF HISTORY [In Bel.] | 7

TATSIANA ASTROUSKAYA

BELARUS AS A "CULTURAL PARALLEL TO COLONIAL AFRICA"
OR ANTI-COLONIAL UPRISING OF THE COMMUNIST
ALIAKSEI KAŬKA [In Bel.] | 36

VASIL NAVUMAU, OLGA MATVEIEVA, ILYA SULZHYTSKI,
DMYTRO KHUTKYY, MICHAEL COLE

VIRTUAL SPACES OF FREEDOM: THE TELEGRAM-ENABLED
PROTEST IN BELARUS, 2020 | 69

PIOTR RUDKOUSKI

'TRADITIONAL VALUES' — A NEGLECTED TOOL OF RUSSIA'S SOFT
POWER IN THE EU'S EASTERN NEIGHBOURHOOD | 97

PHILOSOPHY IN THE PRISON

INTERVIEW BY TATIANA SHCHYTTSOVA
WITH VLADIMIR MATSKEVICH [In Rus.] | 114

GINTAUTAS MAŽEIKIS

PHILOSOPHY IN THE PRISON | 126

ANTON VYDRA

WRITING PHILOSOPHY WITH ONE'S HANDS TIED:
LETTERS FROM CZECHOSLOVAK COMMUNIST PRISONS | 145

EDUCATION — POLITICAL ORDER — SOCIAL TRANSFORMATIONS

ANJA KRAUS & TOMOKI SAKATA

TWO MODELS FOR THE EDUCATIONAL FOUNDATIONS OF SOCIAL
SECURITY: SWEDEN'S TRYGGHET AND JAPAN'S AMAE | 161

VITALIJA GRAŽIENĖ
EXPRESSION OF THE „CHILD’S VOICE“ IN THE LITHUANIAN
KINDERGARTEN IN THE LATE SOVIET ERA | 188

TATIANA SHCHYTTSOVA
TEMPORALITY AND AFFECTIVITY IN AUTHORITARIAN EDUCATION
(A CASE STUDY OF AN EXEMPLARY LESSON
IN A BELARUSIAN SECONDARY SCHOOL) [In Bel.] | 209

MARIANNE SOKOLOVA
FORMATIVE EPISTEMIC JUSTICE IN EDUCATION:
THE TEACHER’S POSITION WITHIN THE TRAJECTORY
OF INSTITUTIONAL TRANSFORMATION [In Rus.] | 225

ZHANNA KHAMZINA, YERMEK BURIBAYEV,
AMINA BURIBAYEVA
A MOSAIC OF VALUES: THE TRANSFORMATION
OF YOUTH ORIENTATIONS IN THE SOCIOCULTURAL
DYNAMICS OF KAZAKHSTAN | 267

IN MEMORIAM

ANDREI KAMAROUSKI
REFRAMING ABUSHENKO:
PRAXEOLOGICAL CONSTRUCTIVISM AND TRANSDISCIPLINARY
SCIENCE IN THE UPCOMING AI ERA [In Rus.] | 298

REVIEWS

I.N.
(Bernasconi, O. (Ed.). (2019). Resistance to political violence in Latin
America: Documenting atrocity. Springer) [In Bel.] | 319

I.N.
Makarychev, A., & Medvedev, S. (2024).
Biopower in Putin’s Russia: From taking care to taking lives.
Central European University Press [In Bel.] | 328

ЗМЕСТ

АНТОН ПРАКАПЧУК

ВЫТОКІ ФІЛАСОФСКА-ГІСТАРЫЧНЫХ ПОГЛЯДАЎ
ВАЦЛАВА ЛАСТОЎСКАГА | 7

ТАЦЦЯНА АСТРОЎСКАЯ

БЕЛАРУСЬ ЯК “КУЛЬТУРНАЕ ПАДАБЕНСТВА КАЛАНІЯЛЬНАЙ
АФРЫКІ”, ЦІ АНТЫКАЛАНІЯЛЬНАЕ ПАЎСТАННЕ
КАМУНІСТА АЛЯКСЕЯ КАЎКІ | 36

VASIL NAVUMAU, OLGA MATVEIEVA, ILYA SULZHYTSKI,
DMYTRO KHUTKYY, MICHAEL COLE

VIRTUAL SPACES OF FREEDOM: THE TELEGRAM-ENABLED
PROTEST IN BELARUS, 2020 | 69

PIOTR RUDKOUSKI

‘TRADITIONAL VALUES’ — A NEGLECTED TOOL OF RUSSIA’S SOFT
POWER IN THE EU’S EASTERN NEIGHBOURHOOD | 97

ФІЛАСОФІЯ Ў ТУРМЕ

ИНТЕРВЬЮ ТАТЬЯНЫ ЩИТЦОВОЙ

С ВЛАДИМИРОМ МАЦКЕВИЧЕМ | 114

GINTAUTAS MAŽEIKIS

PHILOSOPHY IN THE PRISON | 126

ANTON VYDRA

WRITING PHILOSOPHY WITH ONE’S HANDS TIED:
LETTERS FROM CZECHOSLOVAK COMMUNIST PRISONS | 145

АДУКАЦЫЯ — ПАЛІТЫЧНЫ ПАРАДАК — САЦЫЯЛЬНЫЯ ТРАНСФАРМАЦЫІ

ANJA KRAUS & TOMOKI SAKATA

TWO MODELS FOR THE EDUCATIONAL FOUNDATIONS OF SOCIAL
SECURITY: SWEDEN’S TRYGGHET AND JAPAN’S AMAE | 161

VITALIJA GRAŽIENĖ
EXPRESSION OF THE „CHILD’S VOICE“ IN THE LITHUANIAN
KINDERGARTEN IN THE LATE SOVIET ERA | 188

ТАЦЦЯНА ШЧЫТЦОВА
ТЭМПАРАЛЬНАСЦЬ І АФЕКТЫЎНАСЦЬ У АЎТАРЫТАРНАЙ
АДУКАЦЫІ (КЕЙС ПАКАЗАЛЬНАГА ЎРОКА
Ў БЕЛАРУСКАЙ СЯРЭДНЯЙ ШКОЛЕ) | 209

МАРИАННА СОКОЛОВА
ФОРМАТИВНАЯ ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ
В ОБРАЗОВАНИИ: ПОЗИЦИЯ УЧИТЕЛЯ В ТРАЕКТОРИИ
ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ | 225

ZHANNA KHAMZINA, YERMEEK BURIBAYEV,
AMINA BURIBAYEVA
A MOSAIC OF VALUES: THE TRANSFORMATION
OF YOUTH ORIENTATIONS IN THE SOCIOCULTURAL
DYNAMICS OF KAZAKHSTAN | 267

IN MEMORIAM

АНДРЕЙ КОМАРОВСКИЙ
ПЕРЕОСМЫСЛИВАЯ АБУШЕНКО: ПРАКСЕОЛОГИЧЕСКИЙ
КОНСТРУКТИВИЗМ И ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНАЯ НАУКА
В ЭРУ ИИ | 298

РЭЦЭНЗІІ

I.H.
(Bernasconi, O. (Ed.). (2019). Resistance to political violence
in Latin America: Documenting atrocity. Springer) | 319

I.H.
Makarychev, A., & Medvedev, S. (2024).
Biopower in Putin’s Russia: From taking care to taking lives.
Central European University Press | 328

ВЫТОКИ ФІЛАСОФСКА-ГІСТАРЫЧНЫХ ПОГЛЯДАЎ ВАЦЛАВА ЛАСТОЎСКАГА

Антон Пракапчук

THE ORIGINS OF VATSLAW LASTOWSKI'S VIEWS
ON PHILOSOPHY OF HISTORY

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-7-35>

© Anton Prakaпchuk

Independent scholar.

E-mail: aprakapchuk@proton.me

<https://orcid.org/0000-0001-8453-6942>

Abstract: The article presents the most recent results in the study of Vatslaw Lastowski's views on philosophy of history. Despite not being a systematic thinker but rather a publicist, he developed an outline of a methodology of national historiography which was based on the concept of national style and a classification of national values. His method combines certain aspects of primordialism, historicism, and even modernist constructivism in order to overcome the insufficiencies and theoretical difficulties of individual respective approaches. According to Lastowski, history is not only a science of the past but also a way of national self-understanding, since nation is seen as a community of shared historical experience. Therefore, the task of historian is to provide a 'mirror image' in which a nation can truly recognize its individuality and political agency. It is shown that being fundamentally cultural, Lastowski's nationalism develops a specific understanding of politics as a sphere among others within the whole of national culture. The article abides by general principles of scientific historicism as historical contextualism and therefore considers Lastowski's works within the intellectual context of his epoch. Specifically, his theoretical dependence on positivism, social-democratic literature and German neo-Kantian philosophy is demonstrated. The origin of Lastowski's concept of national style is traced to the article of Ukrainian social-democratic author Vadym Shcherbakivskyi. Finally, the connection between Lastowski's classification of national values and the



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 4.0 International License

ТОПОС №2 (55), 2025 | 7
ISSN 2538-886X (online)

work of Werner Sombart, explicitly mentioned by Lastowski as a point of reference, is analyzed. Overall Lastowski's oeuvre appears to be a fruitful source of inspiration for the contemporary debates on methodology of history of oppressed, stateless, and/or previously colonized nations, while its study reveals some important and often neglected conceptual difficulties of Belarusian and Eastern European intellectual history.

Keywords: Belarusian philosophical thought, community of fate, intellectual history, methodology of history, national historiography, national style, national values, nationalism studies.

Уводзіны

Артыкул працягвае даследаванне інтэлектуальнай спадчыны Вацлава Ластоўскага як своеасаблівага мысляра і тэарэтыка метадалогіі нацыянальнай гісторыі. Першапачатковы нарыс яго філасофскіх і гісторыка-метадалагічных поглядаў я зрабіў у артыкуле «Філасофская думка Вацлава Ластоўскага ў інтэлектуальным кантэксце эпохі», які цяпер рыхтуецца да друку ў прысвечаным яму зборніку. Паколькі гэты нарыс дагэтуль застаецца недасяжным для шырокага чытача¹, у першай частцы дадзенага артыкула я раблю сціслую эксплікацыю яго асноўных тэзісаў і вынікаў. У другой і трэцяй частках я прадстаўляю чытачам апошнія знаходкі і вынікі працы па тэме, а таксама раблю адпаведныя ўдакладненні да выказаных раней тэзісаў. У прыватнасці, тут раскрываюцца паходжанне паняцця нацыянальнага стылю ў Ластоўскага і яго класіфікацыі нацыянальных каштоўнасцяў, а таксама абмяркоўваюцца некаторыя тэарэтычныя пытанні і магчымыя напрамкі далейшых даследаванняў па тэме.

1. Канцэпцыя Ластоўскага

1.1. Нацыянальны стыль

Перадусім трэба падкрэсліць, што Ластоўскі не быў сістэматычным філосафам. Яго творы самі па сабе не складаюцца ў паслядоўную тэорыю, а большасць са спецыяльных словаў, якія ўжываюцца ў гэтых працах, немагчыма назваць у строгім сэнсе паняццямі. Тым

1 Падчас падрыхтоўкі артыкула да друку згаданы нарыс пабачыў свет: (Пракапчук 2025).

не менш далей я ўжываю гэтыя абазначэнні наступным чынам. Пад «тэорыяй» ці «канцэпцыяй» Ластоўскага я разумею ўстойлівае адзінства яго філасофска-гістарычных поглядаў ці асноўны матыў яго творчасці, які не заўсёды артыкулюецца самім аўтарам, але які магчыма прасачыць у яго працах. Інакш кажучы, гэтае канцэптуальнае адзінства не з'яўляецца непасрэдна дадзеным, але з'яўляецца прадметам рэканструкцыі. Адпаведна, «паняццямі» называюцца словы, якімі Ластоўскі абазначае найбольш важныя аспекты сваёй тэорыі, нават калі яны не ўжываюцца сістэматычна. Такім чынам, на падставе аналізу яго тэкстаў складаецца знешняе, сінтэтычнае апісанне канцэпцыі, якую сам аўтар, на жаль, не змог, не паспеў або ўвогуле не збіраўся артыкуляваць як такую. Гэта дазваляе не толькі зразумець сэнс разрозненых выказванняў Ластоўскага аб метадзе нацыянальнай гісторыі ў пэўнай канцэптуальнай цэласнасці, але таксама азначаць магчымыя напрамкі развіцця яго поглядаў у кантэксце сучасных дэбатаў па тэме і, з іншага боку, падкрэсліць на прыкладзе вывучэння яго спадчыны некаторыя з найбольш актуальных праблемаў вывучэння гісторыі беларускай і ўвогуле ўсходнееўрапейскай думкі. Мяркую, што тэорыя Ластоўскага мусіць цікавіць нас сёння не толькі як помнік інтэлектуальнай гісторыі, але і як жывая крыніца досыць прадуктыўных тэарэтычных крокаў.

Адным з першых тэкстаў, дзе Ластоўскі сцісла сфармуляваў свой позірк на сэнс вывучэння нацыянальнай гісторыі, была прадмова да «Кароткай гісторыі Беларусі» (1910). Тут ён амаль не адрознівае гісторыю як фактычнае мінулае і гісторыю як навуку аб гэтым мінулым. Вывучэнне гісторыі — гэта справа не толькі навукі як асобнай сферы жыцця, але і справа сумеснага жыцця як такога, бо з гістарычнага досведу супольнасці паўстаюць яе адзінства і самасвядомасць. Гісторыя ў абодвух значэннях — гэта «фундамент, на каторым будзецца жыццё народа» (Ластоўскі 1993: 5). Адпаведна, праца гісторыка не абмежаваная ўласна навуковымі задачамі: ён імкнецца не толькі распавесці пра факты гісторыі, але праінтэрпрэтаваць іх такім чынам, каб данесці да масавай публікі агульны сэнс яе калектыўнага гістарычнага досведу. Гістарычная навука — гэта спосаб самапазнання нацыі, які дапамагае зразумець людзям, што робіць іх супольнасцю. Паводле Ластоўскага, гісторыя народа мае прадметам гэты самы народ як аўтаномны суб'ект, а не асобныя падзеі, якія здараюцца з ім². Гісторык мусіць прасочваць яго фундаментальныя рысы, нават калі з цягам часу народ у чымсьці

2 Ластоўскі амаль не адрознівае «нацыю» і «народ», таму і мы ўжываем іх сінанімічна.

непазбежна змяняецца. Таму на працягу «Кароткай гісторыі» падкрэсліваецца суб'ектыўная непадзельнасць гісторыі беларускага народа як мінімум ад XII ст., а шматлікія разрывы традыцыі звязваюцца з вонкавымі, аб'ектыўнымі палітычнымі перашкодамі. Але, паколькі ў беларусаў не захавалася ўласных пісьмовых крыніц са шмат якіх перыядаў, гісторык беларускай старажытнасці вымушаны абавірацца на «чужыя» крыніцы. Гістарычнае адзінства народа парушаецца, і таму гісторык заўсёды мусіць будаваць яго нанова. Праз 16 год, у прадмове да «Гісторыі крыўскай кнігі», Ластоўскі напіша: «Няма больш заняйдбанай дзедзіны ў сьветавай пісьменнасці як гісторыя паняволеных народаў» (Ластоўскі 1926: V). Відавочна, сітуацыя з гісторыяй свабодных народаў зусім іншая, але пытанне нацыянальнай гісторыі ўсё адно ад самага пачатку з'яўляецца пытаннем палітычнай незалежнасці.

На першы погляд, Ластоўскі быццам сцвярджае нязменнае, спрадвечнае існаванне нацыі ў больш-менш фіксаваных межах, а прыналежнасць да нацыі нават часам лічыць пытаннем кроўнага паходжання (Ластоўскі 1918: 2). Выказванні кшталту «народ наш жыве з няпомных часоў на тым самым месцы і заўсёды меў адну мову і звычаі ва ўсіх плямёнах» здаюцца адназначна прымардзілісцкімі (Ластоўскі 1997: 296). Больш уважлівае чытанне дазваляе ўбачыць, што ён адначасова прытрымліваецца пэўнага гістарызму, то бок разглядае гістарычныя феномены як індывідуальныя ў сваіх характарыстыках і развіцці, як творчыя, маючыя гістарычны пачатак і абумоўленыя кантэкстам эпохі.

Гістарызм — гэта падмурак, на якім у XIX ст. была заснаваная навуковая гістарыяграфія. Гэты прынцып супярэчыць універсалісцкім поглядам на чалавека і культуру як нязменныя структуры, ён жа ў значнай ступені абумовіў развіццё мадэрнага нацыяналізму. Хутчэй за ўсё, Ластоўскі падхоплівае дух гістарызму якраз з нейкіх сучасных прац па гісторыі ці па нацыянальным пытанні. З іншага боку, гістарызм супярэчыць тэлеалагічным поглядам на гісторыю як нейкі натуральны працэс кшталту пазітывісцкага ці марксісцкага³. Пра гэта трэба памятаць, бо ўскосны ўплыў пазітывізму і марксісцкай літаратуры на Ластоўскага ўсё ж можна прасачыць. Асноўнымі паняццямі гістарызму з'яўляюцца індывідуальнасць і развіццё, прычым развіццё не як удасканаленне агульнага ці тыповага, але як асабістае жыццё, як творчае

3 Эрнст Трольч і Фрыдрых Майнэке звярталі ўвагу на пазітывісцкую і марксісцкую філасофію гісторыі як этапы ў развіцці гістарычнай свядомасці, але падкрэслівалі, што гістарызму ў дакладным сэнсе гэтыя плыні не адпавядаюць (Meinecke 1965: passim; Troeltsch 2008: 536–708).

паглыбленне адрозненняў і непаўторнай спецыфікі. Увага да гэтых проблемаў выразна прасочваецца ў творах Ластоўскага, таму можна казаць, што, нягледзячы на некаторыя пазітывісцкія схільнасці і ўплыў сацыял-дэмакратычнай літаратуры, ён адначасова прытрымліваецца і гістарызму. Власт не адмаўляе існаванне гістарычных зменаў, узаемных культурных уплываў і нават прагрэсу, таму варта разглядаць яго патрэбу адзінства суб'екта нацыянальнай гісторыі менавіта як патрэбу. У гэтым праяўляецца ўжо не толькі гістарызм, але і пэўны канструктыўзм. Можна казаць, што Ластоўскі шукае спосаб зняць тэарэтычнае напружанне паміж ідэяй гістарычнай зменлівасці (гісторыяй як навукай) і неабходнасцю гістарычна патлумачыць сучасны стан нацыі (гісторыяй як калектыўным досведам).

Каб вырашыць гэтую праблему, ён уводзіць канцэпт стылю (Ластоўскі 1997: 249–252). Кожны народ як цэлае, як суб'ект гісторыі пазнаецца па сваіх адбінках: ён выяўляе сябе як народ праз уласцівы яму спецыфічны спосаб дзейнасці і творчасці. Напрыклад, гэтак археолагі адрозніваюць адны культуры ад іншых адпаведна адрозненням у стылі іх вырабаў. Галоўная праява стылю пісьменных народаў — мова, якой Ластоўскі, як і ўсе дзеячы нацыянальнага адраджэння, надае шмат увагі, але ў той жа час ён паказвае, што мова не з'яўляецца дастатковым крытэрам адзінства нацыі. Уласная мова толькі адрознівае адзін народ ад іншага, прапануе негатыўны крытэр «свайго — чужога», але не абавязкова азначае крышталізаваную станоўчую ідэнтычнасць. Стыль народа шырэй за граматыку яго мовы. Ластоўскі не аднойчы кажа, што пісьмовыя, моўныя сведчанні пра народ абмежаваныя вонкавымі абставінамі, у тым ліку палітычным становішчам, і таму гісторык не мусіць абпірацца выключна на іх. Здаецца, таму ён урэшце і схіляецца да крыўскага праекта замест беларускага, пабудаванага пераважна на негатыўным самавызначэнні, бо мяркуе, што нават пісьменнасць прыйшла да беларусаў звонку, разам з чужымі культурнымі і палітычнымі звычаямі. З іншага боку, існуюць у гісторыі і выпадкі моўнай «дэнацыяналізацыі», калі моўныя адрозненні знішчаюцца за кошт асіміляцыі, але, нягледзячы на гэта, паняволены народ працягвае існаваць менавіта як народ. Тут і па сённяшні дзень паказальны прыклад ірландцаў, які прыводзіць Ластоўскі ў сваім тэксце.

Такім чынам, адмоўнай калектыўнай свядомасці і нават саманазову народа не дастаткова для вызначэння яго станоўчай ідэнтычнасці, яго «стыльнасці» ў гісторыі. Значыць, трэба шукаць стыль народа недзе яшчэ: у прававых звычаях, у саслоўнай структуры, у традыцыях сельскай гаспадаркі ці ва ўласна літаратурным

стылі (гл., напр.: Ластоўскі 1997: 256–258, 258–259, 277–279, 284–286). Не дзіўна, што асабліва моцна клапаціць Ластоўскага адсутнасць у беларусаў адзінай народнай рэлігіі, іх канфесіянальная падзеленасць паміж суседнімі культурамі (Ластоўскі 1997: 263–264, 313–316, 387–391, 391–406). Менавіта таму ён час ад часу схіляецца да паганства як «сапраўдна беларускай» рэлігіінасці. Своеасаблівым вынікам пошукаў нацыянальнага стылю можна лічыць рукапіс «Кароткай энцыклапедыі старасвеччыны», зроблены ў пачатку 1920-х (Ластоўскі 2003: 3). У прадмове да «Падручнага расейска-крыўскага слоўніка» (1924) ён згадвае ўжо не стыль, а «псіхіку мовы» (Ластоўскі 1997: 354), часта ў гэтым жа сэнсе сустракаецца ў яго творах спалучэнне «нацыянальны характар». Пры гэтым стыль народа — не толькі аб'ектыўны паказчык, але і пэўны ідэал самаразвіцця і народнай творчасці, без якога немагчыма сапраўдная культурная незалежнасць. Недарма адпаведны артыкул мае ў назве слова «патрэба»: з аднаго боку, сам народ мае патрэбу ў стылі як пазітыўным самавызначэнні, за кошт якога працягваецца яго гістарычнае існаванне як народа; з іншага боку, гісторык мае патрэбу вылучаць стыль народа, каб вывучаць і ў пэўным сэнсе ствараць яго нанова менавіта як народ, то бок суб'ект гісторыі. Такім чынам, канцэпцыя стылю народа таксама з'яўляецца адначасова гістарыяграфічнай і нацыянальна-палітычнай: патрэба адзінага суб'екта нацыянальнай гісторыі — гэта патрэба стылю. Гісторык мусіць вылучаць стыль, нацыя — ствараць яго. Гісторык, такім чынам, дапамагае нацыі ствараць і пазнаваць сябе самую.

У нататцы «Шляхам творчасці» (1916) Ластоўскі ўдакладняе свой падыход і разглядае пытанне ўзаемных уплываў народаў. Любы народ зведае ўплывы, але, нягледзячы на гэта, з цягам гісторыі толькі паглыбляе індывідуальнасць. Усе народы, навучыўшыся ад іншых, імкнуцца праявіць сябе, нават несвядома твораць з чужога сваё (Ластоўскі 1997: 305). Між іншым, тут прыводзяцца прыклады беларусаў, якія ўзмацнілі чужыя культуры: яны пісалі на іншых мовах, кажа Власт, але «характар далі ў творах сваіх» беларускі. На падставе гэтага «для гісторыі творчасці мыслі беларускай павінны быць палічаны ўсе творы сыноў зямлі і народа нашага, нягледзячы на тое, якой мовай і дзе яны твораны» (Ластоўскі 1997: 305). Далей ён паўтарае, што літаратурны аналіз можа дапамагчы вызначыць стыль народа, нават калі крыніцы належаць да іншай палітычнай і моўнай прасторы. Канешне, паўстае пытанне, як у гэтым выпадку зразумець, да якога народа насамрэч належыць той ці іншы аўтар. Пытанне стылю прымае форму кола — можна сказаць, герменеўтычнага кола: трэба вызначыць стыль па аб'ектыўных адбінках, але для гэтага трэба суаднесці адбінкі з загадзя наяўнай карцінай стылю.

Як бы тое ні было, Ластоўскі акцэнтэе важную рэч: абумоўленыя гістарычным кантэкстам асаблівасці літаратурных крыніц, у тым ліку нават намеры аўтара, могуць не супадаць з тым, якія рысы праяўляюцца ў яго стылі⁴. То бок чысты гістарызм мае свае абмежаванні, яго аднога не хапае для пабудавання нацыянальнай гістарыяграфіі. У «Гісторыі крыўскай кнігі» Ластоўскі напіша: «Найранейшыя летапісы дахавалі нам не істотную гісторыю, а палітычныя трактаты, ілюстраваныя сякімі-такімі жывымі падзеямі, на апраўданьне гістарычных злачынаў і гвалтаў дакананых над вольнымі народамі, тымі або іншымі, дынастыямі і палітычнымі цэнтрамі. Гісторыя дагэтуль была служкай палітыкі пануючых дынастый і дзяржаў» (Ластоўскі 1926: V). У іншым месцы ён заўважае: «...у даўныя часы дзяржавы прадстаўлялі не народы, а дынастыі, народ быў знадаббем толькі для дынастычных мэт» (Ластоўскі 1997: 384). Менавіта таму нацыянальная мова атрымлівае значнасць толькі ў мадэрне, калі ў XVII ст. пачынае фарміравацца інстытут сучаснай нацыянальнай дзяржавы, а з ім паўстае нацыянальная гісторыя і ўвогуле гісторыя як навука ў XIX ст. Таму няма супярэчнасці ў тым, што гісторыя нацыі апынаецца даўжэйшай за гісторыю яе палітычнай незалежнасці, бо менавіта з гістарычнага досведу прыгнечаная нацыя стварае сябе як незалежнага суб'екта.

Своеасаблівым маніфестам поглядаў Ластоўскага на момант 1918 года можна лічыць уступны артыкул да № 1 часопіса «Крывічанін» (які не трэба блытаць з пазнейшым часопісам «Крывіч»). Тут, як і ва ўсіх яго працах, метадалогія гісторыі і палітыка ідуць разам. У той жа час сцвярджаецца, што ані палітыка, ані навука не ёсць татальнымі з'явамі, але толькі асобнымі часткамі ўсёабдымнага космасу нацыянальнага культурнага жыцця (Ластоўскі 1997: 306). Сумленная праца кожнага прафесіянала на сваім месцы складаецца ў дабрабыт нацыі ўвогуле, а не падпарадкоўвае яе інтарэсы нейкай адной прафесійнай групе ці партыі. Менавіта таму «Крывічанін» быў заснаваны як паказальна пазапартыйнае, агульнанацыянальнае выданне. У тым жа 1918 годзе Власт публікуе вельмі важны артыкул «Нацыянальнае пытанне». Тут мы таксама бачым логіку падзеленасці жыцця на асобныя сферы, якія ўнутры сябе маюць самастойную каштоўнасць, але нацыянальнае жыццё, піша ён, абдымае іх усе, бо ў сучаснасці яно атаясамліваецца з жыццём як такім (Ластоўскі 1997: 307).

4 У пэўным сэнсе тут мы маем справу з «перагорнутай» канцэпцыяй «эзатэрычнага пісьма» (Strauss 1988).

Хаця Ластоўскі разумее нацыянальнае пытанне як натуральнае па паходжанні і як «живое» па сутнасці, яно ўзнікае гістарычна, дзякуючы творчым намаганням чалавека, і таму не ёсць адвечным. У гэтым артыкуле ён цытуе трох аўтараў, на якіх абапіраецца ў сваім разуменні праблемы (Ластоўскі 1997: 308–309). Нягледзячы на тое, што дакладных спасылак на крыніцы няма, яны даволі проста высвятляюцца. Гэта «Гістарычныя лісты» (1868–1869) расійскага пазітывіста і сацыёлага-народніка Пятра Лаўрова, «Нацыянальная праблема» (1909) аўстрыйскага марксіста і сацыял-дэмакрата Рудальфа Шпрингера (сапр. імя Карл Рэнер), а таксама кніга «Нацыянальнае пытанне ў гісторыі і літаратуры» (1873) расійскага правазнаўцы і публіцыста Аляксандра Градоўскага (Градовский 2009: 27–28; Лавров 1965: 163–164; Шпрингер 2010: 6–7). Дарэчы, уплыў апошняга праяўляецца не аднойчы: развагі пра культурны абмен у артыкуле Ластоўскага «Шляхам творчасці» вельмі нагадваюць адпаведныя выказванні Градоўскага (Градовский 1877: 39; Градовский 2009: 39, 144), а ў «Нашых цэннасцях» Ластоўскі апісвае гістарычнае паходжанне нацыянальнага пытання амаль тымі ж словамі, што і расійскі публіцыст (Градовский 2009: 15–16; Ластоўскі 1997: 305, 313). Увогуле Градоўскі быў знаным аўтарам па тэме нацыянальнага пытання, і спасылкі на яго шырока сустракаюцца⁵ ў адпаведнай літаратуры пачатку XX ст.

Погляд Ластоўскага на нацыянальнае пытанне ў адпаведным артыкуле выглядае даволі эклектычным. Гэта можа сведчыць сярод іншага аб тым, што ён працягвае свае спробы зняць тэарэтычнае напружанне паміж рознымі аспектамі нацыянальнай гісторыі. У прыватнасці, ён кажа пра «біялагічна-гістарычную» аснову нацыянальнага пытання (Ластоўскі 1997: 308). Відавочна, гэтак ён імкнецца знайсці кампраміс паміж пазітывізмам і гістарызмам, паміж этнаграфізмам і больш інтэлектуальна-культурным даследаваннем. З аднаго боку, мяркуючы ён услед за Лаўровым і — часткова — Рэнарам, нацыянальныя асаблівасці ў пэўнай ступені абумоўленыя натуральнымі чыннікамі і таму з’яўляюцца аб’ектыўнымі фактамі. З іншага боку, паўтарае ён Градоўскага, нацыя ёсць гістарычна зменлівым прадуктам свабоднай чалавечай творчасці, а не дэтэрмінаваным вынікам натуральнай эвалюцыі⁶. Таму, хаця

5 Сярод беларускіх аўтараў можна, напрыклад, назваць Янку Окліча (сапр. імя Язэп Манькоўскі) і Аляксандра Цвікевіча (Оклич 1912а: 2; Цвікевич 1993: 210–211, 224).

6 Сама гэтая «натуральна-гістарычная» логіка развіцця нацыянальных культур узыходзіць да Джамбатыста Віка і Ёгана Готфрыда Гердэра. Дарэчы, абодва лічацца папярэднікамі гістарызму.

этнаграфію і этналогію ён лічыць важнымі інструментамі, якія паказваюць аб'ектыўны і ў чымсьці натуральны характар нацыянальных адрозненняў (а значыць, і патрабаванняў незалежнасці), усё ж яны тычацца толькі перадумоў вывучэння нацыі. Нацыянальнае пытанне можа вырашацца толькі на больш высокім узроўні даследавання «духоўна-матэрыяльнай» культуры нацыі і яе спецыфічнага аблічча ў агульначалавечай творчасці і цывілізацыйным прагрэсе. Значыць, піша Ластоўскі,

«тэарэтычная пастаноўка нацыянальнага пытання зводзіцца да таго, што няма на свеце народаў “горшых” і “лепшых”, а што за гэтым ідзе, — няма апраўдання ніякаму гнёту дужэйшых народаў над слабейшымі, што кожная нацыянальная індывідуальнасць тэарэтычна мае права на культурнае — у шырокім гэтага слова значэнні — развіццё і, у канцы, правільнае, здаровае развіццё нацыі павінна быць абяспечана палітычнай яе незалежнасцю» (Ластоўскі 1997: 309).

1.2. Нацыянальныя каштоўнасці

Найбольш сістэматычнае развіццё падыход Ластоўскага атрымлівае ў артыкуле «Нашы цэннасці». Цікава, што ўпершыню ён апублікаваны ў 1913 у «Нашай Ніве», але Ластоўскі лічыць неабходным перадрукаваць яго менавіта ў 1918 годзе ў календары «Крывічаніна». Тут зноў сцвярджаецца недастатковасць этнаграфічнага падыходу і памылковасць атаясамлення нацыі з адной толькі мовай, рэлігіяй, дзяржавай ці палітыкай, бо ўсё гэта — розныя сферы агульнага нацыянальнага жыцця. «Пытанне нацыі вынесена самім жыццём», — піша Ластоўскі, — але «ў меру развіцця дэмакратызму» (Ластоўскі 1997: 314). Развіццё дэмакратызму ён бачыць як нейкі натуральны працэс нахшталт эвалюцыі, у чым можна ўбачыць пазітывісцкі і народніцкі ўплыў. Але ў той жа час ён кажа, што дэмакратызм і нацыянальнае пытанне — не адвечныя, а гістарычныя з'явы. Жыццё як натуральная стыхія культурнай творчасці чалавецтва ў нейкі гістарычны момант прымае форму спецыфічна нацыянальных каштоўнасцяў, і тады нацыянальнае жыццё з'яўляецца лакальнай формай агульначалавечага жыцця. «Паводле найнавейшай навукі», кажа ён, нацыянальныя «цэннасці бываюць дваякія: матэрыяльныя і маральныя» (Ластоўскі 1997: 314). Да матэрыяльных адносяцца «дзяржаўнасць, войска, выканаўчыя органы і іншыя прыналежнасці дзяржаўнай улады». Матэрыяльныя цэннасці маюць толькі нацыі-дзяржавы, але і нацыі без дзяржавы за кошт маральных цэннасцяў могуць трымацца тысячгагоддзямі, нават супраць дэнацыяналізуючага ўплыву. У сваю

чаргу, маральныя цэннасці ёсць інстытуцыйныя і ідэальныя. Інстытуцыйныя складаюцца з сумы «маральных інстытуцый» і «арганізацыйных форм», апошнія таксама распадаюцца на чатыры вялікія аддзелы: мова і літаратура, царква, пачуццё нацыянальнай годнасці, абыхай (Ластоўскі 1997: 314). Ідэальныя цэннасці — гэта гісторыя, традыцыі, ідэалы.

Нацыя разумеецца як супольнасць агульных цэннасцяў, але не абавязкова кожная нацыя мае ўсе з іх. Тут Ластоўскі відавочна прытрымліваецца культурнага падыходу, бо сцвярджае, што дзяржаўнасць — гэта лагічны працяг нацыянальнай творчасці, сродак падтрымкі ў першую чаргу культурнай незалежнасці, а не ўмова палітычнага існавання нацыі. Гэта азначае, што гісторыя нацыі — гэта перш за ўсё гісторыя яе маральных каштоўнасцяў, а разрывы ў гісторыі дзяржаўнасці звязаныя з вонкава абумоўленай немагчымасцю ствараць уласныя матэрыяльныя каштоўнасці. Такі культурны, ідэалістычны ў філасофскім сэнсе падыход цалкам супрацьлеглы як марксісцкаму гістарычнаму матэрыялізму, гэтак і пазітывісцкаму біялагізму і натуралізму. Нацыя можа не мець матэрыяльных каштоўнасцяў, галоўнае для яе — мець маральныя-інстытуцыйныя, то бок сталыя формы нацыянальнай маралі. Гэта і ёсць падмурак нацыянальнага стылю.

Паводле Ластоўскага, беларусы валодаюць усімі з іх, акрамя нацыянальнай царквы: мовай, пачуццём нацыянальнай еднасці (бо яно ўтвараецца праз мову) і абыхаймі. Маральныя-ідэальныя цэннасці таксама ў беларусаў ёсць: гэта гісторыя («была нават беларуская дзяржаўнасць») і традыцыі (але яны слабыя, таму што беларусы «страцілі буржуазію і мяшчанства»). Цікава, што традыцыі тут разумеюцца не як вясковыя звычэй, але як гарадская інтэлектуальная пераемнасць. То бок Ластоўскі адмаўляецца ад стэрэатыпага погляду на беларускі нацыяналізм як вясковы праект. Нарэшце, ідэалы ў беларусаў, кажа ён, пакуль толькі «агульналюдскія — дэмакратычныя», якія, на жаль, успрымаюцца ў ператворанай суседзямі форме (Ластоўскі 1997: 315). Такім чынам, тут сыходзяцца разам усе асноўныя матывы яго канцэпцыі. Ластоўскі працягвае патрабаванне беларускага стылю, але ў больш канкрэтным выглядзе, пры дапамозе падзелу жыцця на асобныя сферы і адпаведныя ім каштоўнасці. Ідэал, да якога імкнецца нацыя, — гэта выразны нацыянальны стыль, які будзе на адным узроўні з іншымі стылямі чалавецтва. Развіццё дэмакратызму — аб'ектыўны, але не зусім натуральны працэс, бо кожная нацыя ў сваёй спецыфіцы паўстае і развіваецца гістарычна. Форма выяўлення агульначалавечай творчасці павінна быць сусветна значнай, але непазбежна з'яўляецца характэрна нацыянальнай.

Пасля 1919 года Ластоўскі-аўтар цалкам аддаецца працы над «Падручным расейска-крыўскім слоўнікам» і «Гісторыяй крыўскай кнігі», таму канцэпцыя цэннасцяў можа лічыцца найвышэйшай ступенню крышталізацыі яго метаду. У гэтым кантэксце «Гісторыю крыўскай кнігі» можна разглядаць як спробу вылучыць нацыянальны стыль у гісторыі беларускай кніжнасці і такім чынам паказаць адзінства нацыянальнай гісторыі насуперак знешнім перашкодам і разрывам у традыцыі. У прадмове да «Слоўніка» Ластоўскі піша, што слова — гэта не проста ўмоўны знак, але мастацкі вобраз, глыбока ўкаранёны ў народным жыцці⁷ (Ластоўскі 1924: I–XII). Калі гармонію народнай мовы парушае іншаземная пісьменнасць, як гэта адбылося з беларускай, пачынаецца размыццё нацыянальнай ідэнтычнасці і асіміляцыя. Нацыя павінна жыць у адпаведнасці са сваімі каштоўнасцямі, у тым ліку ўласнай пісьменнасці і рэлігійнасці. Менавіта таму Ластоўскі прапануе звярнуцца да крыўскага праекта замест беларускага, бо апошні ён лічыць прадуктам асіміляцыі і славянізацыі спрадвечнай крыўскай ідэнтычнасці. Ён нават сцвярджае, што да XIX ст. беларускі народ размаўляў на той самай крыўскай мове, насуперак уплыву чужых рэлігійных і дзяржаўных інстытутаў — то бок народ захоўваў галоўныя са сваіх каштоўнасцяў, і таму можна казаць пра яго гістарычнае адзінства і магчымасць аднаўлення яго палітычнай суб'ектнасці.

1.3. Падагульненне канцэпцыі

Падыход Ластоўскага да пытання нацыі паслядоўна культурна-гістарычны, а не грамадзянскі. Пытанне дзяржавы і грамадскай супольнасці ён разглядае як другаснае адносна культурнага адзінства. Гэта тлумачыцца не толькі актуальна-палітычнымі мэтамі, але і логікай яго метаду. Сцвярджаецца, што нацыя жыве, пакуль жыве яе культура, яна застаецца больш-менш аднароднай у культурных межах за кошт адзінства стылю. Вядзецца пра тое, каб дадаць яму ўстойлівасць, «матэрыяльную цэннасць» дзяржаўнасці, якая дазволіць нацыі існаваць сапраўды незалежна і пераадолець культурную асіміляцыю. Крыўскі праект, як і іншыя праграмы беларускага адраджэння, не заклікае вяртацца да канкрэтнага палітычнага стану мінулага. Гісторыя тут падкрэслівае працяглае існаванне

7 Дарэчы, гэта нагадвае мовазнаўчыя погляды Вільгельма фон Гумбальта. Яго, між іншым, згадвае той жа Янка Окліч (Окліч 1912б), аналагічную думку пазней выказвае Тамаш Грыб (Грыб 2017: 177). Увогуле ўяўленне пра сувязь формы словаў з нацыянальным духам можна лічыць агульным месцам адраджэнскіх поглядаў на мову.

беларускай культуры і наяўнасць сумеснага гістарычнага досведу. Яскрава праяўляецца гэта ў атаясамленні нацыі і народа.

Як слушна заўважае Ластоўскі, у беларусаў няма доўгай традыцыі інстытутаў інтэлектуальнай пераемнасці, у прыватнасці, нацыянальных буржуазіі і акадэмічнай супольнасці, звязанай з еўрапейскай навукай. Магчыма, гэтым і тлумачыцца адсутнасць ідэі грамадзянскай нацыі на пачатку XX ст. З іншага боку, у беларусаў на той час не склалася сітуацыі, калі адбываецца сапраўды палітычная рэвалюцыя і нацыянальнае адзінства канстытуіруецца нанова. Вядома, беларусы бачылі неабходнасць дзяржаўнасці і грамадзянскага разумення нацыі, яны адчувалі патрэбу палітычнага адзінства, але першаснай задачай было спыненне асіміляцыі і захаванне культурнай незалежнасці. Таму не здзіўляе, што Ластоўскі не надта звяжае на палітычны аспект нацыянальнай гісторыі, які лічыць вонкавым. Аднак, гісторыка паняволенай нацыі цікавіць не палітычная гісторыя, але ў першую чаргу гісторыя культуры ва ўсіх яе праявах. Аднак, паколькі падыход Ластоўскага не толькі навуковы, але і накіраваны на нацыянальнае адраджэнне, яго мэты аўтаматычна робяцца палітычнымі. Тэзіс пра палітыку як частку ўсёабдымнага нацыянальнага жыцця таксама з'яўляецца імпліцытна палітычным. Такім чынам, падыход Ластоўскага можна назваць палітыка-філасофскім, але ў акрэсленым спецыфічным сэнсе.

Метадалагічна яго падыход знаходзіцца паміж прымардзіяльным этнанацыяналізмам, якому ўласцівы традыцыяналізм і адмова разрываў у гісторыі, і культурным, у нечым нават канструктывісцкім мадэрным нацыяналізмам, які акцэнтуюе свабодны, творчы і, як вынік, часткова штучны характар нацыянальнай свядомасці. Ластоўскі імкнецца пераадолець гістарычны рэліятывізм і знайсці аб'ектыўны падмурак для таго, каб разглядаць гісторыю як адзіны працэс. Ён шукае кампраміс паміж гістарызмам і ўніверсалізмам (сацыялістычнага ці пазітывісцкага кшталту), паміж нацыянальным і агульначалавечым. Гісторыя культуры здаецца ідэальнай глебай для гэтага, бо дае магчымасць разглядаць станаўленне нацый як момант гістарычнага развіцця агульначалавечай творчасці⁸. Таму Ластоўскі распрацоўвае канцэпцыю стылю

8 Гэта набліжае падыход Ластоўскага да неагуманізму кшталту Ёгана Ёахіма Вінкельмана, Фрыдрых Шылера або ўжо згаданых Гердэра і Гумальта. Увогуле параўнанне інтэлектуальнай спадчыны беларускага адраджэння XIX–XX стст. з ідэалістычнай думкай здаецца больш слушным, чым бясконцыя і паспешныя паралелі з рамантызмам. Магчыма, тут палягае спецыфіка беларускага нацыяналізму ў адрозненне ад тагачасных нацыянальных праектаў суседзяў, асабліва польскага, які сапраўды знаходзіўся пад моцным рамантычным уплывам.

як сукупнасці каштоўнасцяў, па якой пазнаюць кожную нацыю; як аб'ектыўнай характарыстыкі спецыфічных формаў нацыянальнай творчасці і жыцця. Стыль нацыі ў пэўнай ступені абумоўлены гістарычна, мае індывідуальны характар, але з'яўляецца адносна ўстойлівым. Гісторык нацыі вылучае яе стыль, каб такім чынам акрэсліць адзінства прадмета і мець магчымасць даследаваць яго незалежна ад разрываў у палітычнай гісторыі. Адпаведна, нацыя, якая імкнецца да палітычнай незалежнасці, мусіць распрацоўваць і ўдакладняць стыль, то бок ствараць уласныя матэрыяльныя і маральныя цэннасці на падставе агульнага гістарычнага досведу. Адной з праяў гэтага стылю ўрэшце і мусіць стаць спецыфічная форма нацыянальнага палітычнага адзінства. Патрэба адзінага стылю ўзнікае гістарычна, нацыянальнае пытанне не з'яўляецца адвечным. Гэта непазбежна прыводзіць да канструявання прадмета нацыянальнай гісторыі, бо аб'ектыўна стыль ніколі не дадзены адразу цалкам, але заўсёды знаходзіцца ў развіцці. Такім канструктам сапраўднага і спрадвечнага стылю беларускай нацыі становіцца ў Ластоўскага крыўскі праект.

Гэты накід палітыка-філасофскай метадалогіі дазволіў яму разглядаць нацыю як устойлівы аб'ект гістарычнага даследавання і палітыка-публіцыстычнай працы. Гісторык нацыі — гэта яшчэ і яе творца, бо ён дапамагае нацыі зразумець агульны сэнс гістарычнага досведу, убачыць сябе ў люстэрку мінулага і такім чынам пазнаць сябе як адзінства. Гісторыя ёсць формай пазнання нацыі самой сябе як супольнасці стылю ці супольнасці каштоўнасцяў. Каб акрэсліць прадмет даследавання, гісторык вылучае адметныя і гістарычна ўстойлівыя агульныя каштоўнасці, якія канстытуіруюць супольнасць. Зыходзячы з гэтага, гісторык можа зразумець сэнс тых ці іншых гістарычных падзеяў з пункту гледжання гэтай супольнасці, а не з боку былых захопнікаў і гаспадароў. Можна казаць, што падыход Ластоўскага адкрывае перспектыву для распрацоўкі спецыфічнай метадалогіі нацыянальнай гісторыі, якая пазбягае шмат якіх крайнасцяў сучасных папулярных падыходаў. Менавіта ў гэтым ён дэманструе вялікую актуальнасць для сённяшніх гістарыяграфічных дыскусіяў.

2. Паходжанне «стылю»

Адным з пытанняў да канцэпцыі Ластоўскага дагэтуль было паходжанне яе паняцця стылю. Слова «стыль» сустракаецца ў некалькіх творах дваццатых гадоў, у тым ліку ў назвах: гэта «Лабірынты» (1923), «драматычны абразок» «Адзінокі» (1923), нататкі «Аб паленні

кніг...» (1924), «Крыўскі (беларускі) старадаўні лістоўны стыль» (1924) і «Аб назовах “Крывія” і “Беларусь”» (1925). Ва ўсіх выпадках «стыль» выкарыстоўваецца ў даволі звыклым, хутчэй мастацтвазнаўчым сэнсе для абазначэння выяўленчых асаблівасцяў пісьмовасці і археалагічных артэфектаў. Але ў 1911 годзе Ластоўскі піша нататку «Аб патрэбе стылю ў жыцці народа», дзе слова «стыль» набывае больш філасофскае значэнне, фундаментальнае для яго канцэпцыі ўвогуле. Ластоўскі згадвае, што абапіраецца на артыкул нейкага В. Копыра ва ўкраінскай газеце «Рада». У каментары да гэтай нататкі ў «Выбраных творах» няма ніякіх звестак пра аўтара ці пра дакладны нумар газеты, у якім надрукаваны той артыкул. У мяне атрымалася высветліць, што Ластоўскі фактычна пераказвае тэзісы з артыкула «Про потребу стилю в домашньому житті», які друкаваўся ў нумарах 212, 213 і 214 за 1911 год (Копирь 1911а; Копирь 1911б; Копирь 1911в). У сваю чаргу, «В. Копирь» ці «В. К.» — гэта псеўданім Вадзіма Міхайлавіча Шчарбакоўскага (1876–1957), украінскага гісторыка, археолага і этнографа, удзельніка сацыял-дэмакратычнага руху (Дей 1969: 207; Смолій 2013: 682; Тулуб 1928: 14).

Шчарбакоўскі ў сваім досыць вялізным артыкуле піша пераважна пра патрэбу стылю ў паўсядзённым жыцці тагачасных украінцаў. Па аналогіі з індывідуальным стылем, кажа ён, павінен існаваць стыль нацыянальны, бо стыль «ёсць наша народнае “я”» (Копирь 1911а: 2). Перш за ўсё стыль праяўляецца ў мове, потым — у бытавых дэталях кшталту вопраткі і хатняга дэкору, потым — у звычаях, фальклору, рэлігіі і, нарэшце, у грамадскіх і дзяржаўных інстытутах. Падрабязны пераказ артыкула ў нашым кантэксце не мае сэнсу⁹, бо шмат якія дэталі і прыклады з працы Шчарбакоўскага трапілі да Ластоўскага ў нязменным выглядзе. Падкрэслім толькі невялікія зрухі сэнсу, якія адбываюцца ў яго кароткім пераказе. Шчарбакоўскі ставіць моцны акцэнт на знешніх і паўсядзённых праявах нацыянальнага стылю і жорстка крытыкуе схільнасць украінскай інтэлігенцыі да маскоўскіх звычак, да чужой моды ў адзенні ці ўпрыгажэннях.

Ластоўскі звяртае ўвагу, хутчэй, на рэчы больш прынцыповыя. Канешне, ён таксама падкрэслівае неабходнасць берагчы і захоўваць «беларускую асобнасць» ва ўсіх праявах, ад арнаменту да формаў грамадзянскага жыцця. Але цікава, напрыклад, што Ластоўскі пакідае без увагі разважанні Шчарбакоўскага пра «дэмакратызм». Інтэлігенцыю, кажа той, якая занадта моцна захапляецца

9 З лічбавымі копіямі нумароў «Рады» пры жаданні магчыма азнаёміцца праз Вікісховішча або праз сайт Нацыянальнай бібліятэкі Украіны: <https://irbis-nbuv.gov.ua/dlib/item/0001110>.

чужаземнай культурай, трэба наблізіць да народнага стылю, каб спыніць дэнацыяналізацыю (Копірь 1911б; Копірь 1911в). Наадварот, Ластоўскі пра гэта амаль не піша, хаця згадвае саму «дэнацыяналізацыю», а ў іншых творах выступае за нейкі дэмакратызм, як ён тое разумее. Быць можа, справа не толькі ў тым, што Ластоўскі не хоча марнаваць паперу і пераказваць усе дэталі. З аднаго боку, магчыма, што беларуская інтэлігенцыя ў сваіх звычках не бачыцца яму гэтак моцна адарванай ад жыцця простых мужыкоў, як Шчарбакоўскаму — украінская. З іншага боку, цалкам верагодна, што Ластоўскі разумее мэты нацыянальнай інтэлігенцыі больш тонка і нават больш адказна. Нацыянальная інтэлігенцыя павінна турбавацца не этнаграфічнымі асаблівасцямі, не стылем уласнай вопраткі, не «багата ілюстраванымі часопісамі» (Копірь 1911в: 3) і нават не столькі матэрыяльнай культурай, колькі духоўнай, уласна інтэлектуальнай творчасцю. Як мы ўжо бачылі, паводле Ластоўскага, даследчык нацыянальнай гісторыі не толькі вывучае яе даўніну, але праз гісторыю разглядае жывы твар нацыі, дапамагае ёй зразумець сябе як жывую супольнасць. Можна меркаваць, што менавіта ў гэтым, а не проста ў «арыгіналічэнні» дзеля негатыўнага самавызначэння ад суседзяў палягае глыбокі метадалагічны сэнс патрэбы нацыянальнага стылю ў канцэпцыі Ластоўскага.

Нарэшце, трэба адзначыць, што на прыкладзе гэтага канкрэтнага запазычання мы бачым неабходнасць больш пільнага даследавання дыялогу паміж беларускім і ўкраінскім нацыянальнымі рухамі пачатку мінулага стагоддзя. У прыватнасці, трэба аналізаваць астатнія публіцыстычныя творы як самога Ластоўскага, гэтак і яго паплечнікаў на прадмет запазычанняў і пераклічак з украінскай, а таксама польскай, балтыйскай і нават расійскай перыёдыкай таго часу. Рабіць гэта нашмат цяжэй, чым адсочваць спасылкі на манаграфічныя выданні, але ад гэтага не менш прадуктыўна. Бо цалкам верагодна, што значна больш актыўныя, моцныя і разнастайныя нацыянальныя рухі суседзяў былі крыніцай тых ці іншых тэарэтычных крокаў для беларускай інтэлігенцыі. Гэта тычыцца, напрыклад, і пытання пра паходжанне класіфікацыі каштоўнасцяў Ластоўскага, пра якое пойдзе гутарка далей. Такім чынам, даследаванне беларускай інтэлектуальнай гісторыі павінна ўлічваць шырокі культурны кантэкст Усходняй Еўропы.

3. Паходжанне класіфікацыі каштоўнасцяў

Другой таямніцай канцэпцыі Ластоўскага застаецца паходжанне паняцця «цэннасці» ці, кажучы больш сучасна, «каштоўнасці» (тут

і ўсюды ў гэксце мы ўжываем гэтыя словы як поўныя сінонімы). У артыкуле «Нашы цэннасці», дзе яно ўводзіцца, згадваюцца некалькі заходніх філосафаў і навукоўцаў, якія, на думку Ластоўскага, зрабілі значны ўнёсак у распрацоўку нацыянальнага пытання: гэта Герберт Спенсер, Эдвард Бёрнэт Тайлар, Карл Каўцкі, Генры Томас Бокль і Вернер Зомбарт. Ён зноў не пакідае спасылкаў, але гэтым разам нават не цытуе і не тлумачыць, які дакладна ўнёсак зрабіў той ці іншы аўтар. Таму складаецца ўражанне, што знакамітыя прозвішчы згадваюцца проста дзеля апеляцыі да іх аўтарытэту. Відавочна, першыя тры постаці не маюць дачынення да канцэпцыі каштоўнасцяў, бо адпаведная тэрміналогія ім увогуле не ўласцівая. Больш за тое, можна досыць упэўнена казаць, што думка Ластоўскага не нясе адбіткаў глыбокага ўплыву і нават непасрэднага знаёмства з філасофіяй пазітывістаў Спенсера, Тайлара і Бокля. Верагодна, ён абапіраўся на знакаміты нарыс А. Я. Багдановіча: тут яны згадваюцца праз коску як аўтары выкарыстанай у даследаванні этнаграфічнай і рэлігіязнаўчай тэрміналогіі, але ўплыву ўласна пазітывісцкіх прынцыпаў у кнізе таксама няма (Багдановіч 1895: III, 13, 45, 47). Дарэчы, пазней у лісце да аўтара Ластоўскі называў «Перажыткі» «лепшай кніжкай па беларускай этнаграфіі» (Ластоўскі 1997: 441).

Хутчэй за ўсё, уплыў заходняга пазітывізму на яго погляды абмежаваны гэтым запазычаннем у Адама Багдановіча або з іншых папулярных крыніц. Той жа Лаўроў, якога Ластоўскі, відавочна, чытаў, некалькі разоў згадвае канцэпцыі Спенсера і Бокля, але пры гэтым крытыкуе (Лавров 1965: 34, 48–49, 63, 240). Пазітывісты ўвогуле не выступалі па нацыянальным пытанні, а калі набліжаліся да вывучэння нацыі, дык выключна з этнаграфічнага боку. Акрамя таго, ім не ўласцівая тэрміналогія каштоўнасцяў, якой карыстаецца Ластоўскі ў гэтым артыкуле. Найбольш блізкай яму думкай пазітывістаў можна лічыць уяўленне аб натуральным характары эвалюцыі чалавецтва ад аднароднага першабытнага становішча да больш складанага, цывілізаванага і дэмакратычнага (гл., напр.: Бокль 1866: 1–29; Спенсер 1899: 4–34; Тейлор 1896: 1–62). Зазначым, што сам гэты тэлеалагічны прагрэсізм не з'яўляецца выключна спецыфічным пазітывізму. Аналагічныя разважанні шырока сустракаюцца ў самай рознай літаратуры тых часоў, у прыватнасці, у сацыял-дэмакратаў кшталту Карла Каўцкага. Магчыма, таму ён і ўзгадваецца ў адным шэрагу з пазітывістамі. Яго папулярныя працы па нацыянальным пытанні актыўна перакладаліся на расійскую¹⁰,

10 Я зыходжу з таго, што самавук Ластоўскі не чытаў на заходнееўрапейскіх мовах ці, прынамсі, не звяртаўся да іншамоўнай літаратуры сістэматычна,

і Ластоўскі мог быць з імі знаёмы, але глыбокага ўплыву Каўцкага ў яго працах не заўважана. Цікава, што той у рэзка негатывным ключы ўзгадвае Зомбарта (Каутский 2011: 154–158), а таксама крытыкуе (Каутский 2011: *passim*) Карла Рэнара, на якога спасылаўся Ластоўскі, і Ота Баўэра, яшчэ аднаго сацыял-дэмакрата, чые погляды можна лічыць нашмат бліжэйшымі Власту.

Баўэр быў вельмі ўплывовым тэарэтыкам нацыянальнага пытаньня ў тыя часы. У працы «Нацыянальнае пытаньне і сацыял-дэмакратыя» (1907) ён азначаў нацыю паняццем «супольнасць лёсу» (ням. *Schicksalsgemeinschaft*) (Баўэр 1909: 115). Пад «лёсам» тут разумеецца не прызначэнне, але агульнасць гістарычнага досведу, якая робіць з мноства людзей супольнасць і вызначае спецыфіку іх нацыянальных каштоўнасцяў. Хаця Ластоўскі не карыстаецца паняццем «супольнасці лёсу», можна казаць, што ён разглядае гісторыю нацыі як гісторыю «супольнасці стылю», дзе стыль з’яўляецца культурнай формай гістарычнага існавання нацыі, або, інакш кажучы, яе «культурным лёсам». У сваю чаргу, тэарэтычна паняцце «супольнасці лёсу» ў тыя часы распрацоўваў Георг Зімэль, адзін з выбітных прадстаўнікоў нямецкай сацыялогіі, неакантыянства і «філасофіі жыцця» (ням. *Lebensphilosophie*), які пакінуў своеасаблівае разуменне цэннасці, а таксама, што цікава, карыстаўся паняццем стылю (Зімэль 1912). Ластоўскі не спасылаецца на філасофію жыцця, але шмат у чым да яе набліжаецца: у прыватнасці, у разуменні жыцця як усёабдымнай стыхіі, да якой адносяцца ўсе асобныя праявы культуры.

Трэба сказаць, што паняцце «каштоўнасць» (ням. *Wert*) было адным з ключавых у еўрапейскай філасофіі мяжы XIX–XX стст. Менавіта адтуль яно трапіла ў паўсядзённы вакабуляр у шырокім сучасным сэнсе, які не зводзіцца выключна да эканамічнага (справа ў тым, што ў нямецкай ды іншых мовах «кошт», «вартасць» і «каштоўнасць» могуць абазначацца адным словам). Ужо ў пачатку стагоддзя яно вельмі шырока сустракалася ў самых розных

што пацвярджаецца спасылкамі ў яго творах. Выключэннем можа лічыцца яго *opus magnum* «Гісторыя крыўскай кнігі»: сярод пераважна ўсходнеславянскіх і радзей польскіх тут сустракаюцца тры спасылкі на нямецкія крыніцы (Ластоўскі 1926: 4, 95, 100. Цікава, што ў спісе літаратуры згаданыя толькі дзве. Там жа: 768). Але характар гэтых спасылак хутчэй даведачны, бо Власт не цытуе і не абавіраецца на канкрэтны змест крыніц. Акрамя таго, нельга выключаць, што падчас працы над кнігай у Коўне ён атрымліваў нейкую дапамогу ці парады ад універсітэцкіх і проста нямецкамоўных знаёмых. Язэп Янушкевіч адзначае, што «пераклады» ў тагачасным «Крывічы» збольшага былі адаптаваныя (Янушкевіч 1995: 40).

крыніцах, у тым ліку па нацыянальным пытанні¹¹. Ластоўскі ўжывае слова ў больш культурна-філасофскім сэнсе, што дазваляе меркаваць пра яго прамую ці ўскосную дасведчанасць у адпаведнай літаратуры. Сярод магчымых крыніц гэтай дасведчанасці можна згадаць кнігу Уладзіміра Дынзе «Аб нацыянальным выхаванні» (1913). Яе аўтар шмат у якіх поглядах супадае з Ластоўскім, спасылаецца на Рэнара, Градоўскага і разважае пра «цэннасць нацыі» са спасылкай на працу Генрыха Рыкerta «Межы прыродазнаўчага ўтварэння паняццяў» (Дынзе 1913: 66).

Гэта вельмі важная акалічнасць, бо найбольш артыкулявана паняцце цэннасці было распрацавана менавіта Рыкертам і Вільгельмам Віндэльбандам — заснавальнікамі Паўднёва-заходняй школы неакантыянства, адной з найбольш уплывовых філасофскіх плыняў у свеце на той момант (Rickert 1913; Windelband 1915). Логіка аўтаномных сфер культуры і адпаведных ім цэннасцяў, якой прытрымліваецца Ластоўскі, таксама першапачаткова належыць неакантыянкам. Услед за першапачынальнікамі гістарызму XIX ст. яны разважалі пра спецыфіку метадалогіі гісторыі і гуманітарных навук. У адрозненне ад прыродазнаўства і дакладных навук, якія вывучаюць агульныя законы, гісторыя вывучае асобныя значныя з'явы, якія валодаюць індывідуальнай каштоўнасцю. Прыродазнаўчы падыход да гісторыі, уласцівы пазітывізму, тут абвяргаецца¹². У гэтым плане метада Ластоўскага можна разглядаць як кампраміс паміж вывучэннем агульных законаў і асобных з'яў: спачатку сцвярджаецца натуральнае, заканамернае паходжанне нацый, потым даследуюцца адметныя гістарычныя з'явы, якія абагульняюцца ў адносна ўстойлівы, але індывідуальны ў сваім няспынным развіцці нацыянальны стыль. Таксама неакантыянцы выступалі за неангажаваны, пазাপартыйны характар навукі, імкнуліся да распрацоўкі філасофіі культуры як сістэмы цэннасцяў. Тут можна згадаць Макса Вебера, чыю знакамітую прамову 1917 года «Навука як прафесія» ў некаторых месцах (асабліва ў вылучэнні палітыкі ў асобную сферу) нагадвае прадмова Ластоўскага да «Крывічаніна» (Weber 1919: 23–24).

11 У беларускіх аўтараў гл., напр. (Грыб 1919; Самойла 2017: 77, 90, 102, 104, 112, 124, 139; Цьвікевіч 1922). Ластоўскі ўжывае слова і менш спецыяльна, напрыклад, у нататках «Вываз крыўскіх культурных цэннасцяў у Польшчу ў часе польска-расійскай вайны 1918–1919 гг.» (Ластоўскі 1925) і «Што спрыяе разросту і ўпадку народаў і дзяржаў» 1926 года (Ластоўскі 1997: 390–391). Але нават тут прасочваюцца адбіткі яго класіфікацыі.

12 Праўда, як піша Эрнст Трольч, у неакантыянскай логіцы цэннасцяў былі свае абмежаванні, якія не дазволілі вывесці наўпрост з яе жывую гістарычную свядомасць і сапраўдны гістарызм (Troeltsch 2008: 844–849).

Працы неакантыянцаў у тыя часы перакладаліся на расійскую¹³, але спасылка на іх у самога Ластоўскага няма. Тое, як ён ужывае слова «цэннасць», не зусім адпавядае вытанчанаму разуменню неакантыянцаў. З іншага боку, яго класіфікацыя цэннасцяў у іх не сустракаецца, таму пакуль што можна казаць толькі пра ўскосны ўплыў гэтай філасофіі. Урэшце, трэба памятаць, што глыбокая і сістэматычная філасофская канцэптуалізацыя не ўласціва збольшага публіцыстычнай думцы Ластоўскага, таму наўрад ці ён сачыў за настолькі спецыяльнай літаратурай. Верагодна, ён быў знаёмы з папулярнай версіяй гэтай думкі ў тым ці іншым выглядзе (напрыклад, па кнізе Дынзе або з украінскай ці іншай публіцыстыкі) і адаптаваў яе тэрміналогію пад свае патрэбы. Тут можна згадаць іншую цікавую кнігу — «Сацыялізм і нацыянальнае пытанне» ўраджэнца Ушачаў Хаіма Жытлоўскага. Вельмі блізка да Ластоўскага ён фармулюе паняцце нацыі, разважае пра стварэнне нацыяй уласных каштоўнасцяў і нават прапануе ў нечым падобную іх класіфікацыю, а таксама спасылаецца на марбургскага неакантыянца Фрыдрыха Ланге (Житловский 1906: 24–26, 31, 37–38, 67–68, 80–81). Увогуле падабенства досыць моцнае, таму цалкам верагодна, што Ластоўскі ведаў і гэтую кнігу.

Нарэшце, галоўнай таямніцай застаецца нагода, з якой у спіс уплывовых аўтараў па нацыянальным пытанні ўключаны Вернер Зомбарт. Тое, што яго імя вызначана асобна, можа сведчыць пра жаданне Ластоўскага надаць яму галоўную ролю і абaperціся менавіта на яго падыход. Магчыма, Власт сустраў гэтае імя ў блізкім кантэксце ў нейкай другаснай крыніцы па тэме або нават у перыёдыцы. Працы Зомбарта актыўна перакладаліся на расійскую мову ў першыя два дзесяцігоддзі XX ст., але сярод іх няма адмыслова прысвечаных нацыянальнаму пытанню. Зомбарт быў у першую чаргу ўплывовым гісторыкам эканомікі, а таксама адным з пачынальнікаў нямецкай сацыялогіі, разам з Фердынандам Цёнісам, Максам Веберам і Георгам Зімелем. Пэўны час ён таксама знаходзіўся блізка да неакантыянскай метадалогіі (Troeltsch 2008: 592).

Увогуле яго падыход да вывучэння гаспадаркі характарызуецца як гістарычны, і нават самога Зомбарта часам лічаць прадстаўніком «маладой гістарычнай школы». У прыватнасці, ён надаваў вялікае значэнне абумоўленасці гаспадарчых звычаяў нацыянальнымі асаблівасцямі. Менавіта ў гэтым кантэксце мы можам сустрэць

13 Асабліва ў «Логасе» (1911–1914), міжнародным штогодніку па філасофіі культуры (Виндельбанд 1910; Риккерт 1913; Риккерт 1914). Там жа публікаваліся працы тэарэтыкаў гістарызму (Кроче 1910; Трольч 1910).

пасажа, падобныя да таго, што піша пра нацыянальныя каштоўнасці Ластоўскі. Ва ўводзінах у першы том грунтоўнага даследавання Зомбарта «Сучасны капіталізм»¹⁴ ёсць наступнае разважанне: «Пэўнае гаспадарчае жыццё будзеца на аснове вядомай колькасці духоўных і матэрыяльных, натуральных і штучных данасцяў» (Зомбарт 1931: 28). Умовы гаспадаркі Зомбарт падзяляе на натуральныя і культурныя. Натуральныя ўмовы праяўляюцца ў дзвюх сферах: зямлі і народзе. «Народ, — піша Зомбарт, — у значнай ступені з’яўляецца стварэннем чалавечай гісторыі, і таму яго асаблівасці павінны быць аднесеныя да ліку культурных умоваў гаспадарчага жыцця. Але для ўсякай культуры ён уяўляе сабой нешта дадзенае ад прыроды, і таму з’яўляецца ў той жа час натуральнай умовай (надзвычай важнай)» (Зомбарт 1931: 28–29). Нагадаем, што падобны дуалізм натуральнага і гістарычнага прасочваецца ў поглядах Ластоўскага.

Насельніцтва, працягвае Зомбарт, уплывае на гаспадарку праз асаблівасці тэмпераменту, светапогляду і дэмаграфічных уласціваццяў. Культурныя ўмовы гаспадаркі такія ж разнастайныя, як і формы саміх культур, але іх можна падзяліць на два вялікія тыпы: умовы аб’ектыўнай культуры і ўмовы асабістай культуры. Адназначна, аб’ектыўная культура, паводле Зомбарта, можа мець *матэрыяльны* (сюды ўваходзяць рэчавыя каштоўнасці, якімі валодае нейкае грамадства) ці *ідэальны* характар. У сваю чаргу, ідэальны набытак падзяляецца на «інстытуцыйную культуру» (ням. *institutionelle Kultur*) і духоўную культуру. Да першага тыпу адносяцца парадкі, установы і арганізацыйныя формы, якімі карыстаецца народ. Унутры інстытуцыйнай культуры Зомбарт вылучае чатыры важныя комплексы, у якіх «тысячагоддзі адклалі і назапасілі свой досвед»: гэта дзяржава, царква, уласна гаспадарка і норавы (Зомбарт 1924: 10; Зомбарт 1931: 29; Sombart 1919: 17). Да духоўнай культуры адносяцца «ідэалы, ацэнкі, імкненні і г. д. Моцнае пачуццё дзяржаўнасці,

14 Першае нямецкае выданне датуецца 1902 годам, першыя пераклады на расійскую — 1905. Уводзіны, якія я аналізую далей, адсутнічалі ў першых выданнях. Мяркуючы па ўсім, яны з’яўляюцца не пазней за трэцяе выданне 1919 года (Sombart 1919: 16–19). Ранейшы даступны пераклад з гэтымі ўводзінамі (зроблены паводле пятага нямецкага выдання) датуецца 1924 годам (Зомбарт 1924: 9–11). Спасылкі і цытаты прыводзяцца паводле выдання 1931 года, акрамя выпадку, калі даступны асобнік пашкоджаны і не чытаецца (Зомбарт 1931). Нагадаю, што «Нашы цэннасці» ўпершыню друкуюцца ў 1913 годзе (Ластоўскі 1913). Усё гэта сведчыць пра наступнае: Ластоўскі абапіраецца або на невядомы пераклад аднаго з пашыраных выданняў першага тома «Сучаснага капіталізму», або на нейкі пераказ поглядаў Зомбарта ў пакуль невядомай нам другаснай крыніцы. Пра іншыя праблемы гэтай гіпотэзы гл. ніжэй.

глыбокі рэлігійны настрой, гуманны светапогляд або сквапны дух мамоны — усё гэта складовая частка культурнага набытку народа» (Зомбарт 1931: 30). Сюды таксама ўключаюцца навуковыя, мастацкія і тэхнічныя дасягненні, якімі карыстаецца народ.

Да асабістай культуры, паводле Зомбарта, адносіцца тое, што фарміруе ўласна асобу чалавека і азначае ступень развіцця індывіда ў той ці іншай супольнасці. У нашым кантэксце няма сэнсу разглядаць гэтую частку падрабязна. Можна толькі зазначыць, што аб’ектыўная і асабістая культуры народа знаходзяцца тут у пэўных дынамічных стасунках, блізкіх да супрацьстаяння. Нарэшце, Зомбарт вылучае яшчэ і трэці — сінтэтычны тып культурных умоваў гаспадаркі, які характарызуе не народ, а пэўную эпоху. «Сукупнасць усіх культурных з’яў, якія мы мысленна спалучаем у нейкае адзінства і характарызуем пэўнымі адметнымі адзнакамі», можна назваць «культурным стылем эпохі ці краіны» (Зомбарт 1931: 31). Разважаючы, напрыклад, пра «культуру Рэнэсансу», у адрозненне ад «сучаснай культуры», мы маем на ўвазе, піша ён, менавіта гэты «культурны стыль», які праяўляецца ў «тысячы разнастайных і не звязаных адно з адным выяўленняў аб’ектыўнай і суб’ектыўнай культуры дадзенага часу ці дадзенай краіны» (Зомбарт 1931: 31).

Падсумуем цяпер адрозненні і падабенствы поглядаў Зомбарта і Ластоўскага пры дапамозе наступнай табліцы:

Табліца 1. Параўнанне класіфікацыяў Зомбарта і Ластоўскага

Зомбарт	Ластоўскі
1. Аб’ектыўная культура	–
1.1. Матэрыяльная культура (рэчы)	1. Матэрыяльныя каштоўнасці (дзяржава)
1.2. Ідэальная культура	2. Маральныя каштоўнасці нацыі
1.2.1. Інстытуцыйная культура	2.1. Інстытуцыйныя каштоўнасці
а) дзяржава	а) мова
б) царква	б) царква
в) гаспадарка	в) пачуццё адзінства і годнасці
г) норавы	г) звычаі
1.2.2. Духоўная культура	2.2. Ідэальныя каштоўнасці
а) ідэалы, імкненні, адзнакі	а) ідэалы
б) пачуццё дзяржаўнасці	б) гісторыя
в) рэлігійнасць	в) традыцыі
г) стаўленне да багацця	–

д) навука, мастацтва, тэхніка	г) мастацтва (гл. ніжэй)
2. Суб'ектыўная (асабістая) культура	–
3. Культурны стыль	Нацыянальны стыль (у іншым месцы)

Калі тут сапраўды ёсць пераемнасць, то працуе яна наступным чынам. Матэрыяльную культуру Ластоўскі адносіць да матэрыяльных нацыянальных каштоўнасцяў, але замест уласна матэрыяльных рэчаў уключае сюды дзяржаўнасць і яе атрыбуты. «Ідэальная культура» Зомбарта пераўтвараецца ў «маральныя каштоўнасці». Важна, што Ластоўскі пакідае «інстытуцыйную культуру» і нават уключае сюды падобныя з'явы: калі ў Зомбарта тут дзяржава, гаспадарка, царква і звычаі, то ў Ластоўскага — мова, царква, звычаі і пачуццё нацыянальнасці. «Духоўная культура» пераўтвараецца ў «ідэальныя цэннасці», з якіх застаюцца толькі ідэалы і — менш выразна — мастацтва (Ластоўскі 1997: 315, апошні абзац). Пачуццё дзяржаўнасці, спецыфічная рэлігійнасць і стаўленне да багацця змяняюцца на інтэлектуальную традыцыю і пачуццё агульнай гісторыі. Відавочна, што Ластоўскі імкнецца перанесці акцэнт з пытання дзяржаўнасці на супольны культурна-гістарычны досвед. Увогуле ён разважае, у параўнанні з Зомбартам, выключна ў рэгістры духоўнай і менавіта калектыўнай творчасці. Гаспадарчаму і матэрыяльнаму ў дакладным сэнсе слова ён не надае ніякай увагі, тое ж тычыцца пытання індывідуальнасці (што, дарэчы, працягвае тэндэнцыю, якую мы адзначалі ў тэксце пра патрэбу стылю). Больш за тое, індывідуальнасцю тут валодае хутчэй сама нацыя: Ластоўскі кажа пра яе «цела», якім з'яўляецца ўласна «народ з інстытуцыйнымі цэннасцямі», і патрэбны гэтаму целу «дух» у выглядзе ідэалаў, якія былі б «раўнацэнныя ўсясветным», але «прапушчаныя праз нашу нацыянальную прызму» (Ластоўскі 1997: 315).

Наколькі дазваляе зразумець аналіз даступных перакладаў пачатку XX ст., гэта адзінае месца ў працах Зомбарта, нават крыху падобнае да класіфікацыі каштоўнасцяў Ластоўскага. Як можна ўбачыць, тэрміналагічнае і семантычнае падабенства даволі моцнае, але канчаткова сцвярджаць, што класіфікацыя паходзіць менавіта з «Сучаснага капіталізму», пакуль складана. Тэксталагічныя праблемы гэтай гіпотэзы мы ўжо закранулі вышэй, але ёсць і больш змястоўныя цяжкасці. Па-першае, у гэтай кнізе Зомбарт карыстаецца паняццем «каштоўнасць» выключна ў эканамічным сэнсе. Па-другое, выклікае сумневы, што Ластоўскі быў

зацікаўлены ў тым, каб знаёміцца з тоўстым навуковым трактатам па гісторыі гаспадаркі, бо нават у сваёй класіфікацыі цэннасцяў ён не дэманструе ўвагі да гэтай праблематыкі. З іншага боку, адмыслова нацыянальнае пытанне ў гэтай кнізе Зомбарта не закранаецца. Таму незразумела, чаму класіфікацыю з гаспадарчай навукі, няхай і нацыянальна-гістарычна арыентаванай, Ластоўскі мог палічыць дарэчным перанесці на аналіз усёй нацыянальнай культуры і гісторыі. Па-трэцяе, у цытаваных пасажах Зомбарт карыстаецца паняццем стылю ў вельмі блізкім Ластоўскаму сэнсе, але той чамусьці нідзе не звяртае на гэта ўвагі. Нарэшце, узнікае пытанне, чаму ўвогуле тэрміналогія двух аўтараў даволі значна адрозніваецца. Верагодна, Ластоўскі цытуе па памяці, цытуе паводле другасных крыніц або свядома перапрацоўвае тэрміналогію Зомбарта, каб дапасаваць яе да ўласных мэтаў.

Такім чынам, на пытанне аб магчымым уплыве «Сучаснага капіталізму» на «Нашы цэннасці» ёсць тры варыянты адказу — і, адпаведна, тры напрамкі далейшага даследавання. 1) Ластоўскі перапрацаваў і дапасаваў класіфікацыю Зомбарта да сваіх мэтаў. У гэтым выпадку застаецца незразумелым, як і навошта да яго ўвогуле трапіла кніга. 2) Ластоўскі сустрэў згадку пра Зомбарта ў іншым месцы і запазычыў адтуль інтэрпрэтацыю яго ідэяў. Тады галоўнай і досыць складанай праблемай застаецца пошук адпаведных крыніц. 3) Ластоўскі сустракаў імя Зомбарта ў працах па нацыянальным пытанні, але класіфікацыя каштоўнасцяў зусім не мае да яго дачынення і запазычаная ад трэцяга аўтара. Паколькі ён кажа, што цэннасці класіфікуюцца «паводле навейшай навукі», мы не разглядаем той варыянт, што Ластоўскі склаў гэтую класіфікацыю сам, але, безумоўна, магчыма і гэта. Так ці інакш, цяпер мы маем падставы больш упэўнена казаць пра існаванне ў творчасці Ластоўскага інтэлектуальнага дыялогу з тэорыяй Зомбарта і ўвогуле з нямецкай гуманітарнай навукай тых часоў. Таму дэталёвае вывучэнне розных механізмаў рэцэпцыі заходняй думкі ў беларускай інтэлектуальнай гісторыі можна лічыць адной з прыярытэтных задачаў сучасных даследаванняў у галіне.

Заканчэнне

Напрыканцы трэба дадаць яшчэ адно меркаванне. Сёння можа здавацца парадаксальным і падазроным, што відавочны нацыяналіст Ластоўскі абавіраецца на сацыял-дэмакратычную літаратуру, якая мусіць прытрымлівацца хутчэй інтэрнацыянальных ідэалаў. Але справа тут тонкая. Па-першае, грунтоўная тэарэтычная

распрацоўка нацыянальнага пытання клапаціла ў тыя часы пераважна сацыялістаў, бо менавіта яны бачылі ў нацыяналізме выклік і пагрозу ўласным мэтам. Таму ці не ўся найбольш запатрабаваная літаратура па тэме, асабліва ва Усходняй Еўропе, у тыя часы была напісаная сацыялістамі¹⁵. Па-другое, гэта былі досыць спецыфічныя сацыялісты. Большасць з іх паходзіла са шматнацыянальнай Аўстра-Венгрыі, дзе сітуацыя была блізкай да становішча ў Расійскай імперыі, і таму іх цікавіла нацыянальнае пытанне не толькі як тэорыя, але і як канкрэтная праблема і выклік палітычнага пераўладкавання. Менавіта таму нават самыя радыкальныя марксісцкія аўтары кшталту Розы Люксембург або Леніна ці Сталіна не маглі проста адмовіць нацыям у існаванні, але былі вымушаныя шукаць больш прагматычныя падыходы і дапасоўваць уласныя мэты да патрэбаў аб'ектыўна моцных нацыянальных рухаў свайго часу.

Па-трэцяе, такія аўтары, як Рэнар і асабліва Баўэр, самі былі заўзятымі патрыётамі і нацыяналістамі (Johnston 1983: 102–109). Выбіваўся з гэтага шэрагу, можа, толькі Каўцкі, які прытрымліваўся больш артадаксальнага марксісцкага інтэрнацыяналізму і гістарычнага матэрыялізму. Але, як мы казалі, з усіх сацыялістычных аўтараў ён ці не найменш блізкі да Ластоўскага. Своеасаблівы нацыяналізм быў уласцівы і расійскім аўтарам габрэйскага паходжання кшталту Жытлоўскага ці Марка Ратнера, якія актыўна папулярызавалі і перакладалі працы аўстрамарксістаў у сваіх палітычных мэтах. Нарэшце, той жа Зомбарт, які сам прайшоў шлях ад сацыяліста да нацыяналіста, ужо ў 1896 годзе ў сваім папулярным нарысе «Сацыялізм і сацыяльны рух у 19 стагоддзі» адзначаў наступную тэндэнцыю:

«Сярод сацыялістаў распаўсюджваецца перакананне, што ўсякая культура заснаваная на народных асаблівасцях, што культура можа быць толькі “нацыянальнай” і што вышэйшая чалавечнасць

15 У пэўнай ступені гэты трэнд працягваецца ў заходняй літаратуры і па сёння. Найбольш уплывовымі і папулярнымі тэарэтыкамі нацыі застаюцца, хутчэй, левыя аўтары кшталту Андэрсана, Гелнера ці Хобсбаўма ды іх паслядоўнікаў, чые ідэалагічныя погляды часта адбіваюцца ў іх загадка крытычным і, як вынік, недастаткова аб'ектыўным стаўленні да нацыяналізму як з'явы. Акрамя таго, пры ўсёй бясспрэчнай прадуктыўнасці і тэарэтычнай каштоўнасці, іх падыходы часта зусім не ўлічваюць структурную і гістарычную спецыфіку нацыянальных рухаў ва Усходняй і Цэнтральнай Еўропе, якія значна адрозніваюцца, з аднаго боку, ад заходнееўрапейскага дзяржаўнага нацыяналізму і, з іншага боку, ад нацыяналізмаў посткаланіяльных дзяржаў.

можа развіцца выключна ў межах нацыянальнай супольнасці» (Зомбарт 1906: 116).

Далей ён цалкам спачувальна тлумачыць, чаму ў гэтым спалучэнні няма тэарэтычнай праблемы (і шматлікія рухі за нацыянальнае вызваленне, якія па сёння ўздымаюць чырвоныя сцягі, толькі пацвярджаюць гэта), хаця «нацыянальны сацыялізм» усё ж такі з'яўляецца супярэчнасцю ў паняццях. Такім чынам, узаемныя адносіны і перакрываванні нацыянальных і сацыялістычных ідэй, а таксама адпаведных палітычных рухаў пачаліся яшчэ ў XIX ст. і былі нашмат больш складанымі, чым прынята лічыць.

У 1946 годзе гісторык Фрыдрых Майнэке напіша ў кнізе «Нямецкая катастрофа», што нацыяналізм і сацыялізм былі дзвюма галоўнымі хвалямі грамадскага жыцця XIX–XX стст. Спробы іх спалучэння былі непазбежныя, і некалькі разоў яны нават давалі плён, але загадзя ўсё гэта не мусіла апынуцца катастрофай фашызму і нацызму (Meineske 1947: 15–18). Да пачатку 1930-х шмат якія з сацыялістычных рухаў Еўропы былі так ці інакш звязаныя з рэфармісцкімі праектамі дзяржаўнага сацыялізму ў духу Бернштэйна ці Ласалы. Яны не прадугледжвалі таго, што абвясцілі і свядома зрабілі нацысты: знішчэння ўсіх пазітыўных імкненняў абедзвюх хваляў і пераўтварэння іх у бесчалавечны гвалт і экспансіянізм, якія самі па сабе непасрэдна ніяк не вынікаюць ані з нацыянальных, ані з сацыялістычных памкненняў. З іншага боку, відавочна, што і сучасныя еўрапейскія сацыял-дэмакраты працягваюць традыцыю прытрымлівання нацыянальнай палітыкі і даўно пакінулі ўсе мары аб пралетарскім інтэрнацыянале на карысць пабудовы справядлівасці ў дзяржаўных межах. Да гэтага можна ставіцца па-рознаму, але ніхто не будзе сур'ёзна называць такую ідэалогію «нацызмам».

Беларускія дзеячы мінулага ў імкненні спалучыць нацыянальную незалежнасць з сацыялістычнымі ідэаламі заўсёды рухаліся менавіта ў напрамку еўрапейскай сацыял-дэмакратыі, што яскрава бачна не толькі ў часы БНР, але і ў творчасці савецкіх інтэлектуалаў часоў «беларусізацыі», і нават у выразна антыбальшавіцкіх аўтараў эміграцыі¹⁶. Такім чынам, падазронае на погляд сучаснага абывацеля суседства нацыянальных і сацыялістычных матываў у творчасці класікаў беларускай інтэлектуальнай гісторыі не павінна бянэжыць. Сумленны даследчык мусіць падыходзіць да вывучэння іх спадчыны без ідэалагічных ці тэарэтычных забабонаў і ставіцца да справы з усёй сур'ёзнасцю, у тым ліку не пазбягаючы

16 Гл., напр. (Грыб 2017: 175–253).

складаных пытанняў. Можна не сумнявацца, што гісторыя беларускай думкі яшчэ хавае ў сабе шмат цікавага і нечаканага, нават такога, што можа праліць новае святло на гісторыю ўсяго рэгіёна і Еўропы ўвогуле. Толькі праз спробу сапраўднага, шчырага асэнсавання нашай інтэлектуальнай гісторыі мы зможам наблізіцца да разумення саміх сябе як беларусаў. У рэшце рэшт, менавіта на гэткае разуменне і была накіраваная прасякнутая гуманістычнымі матывамі творчасць самога Вацлава Ластоўскага.

References

- Bauer, O. (1909 [1907]). *Natsional'nyy vopros i sotsialdemokratiya*. Sankt-Peterburg. — In Russ.
- [Бауэр, О. (1909 [1907]). *Национальный вопрос и социалдемократия*. Санкт-Петербург: Книгоиздательство «Серп».]
- Bogdanovich, A. E. (1895). *Perezhitki drevnyago mirosozertsaniya u belorussov. Etnograficheskiy ocherk*. Grodna. — In Russ.
- [Богданович, А. Е. (1895). *Пережитки древняго мирозозерцания у белоруссов. Этнографический очерк*. Гродна.]
- Bokl, H. T. (1866). *Istoriya tsivilizatsii v Anglii*. T. 1. Sankt-Peterburg. — In Russ.
- [Бокль, Г. Т. (1866). *История цивилизации в Англии*. Т. 1. Санкт-Петербург: Типография Ю. А. Бокрама.]
- Croce, B. (1910). O tak nazyvayemykh suzhdeniyakh tsennosti. *Logos. Kniga vtoraya*. Moskva: 20–33. — In Russ.
- [Кроче, Б. (1910). О так называемых суждениях ценности. *Логос. Книга вторая*. Москва: Книгоиздательство «Мусагет»: 20–33.]
- Dei, O. I. (1969). *Slovnyk ukrainskykh psevdonimiv ta kryptonimiv (XVI–XX st.)*. Kyiv. — In Ukr.
- [Дей, О. І. (1969). *Словник українських псевдонімів та криптонімів (XVI–XX ст.)*. Київ: Наукова думка.]
- Dinze, V. (1913). O natsional'nom vospitanii. Sankt-Peterburg. — In Russ.
- [Динзе, В. (1913). О национальном воспитании. Санкт-Петербург: Издание О. В. Безобразовой.]
- Gradovskiy, A. D. (1877). *Natsional'nyy vopros*. Sankt-Peterburg. — In Russ.
- [Градовский, А. Д. (1877). *Национальный вопрос*. Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова и К°.]
- Gradovskiy, A. D. (2009). *Natsional'nyy vopros v istorii i v literature (1873)*. Moskva. — In Russ.
- [Градовский, А. Д. (2009). *Национальный вопрос в истории и в литературе (1873)*. Москва.]
- Hryb, T. (2017). *Vybranaye*. Minsk. — In Bel.
- [Грыб, Т. (2017). *Выбранае*. Мінск: Кнігазбор.]
- Hryb, T. (1919). *Pramovy buntawshchyka. Ab revalyutsyi. Hramadziainin 14–15: 2–3*. — In Bel.
- [Грыб, Т. (1919). *Прамовы бунтаўшчыка. Аб рэвалюцыі. Hramadziainin 14–15: 2–3*.]
- Johnston, W. M. (1983). *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848–1938*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Kautsky, K. (2011). *Natsional'nyye problemy*. Moskva. — In Russ.
[Каутский, К. (2011). *Национальные проблемы*. Москва: Книжный дом «Либроком».]
- Копыр, V. (1911a). Pro potrebu styliu v domashnomu zhytti. *Rada* 212: 2. — In Ukr.
[Копирь, В. (1911a). Про потребу стилю в домашньому житті. *Рада* 212: 2.]
- Копыр, V. (1911b). Pro potrebu styliu v domashnomu zhytti. *Rada* 213: 2–3. — In Ukr.
[Копирь, В. (1911b). Про потребу стилю в домашньому житті. *Рада* 213: 2–3.]
- Копыр, V. (1911c). Pro potrebu styliu v domashnomu zhytti. *Rada* 214: 2–3. — In Ukr.
[Копирь, В. (1911c). Про потребу стилю в домашньому житті. *Рада* 214: 2–3.]
- Ластоўскі, В. (1911b). Про потребу стилю в домашньому житті. *Рада* 214: 2–3.]
- Lastowski, V. (1997). *Vybranyya tvory*. Minsk. — In Bel.
[Ластоўскі, В. (1997). *Выбраныя творы*. Мінск: Беларускі кнігазбор.]
- Lastowski, V. (1925). Vyvaz krywskikh kul'turnykh tsennas'tsyaw u Pol'shchu w chasye pol'ska-rasiyskay vayny 1918–1919 hh. *Kryvich* 10 (2): 108–110. — In Bel.
[Ластоўскі, В. (1925). Вываз крыўскіх культурных цэннасьцяў у Польшчу ў часе польска-расійскай вайны 1918–1919 гг. *Крывіч* 10 (2): 108–110.]
- Lastowski, V. (1926). *Historyya byelaruskay (krywskay) knihi*. Kowna. — In Bel.
[Ластоўскі, В. (1926). *Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі*. Коўна: Друкарня Сакалоўскага і Лана.]
- Lastowski, V. (1993). *Karotkaya historyya Byelarusi*. Minsk. — In Bel.
[Ластоўскі, В. (1993). *Кароткая гісторыя Беларусі*. Мінск: Універсітэцкае.]
- Lastowski, V. (2003). *Karotkaya entsyklapyedyya staras'vyechchyny*. Minsk. — In Bel.
[Ластоўскі, В. (2003). *Кароткая энцыклапедыя старасьвеччыны*. Мінск: Выдавец В. Хурсік.]
- Lastowski, V. (1913). *Nashy tsennas'tsi*. *Nasha Niva* 22: 1–2. — In Bel.
[Ластоўскі, В. (1913). *Нашы цэннасьці*. *Наша Ніва* 22: 1–2.]
- Lastowski, V. (1924). *Padruchny rasiyska-krywski (byelaruski) slownik*. Kowna. — In Bel.
[Ластоўскі, В. (1924). *Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік*. Коўна: Друкарня А. Бака.]
- Lastowski, V. (1918). *Shto treba vyedats' kazhnamu byelarusu*. Minsk. — In Bel.
[Ластоўскі, В. (1918). *Што трэба ведаць кожнаму беларусу*. Мінск: Друкарня Грынблята.]
- Lavrov, P. L. (1965). *Filosofiya i sotsiologiya. Izbrannyye proizvedeniya v dvukh tomakh*. T. 1. Moskva. — In Russ.
[Лавров, П. Л. (1965). *Философия и социология. Избранные произведения в двух томах*. Т. 1. Москва: Мысль.]
- Meinecke, F. (1947). *Die deutsche Katastrophe*. Wiesbaden: Eberhard Brockhaus.
- Meinecke, F. (1965 [1936]). *Die Entstehung des Historismus*. In: Hinrichs, C. ed. *Friedrich Meinecke Werke*. Bd. III. München: R. Oldenbourg.
- Oklich, Y. (1912). Tsi mayem prava byts' byelarusami? *Nasha niva* 22: 2–3. — In Bel.
[Окліч, Я. (1912a). Ці маем права быць беларусамі? *Наша ніва* 22: 2–3.]
- Oklich, Y. (1912b). Tsi mayem prava byts' byelarusami? *Nasha niva* 23: 2–3. — In Bel.
[Окліч, Я. (1912b). Ці маем права быць беларусамі? *Наша ніва* 23: 2–3.]
- Oklich, Y. (1912c). Tsi mayem prava byts' byelarusami? *Nasha niva* 23: 2–3.]

- Prakapchuk, A. I. (2025). Philosophical Thought of Vatslaw Lastowski In the Intellectual Context of His Time. «Novym imknieńniam dać novyja formy». *Vaclaў Łastoŭski i kulturny dyskurs 1920-ch hadoŭ*. London: Skaryna Press: 17–43. — In Bel.
- [Пракапчук, А. І. (2025). Філязофская думка Вацлава Ластоўскага ў інтэлектуальным кантэксьце эпохі. У: Гарбацкі, У., Лабачэўская, В., Лаўнік, Я. (рэд.). «Новым імкненьням даць новыя формы». Вацлаў Ластоўскі і культурны дыскурс 1920-х гадоў. Лёндан: Skaryna Press: 17–43.]
- Rickert, H. (1913). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*.
- Rickert, H. (1914). О системе ссennostey. *Logos* 1(1): 45–79. — In Russ.
- [Риккерт, Г. (1914). О системе ценностей. *Логос* 1(1): 45–79.]
- Rickert, H. (1913). Tsennosti zhizni i kul'turnyya tsennosti. *Logos. Kniga pervaya i vtoraya*. Moskva: 1–36. — In Russ.
- [Риккерт, Г. (1913). Ценности жизни и культурные ценности. *Логос. Книга первая и вторая*. Москва: Книгоиздательство «Мусарет»: 1–36.]
- Samoyla, U. (2017). *Vybranaye*. Minsk. — In Bel.
- [Самойла, У. (2017). *Выбранае*. Мінск: Кнігазбор.]
- Simmel, G. (1912). Pomyatiye i tragediya kul'tury. *Logos. Kniga vtoraya i tret'ya*. Moskva: 1–25. — In Russ.
- [Зиммель, Г. (1912). Понятие и трагедия культуры. *Логос. Книга вторая и третья*. Москва: Книгоиздательство «Мусарет»: 1–25.]
- Smolii, V. A., ed. (2013). *Entsyklopediia istorii Ukrainy*: T. 10. T-Ya. Kyiv. — In Ukr.
- [Смолий, В. А., ред. (2013). *Енциклопедія історії України*: Т. 10. Т-Я. Київ: Наукова думка.]
- Sombart, W. (1919). *Der moderne Kapitalismus*. III. Aufl. Bd. 1(1). München und Leipzig: Duncker & Humblot.
- Sombart, W. (1906). *Sotsializm i sotsial'noye dvizheniye*. Sankt-Peterburg. — In Russ.
- [Зомбарт, В. (1906). *Социализм и социальное движение*. Санкт-Петербург: Н. Ф. Мерцц.]
- Sombart, W. (1924). *Sovremennyy kapitalizm. Tom pervyy. Polutom pervyy*. Leningrad. — In Russ.
- [Зомбарт, В. (1924). *Современный капитализм. Том первый. Полutom первый*. Ленинград: Книгоиздательство Военной Типогр. Штаба РККА «Путь к знанию».]
- Sombart, W. (1931). *Sovremennyy kapitalizm. Tom pervyy. Pervyy polutom*. Leningrad, Moskva. — In Russ.
- [Зомбарт, В. (1931). *Современный капитализм. Том первый. Первый полutom*. Ленинград, Москва: Гос. Изд.]
- Spencer, H. (1899). *Opyty nauchnyye, politicheskiye i filosofskiy*. Chast' 1. Sankt-Peterburg. — In Russ.
- [Спенсер, Г. (1899). *Опыты научные, политические и философские*. Часть 1. Санкт-Петербург: Издатель.]
- Springer, R. (2010 [1902]). *Natsional'naya problema: bor'ba natsional'nostey v Avstrii*. Moskva. — In Russ.
- [Шпрингер, Р. (2010 [1902]). *Национальная проблема: борьба национальностей в Австрии*. Москва: Красанд.]
- Strauss, L. (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Troeltsch, E. (2008 [1922]). Der Historismus und seine Probleme. In: Graf, F. W., ed. Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 16. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Troeltsch E. (1910). O vozmozhnostyakh khristianstva v budushchem. Logos. Kniga vtoraya. Moskva: 90–114. — In Russ.
- [Трольч, Э. (1910). О возможностях христианства в будущем. Логос. Книга вторая. Москва: Книгоиздательство «Мусагет»: 90–114.]
- Tsvikyevich, A. (1922). Da pytan'nya ab nyezalyezhnas'tsi Byelarusi. Byelaruski s'tsyah 2–3: 1–8. — In Bel.
- [Цьвікевіч, А. (1922). Да пытання аб незалежнасці Беларусі. Беларускі сцяг 2–3: 1–8.]
- Tsvikyevich, A. (1993 [1929]). «Zapadno-russizm»: Narysy z historyi hramadz-kay mys'li na Byelarusi w XIX i pachatku XX v. Minsk. — In Bel.
- [Цьвікевіч, А. (1993 [1929]). «Западно-руссизм»: Нарысы з гісторыі грамадз-кай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Мінск.]
- Tulub, O. O. (1928). Slovnuk psevdonimiv ukrainskykh pysmennykiv: materialy. Kyiv. — In Ukr.
- [Тулуб, О. О. (1928). Словник псевдонімів українських письменників: ма-теріали. Київ: Укр. акад. наук.]
- Tylor, E. B. (1896). Pervobytnaya kul'tura. Izsledovaniya razvitiya mifologii, filo-sofii, religii, yazyka, iskusstva i obychayev. T. 1. Sankt-Peterburg. — In Russ.
- [Тейлор, Э. Б. (1896). Первобытная культура. Исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев. Т. 1. Санкт-Петербург: О. Н. Попова.]
- Weber, M. (1919). Wissenschaft als Beruf. In: Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vor-träge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag. München: Duncker & Humblot.
- Windelband, W. (1910). Filosofiya kul'tury i transtsendental'nyy idealizm. Logos. Kniga vtoraya. Moskva: 1–14. — In Russ.
- [Виндельбанд, В. (1910). Философия культуры и трансцендентальный иде-ализм. Логос. Книга вторая. Москва: Книгоиздательство «Мусагет»: 1–14.]
- Windelband, W. (1915). Präludien. 5. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Yanushkevich, Y. (1995). Nyeadmyenny sakratar Adradzhennya: Vatslaw Las-towski. Minsk. — In Bel.
- [Янушкевіч, Я. (1995). Неадменны сакратар Адраджэння: Вацлаў Ластоўскі. Мінск: Навука і тэхніка.]
- Zhitlovskiy, Kh. (1906). Sotsializm i natsional'nyy vopros. Kiyev, Sankt-Peter-burg. — In Russ.
- [Житловский, Х. (1906). Социализм и национальный вопрос. Киев, Санкт-Петербург: Книгоиздательство «Серп»]

БЕЛАРУСЬ ЯК «КУЛЬТУРНАЕ ПАДАБЕНСТВА КАЛАНІЯЛЬНАЙ АФРЫКІ», ЦІ АНТЫКАЛАНІЯЛЬНАЕ ПАЎСТАННЕ КАМУНІСТА АЛЯКСЕЯ КАЎКІ¹

Таццяна Астроўская

BELARUS AS A “CULTURAL PARALLEL TO COLONIAL AFRICA”
OR ANTI-COLONIAL UPRISING OF THE COMMUNIST ALIAKSEI KAŬKA
<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-36-68>

© Tatsiana Astrouskaya

PhD, Postdoctoral Researcher and Lecturer, Herder Institute for Historical Research on East Central Europe, Gisonenweg 5-7, 35037 Marburg, Germany,

E-mail: tatsiana.astrouskaya@herder-institut.de

<https://orcid.org/0000-0001-5536-8601>

Abstract: In the focus of this article is the uncensored text “Letter to a Russian Friend” by the Belarusian philologist, literary critic, and historian Aliaksei Kaŭka (1937–2024). Written in Moscow between 1976 and 1977, the text was first published in 1979 in London in Russian (in the original) and in the English translation. The study explores the content of the work

- 1 Гэтае эсэ я задумала яшчэ летам 2021 года, тады ж упершыню скантактавалася (па тэлефоне і праз электронную пошту) з Аляксеем Каўкам. Праца над тэкстам аказалася доўгай. У сакавіку 2024 Аляксея Каўкі не стала, і ён ужо не прачытае гэты тэкст. Аднак я бясконца яму ўдзячная за размовы, ліставанне і адказы на мае пытанні. Шчыра дзякую Караліне Мацкевіч і айцу Ігару Лабацэвічу з Бібліятэкі і музея імя Францішка Скарыны ў Лондане і спадарыні Валянціне Трыгубовіч з Фундацыі імя Пётры Крэчэўскага ў Нью-Ёрку за магчымасць працаваць з іх калекцыямі і неацэнныя парады па пошуку матэрыялу. Самая шчырая падзяка І.Б. за падтрымку і матывацыю далей працаваць над гэтым артыкулам. А таксама я ўдзячная Тані Арцімовіч, Уладзіславу Іванову, Ані Міхальчук, Антону Лявіцкаму і ананімнай/му рэцэнзент/цы за крытыку і каментары да першай версіі тэксту.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 4.0 International License

TOPOS №2 (55), 2025 | 36
ISSN 2538-886X (online)

and its publication history and reception. The “Letter to a Russian Friend” represents the first Belarusian tamizdat publication, in the classical sense of a text produced under the constraints of censorship within the Soviet bloc and disseminated abroad. Despite this, its author is seldom, if ever, categorized as a dissident.

By focusing on Kaŭka’s biography and his “Letter,” this article seeks to address broader questions of how, in the post-Stalinist Soviet Union, local (national) intellectuals — who were often integrated into Soviet power structures and implicated in their cultural, political, and economic operations — began to challenge these very structures. The article asks about the circumstances under which these practices of intellectual resistance emerged. As this study further argues, the issue of decolonization and critique of imperial legacies, both historical and contemporary, found specific resonance in the Belarusian context during the late socialist period. In doing so, this essay contributes to the reexamination of the idea of Soviet dissidence, proposing an alternative framework that moves beyond the conventional heroic narrative. Instead, it emphasizes a nuanced analysis of the interplay between conformity and resistance, as embedded in the distinct historical context of cultural emancipation endeavours in Soviet Belarus.

Keywords: Soviet dissent, Samizdat, Tamizdat, Soviet Intelligentsia, Cultural Resistance, Soviet Belarus, Late Socialism, Anti-Colonial Discourses.

Уводзіны: ізноў пра гісторыю савецкага дысідэнцтва і неабходнасць яе перагляду

У лістападзе 2023 года расійскі фонд «Международный мемориал» («Міжнародны мемарыял») і польская Фундацыя «Ośrodek Karta» («Асяродак Карта») арганізавалі сумесную дыскусію на тэму «Дысідэнты і імперыя»². Назва гэтая, аднак, аказалася зманлівай. Дыскусія толькі павярхоўна закранула памкненні дысідэнцкіх асяродкаў у СССР крытычна адрэфлексаваць імперскую спадчыну Расіі. Больш за тое, нягледзячы на відавочныя спробы прапанаваць новае разуменне дысідэнцкага руху, у цэнтры размовы ізноў апынуліся вядомыя гісторыі дзеячаў з усталяванага з часоў халоднай вайны пантэону савецкага дысідэнцтва.

Унёсак абедзвюх арганізацый у захаванне і вывучэнне гісторыі супраціву ў часы позняга сацыялізму цяжка перабольшыць.

2 Круглый стол из цикла «Параллели»: «Диссиденты и Империя», Общество Мемориал, 16.11.2023, <https://www.youtube.com/watch?v=CERi4NUCElk> (доступ: 20. 12. 2023).

Гэты ўнёсак сягае далёка за каталагізацыю (і кананізацыю) расійскага, перадусім маскоўскага, дысідэнцтва. Так, менавіта Збігнеў Глуза, актывіст «Карты» на пачатку 1980-х і пазнейшы заснавальнік Фундацыі Асяродку «Карты», быў адным з ініцыятараў даследавання беларускага нонканфармізму ў другой палове 1990-х³. З гэтых даследаванняў, між іншым, вядзе свой пачатак і вядомы беларускі «Архіў найноўшай гісторыі». У 2007 годзе Глуза разам з праваабаронцам і супрацоўнікам «Мемарыяла» Аляксандрам Даніэлем адрэдагаваў і выдаў двухтомны «Słownik dysydentów» («Слоўнік дысідэнтаў»)⁴, другі том якога ўключае і невялікі раздзел, прысвечаны Беларусі. У адрозненне ад стваральнікаў шматлікіх расійскіх і міжнародных выданняў падобнага кшталту, укладальнікі слоўніка ўключылі некаторых беларускіх нацыянальных і культурных актывістаў у шэрагі дысідэнтаў.

Нягледзячы на некаторыя становішчы вынікі, важна бачыць і крытыкаваць абмежаванасць такога погляду на гісторыю дысідэнцтва, які ўжо пяць дзесяцігоддзяў грунтуецца на дыхатаміі цэнтра і перыферыі, малога і вялікага, культурнага і палітычнага, супрацы і супраціву і якому не хапае крытычнай дыстанцыі ў дачыненні да сябе самога⁵. Як заўважаў Рынажыт Гуха, «ніякая крытыка не можа быць цалкам рэалізаваная да таго часу, пакуль яе аб'ект не [дастаткова] дыстанцыяваны ад яе суб'екта» (Guha 1997: 7)⁶. Недахоп дыстанцыі і крытычнай рэфлексіі спрыяе далейшаму пашырэнню міфа пра савецкае (чытай — расійскае) дысідэнцтва. Міфа

3 З размовы аўтаркі са З. Глузам у лютым 2022 года.

4 *Słownik dysydentów: człowiek postacie ruchów opozycyjnych w krajach komunistycznych w latach 1956–1989* / Red. Daniel A., Bieńkowska I. Tom II. Warszawa: Ośrodek Karta, 2007, S. 136–151.

5 Сярод ключавых прац і калекцый дакументаў, створаных у рэчышчы гэтай інтэлектуальнай традыцыі, гл.: Meerson-Aksenov M., Shragin B. *The Political, social, and religious thought of Russian samizdat: An anthology*. Nordland Publishing, 1977; Стреляный А., Бахтин В., Сапгир Г., Ордынський Н. (ред.). *Самиздат века*. Минск; Москва: Полифакт, 1997; Eichwede W. *Samizdat. Alternative Kultur in Zentral- Und Osteuropa. Die 60-er bis 80-er Jahre*. Forschungsstelle Osteuropa. Edition Temmen, 2000; Игрунов В., Барбакадзе М. *Антология Самиздата. Неподцензурная литература в СССР. Том 1–3*. Москва: ИГПИ, 2005; Алексеева Л. *История инакомыслия в СССР: новейший период*. Москва: Московская Хельсинкская Группа, 2012; Kind-Kovács F. *Written Here, Published There: How Underground Literature Crossed the Iron Curtain*. Budapest: CEU Press, 2014; і нядаўна: Nathans B. *To the Success of Our Hopeless Cause: The Many Lives of Soviet Dissident Movement*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2024.

6 «For no criticism can be fully activated unless its object is distanced from its agency».

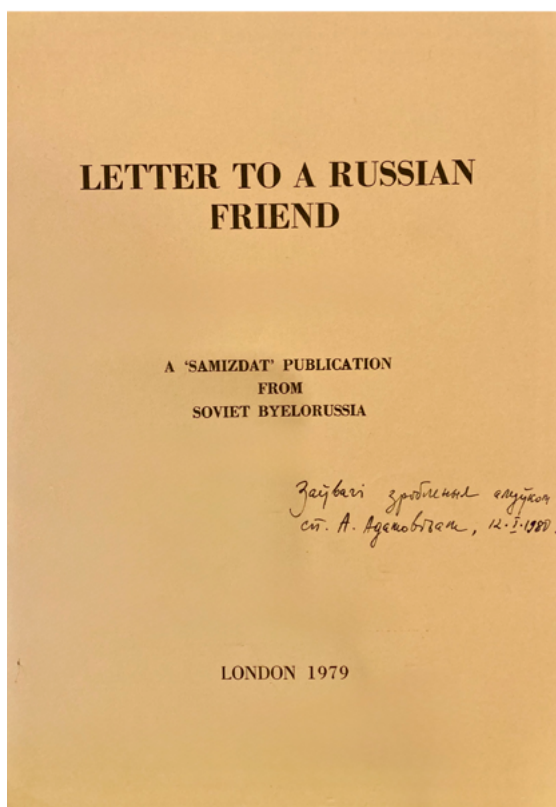
праблематычнага, калі не сказаць — шкоднага, не толькі для нацыянальнай гісторыі, але і для актывістаў і актывістак, што апынуліся ў яго цені. Не менш шкодны ён і для самой расійскай інтэлігенцыі, што, хаваючыся за гэтым міфам, стварыла і падтрымлівала для сябе і іншых ілюзію прысутнасці моцнага дэмакратычнага памкнення ў постсавецкім расійскім грамадстве.

Гэтай пасткі не ўдалося пазбегнуць і ўдзельнікам згаданай дыскусіі, што пачалася і скончылася на развагах пра тое, ці знаходзілася пытанне нацыянальнага самавызначэння ў полі цікавасці расійскіх дысідэнтаў. Да крытыкі ўплыву імперскага светаўяўлення на мысленне большасці вядучых расійскіх дысідэнтаў у дыскусіі справа так і не дайшла. Яшчэ ў меншай ступені ўдзельнікі дыскусіі змаглі наблізіцца да разумення сутнасці «нацыянальнага пытання» з пазіцыі тых, хто меў і мае да яго непасрэднае дачыненне.

Гэта эсэ не з'яўляецца прамой рэакцыяй на дыскусію. Яно — адзін з вынікаў шматгадовых разважанняў над тэмай. Аднак, як я спадзяюся, можа быць зразумета як своеасаблівы адказ на пастаўлены ёю пытанні.

У цэнтры майго даследавання — непадцэнзурны тэкст беларускага філолага, літаратуразнаўцы і гісторыка літаратуры Аляксея Каўкі (1937–2024) «Пісьмо русскаму другу». Тэкст быў напісаны ў Маскве ў 1976–1977 гадах, быў таемна перапраўлены за мяжу і ўпершыню пабачыў свет у 1979 годзе ў Лондане на рускай (у арыгінале) і ангельскай (як «Letter to a Russian Friend») мовах (Letter 1979). Цікавіць мяне будзе таксама гісторыя яго выдання і рэцэнцыі. «Ліст рускаму сябру» быў першым класічным (у сэнсе адпаведнасці агульнапрынятаму азначэнню — створаны па адзін бок жалезнай заслоны і выдадзены па другі яе бок) беларускім тамвыдавам. Яго аўтара, аднак, рэдка называюць дысідэнтам (а ў заходнеёўрапейскіх даследаваннях непадцэнзурнага друку ў сацыялістычным блоку — здаецца, ніколі). Даследуючы гісторыю Аляксея Каўкі і яго «Ліста», я спрабую адказаць на пытанне, як ва ўмовах паслясталінскага савецкага грамадства лакальныя (нацыянальныя) суб'екты, што паспяхова былі ўбудаваныя ў структуры савецкай улады і, адпаведна, заангажаваныя ў механізмы яе культурнага, палітычнага і эканамічнага прыгнёту, пачынаюць ставіць гэтыя структуры пад пытанне і паўставаць супраць іх.

Як я імкнуся далей паказаць, праблема дэкаланізацыі і крытыкі імперскага мінулага (і сучаснасці) мела свае пункты рэфэрэнцыі і ў гісторыі Беларусі часу позняга сацыялізму. Радыкальныя змены ў адносінах да стану і статусу беларускай мовы і культуры ў той час і спробы іх растлумачыць матывавалі звярнуцца да дыкурсіўнага апарату вызваленчых антыкаланіяльных рухаў. Яшчэ



Ілюстрацыя 1.

Першая старонка арыгінальнага выдання «Ліста рускаму сябру» (1979). Копія з рукапіснымі заўвагамі літаратуразнаўцы Антона Адамовіча захоўваецца ў Архіве Беларускай Бібліятэкі і Музея імя Францішка Скарыны ў Лондане, Вялікабрытанія

цалкам не сістэматычны, такі зварот, аднак, указваў на істотны зрух у структуры мыслення, калі адбываўся пераход ад крытыкі асобных з'яў савецкай рэчаіснасці да пошуку тэарэтычнага фундаменту для такой крытыкі. Сярод іншага мяне цікавяць і сродкі, дзякуючы якім гэты пошук стаў магчымым. Гэтае эсэ таксама з'яўляецца спробай працягнуць перагляд гісторыі савецкага дысідэнцтва і прапанаваць адну з магчымых іншых яго гісторый. Такую, якая засяродзілася б не на памнажэнні гераічных эпапеяў, а на дакладным вывучэнні механізмаў супрацы і супраціву, укаранёных у канкрэтным гістарычным досведзе барацьбы за культурную эмансipaцыю ў Савецкай Беларусі.

Гісторыя камуніста Аляксея Каўкі

У першай, біяграфічнай, частцы гэтага эсэ мяне найперш будуць цікавіць падзеі, якія так ці інакш могуць растлумачыць абставіны напісання і распаўсюджвання «Ліста», а таксама сутнасць пытанняў, якімі задаецца аўтар, і яго аргументацыя.

Гісторыя савецкага дысідэнцтва⁷ прапаноўвае шматлікія прыклады таго, як супраціў сістэме становіўся магчымым і звычайна вынікаў з сярэдзіны самой гэтай сістэмы. Такія прыклады ўсё яшчэ сарамліва замоўчваюцца ці прыгадваюцца толькі зрэдку. Быццам яны не цалкам належаць гісторыі таго (той) ці іншага (іншай) героя ці гераіні. Быццам гэта гісторыя, якая па-сапраўднаму пачынаецца толькі з моманту ўсведамлення, пераходу з аднаго свету ў іншы, сапраўдны. А між іншым складанасць і супярэчлівасць выбару з’яўляецца неад’емнай часткай гісторыі, у якой нязгода і супраціў нярэдка вынікаюць з магчымасцяў і ўмоў, створаных дзякуючы прыналежнасці да структураў улады і павінны разглядацца адпаведна⁸. Ніжэй — толькі некалькі такіх прыкладаў.

Знакаміты дысідэнт і ў мінулым генерал Пётр Грыгарэнка кіраваў дывізіяй, што руйнавала старажытную сакральную архітэктур у паваенным Віцебску. Ягоная высокая пасада і служба савецкай уладзе надавалі важкасць ягонай пазіцыі ў пазнейшым супрацьстаянні з апошняй⁹. Такім жа чынам славутыя «мінскія палкоўнікі» Яфім Давідовіч, Леў Аўсішчар і Навум Альшанскі, якія з пачатку 1970-х змагаліся за правы на выезд у Ізраіль і з дзяржаўным антысемітызмам і чыя гісторыя цыркулявала ў заходняй прэсе, атрымалі ад савецкай улады шматлікія ўзнагароды і прывілеі і былі наскрозь савецкімі людзьмі (Astrouskaya 2022). Яўгенія Гінзбург, вядомая дысідэнтка і аўтарка «Крутога маршруту», яшчэ ў сярэдзіне 1930-х гадоў вяла бесклапотнае жыццё жонкі старшыні Казанскага гарсавета і нават пасля 18 гадоў, праведзеных у зняволенні, засталася прававернай камуністкай¹⁰. Добра вядомая і высокая ацэненая праца Івана Дзюбы «Інтернаціоналізм чи русифікація» (1965) (Дзюба 1968), што займала важнае месца ў гісторыі ўкраінскага самвыдаву, была амаль цалкам пабудавана на аргументацыі класікаў марксізму-ленінізму. Надзвычайная смеласць духоўных і інтэлектуальных пошукаў філосафа і паэта Алега Бембеля (гл., напрыклад: Кавалёў 2023) таксама шмат у чым была абумоўлена

7 Вядома, што і тэрмін «дысідэнт» (ад лац. *dissidēre* — адыходзіць, не згаджацца) утрымлівае канатацыю прыналежнасці да сістэмы.

8 Адзін з прыкладаў, як гэта было магчыма, прапануе гісторыя савецкіх хіпі, якія вельмі часта паходзілі з прывілеяваных сем’яў савецкіх амбасадараў і бюракратаў, а часам і самі ў дзяцінстве жылі ў «капіталістычных» краінах. Гл.: Фюрст Ю. Цветы, пробившие асфальт. Путешествие в советскую Хиппландию. Новое литературное обозрение, 2023.

9 Григоренко П. В подполье можно встретить только крыс... Нью-Йорк: Детинец, 1981.

10 Гл.: Гинзбург Е. Крутой маршрут: хроника времён культа личности. Москва: Советский писатель, 1990.

яго прыналежнасцю да сям'і найвядомейшага беларускага савецкага скульптара і народнага мастака Беларусі Андрэя Бембеля і, адпаведна, абставінамі, якія такая прыналежнасць стварала¹¹.

Іншая справа, што тыя, хто меў магчымасць і ўмовы для крытыкі і вольнага выказвання, зусім не заўсёды іх выкарыстоўвалі. Як дакладна мог адбывацца выхад за межы сістэмы, паказвае гісторыя Аляксея Каўкі.

Аляксей Каўка нарадзіўся і правёў дзяцінства і юнацтва ў вёсцы Машчаліна, што знаходзіцца за 90 кіламетраў на паўднёвы ўсход ад Мінска і каля 20-ці ад раённага цэнтра — горада Чэрвеня. У 1941 годзе, яшчэ на пачатку вайны, чатырохгадовы Аляксей застаўся без бацькоў, пад апекай таксама непаўналетніх, але крыху старэйшых сясцёр (Каўка 2013: 17–26). Такім чынам, выпрабаванні і нястача ваенных і пасляваенных гадоў¹² асабліва цяжка закрунулі яго.

Прасоўванне па партыйнай лініі было лагічным шляхам для таленавітага юнака з беларускай правінцыі, што не меў вялікай пратэкцыі і меў амбіцыі. У 1951 годзе, пасля сканчэння сямі класаў беларускай сярэдняй школы ў Чэрвені (дзе навучанне, верагодней за ўсё, адбывалася па-беларуску), ён паступае ў Мінскі бібліятэчны тэхнікум і непрацяглы час працуе бібліятэкарам. У 1956 годзе 19-гадовы Аляксей Каўка становіцца членам КПСС, у гэты ж час ён пачынае службу ў Савецкай арміі. Пасля працуе інструктарам, а затым і першым сакратаром Чэрвеньскага райкама ЦК ВЛКСМ і адначасова вучыцца завочна на беларускім аддзяленні філалагічнага факультэта БДУ. Скончыўшы ўніверсітэт у 1961 годзе, ён атрымлівае пасаду сакратара Мінскага абкама ЦК ВЛКСМ.

Імклівы кар'ерны рост працягваецца ў Маскве, дзе Каўка ў 1968 годзе пачынае працу ў міжнародным аддзеле камсамола, адказваючы за яго адгалінаванне ў Польскай Народнай Рэспубліцы. Адначасова ён вучыцца ў аспірантуры Акадэміі грамадскіх навук пры ЦК КПСС, якую заканчвае ў 1971 годзе¹³. Адразу пасля

11 Гл., напрыклад, успаміны маці А. Бембеля скульптаркі Вольгі Бембель-Дзядок: Бембель-Дедок О. Воспоминания. Предисловие Е. Гаповой; вступ. статья Т. Бембель. Минск: ПроPILE, 2006.

12 Пра становішча беларускага насельніцтва падчас і пасля вайны гл.: К'яры Б. Штодзённасць за лініяй фронту: Акупацыя, калабарацыя і супраціў у Беларусі (1941–1944). Мінск: Медысонт, 2005; Kashtalian I. *The Repressive Factors of the USSR's Internal Policy and Everyday Life of the Belarusian Society (1944–1953)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2016; Exeler F. *Ghosts of War*. Ithaca: Cornell University Press, 2022.

13 Вышэйшая навучальная ўстанова для падрыхтоўкі партыйных і савецкіх кіраўнікоў. Заснавана ў 1921 годзе як Інстытут чырвонай прафесуры, з 1938 года — Вышэйшая школа марксізму-ленінізму, з 1946 і да 1991 —

Ілюстрацыя 2.

Першая старонка эсэ

І. Дзюбы «Інтернаціоналізм

чи русифікацыя?»,

тамвыдацкая пуб-

лікацыя 1968 года

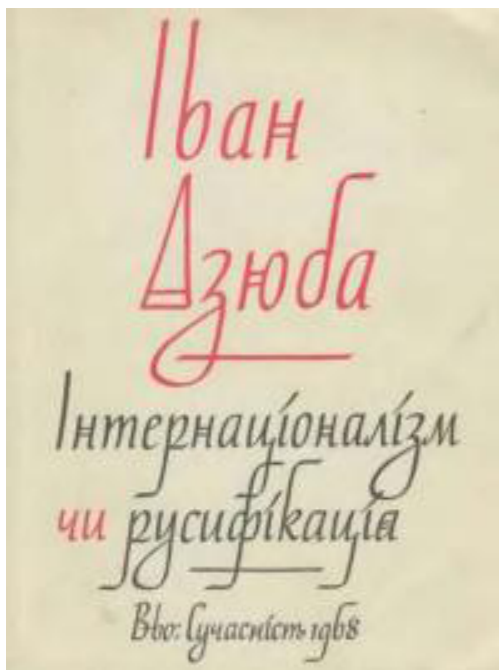
(Мюнхен: Сучасніст).

Крыніца: [https://dias-](https://diasporiana.org.ua/ideologiya/256-dzyuba-i-internationalizm-chi-rusifikatsiya/)

[poriana.org.ua/ideologi-](https://diasporiana.org.ua/ideologiya/256-dzyuba-i-internationalizm-chi-rusifikatsiya/)

[ya/256-dzyuba-i-internat-](https://diasporiana.org.ua/ideologiya/256-dzyuba-i-internationalizm-chi-rusifikatsiya/)

[sionalizm-chi-rusifikatsiya/](https://diasporiana.org.ua/ideologiya/256-dzyuba-i-internationalizm-chi-rusifikatsiya/)

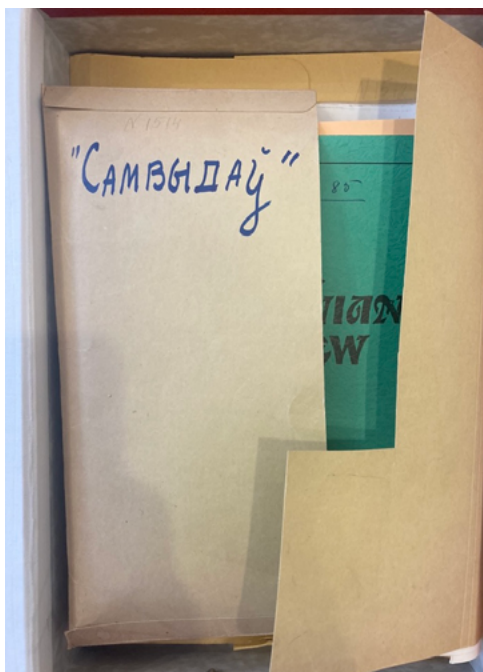


заканчэння і да 1979 года Каўка працуе старшым навуковым супрацоўнікам, а пасля і загадчыкам аддзела ў Інстытуце эканомікі сусветнай сацыялістычнай сістэмы Акадэміі навук СССР (Дзярновіч 2004: 102–103).

Паспяховая маскоўская кар’ера была прамым шляхам да прывілеяў і прызнання, да якіх так шчыра імкнуліся шматлікія правінцыялы пакалення 1960-х з усіх абшараў шматнацыянальнага СССР. Нягледзячы на, а магчыма, і дзякуючы гэтаму відавочнаму кар’ернаму поспеху, «недавучаны» па беларускай літаратуры на філалагічным факультэце ў БДУ (як успамінаў сам аўтар), ён пачаў напоўніць цікавіцца ёю і вывучаць яе менавіта ў Маскве¹⁴. Працуючы

Акадэмія грамадскіх навук пры ЦК КПСС. Гл.: «История Академии», https://www.ranepa.ru/ob-akademii/istoriya-akademii/?utm_source=google.com&utm_medium=organic&utm_campaign=google.com&utm_referrer=google.com (доступ: 21.12.2023). Важна зазначыць, што доступ у Акадэмію быў складаным і, хутчэй за ўсё, абмежаваным. Так, колькасць партыйных і савецкіх працаўнікоў, што паміж 1971 і 1977 гадамі скончылі Акадэмію, была ўсяго 28 чалавек (для параўнання: 75 і 1235 чалавек скончылі за гэты час адпаведна дзённае і завочнае аддзяленне Вышэйшай партыйнай школы пры ЦК КПСС і 873 чалавекі — Мінскую вышэйшую партыйную школу). Гл.: Коммунистическая партия Белоруссии в цифрах, 1918–1988. Минск: Беларусь, 1988, с. 219.

14 З адказу А. Каўкі на пытанні аўтаркі, 28.06.2021.



Ілюстрацыя 3.

Тэчка з матэрыяламі
датычнымі першай публікацыі
«Ліста рускаму другу»,
сабраная біскупам Чэславам
Сіповічам у Лондане.
Захоўваецца ў архіве
Беларускай Бібліятэкі і Музея
імя Францішка Скарыны
ў Лондане, Велікабрытанія

над кандыдацкай дысертацыяй па гісторыі польскага сацыялізму, да кожнай сваёй бібліятэчнай замовы Каўка дадаваў «адно-другое беларускае выданьне» (Каўка 1998: 58). У Дзяржаўнай публічнай гістарычнай бібліятэцы РСФСР ён атрымаў доступ і да спецсховішча, дзе захоўвалася ўнікальная беларуская калекцыя (як выявілася пазней — таксама і са збораў паваеннага першага сакратара ЦК КПБ Панцеляймона Панамарэнкі) (Каўка 1998: 57–67)¹⁵. Першай замоўленай з той калекцыі кнігай аказваецца арыгінальнае (1918 года) выданне «Вянка» М. Багдановіча. У бібліятэцы, між іншага, Каўка пазнаёміўся з працамі М. Гарэцкага, М. Доўнар-Запольскага, А. і І. Луцкевічаў, А. Станкевіча, І. Канчэўскага (Абдзіраловіча), недаступнымі тады для большасці чытацкай публікі ў Мінску¹⁶.

У 1977 годзе выйшла кнігай яго кандыдацкая дысертацыя пад назвай «Польшча: айчына і сацыялізм» («Польша: отечество и социализм», Кавко, 1977). У манаграфіі аўтар разглядаў пытанне суадносін паўміж патрыятызмам і сацыялізмам (на прыкладзе дзейнасці Польскай аб'яднанай рабочай партыі). Некалькі гадоў раней падобная пастаноўка пытання (у дачыненні да Украіны і, вядома,

15 Панамарэнка быў, вядома, не першым уладальнікам гэтага збору. Вядома, напрыклад, што частка бібліятэкі належала Канстанціну Езавітаву.

16 Там жа.

у нашмат больш вострай форме) цікавіла Івана Дзюбу ў працы «Інтэрнацыяналізм ці русіфікацыя». Апошняя, пасля яе шырокага распаўсюджвання ў самвыдаве і на Захадзе, была аб'яўлена ідэалагічна шкоднай і выклікала ганенні на аўтара.

Які Дзюба, — выдатна ведаючы гісторыю Камуністычнай партыі СССР і творы Маркса, Энгельса, Леніна, — Каўка таксама цікавіцца пытаннем пра сапраўдную сутнасць інтэрнацыяналізму і пра тое, дзе палягаюць ягоныя межы. Паспяхова інтэграваны ў маскоўскую акадэмічную гуманітарную супольнасць — рэдкая сітуацыя для беларусаў таго часу, — Каўка тым не менш паходзіць з зусім іншага сацыяльнага асяроддзя і адчувае сваю іншасць. З гэтай розніцы, а таксама з глыбокай абазнанасці ў беларускай літаратуры, а магчыма, і з вялікай прывязанасці да малой радзімы Чэrvеньшчыны (Каўка пасля не раз вяртаецца да яе гісторыі ў тэкстах, даследаваннях, успамінах) і нараджаецца яго заангажаванасць праблемай нацыянальнага самавызначэння ў СССР. Гэтай праблеме і прысвечаны вядомы «Ліст рускаму сябру» («Письмо русскому другу»), які Каўка пісаў з лістапада 1976 па красавік 1977 года (Letter 1979: 58) — першы і, бадай, найбольш значны нелітаратурны тамвыдаў з савецкай Беларусі. «Ліст» выдаецца ў Лондане праз прыкладна два гады пасля напісання, што дастаткова хутка ў параўнанні са шматлікімі іншымі прыкладамі. Часам шляхі непадцензурных тэкстаў з Усходу на Захад былі сапраўды доўгімі¹⁷.

Шлях «з Мінска ў Лондан»

Як выдатнага знаўцу польскай мовы, культуры і грамадства (і, пэўна ж, добранадзейнага камуніста) у 1977 годзе Аляксея Каўку накіравалі на працу ў савецкую амбасаду ў Варшаву, дзе ён адказваў за культурныя кантакты і афіцыйна прадстаўляў Саюз савецкіх таварыстваў сяброўства і культурных сувязей з замежжам (Дзярновіч 2004: 103)¹⁸.

17 Аднак былі і адваротныя прыклады. Так, пераклад вядомай прамовы Васіля Быкава на Пленуме Саюза пісьменнікаў Беларусі ў траўні 1966 з'яўляецца ў франкфурцкім эмігранцкім часопісе «Грани» ў тым жа самым годзе. Верагодна, таму, што гэтай прамове папярэднічала раскрытыкаваная ў «Праўдзе» публікацыя аповесці «Мёртвым не баліць» у маскоўскім часопісе «Новый мир». Гл.: Речь Василя Быкова на съезде Союза писателей Белоруссии. Грани 61 (1966): 113–121. Таксама і эсэ Міхаіла Кукабакі «Украденая родина» вельмі хутка пачынае абмяркоўвацца ў эмігранцкай прэсе, хутчэй за ўсё, праз тое, што сам Кукабака быў ужо добра вядомы на Захадзе як дысідэнт і вязень сумлення.

18 Пра тое, як функцыянавалі такія таварыствы, на прыкладзе стасункаў паміж БССР і ГДР гл.: Klöckner M. *Kultur und Freundschaftsbeziehungen zwischen der*

У Варшаве ён працягвае далей цікавіцца беларускай і замежнай літаратурай. Сярод такой літаратуры, напрыклад, можна ўзгадаць недаступнае ні ў Маскве, ні ў Мінску берлінскае выданне «Беларусі» (1919) А. Цвікевіча ці «Гісторыю крыўскай (беларускай) кнігі» (1926) В. Ластоўскага, а таксама «1984» Дж. Оруэла. Там жа Каўка пазнаёміўся і пасябраваў з гісторыкам Юркам Туронкам (Jerzy Turonek, 1929–2019) (Каўка 2006), беларусам, які таксама пражыў большую частку жыцця за межамі краіны. Праз Туронка, які ўжо з 1970-х мае магчымасць бываць у Мінску, а з канца 1970-х — у Лондане¹⁹, пасля наладжваецца шлях «з Мінска ў Лондан» (азначэнне маё. — Т. А.) — нефармальны інфармацыйны канал, па якім праз жалезную заслону пакрысе пачынае прасочвацца і беларускі непадцэнзурны друк (Гардзіенка 2010: 208–210). У Беларускай бібліятэцы імя Францішка Скарыны ў Лондане захоўваюцца сведчанні, што прынамсі з 1978 года Туронак актыўна дасылаў туды непадцэнзурныя матэрыялы з савецкай Беларусі, сярод іх былі, напрыклад, вершы Ларысы Геніюш²⁰. А вясной 1979 года Туронак наведваў Бібліятэку асабіста, 25 красавіка выступіўшы там з дакладам «Дзейнасць Праф. Вацлава Іваноўскага ў Менску ў 1941–1943 гг.»²¹.

Гісторык, палітолаг і тагачасны супрацоўнік Радзе Свабода / Радзе Свабодная Еўропа (RFE/RL) Раман Солчаных яшчэ ў 1990-м звярнуў увагу на асаблівую ролю савецкай Беларусі ў фармаванні польска-савецкіх стасункаў. У 1970-я — 1980-я аж тры з адзінаццаці пасляваенных савецкіх амбасадараў былі этнічнымі беларусамі. Даўжэй за ўсіх затрымаўся на гэтай пасадзе сумна вядомы ў асяроддзі беларускай інтэлігенцыі Станіслаў Пілатовіч (у Польшчы паміж 1973 і 1978 гадамі; Solchanuk 1990: 179). Каўка працаваў у беларускай амбасадзе якраз пасля Пілатовіча і перад наступным беларускім (па паходжанні) амбасадарам Аляксандрам Аксёнавым (1983–1986). Ён апынуўся ў сацыялістычнай Польшчы якраз у час, калі істотна змянілася палітыка кіруючай партыі ў дачыненні да меншасцяў. У 1976 годзе выйшла пастанова ЦК ПАРБ (Польская

DDR und der Belorussischen Sozialistischen Sowjetrepublik (1958–1980). Stuttgart: Steiner, 2017. Гл. таксама маю англамоўную рэцэнзію на кнігу: Astrouskaya T. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, vol. 69, no. 1 (2021): 164–66. JSTOR, <https://www.jstor.org/stable/27143578>.

19 Francis Skaryna Belarusian Library and Museum. ZBVB Collection, 1976–1980. Box 1. Folder 4.

20 Francis Skaryna Belarusian Library and Museum. Łarysa Hienijuš Collection. Box 1. Folder 2.

21 Francis Skaryna Belarusian Library and Museum. ZBVB Collection, 1976–1980. Box 1. Folder 4

аб'яднаная рабочая партыя) «Аб умацаванні еднасці народа», што значна пагоршыла становішча беларускай меншасці (Туронак 2010: 162)²².

Не маглі не паўплываць на Аляксея Каўку і ўздым «Салідарнасці» («Solidarność»), рабочыя страйкі па ўсёй краіне, а таксама надзвычайнае становішча, уведзенае ў 1981 годзе генералам і тагачасным фактычным кіраўніком Польскай Народнай Рэспублікі Войцехам Ярузельскім (Wojciech Witold Jaruzelski, 1923–2014). Знаходзячыся ў гэты час у Варшаве, Каўка шкадуе аб «дактрынёрстве, кампілятыўнасці» напісанай ім гісторыі польскага сацыялізму і адначасова думае пра гісторыю Беларусі, што прасціралася б далёка за межы яе савецкай дзяржаўнасці (Каўка 2006)²³. У гэты ж час ён дапамагае перадаць на Захад дзве паштоўкі (аўтарства Яўгена Куліка на той час было невядомым)²⁴, прысвечаныя тысячагоддзю Беларусі (Дзярновіч 2004: 104; Каўка 2006; Гардзіенка 2010: 209; Astrouskaya 2024: 344).

Падчас сваёй працы ў амбасадзе Каўка мае магчымасць пазнаёміцца з водгукамі на яго «Ліст» з таго, заходняга, боку жалезнай заслоны, якая з Варшавы аказалася нашмат больш пранікальнай, чым з Мінска ці нават Масквы. Ён выпадкова чуе, як яго ўласныя словы з «Ліста» перадае Радые Свабода, а таксама атрымлівае магчымасць пазнаёміцца з пазітыўнай ананімнай рэцэнзіяй (падпісанай З. П.) у эмігранцкім часопісе «Божым шляхам» (Каўка 2006)²⁵.

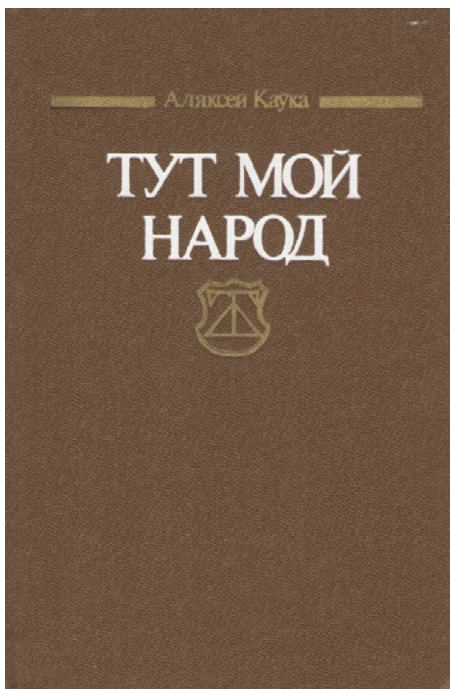
Пасля вяртання з Варшавы Каўка знаёміцца і цесна камунікуе з іншым маскоўскім беларусам — рэпрэсаваным, а пасля прызнаным гісторыкам Мікалаем Улашчыкам (1906–1986) (Улашчык 2016: 322), сяброўства з якім зрабіла на першага вялікі ўплыў. Пазней,

22 Гэтыя пытанні абмяркоўваліся на працягу 1980-х, гл., напрыклад: Argumenty do dialogu polsko-białoruskiego. Zeszyt 1. Przedświt, 1986.

23 Урыўкі з «дыпламатычнага» дзённіка Аляксея Каўкі з невялікім каментаром Алега Дзярновіча ўпершыню друкаваліся ў «Нашай Ніве» ў 1996 годзе. Каўка А. Недыпламатычныя нататкі. Беларускі дзённік 1979. *Наша Ніва* 31.03.1996: 6 і 11.

24 У тым жа годзе на старонках свайго дзённіка Каўка захопляецца гравюрамі Я. Куліка да лаціна-беларуска-рускамоўнага юбілейнага выдання «Песні пра зубра» М. Гусоўскага.

25 З. П. [?] З нагоды публікацыі «Ліста да рускага сябра». *Божым шляхам* 151 (1980): 34–35. Аўтар рэцэнзіі намякае, аднак, што жыве ў БССР: «Жывучы ў БССР, штодзённа сустракаемся (sic!) са шматлікімі фактамі, якія не пазваляюць мець у гэтай справе [гегемоніі рускай мовы і культуры] сумненняў». Абставіны з'яўлення рэцэнзіі ў часопісе да гэтага часу не вядомыя, але з асцярожнасцю можна дапусціць, што яе аўтарам быў мастацтвазнаўца і дысідэнт Зянон Пазняк.



Ілюстрацыя 4.

Вокладка манаграфіі А. Каўкі
«Тут мой народ», 1989 год.

Крыніца: <https://old.kamunikat.org/assets/images/23/01/23015-1.jpg>

пішучы пра Улашчыка, Каўка заўважае: «*беларусамі становяцца*» (вылучана мной. — Т. А.). Азначэнне «беларус» у гэтай ягонай інтэрпрэтацыі сінанімічна свядомаму выбару, пазіцыі, што настойвае на аўтаноміі Беларусі і працуе над захаваннем яе культуры. Улашчык, напрыклад, прыкладае шмат намаганняў у даследаванні пабытовай культуры сялян-беларусаў у канцы XIX — пачатку XX стагоддзя дзеля таго, каб абвергнуць міф пра адсталасць беларускага сялянства: «[...] паказаць, што не толькі дзікасці не было, але спраўней ад цэнтра Расіі гаспадарка ішла» (Улашчык 2016: 341).

Прыкладна ў той жа час, працуючы над доктарскай дысертацыяй у Інстытуце літаратуразнаўства АН СССР, Каўка пачынае займацца даследаваннем спадчыны Францішка Скарыны. Яго доктарская дысертацыя «Тут мой народ. Францішак Скарына і беларуская літаратура XVI — пачатку XX стагоддзя» выходзіць кніжкай у 1989 годзе, гэтым разам у Мінску і на беларускай мове. Выданне ён прысвячае памяці М. Улашчыка (Каўка 1989), да інтэлектуальнай спадчыны якога яшчэ не раз будзе вяртацца. У працы, якая, магчыма, так і не стала вялікім унёскам у скарыназнаўства, адной з істотных ліній падаецца спроба «вярнуць» Скарыну беларускаму народу. Культурная гісторыя сацыялізму ведала дастаткова спроб прадставіць Скарыну як носьбіта агульнарускай культуры, паставіць пад сумнеў лакальную і этнічную своеасаблівасць

Скарынавай мовы і творчасці. Хоць спробы вярнуць Скарыну «яго народу» даволі паспяхова ажыццяўляліся ўжо з канца 1960-х (гл.: Trencsényi 2018: 19; Астроўская 2022: 72–73), для Каўкі важна было сцвердзіць, што мова Скарыны сягае каранямі ў мясцовую культуру і традыцыю (Каўка 1989: 43–48). Калі браць шырэй, то яго інтэлектуальнае памкненне ўсё гэтак жа датычылася спробаў сцвердзіць гістарычную суб'ектнасць Беларусі, якая доўгі час ставілася пад сумнеў у агульнапрынятым савецкім гістарычным наратыве.

Захапленне Скарынам, цікавасць да яго спадчыны далі пачатак літаратурна-гістарычнаму альманаху «Скарыніч», які ўзнік яшчэ ў савецкай Беларусі, у 1991 годзе. Афіцыйным заснавальнікам альманаха выступае Маскоўскае таварыства беларускай культуры імя Францішка Скарыны, а яго нязменным укладальнікам будзе Аляксей Каўка (апошні, адзінаццаты, нумар з'явіўся ў 2016 годзе). У самым першым нумары альманаха Каўка перадрукоўвае «Ліст да рускага сябра», дапаўняючы яго ўласнай прадмовай, дзе распавядае пра кантэкст і абставіны яго ўзнікнення, а галоўнае — раскрывае асобу яго аўтара: «А між тым у дзіцяці ёсць бацька [...]» (Каўка 1991: 153). Да гэтага часу яна заставалася невядомай²⁶.

Паказальна, што і гісторыя альманаха адлюстроўвае пакручаны шляхі беларускага друкаванага слова ўжо напрыканцы XX — пачатку XXI стагоддзя. Першыя два нумары заснаванага ў Маскве выдання друкуюцца ў Мінску, у афіцыйным выдавецтве «Мастацкая літаратура». Пазней з-за цяжкасцяў фінансавання і адсутнасці падтрымкі з боку беларускіх уладаў месца друку некалькі разоў вымушана змянялася (Скобла 2012).

Менавіта «Ліст» Аляксея Каўкі, першапачаткова ананімны, стане, бадай, самай вядомай і цытаванай яго працай, якая, аднак, да гэтага часу застаецца ўсё яшчэ мала і збольшага павярхоўна даследаванай.

«Ліст да рускага сябра»

У сваіх інтэрв'ю і каментарых да «Ліста» Аляксей Каўка тлумачыў, што напісаць ягоны першы і апошні непадцензурны тэкст падштурхнула кароткая рэпліка паважанага ім расійскага сябра і калегі. Першую частку, пра імавернасць хуткага знікнення беларускай

26 Цікава, што ў «калекцыі» беларускага тамвыдаву, што захоўвалася ў спецсховішчы Дзяржаўнай бібліятэкі СССР імя У. Леніна, не было «Ліста рускаму сябру». Гл. спіс з 74 пазіцый, складзены І. Барынавым: Барінов И. Белорусский «тамиздат» в Государственной Библиотеке СССР им. Ленина (ненадрукаваны манускрыпт).

Аляксей Каўка

ПІСЬМО РУССКОМУ ДРУГУ

А ў аўтара: «Ліст да рускага сябра» нарадзіўся з пэсімістычнага жэркавання майго калект-расійскага (гэтай эпіграфа) да беларускай мовы. Адрасаваны канкрэтнай асобе машынапісны тэкст «Ліста» на нейкім часе (1979) нечакана, без ведама аўтара, з’явіўся асобным выданнем у Лондане, з паралельным перакладам на англійскую мову; затым перадаваўся беларускай і ўкраінскай радыёцэнтрамі радыёстанцыі «Свабода», амажываўся ў эміграцыйным рускім, польскім друку.

У розных водзвук, каментарыях на Захадзе «Ліст» разглядаецца як анімічны, «самавыдавецкі» твор. А між тым у дзіцяці ёсць бацька; не выстаўляючы свайго імя, ён сьведомы, аднак, маральнай адказнасці за ліб свайго годзіца, за адвечна-острую праблему нацыянальнай «выжывальнасці» беларусаў. Еўра-Беліцкім чынам, дзе прысужэнь-накуціца, родная наша мова сёння зноў — каторы ў гісторыі раз — выпраўляецца на шлях Адраджэння. Пя-тай жа Папалаўшчы беларускай напісці пашчасціць: пры-жыная ў роднай хаце служанка стане гаспадыняю.

Тэкст «Ліста» падаецца ў скарачаным варыянце.

Белорусский язык...
В век научно-технической революции
не постигнет ли его участь волжского
диалекта?

Вашим вопросом взята под сомнение существеннейшая черта моего народа, в которой выражен дух, индивидуальность и, в конечном итоге — жизнестойкость белорусов.

Вопрос о белорусском языке, перенесенный из средневековых, дореволюционных эпох, в известном смысле

© А. Каўка. 1991

153

еже существует. В объеме намного меньшем, нежели существовала бы, скажем, сто лет тому назад, когда и белорусский язык, и весь онолодентималонный народ, говоривший на нем, объявлялись миксером или «польско-литовской» в Северо-Западном крае; там по тридцатой формуле — самодержавие, православие, народность — решалось «русское дело», дело скорейшего превращения тогдашних «авандиорусов» в истинно русских людей. Сие «русское дело», представавшееся возмачайшим деянием не одним польско-бюрократическим посетителям славы России, судьбе угодно было отправить на свалку истории вместе с обломанным клювом хитрой птицы из императорского герба.

Белорусы обрели собственную социалистическую государственность, первоотнесенные социальные и политические права вместе с правом развивать просвещение «на родной мове». На вещей вопрос «восмотрим, что скажут еще сами белорусы относительно своей самобытности и исторической жизнеспособности, который для угнетаемого и унижаемого народа прозвучал в те мрачные времена голосом искреннего сопутствия и светлой надежды, на этот вопрос мои соотечественники представляли и продолжают представлять немало доказательств разнального свойства и «качества», снимаем сомнения относительно своего естественно-исторического места в общем предназначении народов и человечества. Можно было бы адресовать Ваше внимание на эти доказательства и Ваш восприимчивый разум нашел бы нужный ответ на возникший вопрос, рассеяв, возможно, сопутствующие ему сомнения.

Но затронутая проблема, выходя за рамки приватной беседы двух друзей, вытаскивает достаточно сложной и большой, чтобы замалчивать ее. Она действительно существует — в остатках ли императорского империализма, в реидеях ли императорской политики — явля и белорусов, не оставляла безучастными и сторонних наблюдателей. В реакции со стороны на современное положение белорусского языка заметно различие во взглядах, посещающих БССР украинцев, поляков, чехов, словаков, болгар и литовцев и русских. Первые подразумевают по поводу неусвоенного сдерживания, вторые — по поводу «искусственного» насаждения белорусского языка в Белоруссии.

В своих сомнениях Вы — не исключение, хотя мне и трудно скрыть досаду, что стереотип о моем родном слове не чужд даже русским просвещенным умам, не исключая

154

Ілюстрацыя 5. Першая адкрытая публікацыя «Ліста» ў альманаху «Скарыніч» (1991), у ёй аўтар таксама раскрывае сваё імя. Крыніца: https://old.kamunikat.org/usie_knihi.html?pubid=39362

мовы ў сучасным ім грамадстве, Каўка выкарыстаў у якасці эпіграфа (Letter 1979: 6):

«Белорусский язык... В век научно-технической революции не постигнет ли его участь волжского диалекта?»

Другая, невядомая даслоўна, палова гэтай рэплікі — яе Каўка неаднаразова пераказваў у сваіх тэкстах і інтэрв’ю — датычылася «прадказальнасці» і зразумеласці беларусаў, амаль поўнай, як падавалася ягонаму візаві, тоеснасці беларускай і рускай гісторыі і ідэнтычнасці, якую аўтар спяшаецца аспрэчыць.

Свой «Ліст» Аляксей Каўка пачынае сцверджаннем таго, што пытанне (а хутчэй — праблема) беларускай мовы ў савецкім грамадстве працягвае існаваць: «Вопрос о белорусском языке, перенесенный из средневековых, дореволюционных эпох, в известном смысле ещё существует» (Letter 1979: 6). «В известном смысле» і «ещё» тут не проста рытарычныя фігуры. Як вядома, у савецкім грамадстве «нацыянальнае пытанне» лічылася вырашаным ужо з часоў XXII з’езда КПСС, што адбыўся ў кастрычніку 1961 года.

Закранаючы моўную праблему, Каўка дакладна ведае, што гэтым ён уступае ў супярэчнасць з афіцыйным бачаннем нацыянальнай палітыкі, што, безумоўна, было небяспечнай справай. Таму, ага-ворваючыся, пакідае магчымасць для падвоянай інтэрпрэтацыі і прызнае дасягненні савецкага сацыялізму — сацыялістычную дзяржаўнасць, сацыяльныя і палітычныя правы, магчымасць адукі на роднай мове. Прычыну моўнай праблемы ён бачыць найперш у спадчыне мінулых часоў, а менавіта ў расейскім імперыялізме, калі «и белорусский язык, и весь околодесятимиллионный народ говоривший на нем объявлялись химерою или “польскою интригою”» (Letter 1979: 6). Не менш супярэчлівай аказваецца ідэя савецкага інтэрнацыяналізму, дзе роўнасць і братэрства абарочваюцца «фактычнай няроўнасцю» (Letter 1979: 6) і татальнай культурнай уніфікацыяй.

Зварот да «рускага» сябра тут таксама невыпадковы, бо менавіта з рэшткамі «[...] “русского дела”... в... суверенной социалистической (sic!) Белорусской Республике» (Letter 1979: 21) змагаецца аўтар. І менавіта з боку рускай культуры і інтэлігенцыі аўтар не бачыць ніякага разумення праблемы страты культурнай разнастайнасці ў савецкім грамадстве. Аўтар аказваецца ў разгубленасці, бо ідэальны вобраз рускага інтэлігента-дэмакрата, што быў створаны рускай літаратурай XIX стагоддзя і працягваў культывацца ў сталінскую і брэжнеўскую эпохі, пачынае раптам разбівацца аб нацыянальнае пытанне. Ён шукае і не знаходзіць сённяшняга Мікалая Дабралюбава, «способного с высоты могучего великорусского полета взглянуть на судьбу белорусов не менее уважительно как и покровительствующе (sic!)» (Letter 1979: 6).

Лісты да сяброў і ворагаў

Форма «ліста», якую Каўка выбірае для свайго адзіночнага паўстання за права беларускай мовы на існаванне, была, хутчэй, тыповай. Адкрытыя лісты — у тым ліку да сяброў і ворагаў — былі распаўсюджаныя ў асяроддзі ўсходнееўрапейскай інтэлігенцыі ўжо ў XIX стагоддзі. Асаблівае месца займалі яны і ў савецкім грамадстве²⁷. Больш за тое, у познім СССР індывідуальныя і калектыўныя лісты маглі быць формай культурнага супраціву. У 1966 годзе Вар-

27 Больш гл., напрыклад: Doucette C. Soviet Letters. In: *Reading Russian Sources*, ed. George Gilbert. New York: Routledge, 2020. У Савецкім Саюзе сфармавалася вялікая традыцыя пісаць скаргі, прашэнні, петыцыі, а таксама ўхвальныя лісты на імя савецкіх кіраўнікоў і органаў улады на розных яе ўзроўнях. Але часам гэтыя звароты мелі і крытычны характар.

лам Шаламаў апісвае свае ўражання ад працэсу Сіняўскага — Даніэля ў «Лісце старому сябру»²⁸. У 1967 годзе ў Лондане і Нью-Ёрку выходзяць «Дваццаць лістоў да сябра Святланы Алілуевай» (дачка Іосіфа Сталіна)²⁹. У 1973 годзе журналіст, пісьменнік і дысідэнт Анатоль Красноў-Левіцін занатоўвае ход судовага працэсу над Пятром Якірам і Віктарам Красіным у форме «ліста да сябра»³⁰. З самым пачаткам перабудовы беларуская, як і нацыянальныя інтэлігенцыі іншых краін, а пасля і простыя грамадзяне пачынаюць літаральна закідваць мясцовыя і партыйныя органы ўлады, друкаваныя выданні, радыё і тэлебачанне пытаннямі і развагамі пра мову і ідэнтычнасць. Крытыка моўнай і культурнай палітыкі ў СССР будзе праходзіць чырвонай ніткай праз сотні калектывных і асабістых допісаў³¹ (Marková 2022: 30–34). Найбольш вядомымі ў гэтым шэрагу апынуцца два «Лісты да Гарбачова»: «Ліст 28-мі» (15 снежня 1986) і «Ліст 134-х» (4 чэрвеня 1987), якія імкнуліся данесці ў публічную прастору пытанне аб крытычным стане беларускай мовы. Як і ліст Аляксея Каўкі, яны вельмі хутка з’явіліся ў тамвыдаве — былі надрукаваны і выдадзены Асацыяцыяй беларусаў у Вялікабрытаніі. Аднак, у адрозненне ад першага, і адрасаты, і аўтары гэтых лістоў ужо не былі ананімнымі (Letters 1987; Санько 2019; Астроўская 2022: 81–85).

«Ліст рускаму сябру» (які, дарэчы, так і не дайшоў да свайго першапачатковага адрасата³²) значна апераджае па часе гэтую хвалю, але ён усё яшчэ не разлічаны на шырокую публіку і, хутчэй, узнікае на перакрываўванні прыватнага і публічнага. Імкнучыся працягнуць пачаць з сябрам размову, Каўка разумее, што яе тэма адразу выходзіць за межы «прыватной беседы двух друзей» (Letter 1979: 7). Само сяброўства апынаецца таксама на гэтай мяжы — на працягу тэксту Каўка працягвае звяртацца да свайго адрасата на «вы». Магчыма, сябра ўсё ж не быў надта блізкім.

Супярэчнасць размежавання паміж прыватнай і публічнай сферамі была характэрнай для сацыялістычнай рэчаіснасці, калі, напрыклад, хібы дзяржаўнага кіравання абмяркоўваліся і ставіліся

28 <https://catalog.osaarchivum.org/catalog/5blq1OO0IP>.

29 (Rus.) London: Hutchinson and Co. Ltd., 1967 (Printed in the U. S.); (Eng.) New York: Harpers & Row, 1967, <https://catalog.osaarchivum.org/catalog/K3vPnwnAWo>.

30 <https://catalog.osaarchivum.org/catalog/RZWE0bpJlO>.

31 Зразумела, што і адваротныя меркаванні, накіраваныя супраць падтрымкі моналінгвізму ў Беларусі, таксама актыўна выказваліся ў лістах, гл.: Marková 2022: 37–38.

32 З пісьмовага інтэрв’ю з А. Каўкам, ліпень 2021 года, архіў аўтаркі.

пад сумнеў у абмежаванай прасторы прыватных кухняў, а нестандартныя па сацыялістычных мерках паводзіны ў прыватным жыцці нярэдка становіліся падставай для публічнага абмеркавання і асуджэння. Як заўважаюць Alber&Stegman (2016: 6–7), менавіта непадцэнзурны друк, самвыдаў, стаў той прасторай, дзе публічнасць і прыватнасць перакрываюўваліся і нават мяняліся месцамі: таемна створаны пад покрывам прыватнай сферы самвыдаў прарываўся, нёс змены ў палітычнае вымярэнне. Фармат «ліста да сябра» тут, безумоўна, дабаўляе яшчэ адно перакрыважанне, дзе прыватнае і публічнае, асабістае і калектыўнае выходзяць за свае межы, напластоўваюцца адно на другое. Само пытанне мовы і (не) магчымасці яе ўжывання было, несумненна, і палітычным, і прыватным, і нават фізічным (у сэнсе цялесным, я яшчэ вярнуся да гэтага ніжэй) адначасова. Праз гэтую шматмернасць яно ўспрымалася асабліва балюча, закранала фізічна — назаляла (Letter 1979: 7)³³, — вымагала неадкладнай рэакцыі, каб процістаяць у тым ліку і тым, хто «болезненно задумывается над возрождением русской идеи» (курсіў мой. — Т. А., Letter 1979: 7). Практыкаванне пісьма, якое, як бачна з дат, пастаўленых у канцы тэксту, працягваецца даволі доўга (Letter 1979: 32) — каля шасці месяцаў — было, такім чынам, працяглай спробай зразумець і пераадолець палітычныя, духоўныя і фізічныя наступствы каланіяльнай гегемоніі ў беларускім грамадстве.

Мова, суб'ектнасць і тэхналагічны прагрэс

Як я ўжо раней пісала (Астроўская 2022; Астроўская 2024), паскарэнне тэхнічнага і грамадскага развіцця, а таксама засваенне космасу і надыход інфармацыйнай рэвалюцыі спрыялі таму, што пытанне нацыянальнай мовы і культуры знешне страчвала сваю першапачатковую важнасць, становілася быццам бы другасным у параўнанні з імклівымі тэхналагічнымі зменамі, што адбываліся ў грамадстве.

У адрозненне ад рускай мовы, іншыя нацыянальныя мовы і культуры, развіццё якіх ужо доўгі час утрымлівалася ў вызначаных межах, раптам (і цалкам адваротна мадэрнісцкім пошукам 1920-х гадоў) бачацца няздольнымі вытрымаць і выявіць імклівы націск тэхналогіі. Савецкае грамадства, здавалася, лёгка і бесперашкодна пераходзіла на рускую мову, што ўжо не была толькі сродкам міжнацыянальнай камунікацыі, а ўсё больш становілася таксама і мовай унутрынацыянальных і асабістых зносін.

33 У арыгінале: «[...] хотя мне и трудно скрыть досаду [...]».

Праблема суадносінаў культуры і тэхналогіі ў высокаразвітым грамадстве, аднак, не была так лёгка вырашальнай, як гэта многім на той час падавалася.

Дыскусія аб зліцці моў і культур (а па сутнасці мэтанакіраваная культурная ўніфікацыя), якую прасоўвала савецкае кіраўніцтва, супала са спробамі СССР зразумець і пераадолець прычыны свайго тэхналагічнага адставання ад Заходняга свету (Kotkin 2008: 62–67; Autio-Saraasmo 2011). Часопіс «Камуніст Беларусі» («Коммунист Белоруссии»), орган ЦК Камуністычнай Партыі БССР, напрыклад, у гэты час актыўна друкуе развагі навукоўцаў, занятых пытаннем уплыву «навукова-тэхнічнай рэвалюцыі» на грамадства. Адна з распаўсюджаных перасцярогаў — яе паўтарае і аўтар «Ліста» — заключаецца ў тым, што паскоранае тэхнічнае развіццё і матэрыяльны дабрабыт нясуць пагрозу страты маральнасці ў грамадстве (Letter 1979: 28)³⁴. Сумневы ў эфектыўнасці тэхналогіі, у сваю чаргу, спараджаюць адваротны рух — да прыроды і традыцыі, што становіцца асабліва відавочным у асяроддзі інтэлігенцыі (гл., напрыклад: Gapova 2017; Hutchinson 2023).

З-за рэзкай змены ладу жыцця, асабліва ў заходніх раёнах СССР, дзе працэсы індустрыялізацыі і ўрбанізацыі былі асабліва інтэнсіўнымі, гэты пераход да новага грамадства для многіх аказаўся заўважным і дастаткова балючым. Нядаўнія вяскоўцы, а сённяшнія добра адукаваныя і прывілеяваныя савецкай дзяржавай новаспечаныя гараджане (менавіта такім быў сацыялагічны партрэт беларускай ды і іншай «нацыянальнай» інтэлігенцыі ў 1970-я) не маглі не заўважаць усё больш відавочны разрыў у адукацыі, мове, побытавай культуры і звычках паміж сабой і пакаленнем сваіх бацькоў. Большасць гэта розніца проста раздражняла, некаторых, аднак, прымушала задумацца: «Дети и внуки тех белорусов [што хацелі “людзьмі звацца” — Каўка цытуе тут Янку Купалу. — Т. А.] уже стали людьми и потому-то не могут примириться с ущемлением их национального достоинства» [арыгінальнае падкрэсліванне. — Т. А.] (Letter 1979: 22).

Яшчэ ў 1965 годзе І. Дзюба адзначаў, што — пры агульным зніжэнні кнігавыдання на ўкраінскай мове — сярод тых кніг, што ўсё ж выходзілі з друку, пераважалі працы па літаратуразнаўстве, мовазнаўстве і палітычная літаратура. У негуманітарнай сферы кніг на ўкраінскай мове было мала, а ў сферы фізика-матэматычных навук яны проста адсутнічалі (Дзюба 1968: 152). Вядома, што

34 Пра працяг гэтых дыскусій падчас перабудовы гл.: Liavitski A. *Die Perestroika, die Intelligenzija und die Geburt des weißrussischen Populismus*, 1988–1997. Vandenhoek&Ruprecht, 2024, S. 66–76.

з беларускай мовай сітуацыя была яшчэ больш крытычная. За ўвесь савецкі перыяд, як трапна заўважыў Валянцін Акудовіч, «з класікі сусветнага і еўрапейскага мыслення нічога не было выдадзена па-беларуску» (Акудовіч 2023: 4). Напрыканцы 1970-х — пачатку 1980-х колькасць кніг і брашур на беларускай мове, выдадзеных у БССР *per capita*, была самай нізкай з усіх нярускіх савецкіх рэспублік (Solchanuk 1990: 189). Ужо ў 1960-х савецкую Беларусь суправаджаў сумніўны флёр «самай дэнацыяналізаванай рэспублікі» (гл., напрыклад: Мороз 1978: 31). Падчас кіраўніцтва Л. Брэжнева, як і ў першыя гады кіравання М. Гарбачова, гегемонія рускай мовы і расейскамоўнай культуры, як вядома, толькі пашыраецца. Напрыклад, яшчэ ў 1986 годзе «Коммунист Белоруссии» крытыкуе пісьменніка Кастуся Тарасова за яго гістарычныя нарысы, у якіх аўтар асмельваецца ставіць пад пытанне «непаздальнасць гістарычнага шляху Беларусі і Расіі» (Solchanuk 1990: 193).

Сітуацыя з культурай у познесавецкі час яскрава адлюстроўвала супярэчнасці і парадоксы савецкага сацыялізму. Нягледзячы на параўнальна нізкія паказчыкі, колькасць друкаванай прадукцыі на беларускай мове ў абсалютных лічбах усё ж была самай высокай за ўсю гісторыю Беларусі, аднак ужыванне беларускай мовы ў паўсядзённасці радыкальна скарачалася. Гутарковая мова была безумоўнай культурна-гістарычнай каштоўнасцю, страта якой востра адчувалася дзесячамі культуры. Больш за тое, імклівы пераход ад адной да іншай мовы, які заахвочваўся (а часцей і навязваўся) зверху, не быў лёгкай для грамадства ў цэлым. Для менш адукаваных і менш мабільных слаёў грамадства ён азначаў знаходжанне ў своеасаблівым моўным «лімбе»: немагчымасць застацца ў адной мове і цалкам засвоіць іншую. Гэта стварала сітуацыю «без'языкасці», на якую звяртае ўвагу і якую крытыкуе Аляксей Каўка ў сваім тэксце.

Для добра адукаванай (у савецкай сістэме) творчай інтэлігенцыі нацыянальных рэспублік у нейкі момант заўважным становіцца таксама і яе становішча «паміж»: заахвочванне культурнай разнастайнасці тыпова суседнічала з рыгіднай культурнай іерархіяй³⁵ і пагардай да няздольных на дастаткова хуткую трансфармацыю — а то і наўпрост з расізмам³⁶.

35 Пра гэта гл., напрыклад, дзённікі Івана Шамякіна (які доўгі час займаў пасаду сакратара Саюза пісьменнікаў Беларусі), дзе ён апісваў свае рабочыя паездкі ў Маскву і стасункі з маскоўскімі калегамі: Шамякін І. *Роздум на апошнім перагоне: Дзённікі 1985–1998 гадоў*. Мінск: Мастацкая літаратура, 1998.

36 Гл., напрыклад: Shnirelman V. Race, Ethnicity, and Cultural Racism in Soviet and Post-Soviet Ideology, Communication, and Practice. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*, 18 Jul. 2022 (accessed: 24 Nov. 2024), <https://oxfordre>.

Такім чынам, пытанне ананімнага «рускага сябра» (як падаецца, ужо амаль рытарычнае) аб верагоднасці знікнення беларускай мовы ў (надыходзячы) век «навукова-тэхнічнай рэвалюцыі», з якога пачынаецца «Ліст рускаму сябру», узнікае ў цалкам канкрэтным кантэксце.

Адказваючы на ўзнятае пытанне, літаратуразнаўца Каўка звяртаецца не да сучаснасці, а да гісторыі, з дапамогай якой ён спрабуе аднавіць справядлівасць, праводзячы паслядоўную рэканструкцыю беларускай суб'ектнасці.

Слова «безъязыкость», што так часта сустракаецца ў тэксце «Ліста», надзіва дакладна пераклікаецца са сцверджаннем немагчымасці прыгнечанага размаўляць, аб чым казалі тэарэтыкі посткаланіялізму³⁷. Ідэя таксама блізкая да разважанняў марцініканскага філосафа і псіхааналітыка Франца Фанона ў яго дэбютнай працы «Чорная скура, белыя маскі». «Валоданне мовай надзяляе чалавека выключнай сілай», — пісаў Фанон. У Фанона каланіяльная ўлада быццам бы вызначае, пасягае на фізічныя характарыстыкі суб'екта ці, прынамсі, на тое, як яны ўспрымаюцца. У сваю чаргу, Каўка кажа пра «духоўную кастрацыю» (Letter 1979: 7) як сімвалічны (і палітычны) гвалт — памкненне «выразіць за яго (беларускі народ. — Т. А.) свою волю» (Letter 1979: 7). Ён тлумачыць не-валоданне мовай нязменнай пагрозай фізічнага вынішчэння, «[...] когды не только дух, но и плоть его [народа] оказалась на грани физического истребления» (Letter 1979: 12). Гэта пагроза нязменна суправаджала беларускую нацыю праз усю гісторыю яе існавання, пачынаючы ад XI (Бітва на Нямізе) да XX стагоддзя (Другая сусветная вайна), як тлумачыць аўтар.

Аўтар «Ліста», зразумела, не меў ніякага дачынення да псіхіятрыі ці тым больш псіхааналізу альбо крытычнай тэорыі. Зыходзячы не з тэорыі, а з практыкі і сваіх паўсядзённых назіранняў, абапіраючыся на досвед гісторыі і літаратуры, у сваім тлумачэнні, ён рухаецца ў трохкутніку мова-цела-ўлада — тым самым, што застаецца важным для Фанона, Фуко і іншых тэарэтыкаў посткаланіялізму і постструктуралізму. Апісанне калектыўнай траўмы, а таксама пошук сродкаў яе лекавання — праз яе прамаўленне ў родным слове і культывацыю сваёй жыццёўстойлівасці — займае цэнтральную частку ліста. Як прыклад, Каўка прыводзіць

com/communication/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-1323.

37 Параўнайце таксама знакамітае «мову адняло» ў прадмове да «Дудкі беларускай» Ф. Багушэвіча. Ужо ў Багушэвіча немагчымасць гаварыць сігналавала пра небяспеку і фізічнага, і палітычнага знікнення.

працяглыя цытаты жыхароў «вогненных вёсак», запісаныя А. Адамовічам, Я. Брылём і У. Калеснікам:

Вглядитесь же в лица живых из «вогненных вёсак», вслушайтесь в их печальную речь, от которой веет не только печалью. Многие поведдают Вам эти люди, в том числе и о бессрочном паспорте своего языка (Letter 1979: 16).

Цяжка сказаць, ці быў Каўка знаёмы з ідэямі Фанона. Хаця савецкая падтрымка антыкаланіяльных рухаў распаўсюджвалася і на Марцініку, і нават на самога Фанона, ягоныя ідэі зусім не былі лёгка даступнымі. І гэта нягледзячы на тое, што ён наведваў СССР і даследаванні аб ім выходзілі ў краіне ўжо ў 1970-я. Першы ягоны тэкст быў перакладзены на рускую мову толькі ў 2003 годзе. А праца «Чорная скура, белыя маскі» ўпершыню была апублікавана па-руску ў часопісным варыянце ў 2020 годзе (Фанон 2020), і толькі праз два гады (2022) – асобнай кнігай³⁸.

Аднак азначэнне «безъязыкость» закранае і самога аўтара «Ліста». Ствараючы падмурак для дэкаланіяльнага мыслення на адным узроўні, Каўка адначасова выяўляе абмежаванасць свайго пратэсту на іншым. У тэксце ён неаднаразова падкрэслівае сваё захапленне рускай культурай і мовай, магутнасцю і славай рускага народа (Letter 1979: 32). Такім чынам, аўтар яшчэ не здольны ўсвядоміць, што, выступаючы супраць культурнай няроўнасці, ён адначасова з’яўляецца яе транслятарам.

Тое, што Каўка піша і размаўляе па-руску, як быццам бы дазваляе гутарыць з «рускім сябрам» на адной, ягонай мове, дае магчымасць інтэлектуальна вытанчана растлумачыць сваю пазіцыю, абараніць тых, хто такой магчымасці не мае. Аднак і ягонай рускай мове бракуе дасканаласці, што, наадварот, толькі падкрэслівае ўразлівасць таго, хто ёю карыстаецца. Вось жа, і сама патрэба тлумачыць сваю пазіцыю менавіта «рускаму» сябру – і на ягонай мове – з’яўляецца беспамылковым індикатарам прызнання іерархii культурных зносін, пасткі, якая ўсё яшчэ працягвае ўтрымліваць аўтара «Ліста».

Паказальна, што ў сваёй (таксама ананімнай) прадмове да першага выдання «Ліста» брытанскі філолаг, перакладчык, шматгадовы старшыня Англа-беларускага таварыства Джым Дынглеі (Jim Dingley) з «усёй павагай да аўтара» заўважае, што «[...] руская

38 Фанон Ф. Чёрная кожа, белые маски. Гараж, 2022. Тыраж выдання пры гэтым складае 2000 экзэмпляраў, што, вядома, вельмі мала для кнігі, выдадзенай для рускамоўнай аўдыторыі.

мова не з'яўляецца яго роднай, і што «Ліст» [арыгінальнае падкрэсліванне] пакідае некаторыя сляды таго, што ён пісаўся спехам [...]» (Letter 1979: 4)³⁹. А іншы вядомы славіст Арнольд Макмілін у сваёй рэцэнзіі дык і зусім называе мову «Ліста» «даволі каструбаватай» («somewhat shaky Russian» — McMillin 1991: 1953).

Імкнучыся стаць пасрэднікам паміж тымі, хто прасоўвае культурную асіміляцыю, і «сваім» народам, сваёй культурай у спробе абараніць і цвёрдзіць суб'ектнасць, аўтар «Ліста» не да канца паслядоўны. І адначасова, у тым ліку і праз неідэальнасць, абмежаванасць, каструбаватасць сваёй рускай мовы, за якую нават такія добразычліўцы, як Дынглі і Макмілін, лічаць за лепшае выбачыцца перад заходняй аўдыторыяй, ён аказваецца здольным агаліць механізмы палітычнага і культурнага прымусу ў СССР.

Пытанне культурнай каланізацыі Беларусі

Як вядома, да імперскага мінулага Расіі афіцыйнае кіраўніцтва Савецкага саюза ставілася дастаткова амбівалентна. Познія працы У. Леніна, прысвечаныя «нацыянальнаму пытанню», жорстка крытыкуюць «вялікарасейскі шавінізм»⁴⁰. У гэтым рэчышчы заклікі вярнуцца да «ленінскай нацыянальнай палітыкі,» што ўсё часцей гучалі ў асяроддзі інтэлігенцыі нацыянальных рэспублік з сярэдзіны 1960-х (Дзюба 1968), аказваюцца неад'емнымі ад крытыкі расійскага імперыялізму. З іншага боку, пачынаючы з «вялікага пералому» І. Сталіна, які, як лічаць гісторыкі, пачаўся ў 1928 годзе, спадчына імперскай Расіі займае трывалае месца ў самаразуменні савецкай дзяржавы. Не ў меншай ступені гэта датычыцца іерархіі адносін паміж нацыямі і культурамі⁴¹.

39 Цікава, што, прыгадваючы свае ўражанні ад першага падарожжа ў Мінск у 1988 годзе, Джим Дынглі ўспамінае, што Беларусь яму падалася халоднай версіяй Афрыкі — «in fact, Ghana in the west», — і гэтае ўражанне застаецца (з электроннага ліста Джыма Дынглі Таццяне Астроўскай, 28 лістапада 2023,

40 Варта заўважыць, што і сёння маюць месца (пакуль што рэдкія) спробы выкарыстання прапанаванай У. Леніным (Ульянавым) крытыкі расійскага імперыялізму ў пошуках адпаведнай мовы для таго, каб распачаць працэс дэкаланізацыі ў расійскім грамадстве і культуры. Гл., напрыклад: Мамедов Г. Соучастие: о колониальности по-русски, 31.03.2022, https://spectate.ru/russian-colonialism/?utm_source=7%3A40&utm_campaign=1fb6a178d1-EMAIL_CAMPAIGN_2024_07_16_09_58&utm_medium=email&utm_term=0_-1fb6a178d1-%5BLIST_EMAIL_ID%5D (доступ: 19 ліпеня 2024).

41 На гэтую тэму гл., напрыклад: Brandenberger D. «Basically, it's a History of the Russian State»: Russocentrism, Etatism, and the Ukrainian Question in Stalin's Editing of the 1937 Short History of the USSR. *Nationalities Papers*. Published

Ва ўмовах халоднай вайны Савецкі Саюз укладаў вялікую колькасць матэрыяльных і інтэлектуальных рэсурсаў дзеля таго, каб утрымаць і пашырыць свой уплыў на арабскі свет, Індыю, краіны Афрыкі і Лацінскай Амерыкі⁴². Старонкі савецкіх выданняў і абавязковыя для розных сацыяльных колаў заняты палітінфармацыі і каланіялізму. Такім чынам, савецкія грамадзяне сапраўды былі добра знаёмыя з дыскурсіўным інструментаром дэкаланізацыі і, адрозніваючы сябе ад заходняга свету, адчувалі перавагу сваёй прагрэсіўнасці і шчыра спачувалі заняволеным заходнім імперыялізмам народам.

«Іхні нашадкі цікавяцца рухом амерыканскіх неграв, нацыянальнымі праблемамі острова Ангілья (6 тыс. насельніцтва)... Не цікавяцца толькі нацыянальнымі праблемамі Украіны», —

скардзіўся ў сваім самвыдаўскім эсе ўкраінскі гісторык і дысідэнт Валянцін Мароз (Валентин Мороз) (Мороз 1978).

Вось жа, дыскурсіўныя канструкцыі, што дзесяцігоддзямі працоўваліся (ці, прынамсі, дапасоўваліся) савецкімі прапагандыстамі, стрэлілі, так бы мовіць, у процілеглы ад жаданага бок. Добра распрацаваны слоўнікавы апарат, створаны для апісання дынамікі прыгнёту і вызвалення ў далёкіх, цяжкадаступных для ўяўлення шараговага савецкага грамадзяніна краінах Афрыкі, тым не менш аказаўся прыдатным да аналізу і крытыкі самой савецкай рэчаіснасці з яе экспансіяй культурнага прадукту з цэнтра і ўсё больш выдавочнай іерархіяй розных нацыянальных культур.

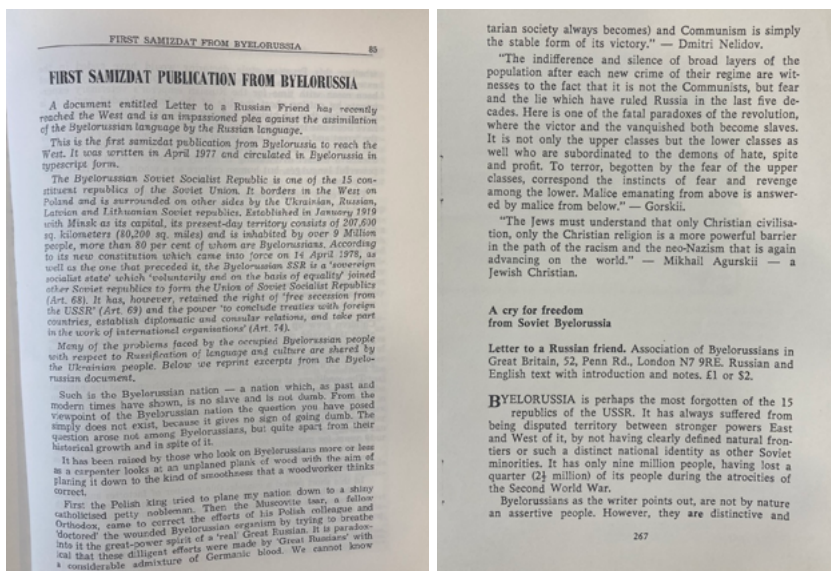
Падобным чынам, пішучы пра Беларусь «как культурное подобие колониальной Африки», Аляксей Каўка свядома ці не свядома ставіць пад сумнеў ідэалагічныя канструкцыі савецкай прапаганды, адначасова шмат у чым застаючыся ў яе дыскурсіўным полі. Падобную амбівалентнасць у дачыненні да заходніх інтэлектуалаў і іх узаемасувязяў з імперыяй заўважае яшчэ Эдвард Саід у сваёй «Культуры і імперыялізме» (Said 1993: xx і скрозь). Гісторыя і месца беларускай, украінскай і іншай нацыянальнай інтэлігенцыі ў савецкай культуры былі пазіцыяй паўкаланізатара, паўкаланізаванага і нярэдка знясільвальнага круговага руху паміж імі.

online 2023: 1–20. doi:10.1017/nps.2023.89 і яро ж: Stalin's populism and the accidental creation of Russian national identity. *Nationalities Papers* 38(5) (2010): 723–739.

42 Гл., напрыклад: Iandolo A. *Arrested Development: The Soviet Union in Ghana, Guinea, and Mali, 1955–1968*. Ithaca: Cornell University Press, 2022.

Першая ўключала матэрыяльныя і сімвалічныя прывілеі, другая — канстантную пагрозу пазбаўлення суб'ектнасці («духоўная кастрацыя»), адчуванне хісткасці здабытай сімвалічнай улады і адначасова яе лютыя абдымкі⁴³.

Лагічнай стратэгіяй барацьбы ў такім выпадку становіцца выкарыстанне знаёмай і даступнай зброі. Пашыранае тлумачэнне карціны свету праз антаганізм прыгнятальніка і прыгнечанага спрацоўвае і ў дачыненні да ўласнага становішча. Падобны прыём выкарыстоўвае і Іван Дзюба, выкрываючы хібы нацыянальнай палітыкі ў СССР пад шырмай крытыкі імперскай палітыкі нацыянальнасцяў і карыстаючыся (у Каўкі нашмат больш рэдкімі) спасылкамі на абавязковых «класікаў» марксізму-ленінізму. І ўсё ж гэта былі ўсё яшчэ дастаткова рэдкія спробы — напоўніцу дыскусіі пра каланіяльную спадчыну СССР пачнуцца толькі падчас перабудовы, у момант яго блізкага распаду.



Ілюстрацыі 6 а, б. “First samizdat publication from Byelorussia” (Ukrainian review 1/1980). “A cry for freedom from Soviet Beylorussia” (East-West Digest, April 1980) Водзкі на публікацыю «Ліста рускаму сябру» за маяж. З фондаў Беларускай Бібліятэкі і Музея імя Францішка Скарыны ў Лондане, Вялікабрытанія

43 У беларускім інтэлектуальным асяроддзі дыскусія пра амбівалентнасць спадчыны расійскага і савецкага каланіялізму ажывілася дзякуючы выданню беларускага перакладу кнігі Эвы Томпсан «Песняры імперыі: расейская літаратура і каланіялізм» (Медысонт 2009, пераклад Таццяны Нядбай). Гл., напрыклад, інтэрв’ю рэдактара кнігі Валянціна Акудовіча для Радыё Свабода: Ракіцкі В. Жыццё і сьмерць мітаў: гуманізм рускай літаратуры. Радыё Свабода, <https://www.svaboda.org/a/1784139.html> (даступ: 03.09.2024).

Замест заключэння: розгалас і рэцэпцыі

Як успамінае Джым Дынглі, перакласці «Ліст» яго папрасіў біскуп Часлаў Сіповіч, рэктар Беларускай каталіцкай місіі ўсходняга абраду ў Вялікабрытаніі, актыўны ўдзельнік Англа-Беларускага Таварыства і заснавальнік Беларускай бібліятэкі імя Францішка Скарыны ў Лондане. Як бліскучы інтэлектуал і актывіст у зборы і абароне беларускай культурнай спадчыны, Сіповіч адразу зразумеў значэнне таго рэдкага сведчання, што ён атрымаў з таго боку жалезнай заслоны. Хутчэй за ўсё, менавіта ён узяў на сябе арганізацыю выдання «першага беларускага самвыдаву», а таксама і найшырэйшага яго распаўсюджвання. У распаўсюдзе «Ліста» актыўна ўдзельнічала і Згуртаванне беларусаў Вялікай Брытаніі (ЗБВБ). 31 студзеня 1980 года сорок асобнікаў выдання (коштам адзін брытанскі фунт за асобнік) былі адпраўленыя ў аўстралійскі Майдстан прафесару М. Нікану. Адпраўнікам быў старшыня Згуртавання Янка Міхалюк⁴⁴. Дзесяць і пасля яшчэ чатыры асобнікі былі адпраўленыя ў Галівуд, ЗША, яны былі адрасаваныя амерыканскаму беларусу Уладзіміру Брылеўскаму. Дваццаць асобнікаў, падобна, было адпраўлена ў Швецыю, некалькі — у Барселону, актыўна распаўсюджвалася брашура і ў самой Вялікабрытаніі⁴⁵.

У Камунікаце ЗБВБ, датаваным ліпенем 1980, сакратар згуртавання паведамляе пра выданне «Ліста расейскаму прыяцелю» (sic!):

Выданьне гэтак выклікала аграмаднае запатрабаваньне, і шматлікія прызналі яго адным з найлепшых самаздатных (sic!) выданьняў, якія трапілі сюды на захад. Адзін ангельскі парламентарыст напісаў: [«]маю прыемнасьць і гонар вітаць аўтара гэтай выдатнай працы»⁴⁶.

Аднак адзнака гэтая, верагодна, была ўсё ж перабольшанай.

Актыўнае абмеркаванне «Ліста» пачынаецца ў 1980 годзе. У якасці «першага самвыдаву з Савецкай Беларусі», які выступае супраць асіміляцыі ў СССР, «Ліст» згадваецца ў «Атрыманых публікацыях» у квартальніку «Index on Censorship», выдаваным

44 Francis Skaryna Belarusian Library and Museum. ZBVB Collection, 1976–1980. Box 1. Folder 4.

45 Там жа.

46 Камунікат Згуртавання беларусаў Вялікай Брытаніі, нр. 85, ліпень 1980. Francis Skaryna Belarusian Library and Museum. ZBVB Collection, 1976–1980. Box 1. Folder 4.

у Лондане аднайменнай грамадскай арганізацыяй⁴⁷. Мюнхенскі часопіс «Сучасні́сть» — адно з цэнтральных эмігранцкіх украінскіх выданняў, што асабліва цікавілася тэмай супраціву («опору») у савецкай Украіне, — змяшчае рэцэнзію на яго летам таго ж года. Ананімнаму рэцэнзенту з украінскага часопіса «Ліст» бачыцца не дастаткова антысавецкім: крытыкуючы моўную палітыку ў СССР, яго аўтар не закранае больш глыбінных, сістэмных яе вытокаў. Разам з тым многае, на думку рэцэнзента, у тэксце чытаецца паміж радкоў, напрыклад, намёк аб пашыранасці даносаў у савецкім грамадстве (Білоруський самвидав 1980: 239).

Сваю, у цэлым станоўчую, рэцэнзію для «Славянскіх даследаванняў» («Slavonic Papers») Арнольд Макмілін пачынае са сцверджання, што «самвыдаў заўсёды быў прынцыпова рускім феноменам» (McMillin 1981: 151). На наступнай старонцы ён абвяргае сябе, мімаходзь узгадваючы абмежаванні ў дачыненні да беларускай мовы ў Расійскай імперыі і шырокую цыркуляцыю непадцэнзурных рукапісных тэкстаў па-беларуску, ставячы, такім чынам, на паўрытарычнае пытанне, ці могуць яны быць аднесеныя да самвыдаву. Бачачы ў тэксце найперш карціну культурнай эрозіі ў СССР, Макмілін рэкамендуе «Ліст» тым, хто вывучае сацыялінгвістыку і культурную палітыку, тым самым пакідае пытанні, узнятыя ў «Лісце», у сферы культуры. Глыбейшага пасылу «Ліста» не ўдалося ўсвядоміць нікому нават у вузкіх колаў універсітэцкай — пераважна рускамоўнай і рускацэнтрчнай — славістыкі. Як шмат пазней успамінаў Джым Дынглі, «не было ніякай, канешне, абсалютна ніякай матывацыі ў кагосьці з універсітэцкіх асяродкаў звяжаць [на падобныя тэксты]»⁴⁸. Самвыдаў з СССР цікавіў заходнія грамадствы збольшага толькі тады, калі той звяртаўся да пытання будучыні Савецкага Саюза як такога, а разумення СССР як працягу каланіяльнай Расейскай імперыі проста не існавала⁴⁹.

У 1980 годзе «Ліст» у сваім дадатку перадрукаваў рускамоўны «Современник», які выходзіў з 1960 па 1980 у канадскім Таронта⁵⁰. У апошнія гады свайго існавання «Современник» пазіцыянаваў

47 Publications received. *Index on Censorship*, Vol. 9, no. 3 (June 1980): 78. Тут і ніжэй гэты агляд абавіраецца на матэрыялы Беларускай бібліятэкі і музея імя Францішка Скарыны ў Лондане. Падборка рэакцый на «Ліст рускаму сябру» была, верагодна, сабраная і захаваная Біскупам Чэславам Сіповічам у 1980 годзе.

48 «There was, of course, absolutely no stimulus for anyone in university circles to take any notice» (з электроннага ліста Джыма Дынглі Таццяне Астроўскай, 23 лістапада 2023, асабісты архіў аўтаркі).

49 Там жа.

50 Письмо русскому другу. *Современник* 45–46 (1980): 321–340.

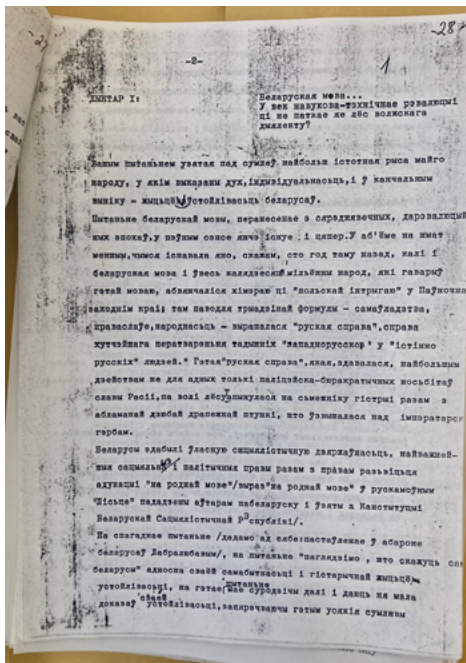
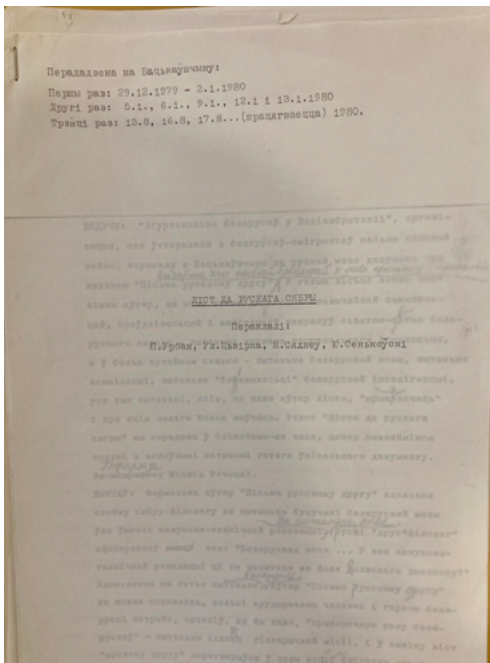
сябе як першы рускамоўны тоўсты часопіс у эміграцыі, які змагаецца з шавінізмам і «паслядоўна ажыццяўляе курс на сяброўства з усімі прыгнечанымі камунізмам народамі, курс накіраваны на развал маскоўска-савецкай каланіяльнай імперыі»⁵¹. Цалкам магчыма, дзеля таго, каб падкрэсліць антыкаланіяльны кірунак часопіса, у яго рэдкалегію былі ўключаныя беларус Кастусь Акула (сапр. Аляксандр Качан)⁵² і ўкраінец Улас Самчук (апошняга часопіс нават вылучаў на Нобелеўскую прэмію па літаратуры). Аднак, нягледзячы на заявы аб антышавінізме, на практыцы рэдакцыйная палітыка вызначалася найперш антыкамунізмам і нашмат менш увагі надавала пытанню нацыянальных адносін у СССР. У той час як цэнтральным элементам вокладкі часопіса на працягу ўсяго перыяду яго існавання быў адбітак профілю Аляксандра Пушкіна.

І шматлікія заходнія даследчыкі, і больш радыкальна настроеныя эмігранцкія колы шукалі ў тэкстах з-за жалезнай заслоны кардынальнае непрыняцце савецкага ладу. У выпадку з беларускімі тэкстамі іх нярэдка чакала расчараванне, бо ў апошніх часта пераважала нязгода з асобнымі структурнымі элементамі сістэмы, а не яе радыкальнае адмаўленне⁵³. Такім чынам, крытыка нярэдка абрушвалася ў супрацьлеглы бок — на тых нямногіх, хто на яе адважваўся.

51 Современник 45–46 (1980): 8. Поўная цытата на мове арыгіналу: «Решительно борясь с шовинизмом, “Современник” стал первым из толстых эмигрантских журналов на русском языке, который последовательно проводит курс на дружбу со всеми угнетенными коммунизмом народами, курс, направленный на развал московско-советской колониальной империи. На этом пути мы приобрели много друзей среди украинцев, белорусов, прибалтийцев (sic!) и представителей других народностей и заслужили почетную для нас ненависть шовинистов».

52 Акула таксама быў ці не адзіным беларускім эмігранцкім пісьменнікам, што друкаваўся ў парызскім «Кантынентце» («Континент», выдаваўся паміж 1974 і 1992 гадамі). У таронцкім часопісе «Современник» друкаваў сваё даследаванне «Дастаеўскі ў паслярэвалюцыйнай эмігранцкай крытыцы» («Достоевский в послереволюционной эмигрантской критике») і крытык і літаратуразнаўца Ул. Сядура (1910–1997).

53 Вядома, былі і значныя выключэнні, такія, напрыклад, як украінскі пісьменнік, перакладчык і выдавец Ігар Кастэцкі (Ігор Костецький), які спрыяльна ставіўся да беларускай савецкай літаратуры і асабліва да творчасці В. Быкава, гл.: Астроўская Т. «Юра, мой дарагі сябра!» Лісты Васіля Быкава да Георгія Влчавы — унікальнае сведчанне сапраўднага сяброўства ў гады халоднай вайны. Запісы БНІМ 44 (2025) (у друку). Пра Кастэцкага гл. таксама: Гречанюк С. Співавтор украіно-еўрапейскага альянсу (Штрихи до портрета Ігоря Костецкого прозаїка, драматурга, мистецтвознавця, перекладача). Дивослово 5 (1995): 12–21.



Ілюстрацыі 7 а, б. Пераклад «Ліста рускаму другу» на беларускую мову, падрыхтаваны супрацоўнікамі Радыё Свабода/Радыё Свабодная Еўропы. З фондаў Беларускай Бібліятэкі і Музея імя Францішка Скарыны ў Лондане, Вялікабрытанія

Нешматлікія беларускія інтэлектуалы за мяжой, што пільна назіралі за падзеямі ў БССР, — Паўла Урбан, Станіслаў Станкевіч, Янка Запруднік, Уладзімір Цвірка, Масей Сяднёў — мелі больш узважаную пазіцыю адносна працы сваіх калег у БССР. Як сведчаць публікацыі ў нью-ёрскай газеце «Беларус» і скрыпты, падрыхтаваныя для эфіраў Радыё Свабода / Радыё Свабодная Еўропа, а таксама англамоўныя навуковыя публікацыі (гл., напрыклад: Запруднік 1978), дзеячы эміграцыі добра разумелі абмежаванні, з якімі даводзілася сутыкацца іх калегам у Савецкай Беларусі, і заўважалі дасягненні беларускай савецкай культуры і навукі. У перадачы Радыё Свабода ад 20 снежня 1979 года «Ліст» упершыню быў прадстаўлены аўдыёслухачам як «[...] бліскучы аналіз на тэму, што становіць [уяўляе] сабой беларуская нацыя сёння» (Сяднёў 1979: 1–2). Больш за тое, менавіта беларускае савецкае паходжанне ананімнага аўтара тамвыдаву тут асабліва падкрэслівалася. Варта заўважыць, што для перадачы рэдактары Радыё Свабода / Радыё Свабодная Еўропа П. Урбан, Ул. Цвірка, М. Сяднёў і Ю. Сянькоўскі

пераклалі «Ліст» на беларускую мову, аднак гэты пераклад да гэтага часу так і не быў надрукаваны⁵⁴.

Але і тут былі свае выключэнні. Архіўная калекцыя Беларускай бібліятэкі імя Ф. Скарыны захоўвае копію «Ліста» з рукапіснымі (на рускай мове) даволі паблаглівымі, іранічнымі каментарамі крытыка і літаратуразнаўцы Антона Адамовіча. Апошнія збольшага да тычацца зваротаў аўтара «Ліста» да «рускага сябра».

Не менш істотна і тое, што «Ліст» быў надрукаваны Згуртаваннем беларусаў Вялікабрытаніі (ЗБВБ) якраз у той час, калі на Захадзе ажыццяўляліся неаднаразовыя спробы аб'яднання эмігранцкіх асяродкаў выхадцаў з Усходняй і Цэнтральнай Еўропы. Істотна, што гэтыя спробы адбываліся пад актуальным і сёння лозунгам «дэкаланізацыі». Імпульсам да такога перагляду было падпісанне Савецкім Саюзам Фінальнага акорда Хельсінкскіх пагадненняў у 1975 годзе. Шматлікія ўсходнееўрапейскія эмігранты, што ўсё яшчэ не пакідалі мараў аб незалежнасці іх дзяржаў і з трывогай назіралі за тым, як сацыялістычныя ўлады падаўляюць права на культурную аўтаномію падначаленых ім «малых народаў», убачылі ў гэтых пагадненнях своеасаблівае абяцанне змен. Аднак на практыцы разуменне нацыянальнага пытання ў СССР праз дыскурсіўную прызму дэкаланізацыі так і не было дасягнута ні заходняй акадэмічнай супольнасцю, ні большасцю з уплывовых эмігранцкіх колаў, дзе вядучую пазіцыю, вядома, займала руская эміграцыя.

Той факт, што толькі абмежаваная колькасць самвыдаву і тамвыдаву з'яўлялася на так званых савецкіх перыферыях, а тым больш мела магчымасць перасекчы жалезную заслону, звычайна тлумачыўся слабасцю пратэставых рухаў і незалежніцкіх памкненняў у саміх перыферыях. Такім чынам, звычайна ігнараваліся структурныя ўмовы і шматпрыступкавая і шматвектарная сістэма падаўлення. У той час, як нацыянальныя мовы і культуры страчвалі свой рэальны ўплыў на адпаведныя грамадствы, рускія мова і культура заахвочваліся на афіцыйным узроўні. Неафіцыйныя, «дзісідэнцкія» колы аддавалі перавагу тым пытанням, якія лічылі для сябе істотнымі, займаючы ўсе значныя каналы інфармацыі, яны выступалі медыятарамі, праваднікамі барацьбы за свабоды ў СССР. У той жа час заходнія палітыкі і шырокая публіка, працягваючы змагацца з камунізмам ва Усходняй і Цэнтральнай Еўропе, былі аслепленыя ззяннем ідэі інтэрнацыяналізму ў СССР і лічылі за лепшае закрываць вочы на панаванне там этнічнай, нацыянальнай і расавай дыскрымінацыі.

54 Копія перакладу захавалася і была знойдзеная аўтаркай у Беларускай бібліятэцы і музеі імя Ф. Скарыны ў Лондане ў жніўні 2024 года.

Паўстанне Аляксея Каўкі супраць сістэмы, безумоўна, адбывалася знутры гэтай сістэмы, з дапамогай яе інструментаў і сродкаў. Гэтыя ж сродкі дазволілі дакладна выявіць, апісаць і растлумачыць механізмы функцыянавання культурнага прыгнёту, нярэдка нябачныя ці незразумелыя звонку. (Усё яшчэ) камуніст Каўка не мог (і, хутчэй за ўсё, на той момант не хацеў) крочыць дарогай палітычнай эмансipaцыі. Замест гэтага ў сваім «Лісце да рускага сябра» ён спрабаваў зразумець і апісаць сутнасць механізмаў падаўлення ў культуры, падобных да каланіяльных. Механізмаў, якія неслі пагрозу гвалтоўнай трансфармацыі, а ў рэшце рэшт і палітычнага знікнення нацыянальнай і культурнай суб'ектнасці.

References

- Акудовіч, В. (2023). Трэба ўявіць Сізіфа шчаслівым. Lohvinau.
- Alber, I., Stegmann, N. (2016). Einleitung: Samizdat und alternative Kommunikation. *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung (ZfO)* Vol. 65, Issue 1: 1–16.
- Astrouskaya, T. (2024). Belarusian Underground Culture. In: Lipovetsky, M. et al. *The Oxford Handbook of Soviet Underground Culture*. New York: Oxford University Press, 332–353.
- Astrouskaya, T. (2022). Wieder «Juden werden»: Das Erstarken der jüdischen Emigrationsbewegung im sowjetischen Minsk. *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 1: 83–98, https://www.jgk.geschichte.uni-muenchen.de/muenchner-beitraege/2022_1/index.html.
- Астроўская, Т. (2022). Культура і супраціў. Інтэлігенцыя, іншадумства і самвыдат у савецкай Беларусі (1968–1988). Вясна.
- Астроўская, Т. (2024). Паміж супрацаю і супрацівам. Канцэптуалізуючы дыскурсіўную амбівалентнасць беларускай культуры даўгіх «1970-х». У: Moskwini, A., Rasparou A. *Białoruś. Od powstania śluckiego po białorską rewolucję (1920–2020)*. *Dyskurs oporu*. Adam Mickiewicz University Press, 41–66.
- Autio-Sarasma, S. K. (2011). Khrushchev and the Challenge of Technological Progress. In: Smith, J., Ilic, M. (Eds.). *Khrushchev in Kremlin* (Vol. 2011). Routledge.
- РМТ [sic!] (1980). Білоруський самвидав в обороні національної гордості. *Сучасність* 7–8: 238–239.
- Дзюба, І. (1968). Інтернаціоналізм чи русифікація. *Сучасність*.
- Дзярновіч, А. (2004). Каўка, Аляксей. У: Дзярновіч, А. (рэд.). *Нонканфармізм у Беларусі, 1953–1985*. Том 1. Athenaeum, 102–105.
- Дзярновіч, А. (2010). Грамадская думка ў Беларусі 1960-х — 1970-х гг.: гісторыя, нацыя і незалежнасць. *Палітычная думка* 15: 85–101.
- Дубавец, С. (2005). «Ліст да расейскага сябра». «Вострая брама», Радыё Свабода 17.08.2005, <https://www.svaboda.org/a/798776.html> (доступ: 18 снежня 2023).
- Gapova, E. (2017). «The Land under the White Wings»: The Romantic Landscaping of Socialist Belarus. *Rethinking Marxism* 29(1): 173–198.

- Гардзіенка, Н. (2010). «Самвыдат». У: Гардзіенка, Н. *Беларусы ў Вялікабрытаніі*. Медысонт, 208–210.
- Hutchinson, E. (2023). Gathering the Nation in the Village: Intellectuals and the Cultural Politics of Nationality in the Late Soviet Period. *The Russian Review* 82: 91–112.
- Guha, R. (1997). *Dominance without hegemony. History and Power in Colonial India*. Harvard University Press.
- Кавалёў, С. (2023). «Апостал нонканфармізму». Дысідэнцкі перыяд Алега Бембеля (Зьніча). *Slavia Orientalis*, T. LXXII, NR 1.
- Кавко, А. (1977). *Польша: отечество и социализм*. Наука.
- Каўка, А. (1998). Будам жыць! Пра ўсё тое самае. *Архіў найноўшае гісторыі*.
- Каўка, А. (2006). *Каб не забыцца. Допісы розных гадоў*. Медысонт.
- Каўка, А. (1991). *Письмо русскому другу (з прадмовой аўтара)*. Скарыніч 1. Мастацкая літаратура, 153–174.
- Каўка, А. (1989). *Тут мой народ. Францішак Скарына і беларуская літаратура XVI – пачатку XX стагоддзя*. Мастацкая літаратура.
- Каўка, А. (2006). Недыпламатычныя нататкі. Польскі дзёнік беларуса. *Дзеяслоў*: 23–24.
- Каўка, А. (2013). *Мае беларусы*. Масква: ПКЦ Альтекс.
- Kotkin, S. (2008). *Armagedon averted. The Soviet collapse 1970–2000*. Oxford University Press.
- Lehman, M. (2024). Of «Talking Fish» and the Waters They Came From. Kul'turnost' and Soviet Subjectivity in Exile. *JGO Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Volume 72, July, issue 1, 77.
- Letter to a Russian Friend. A «Samizdat» Publication from Soviet Byelorussia (1979). London: The Association of Byelorussians of Great Britain.
- Letters to Gorbachev. New Documents from Soviet Byelorussia (1987). Second Edition with Original Text and English Translation. London: The Association of Byelorussians of Great Britain.
- Marková, A. (2022). Society and Language: Debates Surrounding the National Language in Belarusian Society at the Beginning of the 1990s. *Historická Sociologie* Vol 14, No 2: 27–48.
- McMillin, A. (1981). Letter to a Russian Friend. The Association of Byelorussians in Great Britain, London, 1979. 64 pp. Notes. £ 1.00. *The Slavonic and East European Review*, Jan., Vol. 59, No. 1: 151–153.
- Мороз, В. (1978). *Мойсей і Даван*. Торонто–Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка.
- Said, E. W. (1993). *Culture & Imperialism*. Chato & Windus.
- Скобла, М. (2012). Аляксей Каўка: Галоўнае – наша здольнасць да супраціву. *Радыё Свабода* 03.05.2012, <https://www.svaboda.org/a/24568471.html>.
- Solchanyk, R. (1990). Ukraine, Belorussia, and Moldavia: Imperial Integration, Russification, and the Struggle for National Survival. In: Hajda, L., Beissinger, M. *The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society*. Routledge, 175–203.
- Санько З. (2019). Лісты да Гарбачова. З гісторыі суполкі «На Паддашку». *Наша слова* 27–29: 6.
- Сяднёў, М. На тэму «Ліста да рускага сябры». Дата перадачы 20.12.79. Лісты 1–3, Тэчка «Самвыдат», Беларуска бібліятэка і музей імя Ф. Скарыны.
- Trencsényi, B., Kopeček, M., Gabrijelčič Lisjak, L., Falina, M., Baár, M., Janowski, M. (2018). *A History of Modern Political Thought in East Central Europe*.

- Volume II: *Negotiating Modernity in the 'Short Twentieth Century' and Beyond*, Part II: 1968–2018. Oxford&New York: Oxford University Press.
- Фанон, Ф. (2020). *Чёрная кожа, белые маски*. Пер. с франц. Д. Тимофеева. НЛО, https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/21969/ (доступ: 27.12.2023)
- Улашчык, М. (2016). *Даць народу гісторыю. Успаміны, лісты*. Укл. Каўка, А., Скобла, М. Лімарыус.
- Zaprudnik, J. (1993). *Belarus. At a Crossroads in History*. Westview press.
3. П. З нагоды публікацыі «Ліста да русскага (sic!) сябра». *Божым шляхам* 151 (1980): 34–35, <https://kamunikat.org/bozhym-shlyakham-1-151-1980> (доступ: 24.11.2024)
- Wojnowski, Z. (2007). Communism and Nationalism: Pole's Perceptions of the West and Legitimacy of the Jaruzelski Regime, 1980–1983. *Słowo*, Vol. 19, No. 1, Spring: 23–40.
- Weißrussische Intellektuelle. Offener Brief an Generalsekretär Michail S. Gorbatschow (1988). In: *Selbstbestimmung für Mittel- und Osteuropa*, hrsg. J. Pertričević, 160–169.

Sources

- Francis Skaryna Belarusian Library. Cheslaŭ Sipovich Collection.
- Francis Skaryna Belarusian Library and Museum. Łarysa Hienijuš Collection.
- Francis Skaryna Belarusian Library and Museum. ZBVB Collection.
- Пісьмовае інтэрв'ю Аляксея Каўкі Таццяне Астроўскай, ліпень 2021 года. Архіў аўтаркі.
- Электроннае ліставанне Джыма Дынглі і Таццяны Астроўскай, лістапад 2023 года. Архіў аўтаркі.

VIRTUAL SPACES OF FREEDOM: THE TELEGRAM-ENABLED PROTEST IN BELARUS, 2020

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-69-96>

© Vasil Navumau

PhD (Sociology)

Research Fellow, Department of Information Systems and New Media,
University of Siegen, Germany, 57068 Siegen, Germany

E-mail: vasil.navumau@uni-siegen.de

<https://orcid.org/0000-0003-0087-5248>

© Olga Matvieieva

PhD (Public Administration)

Research Fellow, Institute of Public Administration, Dnipro University
of Technology, Ukraine; Center of Advanced Internet Studies, Bochum,
Germany, Konrad-Zuse-Str. 2a, 44801 Bochum, Germany

E-mail: matvieieva.o.yu@nmu.one

<https://orcid.org/0000-0003-3344-1497>

© Ilya Sulzhytski

PhD (Sociology)

Project Researcher, Institute of Slavic Studies, University of Innsbruck,
Austria, Innrain 52, 6020 Innsbruck, Austria

E-mail: ilya.sulzhickiy@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5628-3148>

© Dmytro Khutkyy

PhD (Sociology)

Research Fellow in Digital Governance, Johan Skytte Institute of Political
Studies, University of Tartu, Estonia, Lossi 36-406, 51003 Tartu, Estonia

E-mail: dmytro.khutkyy@ut.ee

<https://orcid.org/0000-0003-0786-2749>

© Michael Cole

PhD (Political Science and Government)

Course instructor, Johan Skytte Institute of Political Studies, University of
Tartu, Estonia, Lossi 36-406, 51003 Tartu, Estonia

E-mail: michael.cole@ut.ee



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-No Derivative Works 4.0 International License

Abstract: In August 2020, Belarus experienced its most intense protests. Daily protest activities lasted almost a year, driven by frustrations with the COVID-19 pandemic response, rigged elections, and brutal repressions. Citizens demanded President Lukashenka's resignation. These protests were notable for their scope and the use of Telegram channels and digital platforms. Drawing on Hannah Arendt's theoretical insights, this article highlights that such collective movements create new informal but impactful political institutions and principles, breaking from the past. Event and network analysis revealed that prior to the August 9, 2020, elections, civic initiatives were mainly led by social entrepreneurs and were less interconnected. After August 9, a more diffused and interconnected network of civic initiatives emerged, marked by high social relevance and innovation despite the repressive context. This increased interaction signifies a transformation in collective consciousness, potentially laying the groundwork for future democratic development.

Keywords: Belarus, revolution, protests, civic initiatives, Telegram channels.

Introduction

Contemporary social movements use the Internet and social media to challenge dominant narratives and change non-democratic practices (Herasimenka 2022). In authoritarian states, civic actions may not immediately change political leadership but politicize issues, laying the groundwork for future protests. These grassroots efforts change collective consciousness toward taking greater responsibility for a common future. Hannah Arendt describes this as creating consultative bodies or semi-autonomous institutions — “spaces of freedom” for joint action and deliberation that represent a “break from the past” (Arendt 1963: 269). H. Arendt's approach to examining the phenomenon of revolution informs the structure of this study and guides the analysis.

In Belarus, electoral procedures primarily serve to consolidate the authoritarian regime. The country operates as a hegemonic authoritarian state where elections, though regularly held, are ritualized spectacles (Naumov 2014). Results are predetermined and ensured through systematic falsification and violations of democratic rights. The regime proactively identifies and eliminates political alternatives. Due to widespread repression, especially during election campaigns, activists often distance themselves from politics and retreat into private life, “delegating” political decision-making to the authorities (As-tapova et al. 2022).

In 2020, despite government efforts to suppress political participation, authorities failed to maintain control. They used their usual tactics, including arbitrarily arresting opposition leaders and activists and manipulating elections by forcing students, soldiers, and public sector employees to vote early. The two most popular opposition candidates, Viktor Babaryka and Siarhei Tsikhanousky, were arrested, and Valery Tsapkala was barred from registering as a candidate. Unlike in previous elections, where citizens often avoided political involvement, these actions led to public outrage. Sviatlana Tsikhanouskaya entered the race in place of her imprisoned husband and, by uniting with the teams of other opposition candidates (Maria Kalesnikava and Veranika Tsapkala), gained significant public support. Despite this, the government declared Aliaksandr Lukashenka the winner.

Confronted with blatant electoral falsifications and brutal repression, Belarusian citizens mobilized using technological tools like Telegram and other digital platforms to monitor elections, coordinate protests, and support victims. Civic initiatives emerged to address the lack of civil rights and support dismissed public officials (Matveieva et al. 2022). Local decision-making bodies also formed as urban districts organized to address daily issues and express their civic stance, sharing their activities on social media. In line with Arendt's concept of councils, activists created a "new public space for freedom" (1963: 249) both online and offline, maintaining richer civic interaction and strengthening civil society through more safe individual contributions to collective action.

This paper uses a mixed-method analysis to evaluate the rise in civic action. First, a content analysis of Belarusian independent media tracks and categorizes civic initiatives that emerged following the falsified August 2020 presidential election. Second, network analysis examines the dynamics of interactions between these initiatives before and after August 9 to identify patterns in civil society activity.

Thereby, this study aims to reveal the role of Telegram in social mobilisation during the 2020 Belarusian protests. It explores the following *research questions*: What transformations have the pre-2020 and the post-2020 innovative initiatives triggered? Have they contributed to the broader democratic development of civil society, even though they did not change the regime?

The *hypothesis* posits that the massive protest action witnessed in Belarus as a reaction to rigged elections and further repression against civil society instigated a change in the ways of interaction, causing a deeper change in the collective consciousness.

The paper begins with a review of the literature on the dynamics and forms of the 2020 protests in Belarus, focusing on digital media,

followed by a description of our research methodology. The main analysis maps the most visible grassroots initiatives during the first wave of mass mobilization, as reported by leading independent Belarusian media, and examines them through the lens of Arendt's *On Revolution*. We then use network analysis of selected Telegram-based initiatives to illustrate the intensity and dynamics of interactions between civic groups. The paper concludes with insights on the theoretical contributions and the interconnections of the analysed civil society initiatives in Belarus.

1. Literature Review

The 2020 Belarusian protests were significant due to their scale, the ensuing repression, and the subsequent wave of migration to neighbouring countries like Ukraine, Poland, and Lithuania. Scholars sought to understand the causes of the uprising, examining past protest movements. Some, like Mateo (2022), highlighted the well-developed and connected nature of Belarusian civil society before the rigged election. Minchenia (2020) noted a “slow and hidden resistance” in Belarus dating back to 2017 and even 2011. Sierakowski (2020) observed that the opposition, with help from IT-experts and social media specialists, had already broken the government's monopoly on information during the election campaign. Bodrunova and Blekanov (2021) showed that commenters on Belarusian YouTube channels showed solidarity and readiness for protest by August 2020. Although Belarusian activists had previously attempted political action (organizing collective actions and launching virtual states (Astapova and Navumau 2018)), they often failed because a significant part of society was focused on well-being and immediate needs, not political freedom (Lozka and Makarychev 2024). This focus on survival was a strategy used by the regime to limit political engagement (Navumau 2016).

Third, citizens began generating ideas and proposing solutions, actively using social media, particularly Telegram, and other digital tools. Liubimau (2023) highlighted how the 2020 Belarusian protests led to platform-based participatory experiments under authoritarian rule. Similarly, Davydzik and Stebur (2023) examined how digital technologies shaped decentralized, horizontal protest dynamics in the 2020 Belarusian uprising. A public opinion survey by Greene (2021) revealed two distinct media ecosystems in Belarus, marked by significant political polarization. Most consumers of independent media followed websites like Tut.by, Onliner.by, and Belsat. Around 53 percent of respondents indicated they had significantly changed their media habits, switching to Telegram and Tut.by since August 2020.

Wijemars and Lokot (2021) found that “Telegram’s performance and practices drive citizens to form affective connections to the platform and perceive Telegram as an ally in their struggle against repressions and digital censorship.” Herasimenka et al. (2020) found that about 90 percent of protesters relied on the Internet for information, and 85 percent viewed Telegram as their most trusted daily news source. This increased citizen engagement in public action and collective deliberation became evident during the revolutionary process. As people gathered to discuss and debate political issues, a strong sense of shared purpose emerged, paving the way for transformative changes in the political landscape (Navumau and Matveieva 2021).

The 2020 protests led to the emergence of numerous civic initiatives and an unprecedented display of civil solidarity. However, studies on Belarussian protest 2020 lack a structured analysis of these initiatives during the period of peak civil society activity. To contribute to fill this gap, the study examines the strands of revolutionary movement and reveals how various strands complemented each other, enhancing Belarusians’ demand for active networking, autonomy, and self-realization through political participation. Additionally, given the lack of previous studies to assess the development and readiness of pre- and post-electoral civil society, this paper critically evaluates arguments about pre-existing civic initiatives and COVID-19 mobilization versus the hypothesis that innovative digital protest activities peaked post-election. This research compares the number, scale, intensity, interconnectedness, and diversification of digital civic initiatives, especially Telegram channels, used for Belarusian activism before and after August 9, 2020.

We argue that this proliferation of civic initiatives, in Arendt’s terms, represents the formation of alternative forms of political participation, or “councils” — spaces for deliberation, collective action, and decision-making. Although many initial spaces (e.g., courtyard chats) were dismantled by brutal repression, other associations, like the Coordination Council, the Office of Sviatlana Tsikhanouskaya, and the “Together”¹ movement, continue their activities from abroad. These initiatives have contributed to the regime’s delegitimization internationally.

2. Methodology

We employed a mixed-methods approach, combining qualitative manual content analysis with quantitative semi-automatic network

1 «Разам».

analysis of selected Telegram channels, launched by civil initiatives (see the selection procedure below).

The qualitative content analysis examined online media reports from the most popular Belarusian independent news portals (Tut.by and Naviny.by) between June 2020 and October 2021 (two months before and after the protests began): this analysis identified and mapped 60 prominent innovative civic initiatives that mobilized citizens before and after the protest. We documented each initiative's creation date, online presence format, and type of activity.

Special focus was given to initiatives launched on or shortly after August 9, 2020, the date of the heavily falsified presidential elections. At least 46 of the 60 initiatives (76.6%) emerged on August 9, with 26 (56.5%) of those starting Telegram channels to reach broader audiences. These initiatives spanned 16 action areas, which were listed chronologically and analysed according to Arendt's concept of revolution.

While qualitative content analysis forms the core of our study, social network analysis offers additional insights into the activity patterns of civil initiatives on Telegram, a crucial communication platform for Belarusian protesters in 2020–2021. This analysis identifies citation patterns (mentions and forwards), capturing the interconnectivity and influence of selected initiatives.

“Honest People,”² and “ByCovid19.” We extracted all messages from these channels for the period June 2020 to October 2020 to track links to other channels via reposts and mentions. Self-loops and links to external sources were removed to focus solely on interactions within Telegram.

The dataset was divided into two periods: June 1 to August 9, 2020 (pre-election) and August 9 to October 1, 2020 (post-election). Network analysis was conducted using Gephi 0.10, creating two directed graphs with edges representing links between source nodes and target nodes. A community search algorithm (Blondel et al. 2008) identified groups of nodes with stronger internal connections.

Limitations include the structural focus of the analysis, which does not reflect the quality or depth of relationships beyond Telegram. Additionally, the study's temporal scope is limited to two months before and after the 2020 elections, excluding later stages of the protest movement in 2021 and 2022.

We completed our analysis before Russia invaded Ukraine in 2022, and the full-scale invasion was supported by the Lukashenka's regime. Consequently, the events of this period and the associated intensification of repressions against opposition-minded civil society within

2 «Честные люди».

and outside Belarus were not included in the focus of the study. Thus, these findings primarily supplement the detailed chronology of civil activity during the 2020 protests.

3. Results

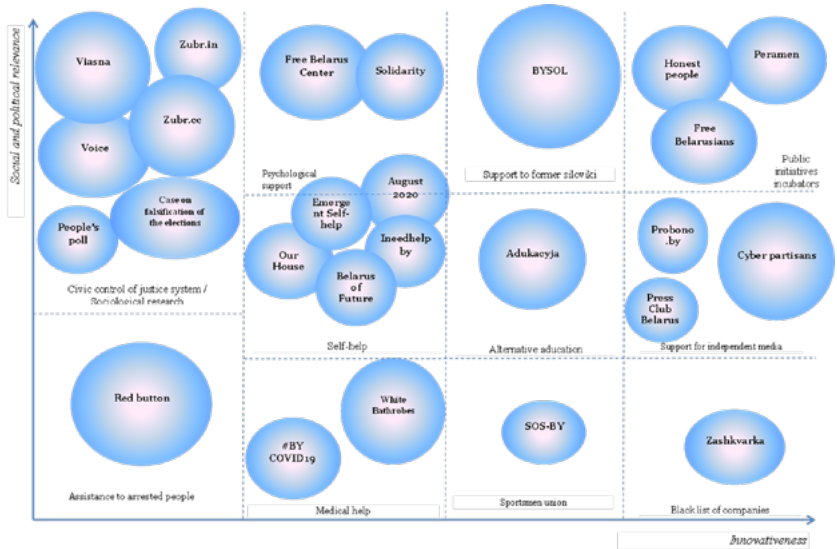
This section presents the empirical findings of our study, based on a combination of qualitative content analysis and network analysis, aimed at mapping the emergence, scope, and interconnectedness of civic initiatives that developed during the 2020 Belarusian protests. Informed by Hannah Arendt's political theory (particularly her concepts of councils, natality, and the interplay between freedom and necessity), we analyze how Belarusian citizens organized themselves in response to harsh repressions. We structurized the results according to three inter-related strands of civic activism: revolutionary, terror-related, and social, reflecting various forms of civic engagement and political engagement. In particular, each strand illustrates how civic actors created new spaces for deliberation, support, and resistance, under the conditions of severe state violence.

3.1. Civic Initiatives in Belarus in 2020

The August 2020 protests in Belarus marked a shift from previous mass actions by being highly decentralized. Unlike the centralized demonstrations between 2000 and 2010, which were easily controlled by authorities, the 2020 protests spread across urban districts due to riot police blocking central squares in Minsk and other cities. This led to a "hyperlocal character," with protests occurring simultaneously in multiple locations (Asmolov 2020). Protesters organized without a central plan (Alexandrovskaya 2021).

Pro-Lukashenka demonstrations were organized but attracted far fewer supporters – about 10,000 compared to the 200,000 to 400,000 protesting against him (Demidova 2020). This shift means many Belarusians become politically active, embarking on a collective movement for their freedom and democratic future through socially and politically relevant actions. Reflecting Arendt's concept of revolution as an aspiration for public freedom (1963: 118), Belarusians initiated civic projects to address new challenges and create "places of freedom" as an environment of mutual support with "digital action arenas" (Matveieva 2025) to help each other in such actions. Key initiatives are summarized in Figure 1.

Figure 1. Civil society organizations with developed Telegram channels, divided into 11 thematic groups. Source: authors' representation.



Within Arendt’s *On Revolution* (1963) framework, we classify Belarusian civic initiatives into three main categories:

1. *Spaces for joint action and deliberation*: initiatives aspiring for freedom and creating spaces for collective action, potentially evolving into institutions. Examples include Office of Sviatlana Tsikhanouskaya, the Coordination Council, courtyard chats, strike committees, “Zubr,”³ “Voice,”⁴ and “Honest People.” These initiatives functioned as semi-autonomous political bodies and alternative decision-making bodies (Sitton 1987: 86). Deliberation in these spaces is the emergent, collective act of reasoning together, and also a dynamic process of mutual persuasion and reflection, unfolding in digital and physical arenas, that births new possibilities by confronting authoritarian constraints. These interactions cultivate a fragile yet potent intersubjective realm where citizens reclaim their agency (Navumau, et al. 2025).
2. *Responses to social needs*: Initiatives focused on aiding repressed citizens and addressing immediate social needs. Being public, they engage with “the realm of necessity,” which Arendt argues could undermine the revolutionary process by detracting from broader political engagement (1963: 89). They become a domain for redirecting political activity into the “sphere of necessity,”

3 «Зубр».

4 «Голос».

where survival tasks replace demanded radical measures aimed at achieving freedom under such socio-political conditions. These initiatives, though enacted publicly and essential for maintaining solidarity under authoritarian pressure, may, due to their predominance in the overall ecosystem of emerging civic initiatives, risk weakening the revolutionary project by channeling civic energy toward pragmatic improvements rather than toward intersubjective deliberation necessary for shaping a new, resilient political order. This contradiction reveals a dialectic: while such responses strengthen societal resilience, they may also attach the transformative potential of the movement to immediate human needs, potentially preventing the emergence of a durable, emancipatory public sphere.

3. *Disruptive activities*: Initiatives aimed at challenging the regime through disruptive or illegal means, such as cyber-partisans, the “Black Book of Belarus”, and NEXTA. Disruptions represent the “dark side” of revolution, focusing on undermining the regime through direct actions (Arendt 1963: 57, 79). These initiatives hold the greatest potential for addressing the main task of revolution, and are capable of destabilising authoritarian control while revealing and damaging its mechanisms. However, they risk descending into what is called the “dark side”, where a focus on immediate destruction may undermine the space for deliberation necessary for building a solid political foundation for a critically thinking, free, yet law-abiding communities.

The surge in civic initiatives after August 9, 2020, resulted from a mobilization campaign by political leaders, who encouraged the silent majority to mobilize and act against the repressive regime. Arendt (1963: 18) highlights the role of public action and citizen participation in revolutionary movements, viewing revolutions as collective efforts by ordinary people challenging oppressive regimes. Before August 2020, Belarusian civil society was not as vibrant as in countries like Poland or Ukraine, which had already started post-Soviet transformation, but was far from a blank slate. Approximately 3,000 NGOs and numerous unregistered citizen initiatives existed, addressing various issues from environmental protection to consumer rights. Notable pre-existing organizations, such as “Revera,”⁵ “Viasna,”⁶ and “Our House,”⁷ focused on defending rights and monitoring protests, while “Association of

5 «Ревера».

6 «Вясна».

7 «Наш дом».

Journalists,”⁸ “Press Club Belarus,”⁹ and “By_Help” (established in 2017) played crucial roles in the protests. These organizations initially focused on social issues and rights protection due to the state’s neglect of public demands.

This observation refers to Arendt’s concept of the “spirit of natality” (1963: 211) in social movements, which captures a revolutionary impulse that goes beyond immediate needs to engage civil society in transformative political processes. For instance, “ByCovid19,” initially focused on aiding medical professionals, also aimed to mobilize citizens for political engagement and election transparency. Similarly, “Honest People” supported the formation of “Zubr” and “Voice,” effectively politicizing the movement and rallying hundreds of thousands. To a significant extent, these organizations embody the “spirit of natality,” because they have encouraged active citizen participation against a repressive regime. The launch of “Zubr” and “Voice” in particular allowed channeling the revolutionary impulse into collective action: both initiatives enabled the documentation of the falsifications of presidential elections.

While conceptualising the trajectory of civic activism from August 2020 via the lens of Arendt’s work, we identified three broad strands of civic initiatives:

1. *Revolutionary strand*: This strand is driven by a quest for freedom and transformative change, reflecting Arendt’s spirit of natality (1963: 211). Initiatives here, such as “Zubr” and “Voice,” emerged from a shared desire to escape authoritarian constraints and create new political realities.
2. *Terror strand*: Aligned with Arendt’s view of terror as a danger of revolution (1963: 60), this strand involves intense confrontations where violence is used by both authorities and protesters. This stage reflects the violent resistance faced by activists and the risk of such violence overshadowing the broader goal of achieving justice and democracy in a way of applying force.
3. *Social strand*: This strand addresses immediate needs and practical assistance, focusing on “social questions” rather than revolutionary goals. As the initial fervour wanes, initiatives shift towards building social networks, providing support, and fostering solidarity. Although Arendt warned that focusing on necessity could undermine the revolutionary momentum (1963: 60), this stage represents resilience and sustained efforts through new channels to cover peers’ social needs.

8 «Ассоциация журналистов».

9 «Пресс-клуб Беларусь».

Notably, these strands do not follow a strict chronological order and may overlap or coexist. They evolve synchronously, each influencing the others. Throughout this process, Arendt's "spirit of natality" (1963: 212) remains a uniting driving force, as citizens persistently seek to create new possibilities and challenge oppressive system.

3.2. "Revolution": initiatives of the first strand

Before August 2020, Belarusian resistance against Lukashenka's regime saw the emergence of initiatives that, in Arendt's framework, aspired to freedom. These efforts allowed citizens to engage in political events, enhance political activity, and oversee vote counting amid election falsifications. After the elections, many activists relocated but continued their work from new locations.

Election monitoring initiatives: Platforms like "Voice" and "Zubr," launched by "Honest People," were pivotal in promoting election transparency and holding the government accountable. "Voice" enabled voters to upload photos of their ballots via Telegram or Viber bots, documenting electoral fraud. "Zubr" supported this process by listing electoral committee names and documenting violations, exposing the regime's extensive electoral falsifications.

Strike committees: These initiatives aimed to reset the regime via solidarisation of decentralised efforts during political unrest. By organizing a national strike, they sought to disrupt the economy and weaken the regime's control. Local strike committees became essential in building worker solidarity and pressing for political change. Notable initiatives included the National Strike Committee, which supported those who lost jobs due to their political beliefs, and "You strike – we work," coordinated by the Belarusian diaspora in Germany. Telegram channels like "ZabastovkaBY" and the Centre for Assistance to Strikers provided support for such activity and advocated for reformation of the political system towards decentralisation of power.

Local and international advocacy: Local neighbourhood chats, Office of Sviatlana Tsikhanouskaya, and the Coordination Council aimed to ensure fair elections. Despite repression, these initiatives persisted, raising international awareness and advocating for sanctions against the regime. They also supported relocated Belarusians, addressing their challenges they face during and after participation in the protest.

Support networks: During and after the protests, relocated civic initiatives focused on providing alternative, people-to-people services and support (Navumau, Gustafsson, and Matveieva 2025). This cooperation, driven by global solidarity and opposition demands for new elections and accountability, played a crucial role in maintaining

resistance momentum amidst repression. In turn, regime's repressions began to rapidly gain strength and expand the range of instruments for physical and digital controlling and suppressing activism (Chulitskaya & Matonyte 2025; Garcia, et. al. 2025; Rudnik 2024).

The authorities saw these networks as especially dangerous, because they enabled the enhancement of solidarity among the civic activists and diaspora. Hence, they aspired to minimize their impact on deliberation and democratic development.

3.3. "Terror": Initiatives of the Second Strand

This strand embraces initiatives aligned with Arendt's concept of "terror" (1963: 112), involving violence or legal violations. Weeks after the rigged elections and crackdown, a group of revolutionary activists began targeting regime foundations like law enforcement and government institutions. While the broader revolution stayed mostly non-violent, IT-activists hacked government databases and exposed law-enforcement data to weaken the regime's authority. This approach grew in professional groups as non-violent methods seemed inadequate to challenge the entrenched regime. However, direct violence from activists was rare.

Initiatives aimed at aiding former law enforcement agents, who switched to the side of the protesters, deserved attention due to the difficulty of changing their position and political views for this category of servants of regime. In Belarus, the military and police have been crucial to Lukashenka's regime, shaping policy and supporting authoritarian rule (Lozka & Makarychev 2025). Many agents, trained in Russia or the USSR, opposed political change and supported a Union State with Russia (Adomeit 2021; Leukavets 2021). Addressing their roles in the post-revolutionary period became crucial as civic activism grew after August 2020.

The revolutionary movement became an ethical and professional dilemma for former regime agents: there is a push to end oppression and seek justice, aligning with Arendt's "terror stage" where demands for retribution emerge. However, as Arendt warns against a cycle of violence that could hinder establishing a just order (1963: 271), the society avoided punitive measures while promoting forgiveness and reconciliation after revolution (1963: 54). At the same time, the "revenge" remained a part of collective consciousness.

One notable initiative from this strand is the "Black Book of Belarus," which emerged early in the 2020 protests. It published personal information of law enforcement agents involved in repressing protesters and called for revenge. Activists, including "cyber-partisans,"

engaged in digital resistance by hacking government websites, displaying protest symbols, and releasing classified data. This novel resistance, blending hacking with activism, allowed the cyber-partisans to stay influential inside and outside Belarus as the main protests waned.

Initiatives aimed at assisting former law enforcement agents played a key role, focusing on reintegrating these individuals into a revolutionary-minded society through retraining programs, psychological support, and opportunities for civic reintegration. These efforts aimed to promote dialogue, responsibility, and accountability among former regime agents, rather than seeking legal violations.

The “Protect Belarus” initiative aimed to persuade law enforcement personnel to resign or join the protesters’ side. Founded by Mikita Mikado, it was linked to the BYSOL fund, which used cryptocurrency crowdfunding to support former agents. BYSOL leveraged blockchain technology to encrypt transfers, evading government restrictions by masking the nature of funds.

Another key initiative, BYPOL, consisted of former law enforcement officers investigating associates of Aliaksandr Lukashenka. Founded by ex-investigator Andrey Astapovich, BYPOL conducted criminal investigations and published leaks, such as their inquiry into Raman Bandarenka’s death by a plainclothes officer. The team, including former Investigative Committee and Ministry of Internal Affairs employees, gathered data from internal databases, current and former police, and public projects like “23.34,” which documented administrative detentions, and the “Unified Crime Registration Book,” tracking security force violations.

The Telegram channel NEXTA Live, significant in organizing protests, also fits into the “terror” strand due to its use of hate speech early in the protests. NEXTA coined antagonistic terms for law enforcement, widely adopted in protests and memes, such as “slaboviki”¹⁰ (meaning “sissies,” mocking “silovik”¹¹ or enforcer), “loshki-petushki”¹² (a derogatory term from prison slang), and “karateli”¹³ (punishers, referring to death squads).

These initiatives require balancing justice and accountability for past actions with opportunities for forgiveness, redemption, and transformative change towards creating a more just and open society.

10 «Слабовики».

11 «Силовик».

12 «Лошки-петушки».

13 «Каратели».

3.4. The “Social” strand

The August 2020 protests in Belarus, unlike previous collective movements (Naumov 2014; Navumau 2016), were highly decentralized. Unlike the centralized demonstrations between 2000 and 2010, which were easily controlled by authorities, the 2020 protests spread across urban districts due to riot police blocking central squares in Minsk and other cities. This led to a “hyperlocal character,” with protests occurring simultaneously in multiple locations (Asmolov 2020). Protesters organized without a central plan (Alexandrovskaya 2021).

This strand shifted into a latent state, focusing on society’s survival under repression as authorities forcefully suppressed protests and curtailed civic initiatives. As a result, civic activism moved to safer spaces, providing social support to victims of the crackdown. Initiatives emerged to aid political prisoners, offer psychological support, legal protection, healthcare, and self-help, and raise funds for fines. According to Arendt, the “social question” – when people focus on solving everyday issues – can obscure the revolution’s true aim of achieving public freedom (1963: 137). In Belarus, many activists, after relocating due to severe repression, were unable to continue their activities. This was compounded by the fear of persecution and transnational repression, which further limited the scope of action to the most ‘politically safe’ domains – for instance, offering support to other affected and vulnerable groups, such as pensioners and single mothers.

However, after August 2020, initiatives addressing “social issues,” like assisting people of advanced age and supporting arrested compatriots, remained popular. Supporting arrested protesters was particularly challenging, as many detainees faced “educational activities” “from the state” involving beatings, torture, and isolation without outside communication. To circumvent this, civic activists demonstrated ingenuity through volunteer efforts. They stationed themselves outside pre-trial detention centres and jails, listening and recording names and messages from detainees as they were moved from transport vehicles to isolation wards. This information was digitised, compiled and shared via the Telegram channel “Akrestsina’s Lists”¹⁴ helping people locate missing loved ones and track political arrests.

The organization “Revera”, established in 1998, received the Telegram channel shortly after the protests. It also played a crucial role by assisting detainees and their families through a Telegram channel, sharing memos, contact details for police departments, and creating

14 t.me/spiski_okrestina.

initiatives like the “Panic Button”¹⁵ and “Dapamoga”¹⁶ app to facilitate communication between detainees and lawyers and allow users to report detentions and share locations via GPS immediately.

Broad crowdfunding was a key aspect of civic initiatives. These efforts supported strike committees by raising money for legal fees, supporting families of arrested protesters, assisting with relocation abroad, and aiding victims of beatings, torture, imprisonment, or job loss due to their political views. One prominent example was “Belarus of Future,”¹⁷ founded by Valery Tsapkala in Kyiv, which provided humanitarian, legal, and financial assistance to Belarusians facing political persecution. The fund empowered activists through consultations, job placement, and access to education abroad, while also supporting innovative ideas to unmute and empower citizens’ voices and promote democracy. It launched “Emergent Self-help,” a service connecting those needing assistance due to their push for fair elections with those willing to help. The “By_Help” and “iHelpBelarus” initiatives created a diaspora trust fund or “common wallet” to finance projects by verified Belarusian organizations.

These examples showcase that the 2020–2021 Belarusian protests sparked a surge of social initiatives in response to government election fraud and further repression. Civic activists employed innovative methods to resist authorities, advocate for human rights, and promote their democratic agenda. Various professionals, including lawyers, IT specialists, medical workers, and ex-police officers, launched numerous initiatives to address protest-related issues and support those in need. They also disseminated reliable COVID-19 information and offered financial and organizational support for protesters and detained activists. Despite the challenges faced after August 2020, some activists continued their pursuit of freedom.

Innovations were crucial both for organizing the protests and for coordinating support for repression victims. When authorities attempted to block the Internet in major cities using Sandvine software (Gallagher 2020), protesters used VPNs, proxies, and applications like Psiphon and Bridgefy (Serhan 2020) to circumvent these restrictions and continue sharing content about ongoing protest. Despite the disruptions, social media remained accessible to protesters, allowing communication and coordination. In the absence of reliable national media, Telegram channels became essential for disseminating information, connecting activists, and organizing collective actions. Almost

15 «Паническая кнопка».

16 «Дапамога».

17 «Беларусь Будущего».

every initiative had its own Telegram channel, with some developing specialized apps to address urgent issues. The next section explores Telegram's role in this movement.

3.5. The Role of Telegram in Social Mobilisation and Promoting Civic Initiatives

As the authorities controlled official information sources in Belarus, including the internet and media, there was a strong need for secure communication channels. Telegram emerged as the most popular platform for information exchange and messaging across different groups (Rudnik & Rönnblom 2025).

Two key features contributed to Telegram's popularity among activists: its strict privacy policies for handling personal data and its ability to function even when banned by national regulators (Walker 2020; Urman et al. 2020). These features made Telegram particularly useful for protesters in countries where authorities often repress political opposition, as seen in places like Hong Kong and former Soviet states (Vincent 2019; Urman et al. 2020; Sulzhytski et al. 2024).

In Belarus, Telegram channels were central to organizing the 2020–2021 protests and providing support to victims of repression amid the severe crackdown on civil society (Walker 2020). These channels were effective tools for empowering civilians to facilitate collective action and resist oppressive regime. The risks associated with revolutionary movement under the pressure defined the importance of existence of public spaces and platforms where citizens could unite, engage in open collective action, and mobilize for political change. Telegram was considered as a free virtual public space to gather, share information, and coordinate efforts without censorship. It offered a more secure than physical spaces and anonymous means of communication, enabling participants to coordinate and engage in the initiatives with less risk of immediate identification by authorities. In an environment marked by repression and further digital surveillance, maintaining anonymity was crucial for the safety and sustainability of the protest movement both within Belarus and internationally.

Many civic initiatives launched their own Telegram channels to reach wider audiences (Herasimenka et al. 2020). Telegram allowed Belarusian protesters to form secure groups, exchange messages anonymously, and maintain a high level of privacy (Walker 2020). When the Lukashenka regime attempted to block messenger in August 2020, activists used VPNs to continue accessing Telegram channels (NATO Strategic Communications Centre of Excellence 2020: 6). As a result, Telegram's popularity surged dramatically.

Remaining a primary communication platform for activists, Telegram helped to shape public opinion and democratic agenda, mobilize citizens, and foster unity among protesters. It was widely used to disseminate uncensored information during the “revolution” stage of political unrest. Channels like NEXTA and “Belarus of the Brain” were crucial for real-time updates on the protests. Other channels, including “LUXTA,” “My country Belarus,” “Tut.by news,” “Tea with raspberry jam,” and “Onliner,” also grew rapidly as more and more Belarusians joined Telegram. NEXTA’s channel peaked in popularity in August 2020, with two million subscribers, almost a quarter of Belarus’s population (Centre of European Transformation 2020).

Telegram channels run by independent journalists became alternative news sources in a media landscape heavily restricted by censorship. By breaking the state media’s information monopoly, these channels shared uncensored content and firsthand accounts, bringing to the light the realities of the protests to both domestic and international audiences. Mass appearance of independent reporters in Telegram challenged government narratives and provided more accurate portrayals of events, encouraging critical thinking and offering diverse perspectives instead of one-sided narratives of controlled TV channels. Uncensored content motivated users to question the government’s propaganda about defending human rights, challenging the notion that the state-controlled media’s power was unassailable. Telegram channels countered disinformation while providing a space for open discussion, helping to change public perception and enhance political consciousness, especially among conservative users accustomed to trusting state-run media. They facilitated the exchange of informed opinions and encouraged citizens to engage in public discussions and consequent action.

Second, Telegram provided secure public spaces where individuals could unite, communicate, and engage in co-creation of a new political reality. Its security features and technical capabilities empowered people to communicate more freely and coordinate actions, enabling decentralized mobilization online. For example, Dze.chat, a map-based initiative, allowed users to find local chats for organizing and participating in collective actions, connect with neighbours, and form grassroots response networks. This facilitated coordination among activists, helped them to organize local demonstrations and strikes more effectively. While the government tried to cut off communication, Telegram allowed for rapid message dissemination, enabling protesters to quickly adapt to the escalating situation in the streets and government crackdowns. This decentralized approach made the movement more resilient against suppression.

Third, Telegram played an important role in garnering international support for Belarusian protesters during the “revolution strand” of the protests. By sharing information on human rights abuses and government repression, the platform drew global attention, leading to increased diplomatic pressure on the Belarusian government and raising awareness about the protests worldwide. This international focus on the events of 2020 spread the voice of the activists abroad and facilitated global support of their cause. As a result, Belarusians felt they were receiving significant international attention. This was particularly notable in initiatives led by the Office of Sviatlana Tsikhanouskaya, and the Coordination Council.

Fourth, this decentralized digital facilitation helped to foster unity and solidarity within Belarusian society through visible and more safe collective action. Initiatives like ByCovid19, which supported doctors fighting the coronavirus, and BYSOL, which organized virtual fund-raising campaigns for repressed Belarusians, exemplify this. Telegram channels served as virtual meeting points, connecting people across and beyond Belarus. By uniting individuals under a common cause, these channels helped to overcome the fear and isolation, often associated with participating in street protests.

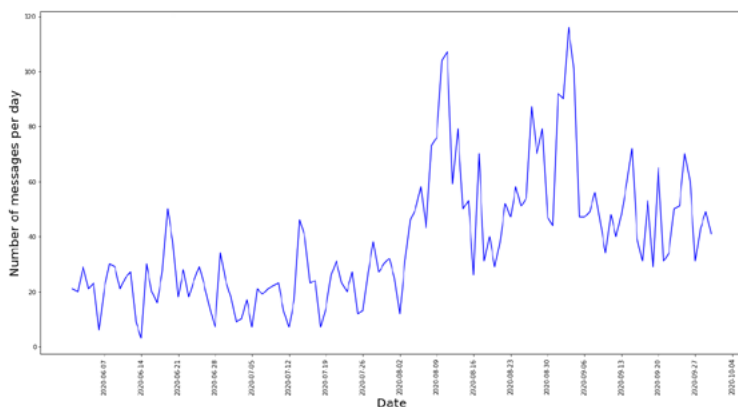
Fifth, Telegram facilitated the plurality of voices and informed opinions, as well as raising political consciousness. For movements towards freedom to succeed, they must create space for political diversity, allowing sharing opinions and further actions. The “Voice” initiative, for example, used Telegram to launch surveys that revealed a wide range of freely expressed political opinions and choices. The platform enabled the exchange of varied viewpoints and discussions on improving “social” initiatives, helping citizens to develop a deeper political awareness about ongoing events. This encouraged opinions that went beyond simple pro- or anti-regime narratives, promoting a more nuanced understanding of political dynamics which led to the subsequent Russo-Ukrainian war, in which the Lukashenka’s regime could not avoid being involved.

Additionally, Telegram played a crucial role in forming grassroots decision-making councils, analogous to the concept described by Arendt (1963: 164). These councils, consisting of ordinary citizens, acted as alternative political structures responsible for collective actions of small groups. During the 2020-2021 Belarusian protests, Telegram channels functioned as virtual councils where citizens discussed and decided on collective actions. These digital councils, such as strike committees and districts’ chats, provided an inclusive and participatory environment, empowering individuals through their involvement.

3.6. Network Analysis of Civic Initiatives in Telegram Before and After August 9, 2020

The authorities' brutal actions provoked unprecedented activity among newly created and existing initiatives, primarily on Telegram. We analysed interactions among these initiatives on Telegram before and after August 9, 2020, to empirically illustrate these changes. To identify the key shifts in activity, we examined publication trends over the two months before (pre-election) and the two months after August 9, 2020 – the date of the disputed Belarusian elections that triggered protests. Publication activity was varied, with notable spikes as shown in Figure 2.

Figure 2. Dynamics of publication activity of civic initiatives in Telegram. Source: authors' representation.



The first spike in activity occurred on June 19, when people formed solidarity chains to protest the arrest of presidential candidate Viktor Babaryka. The second pre-election spike happened on July 14, in response to the non-registration of candidates Viktor Babaryka and Valery Tsapkala. Following August 9, publication activity surged significantly, with messaging more than doubling on August 10–11 compared to previous peaks. Although activity then decreased, it remained higher than during the pre-election period. Another major spike occurred on September 3, driven by the “Belarusian Association of Journalists” covering solidarity actions against the detention of journalists.

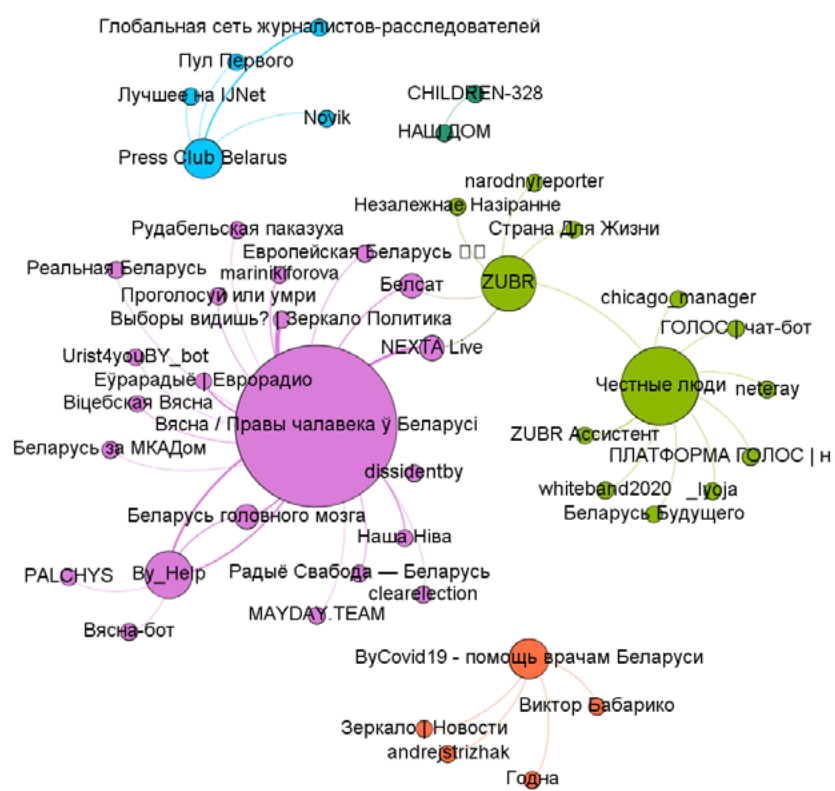
August 10–11 was a critical moment for civic initiatives. The number of publications increased and was paralleled by similar publications in independent media. Following these dates, civic initiatives generally increased their publication activity compared to the pre-election phase. However, publication data alone doesn't reveal if the interaction

patterns among civic initiatives on Telegram changed or if there was merely a rise in message volume. To better understand these interaction patterns, we will use network analysis.

We used identical visualisation settings for both graphs (before and after August 9, 2020). Node size reflected degree centrality (number of links per node), while edge size was normalized (0 to 1). Nodes and edges were grouped by colour using modularity, and the ForceAtlas2 layout emphasized network isolation and connections (Jacomy et al. 2014).

The first graph (Figure 3) maps the citation network of civic initiatives in Belarus on Telegram from June 1 to August 9, prior to the shift observed on August 10–11. This network was dispersed, with smaller initiatives, especially those unrelated to elections or human rights, appearing largely disconnected.

Figure 3. Civic initiatives activity on Telegram from June 1 to August 9, 2020.
Source: authors’ representation.



Several nodes, particularly “Viasna” and “Honest People,” show higher degrees of centrality, revealing their active role in linking with

other nodes and suggesting their significant influence within the network. “Honest People” favoured internal connections within their ecosystem (“Honest People,” “Zubr,” “Platform Voice”), while “Viasna” maintained relatively extensive connections with external Telegram channels, mainly independent media outlets.

The interaction among civic initiatives before August 9, 2020, exhibited the following characteristics.

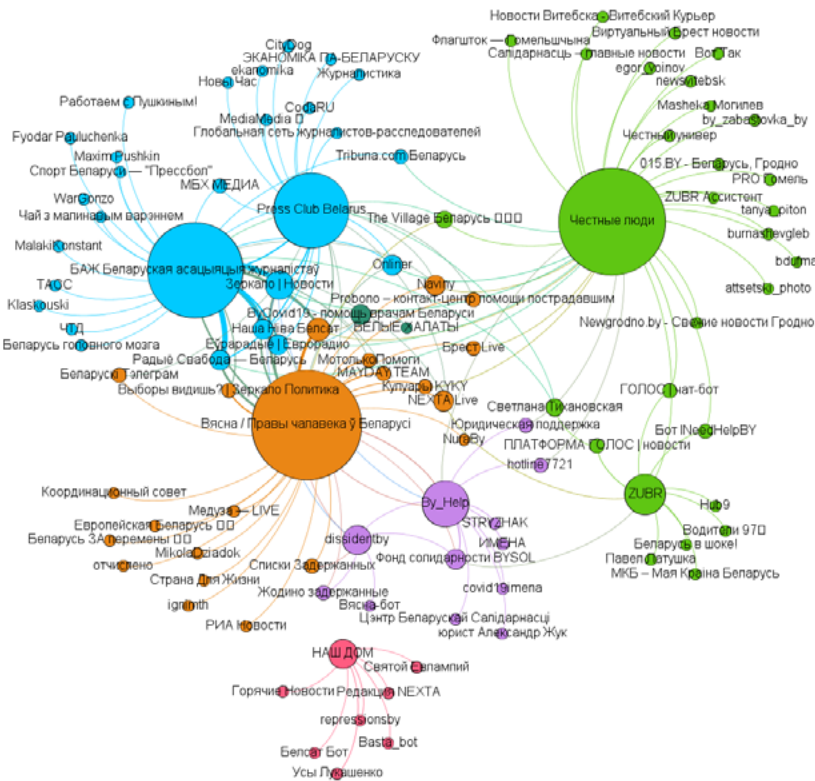
- *Heterogeneity in degree distribution*: The network displayed notable variation in degree distribution. Few initiatives, particularly those focused on human rights (e.g., “By_Help,” “Viasna”) and election monitoring (e.g., “Honest People,” “Zubr,” “Voice”), were highly central and acted as key hubs. In contrast, initiatives like “Our House” had lower centrality, indicating minimal messaging and citing activity. Other nodes, such as “Our House,” demonstrated a much lower degree of centrality, highlighting the low messaging and citing activity among the non-election-related initiatives.
- *Fragmentation*: The network’s topology shows significant fragmentation, with few interconnections among primary civil initiatives. Large independent media channels largely served as intermediaries. Nodes like “Our House,” “Press Club Belarus,” and “ByCovid19” had few external links to other initiatives. Additionally, the “Belarusian Association of Journalists” was connected mainly to external resources, highlighting the network’s insular nature.
- *Intra-ecosystem connectivity*: The network shows substantial homophily, with channels from the same real-life ecosystem being more interconnected. Strong ties are evident within communities of initiatives with similar themes or focus areas. This intra-ecosystem connectivity suggests that shared objectives or operations enhance network ties, reinforcing distinct community structures.

The second graph (Figure 4) illustrates the evolution of civic initiatives’ interconnections on Telegram from August 9 to October 1, 2020, reflecting changes in publication activity patterns after August 10–11.

Several notable changes in network dynamics are observed within this period.

- *Integration*: Major channels for civic initiatives increasingly cited each other or referenced a shared information environment, mainly consisting of prominent media channels common to multiple initiatives. This heightened integration suggests “frame alignment processes” (Snow et al. 1986), indicating that initiatives are aligning their activities and narratives, with a focus on events post-August 9.
- *Diversification*: Citation patterns among initiatives evolved, broadening their specific citation bases and linking more extensively

Figure 4. Civic initiatives activity on Telegram from August 9 to October 1, 2020.
Source: authors' representation.



with the general media field. For example, media-focused channels like “Press Club Belarus” and “Belarusian Association of Journalists” significantly diversified their media sources and Telegram connections. Consequently, the number and diversity of external connections for all initiatives increased markedly compared to the pre-election period.

- **Decentralisation:** The By_Help initiative shifted from the Viasna-centric human rights community to form a new network with DissidentBy, focusing on supporting the repressed. Concurrently, isolated media support initiatives like “Press Club Belarus” and “Belarusian Association of Journalists” merged into a new, active network. Citation activity became more evenly distributed among all channels, indicating the integration of previously isolated initiatives into the broader network of “protest” channels.
- **Multi-functionality:** The functional structure of external links evolved after August 9. Previously, each initiative had a distinct set of links, but the role of independent media channels grew

significantly. This shift suggests that civil initiatives are increasingly representing reality, which, from a social movement theory perspective, may indicate a move towards more political functions and a greater role in independent media, adding a new dimension to traditional civil initiative activities.

Conclusion

The 2020 Belarusian protests, triggered by falsified presidential elections and sustained through the digital architecture of uncensored and unmoderated Telegram, reveal a reconfiguration of political agency under authoritarian pressure. This study, through a mixed-method — content and network analyses, — reveals how Telegram’s virtual infrastructure enabled Belarusian citizens to create virtual “spaces of freedom” understood as arenas of relatively safe actions towards political deliberation, resistance, and solidarity that, in Hannah Arendt’s terms, embody the revolutionary impulse toward nations freedom. By mapping the emergence of decentralized civic initiatives across revolutionary, terror, and social strands, study demonstrates their empirical proliferation and philosophical significance as “embryonic councils”, which challenge the hegemonic closure of authoritarian governance.

The findings describe Telegram’s role as more than a mere communication tool; it emerges as an available and massively used infrastructure in creating a pluralistic public sphere and discourse where citizens transcended fear to contribute to co-creation of new sociopolitical realities through raising voices and taking action. The pre- and post-August 9, 2020, network analyses reveal a measurable shift from fragmented, insular civic ecosystems to a densely interwoven variety of initiatives, marked by integration, diversification, and decentralization. This evolution signifies a rupture with the past, aligning with Arendt’s vision of revolution as a break that births novel forms of political association. Yet, the study also discusses the dialectical tensions Arendt foresaw: the revolutionary strand’s quest for freedom risks dilution by the social strand’s focus on necessity and addressing everyday needs, while the terror strand’s disruptiveness threatens to damage the deliberative fabric essential for providing sociopolitical change.

Theoretically, this research enriches Arendt’s framework by situating her concepts within the digital realm, where virtual platforms like Telegram extend the spatial and temporal boundaries of collective action. It bridges classical political philosophy with contemporary media studies to illustrate how digital affordances, such as privacy,

anonymity, and resilience against censorship, enhances the inter-subjective dynamics of “council of democracy”. By integrating social movement theory’s “frame alignment processes,” the study further explains how Telegram facilitates narrative convergence among diverse initiatives, supporting a collective identity which is shaped by the resistance. This synthesis reframes Belarus’s 2020 protests as a paradigmatic case of digital natality and positions them as a crucible for understanding the global potential of platform-mediated opinions unmuting.

From this perspective, the Belarusian experience of protesting offers critical lessons for the study of digital activism in repressive regimes. While the protests did not overthrow Lukashenka’s regime in 2020, they delegitimized its authority domestically and internationally, sowing seeds for future democratic imaginaries and actions. Telegram’s role in sustaining this movement through real-time coordination, international advocacy, and the unmuting plural voices, suggests that digital communication platforms can serve as resilient alternative public places, capable of withstanding surveillance and censorship. However, we also caution against techno-optimism, recognizing that digital spaces, while emancipatory, are not immune to the risks of fragmentation, co-optation, or descent into retributive violence, as Arendt warned.

Therefore, future research could probe the *longue durée* of these digital councils, examining their sustainability and evolution in the face of transnational repression and geopolitical change, such as Belarus’ entanglement in the Russian war in Ukraine in 2022. Comparative studies on Telegram’s role in other authoritarian contexts, such as Hong Kong, Iran, or Myanmar, could further reveal its universal and context-specific affordances. Scholars could also explore the ethical and political implications of the suppressed attempts of revolution, balancing the imperative of resistance with the need to preserve safe (or rather brave) spaces for deliberation and reconciliation. As media technologies continue to reshape the contours of political action, the Belarusian case invites to reimagine revolution not as a singular event but as a continuous process of global-order-making, where citizens, through shared speech and action, perpetually renew the promise of what we call “freedom”.

In Arendt’s vision, revolutions are not judged by their immediate outcomes but by their capacity to inaugurate new beginnings. The 2020 Belarusian protests, though brutally suppressed, have etched a digital blueprint for resistance, showcasing that even under repression, virtual spaces can nurture the fragile yet, but growing and sustaining spirit of plurality and diverse collective identity. This study

stands for acknowledging the soft power of citizen agency, mediated by technology, which challenges authoritarianism through the development of this agency and envisions, however tentatively, an alternative world or nation – ideally free and diverse.

Acknowledgement

This work was supported by the Alexander von Humboldt Foundation within the Philipp Schwartz Initiative.

Reference

- Adomeit, H. (2021). Estonian Foreign Intelligence Service: International Security and Estonia – Report on Russia. Tallinn: Estonian Foreign Intelligence Service, März 2021. *SIRIUS – Zeitschrift Für Strategische Analysen*, 5(3), Article 3. <https://doi.org/10.1515/sirius-2021-3016> (accessed 10 September 2024).
- Alexandrovskaya, B. (2021, February 9). Six months of protests in Belarus: Victory or defeat for Lukashenka's opponents. *Deutsche Welle*. <https://www.dw.com/ru/polgoda-protestov-v-belarusi-pobeda-ili-porazhenie-protivnikov-lukashenko/a-56496743> (accessed 10 September 2024).
- Arendt, H. (1963). *On revolution*. Penguin Books.
- Asmolov, G. (2020, September 1). The Path to the Square: The Role of Digital Technologies in Belarus' Protests. *Open Democracy*. <https://www.opendemocracy.net/en/odr/path-to-square-digital-technology-belarus-protest/> (accessed 10 September 2024).
- Astapova, A., & Navumau, V. (2018). Veyshnoria: A Fake Country in the Midst of Real Information Warfare. *Journal of American Folklore*, 131(522), Article 522. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.131.522.0435> (accessed 10 September 2024).
- Astapova, A., Navumau, V., Nizhnikau, R., & Polishchuk, L. (2022). Authoritarian Cooptation of Civil Society: The Case of Belarus. *Europe-Asia Studies*, 74(1), Article 1. <https://doi.org/10.1080/09668136.2021.2009773> (accessed 10 September 2024).
- Blondel, V. D., Guillaume, J.-L., Lambiotte, R., & Lefebvre, E. (2008). Fast unfolding of communities in large networks. *Journal of Statistical Mechanics: Theory and Experiment*, 2008(10), Article 10. <https://doi.org/10.1088/1742-5468/2008/10/P10008> (accessed 10 September 2024).
- Bodrunova, S. S., & Blekanov, I. S. (2021). A Self-Critical Public: Cumulation of Opinion on Belarusian Oppositional YouTube before the 2020 Protests. *Social Media + Society*, 7(4), Article 4. <https://doi.org/10.1177/20563051211063464> (accessed 10 September 2024).
- Chulitskaya, T., & Matonyte, I. (2025). State violence and pains of punishment: Experiences of incarcerated women in Belarus in the aftermath of the 2020 protests. *Nationalities Papers*, 53(2), 393-409. <https://doi.org/10.1017/nps.2024.10>
- Centre of European Transformation. (2020). *Telegram messenger as a tool of communication and self-organizing during political crisis in Belarus*.

- https://cet.eurobelarus.info/files/userfiles/5/CET/2020_TG_Belarus-I.pdf (accessed 10 September 2024).
- Davydzik, V., & Stebur, A. (2023). Features and effects of digital technologies in the Belarusian protest. *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media*, (22), 23–44. Retrieved from <https://digitalicons.org/issue22/features-and-effects-of-the-digital-technologies-in-the-belarusian-protest/>
- Demidova, O. (2020, August 16). The most massive protest action in the history of Belarus took place in Minsk. *Deutsche Welle*. <https://www.dw.com/ru/v-minske-proshla-samaja-massovaja-akcija-protesta-v-istorii-belarusi/a-54589702> (accessed 10 September 2024).
- Gallagher, R. (2020, September 11). U.S. Company Faces Backlash After Belarus Uses Its Tech to Block Internet. *Bloomberg*. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-09-11/sandvine-use-to-block-belarus-internet-rattles-staff-lawmakers> (accessed 10 September 2024).
- Garcia, D. P., True, J., Abbashar, A., Akbari, F., Asadi, P., Aung, I., ... & Network, D. C. (2025). Is scholar-activism an oxymoron? Reflecting on the challenges and opportunities for scholarly activism or activist scholarship in the politics and gender field. *Politics & Gender*, 1–9. <https://doi.org/10.1017/S1743923X25000194>
- Greene, S. A. (2022). You are what you read: Media, identity, and community in the 2020 Belarusian uprising. *Post-Soviet Affairs*, 38(1–2), Article 1–2. <https://doi.org/10.1080/1060586X.2022.2031843> (accessed 10 September 2024).
- Herasimenka, A. (2022). Movement Leadership and Messaging Platforms in Preemptive Repressive Settings: Telegram and the Navalny Movement in Russia. *Social Media + Society*, 8(3), Article 3. <https://doi.org/10.1177/20563051221123038> (accessed 10 September 2024).
- Herasimenka, A., Lokot, T., Onuch, O., & Wijermars, M. (2020, September 11). There's more to Belarus's 'Telegram Revolution' than a cellphone app. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/politics/2020/09/11/theres-more-belaruss-telegram-revolution-than-cellphone-app/> (accessed 10 September 2024).
- Jacomy, M., Venturini, T., Heymann, S., & Bastian, M. (2014). ForceAtlas2, a Continuous Graph Layout Algorithm for Handy Network Visualization Designed for the Gephi Software. *PLoS ONE*, 9(6), Article 6. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0098679> (accessed 10 September 2024).
- Kazharski, A., & Pierson-Lyzhina, E. (2024). "The Lithuanians Have Our Back": Sviatlana Tsikhanouskaya's Office and the United Transitional Cabinet in the Face of Fragmented Western Support. In *The Palgrave Handbook of Non-State Actors in East-West Relations* (pp. 473–487). Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-031-40546-4_45
- Leukavets, A. (2021). Russia's game in Belarus: 2020 presidential elections as a checkmate for Lukashenko? *New Perspectives*, 29(1), Article 1. <https://doi.org/10.1177/2336825X20984337> (accessed 10 September 2024).
- Liubimau, S. (2023). Platformization of politics in non-democracies: Spaces of participatory experiments in Belarus in the 2020s. *Studia Humanistyczne AGH*, 21(4), 7–21. <https://doi.org/10.7494/human.2022.21.4.7>
- Lozka, K. & Makarychev, A. (2024). Depoliticization and Necropolitics: A Critical Examination of Lukashenko's Regime, *Problems of Post-Communism*, 72 (1), 36–48, 2025. <https://doi.org/10.1080/10758216.2024.2309360>

- Mateo, E. (2022). "All of Belarus has come out onto the streets": Exploring nationwide protest and the role of pre-existing social networks. *Post-Soviet Affairs*, 38(1-2), Article 1-2. <https://doi.org/10.1080/1060586X.2022.2026127> (accessed 10 September 2024).
- Matveieva, O. (2025). Social mobilization in wartime Ukraine: the connection between gender identity, national unity, and societal transformation. *Journal of Gender Studies*, 1-30.
- Matveieva, O., Navumau, V., & Gustafsson, M. (2022). Adoption of public e-services versus civic tech services: On the issue of trust and citizen participation in Ukraine and Belarus. In P. Parycek, Y. Charalabidis, & I. Sobolewski (Eds.), *Electronic Government. EGOV 2022. Lecture Notes in Computer Science* (Vol. 13504, pp. 3-15). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-13673-3_1
- Minchenia, A. (2020, November 19). For Many People in Belarus, Change Has Already Happened. *Open Democracy*. <https://www.opendemocracy.net/en/odr/many-people-belarus-change-has-already-happened/> (accessed 10 September 2024).
- NATO Strategic Communications Centre of Excellence. (2020). *Belarus Protests: Informational Control and Technological Censorship Versus Connected Societies*. <https://stratcomcoe.org/belarus-protests-information-control-and-technological-censorship> (accessed 10 September 2024).
- Naumov, V. (2014). Social activism in post-communist countries and new media: The case of the tent camp protest action in Minsk, 2006. *Polish Sociological Review*, 187(3), 291-315.
- Navumau, V. (2016). *The Belarusian Maidan in 2006*. Peter Lang D. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-05473-6> (accessed 10 September 2024).
- Navumau, V., & Matveieva, O. (2021). The gender dimension of the 2020 Belarusian protest: Does female engagement contribute to the establishment of gender equality? *New Perspectives*, 29(3), Article 3. <https://doi.org/10.1177/2336825X211029126> (accessed 10 September 2024).
- Navumau, V., Gustafsson, M., & Matveieva, O. (2025). Digital technologies and citizen agency during crises: Democratic engagement in Ukraine and Belarus. In *Rethinking Citizenship in Central and Eastern Europe* (pp. 109-137). Bristol University Press. <https://doi.org/10.51952/9781529240818.ch006>
- Rudnik, A. (2024). Co-option of technology: Digital repression and legitimization strategies of the Belarusian regime. *Communist and post-communist studies*, 57(4), 28-55. <https://doi.org/10.1525/cpcs.2024.2125064>
- Rudnik, A., & Rönnblom, M. (2025). TikTok and Telegram as platforms for political mobilization in Belarus and Russia'. *Baltic Worlds*. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1958013/FULLTEXT01.pdf>
- Serhan, Y. (2020, September 13). When Women Lead Protest Movements. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/international/archive/2020/09/belarus-protests-women/616288/> (accessed 10 September 2024).
- Sierakowski, S. (2020). The Making of a Revolution. *Journal of Democracy*, 31(4), Article 4. <https://doi.org/10.1353/jod.2020.0051> (accessed 10 September 2024).
- Sitton, J. F. (1987). Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. *Polity*, 20(1), Article 1. <https://doi.org/10.2307/3234938> (accessed 10 September 2024).

- Snow, D. A., Rochford, E. B., Worden, S. K., & Benford, R. D. (1986). Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review*, 51(4), 464. <https://doi.org/10.2307/2095581> (accessed 10 September 2024).
- Sulzhytski, I., Matveieva, O., Navumau, V., & Khutkyy, D. (2024). Comparing Russian and Ukrainian media frames during the war: A mixed-method semantic network approach. *Studies in Communication Sciences*, 24(3), 303–321. <https://doi.org/10.24434/j.scoms.2024.03.4100>
- Urman, A., Ho, J. C., & Katz, S. (2020). “No Central Stage”: *Telegram-based activity during the 2019 protests in Hong Kong* [Preprint]. SocArXiv. <https://doi.org/10.31235/osf.io/ueds4> (accessed 10 September 2024).
- Vincent, D. (2019, June 19). How apps power Hong Kong’s ‘leaderless’ protests. BBC. <https://www.bbc.com/news/technology-48802125> (accessed 10 September 2024).
- Walker, S. (2020, November 20). Nobody can block it’: How the Telegram app fuels global protest. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/media/2020/nov/07/nobody-can-block-it-how-telegram-app-fuels-global-protest> (accessed 10 September 2024).

‘TRADITIONAL VALUES’ – A NEGLECTED TOOL OF RUSSIA’S SOFT POWER IN THE EU’S EASTERN NEIGHBOURHOOD

Piotr Rudkouski

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-97-113>

© Piotr Rudkouski

PhD, Unaffiliated Scholar, Former Assistant Professor

Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences

Grochowska 357/2015, Warsaw, 03-822, Poland

Email: Piotr.rudkouski@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8527-9121>

Abstract: The dispute between ‘traditional’ and ‘progressive’ values, long a feature of internal debate in the West, has recently evolved into a broader civilizational conflict – with the West uncompromisingly advocating progressive values and Russia positioning itself as the champion of traditional ones. This article explores the potential of the Kremlin’s traditional values discourse in the context of the European Union’s Eastern Neighbourhood. It argues that this region is potentially highly susceptible to the Kremlin’s soft power in this respect. While the psychological effect of Russia’s full-scale aggression against Ukraine may temporarily reduce its ability to “attract and co-opt” societies in most Eastern Partnership (EaP) countries, the use of values discourse as a channel of soft power is oriented toward the long term perspective and may produce delayed effects.

Keywords: Soft power, traditional values, Russia, EU’s Eastern Neighbourhood.

Introduction

It was in 2017 that participants of Munich Security Conference (or the experts summarizing their discussions) stated that “the world is facing an illiberal moment” (Munich Security Report: 6). The seven years that



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 4.0 International License

TOPOS №2 (55), 2025 | 97
ISSN 2538-886X (online)

have passed since seem to confirm that grim diagnosis: the return of Taliban rule in Afghanistan, the military coup in Myanmar, autocratic shifts in Tunisia, Kyrgyzstan, and other formerly democratized countries, intensifying repressions in Belarus, full-scale war in Ukraine, and the anti-Western and pro-Russian coup in Niger — all of this testifies to how *illiberal* this moment truly is.

In this article, I am going to look closely at one of the aspects of the ‘illiberal moment’: the axiological cleavage between Western and non-Western countries — and the advantage that Putin’s Russia may derive from it. The dispute between ‘traditional’ and ‘progressive’ (i.e., emancipatory, rational, modern) values — long a feature of internal debate in the West — has recently evolved into a civilizational conflict, with the West uncompromisingly advocating progressive values and Russia claiming the mantle of defender of traditional ones.

In what follows, after a brief literature review, I will explicate the two key concepts of this analysis — *soft power* and *traditional values* (TVL). I then will demonstrate how TVL have become a focal point of ideological and civilizational division, paying particular attention to the Kremlin’s deployment of them as a soft power resource. Finally, I will analyze the potential resonance of the Kremlin’s TVL discourse in the EU’s Eastern Neighbourhood, particularly among the Eastern Partnership (EaP) countries.

Literature Review

A prominent theme in the literature is Russia’s promotion of traditional values as a counter-narrative to Western liberal ideologies. Robert Horváth (2016) discusses how Russia leverages concepts like family values, religious conservatism, and anti-LGBTQ sentiments to resonate with certain Eastern European societies. A related aspect of analysis is how Russia positions itself as a cultural alternative, appealing to populations disillusioned with the EU’s liberal policies (Solík 2020).

A second key motif involves the strategic dissemination of these values through media and cultural institutions. Dimitrova et al. (2017) highlight Russia’s efforts to emphasize a shared Slavic and Orthodox Christian heritage in the Eastern Partnership countries. By targeting both Russian-speaking minorities and broader societal segments, Russia seeks to cultivate cultural affinity as a means of reinforcing its geopolitical influence.

The intertwining of traditional values with Russia’s broader geopolitical objectives forms a third significant theme. Slobodchikoff and Davis (2017) argue that Russia’s promotion of traditional morality

serves not only cultural aims but also strategic ones, positioning itself against the EU's emphasis on human rights and democratic values. This strategy seeks to counterbalance EU initiatives like the Eastern Partnership, which Russia portrays as threats to traditional societal structures (Chegodar 2023).

A fourth theme revolves around the concept of 'hybrid warfare', in which cultural diplomacy and traditional narratives are employed to undermine Western influence. Darchiashvili and Bakradze (2019) discuss how Russia's soft power strategies overlap with hybrid tactics to consolidate its position in the 'near abroad'. This includes the instrumentalization of traditional values to sow discord and erode the effectiveness of EU policies.

The impact of Russia's traditionalist agenda on political discourse in neighbouring countries constitutes a fifth theme. Keating and Kaczmarek (2019) note that in countries like Slovakia, segments of the population view Russia as a counterbalance to Western liberalism. This indicates that traditional values can generate political alignment with Russia, although this does not always translate into positive perceptions of Russia itself. This suggests a complex interplay between cultural affinity and political alignment that warrants further exploration, particularly within the EaP countries.

Despite the valuable insights provided by existing studies, several critical gaps remain in the literature concerning Russia's use of traditional values as a tool of soft power in the EU's Eastern Neighbourhood. Firstly, the concept of 'traditional values' is often treated in a generic manner without sufficient nuance regarding its specific content and the way the Kremlin articulates it. Many scholars reference traditional values in broad terms but often fail to examine in detail what these values entail or how they are constructed and promoted by Russian authorities. This lack of specificity overlooks the Kremlin's deliberate framing of traditional values as a tool to advance its political agenda. For instance, while Horváth (2016) and Solík (2020) acknowledge the promotion of family values and religious conservatism, they do not thoroughly explore how these values are selectively emphasized or reinterpreted by the Kremlin to resonate with targeted audiences in the EaP countries.

Secondly, there is a noticeable absence of a robust analytical framework that situates traditional values within the context of soft power – specifically, how traditional values function as a component of soft power strategies. This gap arises partly because the concept of soft power itself is rarely operationalized. Instead, many studies apply the idea intuitively, relying on the broad and generic definitions provided by Joseph Nye.

Furthermore, the literature has given limited attention to assessing the potential susceptibility of EaP societies to Russia's TVL-based soft power, particularly through the lens of empirical data. While many studies acknowledge that cultural and historical affinities may make some populations more receptive to Russian narratives, few provide a data-driven analysis to evaluate this susceptibility. Consequently, the existing research often falls short of explaining why certain groups within EaP countries may be more influenced by Russia's soft power than others, leaving a gap in understanding the varying levels of receptivity to these cultural appeals.

Explicating Concepts: Soft Power and Traditional Values

Soft power

In his famous book *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, Joseph Nye writes: “[T]here are several ways to affect the behavior of others. You can coerce them with threats; you can induce them with payments; or you can attract and co-opt them to want what you want” (Nye 2004: 2). The latter – “attracting and co-opting” – constitutes the principal feature of soft power (cf. Nye 2004: 5).

Let us notice that ‘attraction’ and ‘co-optation’ are relational concepts, i.e. they presuppose at least three elements: *who* attracts (co-opts), *who* is attracted (co-opted) and *by what* someone is attracted. This reminds of the classical schema of a communicative act, which consists of an Applicant, Recipient, and Channel (cf. Swargiary & Roy 2022: 3). In this article, we are interested in how Russia's political regime attempts at affecting public opinion in other countries, especially in the countries of EaP. Thus, ‘the Kremlin’, ‘Putin's regime’, ‘Putin's Russia’ will be the terms to denote the Applicant of the soft power in question. ‘EU's Eastern Neighbourhood’ or ‘EaP countries’ will denote the Recipient, which can be, depending on the context, understood collectively or distributively.

What can serve as the channel of soft power? Geun Lee distinguishes as many as eight such channels (he calls them “resources”): national slogans, policy proposals, public diplomacies, image of a country, value discourses, national heroes, patriotism, and sports competitions (Lee 2009: 209–210). Of particular interest is the channel of *value discourses* (“spreading theories, concepts, or discourses to other countries so that they adopt specific ways of thinking”) since they are the

subtlest way of attracting/co-opting others. Joseph Nye treats values and culture – along with policies and institutions – as “primary currencies” in applying soft power (Nye 2004: 31). As soft power tools, value discourses are well-suited to “manipulate other countries” way of thinking and preferences” (Lee 2009: 209). They are aimed at the long-term perspective, are difficult to control, and their effectiveness is not always visible at once. It is this resource (channel) of the Kremlin’s soft power that we will be focusing on in this article: how the Kremlin employs traditional values as a channel of soft power, specifically examining its potential to shape public discourse and influence in the EU’s Eastern Partnership countries.

Traditional values

One simple definition of traditional values can be found in the encyclopaedia *Simplicable*, which aims to present concepts in a ‘simple’ and ‘applicable’ manner. According to the entry, traditional values are “the beliefs that people traditionally hold about what is important in life or what constitutes admirable behavior” (Spacey 2023). Since most values concern what is important in life and what constitutes admirable behavior, the *differentia specifica* of traditional values lies in their being “traditionally held” – that is, inherited from previous generations. Under this definition, virtually any value can be considered ‘traditional’ if it has been passed down over time. Indeed, among the “42 traditional values” listed by *Simplicable* are not only family, patriotism, and religious faith, but also justice, cooperation, and tolerance. Because this definition relies on a relatively modest criterion, we will label it as a *weak definition of traditional values*.

In their sociological work *Modernization, Cultural Change, and Democracy*, Ronald Inglehart and Christian Welzel, though do not offer a classical definition, define TVL by enumerating five indicators: importance of God in one’s life, prioritizing obedience and religious faith over independence and determination in educating children, opposing abortion, having strong sense of national pride, and favouring more respect for authority (Inglehart & Welzel 2005: 49). The higher the aggregate value of the above indicators the more traditionalist” the person or society is.

Both ‘weak’ and ‘strong’ definitions of TVL may have further variations, but what is worthy to note here is that in media as well as in some areas of academia there has been tendency to applying a strong definition of TVL, of one or another version. Rarely can we witness a discussion over whether the value X meets the criterion of ‘being traditionally hold’. We usually observe discussions in which it is tacitly

assumed that some values are ‘by nature’ traditional and some other – ‘by nature’ progressive, regardless of how old or new they are.

One characteristic feature of strong definitions of TVL is that they usually come along with evaluative convictions and emotional attitudes. The very expression ‘traditional values’ usually evokes emotionally loaded attitudes: for some they are good and promotable, for others – bad and dangerous. How these values found themselves in a society – inherited from older generation, brought from abroad or invented by way of independent reasoning – hardly plays any role in evoking such attitudes.

The tendency to operating on a strong definition of traditional values and the ubiquity of emotional attitudes attached to them has recently acquired a form of ideological or even civilizational confrontation. “The so called ‘traditional values’ are in reality antithetical to tolerance and human rights” – says a publicist of PEN America (Chichtchenkova 2014). In 2009–2012, there was a heated debate in the UN Human Rights Council over the possibility of a synthesis between human rights and traditional values. The debate revealed a deep cleavage between Western and non-Western countries: the former consistently voted against the proposal to “promote human rights (...) through a better understanding of traditional values of humankind”, while the latter supported it (cf. *Promoting human rights...* 2011). By that time, the very expression ‘traditional values’ had acquired such negative connotations that representatives of Western countries did not even entertain the possibility of reconciling traditional values with human rights. The rejection of traditional values has apparently become a trademark of the West.

Putin’s Russia: From Revolution to Tradition

Vladimir Putin is known for his awe of the Soviet Union, which was epitomized in his 2005 statement that the collapse of the USSR “was the greatest geopolitical catastrophe of the century” (NBC 2005). The Soviet Union, however, came to being as a result of Bolshevik revolution, which had not only political but also axiological dimension. The revolution presupposed a radical break with traditional values such as religion, national identity, family, and marriage (cf. Carleton 2005: 3). Some of these values were subsequently restored (e.g. the traditional family) but many remained under formal or informal ban until the late Soviet period (religion, nationalism).

Despite being raised in the atmosphere of ‘revolutionary values’ and his awe to the system that promoted such values, Putin has made

the 'defence of traditional values' part of his domestic and international mission. This image had been hardly noticeable in the early years of his presidency but gained significance after his re-election in 2012. In October 2013, Dmitry Abzalov, president of the pro-Kremlin Centre for Strategic Communications (CSC), presented his report titled *Putin Is the New World Conservative Leader*. This was a clear signal both to Russian and foreign audience that the 'restored Russia' chose to take advantage of the West's rejection of traditional values and try to exploit dissatisfaction that such a rejection unavoidably caused both in Western and non-Western societies. Commenting for media this report, Abzalov said:

Recent trends indicate that there is a demand in the world for a new standard of leadership. [What is demanded] is a person with a rational approach, commitment to family values and consistent keeping his promises. And Vladimir Putin can already be called such a leader (RBC 2013).

In the context of the full-scale war with Ukraine, the Kremlin intensified promotion its image as a (the) defender of 'traditional values'. In his speech at the ceremony of 'admitting four new territories' to Russia on September 30, 2022, Putin picked up the most controversial issues of Western emancipatory discourse and did it in a highly scathing manner: "Do we really want to have here, in our country, in Russia, "Parent No. 1, No. 2, No. 3" instead of "mom" and "dad?" And then, referring to the issue of gender identity: "It is completely unacceptable to inculcate into children the idea that there are other genders besides women and men, and sell them stories about sex reassignment" (TASS 2022a).

Summarizing his story about the 'decay' of Western civilization, Putin went so far as to equate it with 'satanism':

The dictatorship of the Western elites is directed against all societies, including the peoples of the Western countries themselves. This is a challenge to everyone, as this was a complete denial of human, the rejection of faith and traditional values, the suppression of freedom acquires the features of a religion, on the contrary, outright satanism (TASS 2022b).

Less scathingly, but still quite provocatively Putin sounded during his 2024 Annual Address to the Federal Assembly:

We see what is happening in some countries, where they deliberately destroy the norms of morality, the institutions of the family,

push entire peoples to extinction and degeneration, and we choose life. Russia has been and remains a stronghold of traditional values on which human civilization is built. Our choice is shared by the majority of the world's people, including millions of Westerners (PNP 2024).

Putin repeatedly refers to 'world's people', 'millions of Westerners' or 'peoples of the Western countries' who are allegedly dissatisfied with the mainstream axiological turn in the West. Though the scale of this dissatisfaction can be debated, one cannot but admit that it does exist in Western societies, it is not a marginal phenomenon, and it seems to be on the rise (cf. Edenborg 2019). Western experts began to voice their anxiety about the consequences of the polarization over traditional values already in the early 2010s. "Putin outfoxed the West" – wrote Spiegel International authors commenting on the CSC report (Neef & Schepp 2013). Professor Yanni Kotsonis, the head of Jordan Center for Russian Studies at New York University History, deplored the Obama administration's decision to send a low-level, predominantly gay delegation to the Sochi Olympics in December 2013 as this ultimately played into Putin's hands: "The more [Putin] is condemned in the West, the higher his popularity in Russia itself. (...). This is a populist political device that works almost everywhere, and I think Putin understands this very well" (Gutkin 2013).

The Kremlin's value discourse apparently rests on a strong definition of traditional values and conveys a certain emotional evaluation, which, of course, is highly positive, contrary to what is conveyed in the Western discourse in this respect. There are, however, significant differences between what the Kremlin treats as fundamental TVL and what, for example, Inglehart and Welzel imply in their enumeration of indicators of TVL. The pro-life stance (opposing abortions) is for Inglehart and Welzel one of the chief indicators of axiological traditionalism, whereas for Putin it is not what is recommendable for Russian society. "Regarding the ban on abortion, you know, in the modern world, in the vast majority of countries, these decisions are left to the woman herself," said Putin during a press-conference in 2017, implying that it is not a good idea to outlaw abortions (Kremlin 2017). "Women's rights and freedoms must be respected," he said in December 2023 during the broadcast *Results of the Year with Vladimir Putin*, commenting on a postulate to ban or limit abortions (Snegova 2023). As one Catholic publicist wittily noted, "there is not much of a difference between Biden and Putin when it comes to abortion" (Portella 2023).

The conceptual document on "Preservation and Strengthening of Traditional Russian Spiritual and Moral Values," officially approved by Putin in November 2022, lists among traditional values 'strong family', 'patriotism', 'collectivism' as well as 'human rights and freedoms',

'life' or 'justice' (Ukaz... 2022). But there are no suggestions that pro-life stance is part of this moral canon, nor is there explicitly stated that religious faith is a fundamental value for Russians.

The Potential of Russia's Traditional Values Discourse in the EU Eastern Neighbourhood

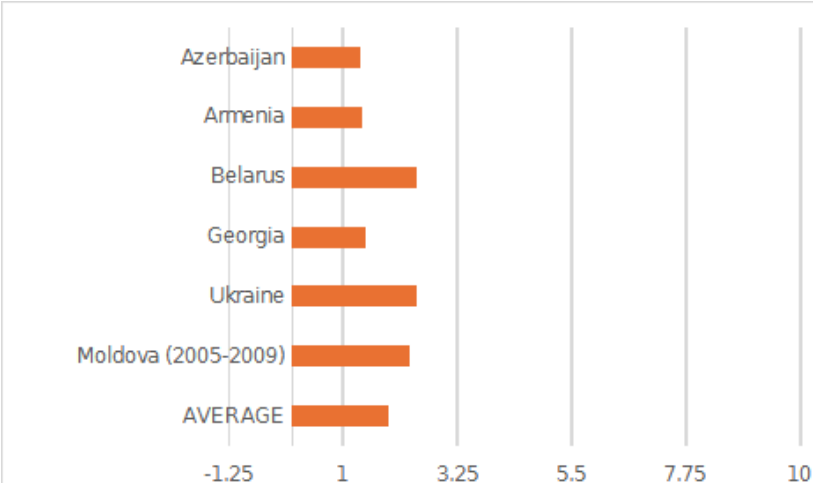
Let us now turn to the post-Soviet space, focusing especially on the axiological preferences of the Eastern Partnership (EaP) countries: Armenia, Azerbaijan, Belarus, Georgia, Moldova, and Ukraine. This group is considered primarily because it has become a field of competition between Russia and the European Union, with Russia perceiving these countries as its legitimate 'sphere of influence', while the EU aims to establish political and cultural allies within its ambitious project of a 'Wider Europe' (cf. ECFR, About).

To establish the predisposition of EaP's countries to positive response to traditional values discourse we will use the data by World Values Survey (WVS) on how societies of these countries perceive various aspects of LGBTQ+ issues. Although it is not the only theme relevant to the debate over traditional versus progressive values, it has become the primary focus of Russian soft power messaging. Some other issues like attitude to abortion are irrelevant here as the Kremlin's discourse is by no means pro-life. The issue of religion sometimes appears in Russian soft power discourses, but it occurs occasionally and does not constitute a core message. Issues like patriotism or national culture are targeted mainly at internal audience; the Kremlin is not interested in strengthening patriotism and national pride in the neighbouring countries as it might weaken the sense of cultural dependence on Russia.

Let us now look at how the societies of EaP countries responded to three questions on various aspects of LGBTQ+. First aspect was related to the general justifiability of homosexuality. Respondents were asked to assess it on the scale from '1' (never justifiable) to '10' (always justifiable). Since Moldova has not been covered in the last three waves, we will use data from wave 5 (2005–2009); it is unlikely that the situation changed there significantly in the subsequent decade.

As we see, though it is not accompanied with sociopolitical postulates like same-sex marriages, the very idea of justifiability of homosexuality is highly unpopular in the EaP countries. The average acceptance of homosexuality as a phenomenon is at the level of 1.9 out of 10, which means that the vast majority of members of these societies believe that it is *almost never justifiable*. There are no significant

Chart 1. Mean value of justifiability of homosexuality, scale 1–10 (2017–2022, except for Moldova)

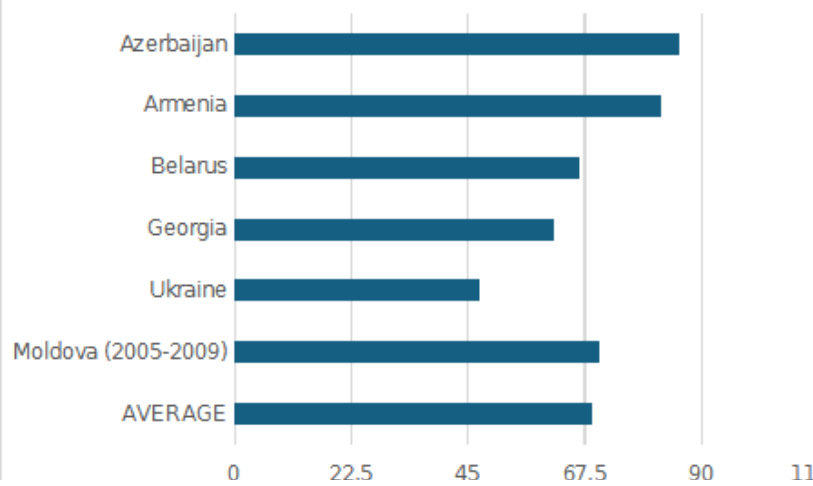


Source: WVS

differences across these societies, with Belarus, Ukraine, and Moldova being only slightly more tolerant than the others.

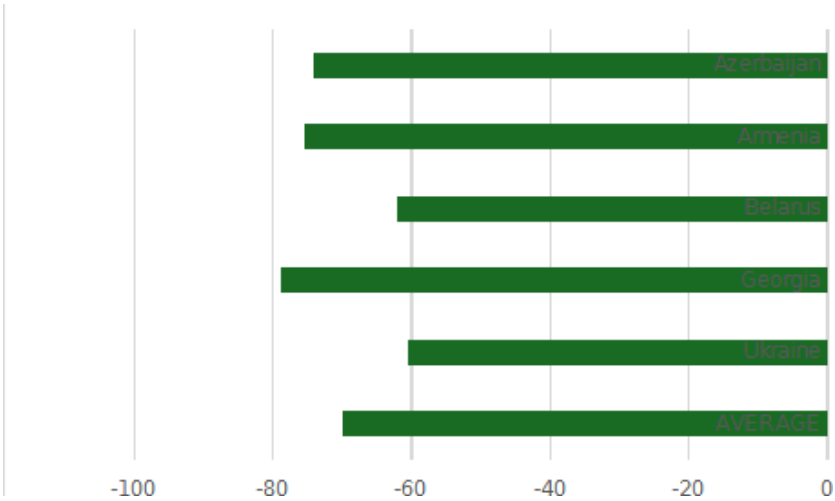
Two other questions drew attention of respondents to situations of likely interaction with homosexuals (having them as neighbours) and the possibility of exposing children to such interaction (attitude to the thesis that ‘homosexual couples are as good parents as other couples’). Let us look at the results (Chart 2 and 3).

Chart 2. % of those who would not like to have homosexuals as neighbours (2017–2022, except for Moldova)



Source: WVS

Chart 3. The index* of disagreement that ‘homosexual couples are as good parents as other couples’ (% , 2017–2022)



Source: WVS

* Note: Index of Disagreement (IoD) was calculated in the following way: $\text{IoD} = (\text{percentage of those who were positive about the statement}) - (\text{percentage of those who were negative about the statement})$.

Thus, there is a high degree of unwillingness to interact with homosexuals and still greater degree of disagreement with the statement that homosexual couples might be good parents. There are remarkable differences between the societies on particular issues: Georgians are relatively open (or less closed) to having homosexuals as neighbours, but they are very radical when it comes to homosexual partnership. Ukrainians are the most open (least closed) both when it comes to gay partnership and living in the neighbourhood with gays. Still, the average value of negative attitude to both situations is very high: 69 % would not like to have gays as neighbours, and the average index of disagreement with the idea of gay parenthood is 70 %.

Summarizing the above data, we should admit that the predisposition of the EaP societies to Russian traditional values discourse is very high. Some additional factors (aggression against Ukraine, qualms about the independence of their country) may reduce the responsiveness to the Kremlin’s messages for the time being, but the very existence of this predisposition creates a constant chance for Russia’s soft power in the EU Eastern Neighbourhood.

One important factor that can weaken or strengthen this chance is how EaP societies perceive the main cultural competitor, the EU, and its role in preserving their own traditional values. To establish this,

we will use data from the survey conducted as part of the project *EU Neighbours East*. Since 2016, eight waves of surveys have been conducted in the EaP countries. After 2020, the survey methodology and question set changed – in particular, the question about traditional values was no longer asked – so we will primarily focus on data from 2017 to 2020. Occasionally, we will consult the latest data; however, it is important to note that in Belarus and Ukraine, data were collected using online tools, whereas in the other countries, surveys were conducted through face-to-face interviews.

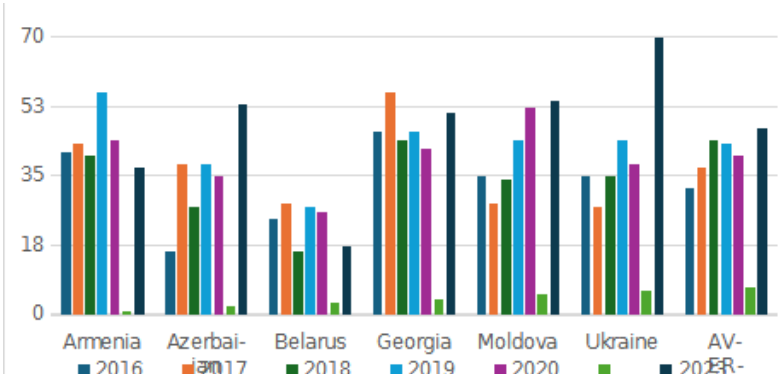
Let us now examine the data on:

- The perception of the EU.
- The perceived role of the EU in preserving the traditional values of each country’s society.

This approach will allow us to understand the attitudes of EaP societies toward the European Union and how they perceive its role in preserving their own traditional values. It will provide a fuller picture of the potential impact of Russia’s traditional values discourse as part of its soft power strategy targeting these societies. The underlying presumption is that, given the two main geopolitical competitors – Russia and the EU (and, by extension, Russia and the West) – the weaknesses of the EU create greater opportunities for Russia, and vice versa.

The image of the EU is generally positive among EaP citizens, but there is a noticeable contrast between Belarus and the rest: in any year of surveys the positive perception of the EU among Belarusians has been significantly lower than the EaP average. Moreover, the EU’s image in Belarusian society appears to be deteriorating, while across the EaP as a whole, it is rather improving (cf. Chart 4).

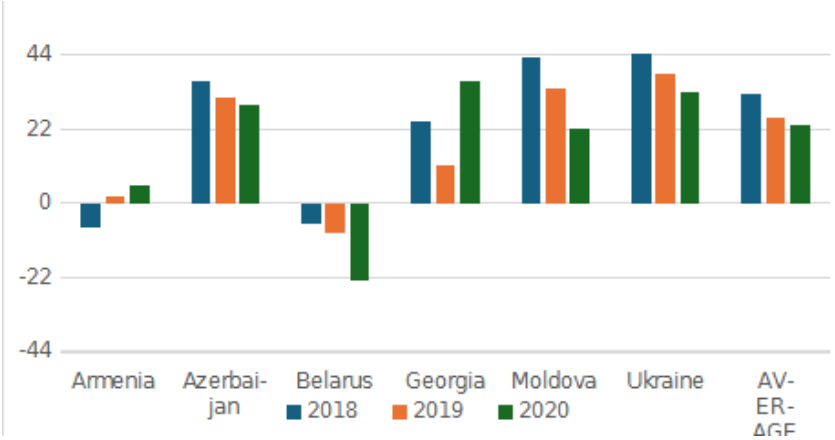
Chart 4. The index* of positive perception of the EU (%)



Source: EaP Neighbours East

The picture differs when it comes to the perception of the European Union's role in preserving traditional values in the EaP countries. Although the average assessment remains positive, it is significantly lower than the general positive perception of the EU. Furthermore, this perception deteriorated for three consecutive years (2018–2020). In two countries – Armenia and Belarus – negative perceptions prevailed over positive ones in 2018; in the following two years, Belarusians grew even more pessimistic, while Armenians, conversely, became more positive.

Chart 5. The index* of perceived role of the EU in the preservation of traditional values in (%)



Source: EU Neighbours East

*Note: Index (IPP) was calculated in the following way:

IPP = (percentage of those positively perceiving the EU) – (percentage of those negatively perceiving the EU).

Those perceiving the EU neutrally were disregarded.

Though the general perception of the EU's role in preserving traditional values in EaP societies is not unfavorable, two signals point to the EU's weakness: the deterioration of the average perception toward the end of the last decade and the consistently negative perception in Belarus, which worsened between 2018 and 2020. We do not have more recent data, but those from the end of the last decade still warrant serious attention. The fact that these data come from a relatively 'peaceful' period makes them even more valuable: emotions related to the war in Ukraine or the post-2020 situation in Belarus did not influence respondents' answers, increasing the likelihood that the results reflect deeper layers of people's convictions.

Conclusion

This article has explored the strategic use of traditional values by the Kremlin as a channel of soft power in the EU's eastern neighbourhood. By positioning itself as the defender of traditional values, Russia seeks to attract and co-opt societies in the EaP countries, leveraging the existing predispositions within these societies. The data from the WVS indicate a strong alignment between the Kremlin's traditional values discourse and the prevailing attitudes in EaP countries toward issues like LGBTQ+ rights. The low acceptance of homosexuality and the high levels of discomfort with homosexuals as neighbours or parents suggest that these societies are potentially receptive to messages that reinforce traditional norms.

The psychological impact of Russia's full-scale aggression against Ukraine has undoubtedly strained its relationships with at least some EaP countries and may have temporarily diminished its soft power appeal. However, values discourse operates on a long-term horizon, and underlying cultural and societal attitudes remain susceptible to influence. The Kremlin's emphasis on traditional values could continue to find resonance, especially if the EU fails to address the concerns of these societies regarding the preservation of their own cultural norms.

The perception of the EU in EaP countries presents both challenges and opportunities. While the general image of the EU is positive, there is a noticeable gap when it comes to its perceived role in preserving traditional values. The deterioration of this perception, particularly in Belarus, signals a vulnerability that Russia can exploit. If the EU is seen as dismissive of traditional values or as a force for cultural change that conflicts with local norms, it risks alienating these societies and ceding soft power influence onto Russia.

The findings suggest that the EU needs to be mindful of the cultural and axiological landscapes of its eastern neighbours. Promoting progressive values without acknowledging and respecting the traditional values held by these societies may inadvertently strengthen Russia's soft power appeal. A more nuanced approach that balances the promotion of human rights with sensitivity to local cultures could mitigate this risk.

In conclusion, the Kremlin's use of traditional values as a soft power tool has significant potential in the EaP countries due to the alignment of these values with societal attitudes. The EU must recognize this dynamic and adjust its strategies accordingly. By engaging with the EaP societies in a way that respects their cultural identities while promoting mutual values, the EU can counteract Russia's influence and support the aspirations of these countries toward greater integration

and cooperation. The long-term impact of values discourse underscores the importance of sustained, culturally sensitive engagement to foster resilience against external soft power influences.

References

- Carleton, G. (2005). *Sexual Revolution in Bolshevik Russia*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Chegodar, N. D. (2023). Evolyutsiya proyekta Vostochnogo partnerstva: strategicheskoye ispol'zovaniye «myagkoy sily» Yevropeyskogo soyuza protiv Rossii. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 12. Politicheskie nauki*, 1, 81-97. <https://doi.org/10.55959/msu0868-4871-12-2023-1-1-81-97> (accessed 20 October 2024).
- Chichtchenkova M. (2014). Putin's Fight For "Traditional Values". *PEN America*, 20 February, <https://pen.org/putins-fight-for-traditional-values/> (accessed 25 March 2024).
- Darchiashvili, D., & Bakradze, D. (2019). The EU Eastern Partnership Initiative and Georgia. *Politeja*. <https://doi.org/10.12797/politeja.16.2019.62.07> (accessed 20 October 2024).
- Dimitrova, A., Frear, M., Mazepus, H., Toshkov, D., Boroda, M., Chulitskaya, T., Grytsenko, O., Munteanu, I., Parvan, T., & Ramasheuskaya, I. (2017). The Elements of Russia's Soft Power: Channels, Tools, and Actors Promoting Russian Influence in the Eastern Partnership Countries, 2017, 1-50. <https://doi.org/10.17169/REFUBIUM-25219> (accessed 20 October 2024).
- [ECFR, About] <https://ecfr.eu/wider/> (accessed 21 March 2024).
- EU neighbours East, 1st Wave (Spring 2016), July 2016; *Annual Survey Report: Regional Overview*, <https://euneighbourseast.eu/news/opinion-polls/eu-neighbours-east-annual-survey-report-eap-regional-overview-spring-2016/> (accessed 30 March 2024).
- EU Neighbours East, 2nd Wave (Spring 2017), *Annual Survey Report: Regional Overview*, June 2017, <https://euneighbourseast.eu/news/opinion-polls/opinion-survey-2017-regional-overview/> (accessed 30 March 2024).
- EU Neighbours East, 3rd Wave (Spring 2018), June 2018; *Annual Survey Report: Regional Overview*, EU neighbours East, <https://euneighbourseast.eu/news/opinion-polls/opinion-survey-2018-regional-overview/> (accessed 30 March 2024).
- EU Neighbours East, 4th Wave (Spring 2019), *Annual Survey Report: Regional Overview*, May 2019; <https://euneighbourseast.eu/news/opinion-polls/opinion-survey-2019-regional-overview/> (accessed 30 March 2024).
- EU Neighbours East, 5th Wave (Spring 2020), June 2020, <https://euneighbourseast.eu/?tag%5B%5D=annual-survey-2020&s=survey&category%5B%5D=1129> (accessed 30 March 2024).
- EU Neighbours East, 8th Wave (Spring 2023), September 2023. <https://euneighbourseast.eu/news/opinion-polls/eu-retains-high-trust-levels-across-the-eastern-partner-countries-opinion-polls-find/> (accessed 30 March 2024).
- Edenborg, E. (2019). The Global Rise of Family Values. *Utrikes Magasinet*, 27 June, <https://www.ui.se/utrikesmagasinet/analyser/2019/juni/the-global-rise-of-family-values/> (accessed 20 March 2024).

- Gutkin, M. (2013). Vladimir Putin – novyy lider mirovogo konservativno-go dvizheniya? *Golos Ameriki*, 27 December, <https://www.golosameriki.com/a/buchanan-gutkin/1818298.html> (accessed 20 March 2024).
- Horváth, R. (2016). The Reinvention of 'Traditional Values': Nataliya Naroch-nitskaya and Russia's Assault on Universal Human Rights. *Europe-Asia Studies*, 68, 868–892. <https://doi.org/10.1080/09668136.2016.1184230> (ac-
cessed 20 October 2024).
- Inglehart, R. & Welzel Ch. (2005). *Modernization, Cultural Change, and Democ-racy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Keating, V., & Kaczmarska, K. (2019). Conservative soft power: liberal soft pow-er bias and the 'hidden' attraction of Russia. *Journal of International Rel-ations and Development*, 22, 1–27. <https://doi.org/10.1057/S41268-017-0100-6> (accessed 20 October 2024).
- [Kremlin, 2017] Bol'shaya press-konferentsiya Vladimira Putina. *Kremlin*.ru, 14 December, <http://kremlin.ru/events/president/news/56378> (ac-
cessed 31 March 2024).
- Lee, G. (2009). A Theory of Soft Power and Korea's Soft Power Stra-tegy. *Korean Journal of Defense Analysis*, no. 2 (21): 205–218, doi:10.1080/10163270902913962.
- Munich Security Report 2017. Post-Truth, Post-West, Post-Order? [https://se-
curityconference.org/assets/user_upload/MunichSecurityReport2017.
pdf](https://securityconference.org/assets/user_upload/MunichSecurityReport2017.pdf) (accessed 30 March 2024).
- NBC (2005). Putin: Soviet Collapse a 'Genuine Tragedy', 25 April, [https://www.
nbcnews.com/id/wbna7632057](https://www.nbcnews.com/id/wbna7632057) (accessed 30 March 2024).
- Neef, Ch. & Schepp M. (2013). How Putin Outfoxed the West. *Spiegel Inter-national*, 16 December, [https://www.spiegel.de/international/eu-
rope/how-vladimir-putin-ruthlessly-maintains-russia-s-grip-on-the-
east-a-939286.html](https://www.spiegel.de/international/eu-
rope/how-vladimir-putin-ruthlessly-maintains-russia-s-grip-on-the-
east-a-939286.html) (accessed 30 March 2024).
- Nye, J. S. Jr. (2004). *Soft Power. The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs.
- PNP (2024). Poslaniye Prezidenta Vladimira Putina Federal'nomu Sobrani-yu, 29 February, [https://www.pnp.ru/politics/poslanie-preziden-
ta-vladimira-putina-federalnomu-sobraniyu-polnyy-tekst.html](https://www.pnp.ru/politics/poslanie-preziden-
ta-vladimira-putina-federalnomu-sobraniyu-polnyy-tekst.html) (accessed
30 March 2024).
- Portella, M.A. (2023). When Christian Nationalism Goes Too Far: The Fascina-tion with Putin. *Hungarian Conservative*, 9 October, [https://www.hun-
garianconservative.com/articles/opinion/christian_nationalism_too_-
far_vladimir_putin/](https://www.hun-
garianconservative.com/articles/opinion/christian_nationalism_too_-
far_vladimir_putin/) (accessed 25 March 2024).
- Promoting human rights and fundamental freedoms through a better under-standing of traditional values of humankind (16/3) – Resolution adopt-ed by the Human Rights Council, 45th meeting, 24 March 2011 (A/HRC/RES/16/3), [https://ap.ohchr.org/documents/dpage_e.aspx?si=A/HRC/
RES/16/3](https://ap.ohchr.org/documents/dpage_e.aspx?si=A/HRC/
RES/16/3) (accessed 25 March 2024).
- RBC (2013). Ekspert: Vladimir Putin stal liderom mirovogo konservatizma. 10 De-cember, [https://www.rbc.ru/politics/10/12/2013/5704145f9a794761c-
0ce4b19](https://www.rbc.ru/politics/10/12/2013/5704145f9a794761c-
0ce4b19) (accessed 29 April 2024).
- Snegova, D. (2023). Putin ob abortakh: prava i svobody zhenshchin dolzhny soblyudat'sya. *Vedomosti*, 14 December, [https://www.vedomosti.ru/so-
ciety/articles/2023/12/14/1011119-putin-ob-abortah](https://www.vedomosti.ru/so-
ciety/articles/2023/12/14/1011119-putin-ob-abortah) (accessed 27 March
2024).

- Spacey J. (2023). 42 Examples of Traditional Values. *Simplicable*, 21 September, <https://simplicable.com/society/traditional-values> (accessed 20 March 2024).
- Solík, M. (2020). Social-Conservative Russian soft power: A traditional agenda and illiberal values as a source of attraction or coercion? A case study of Slovakia, 18, 107–148. <https://doi.org/10.31439/unisci-99> (accessed 20 October 2024).
- Swargiary, K. & Roy, K. (2022). *Communication and Public Speaking*. London: Lambert Academic Publishing.
- [TASS, 2022a] Putin: dlya Rossii nepriyemlemo, chtoby detyam navyazyvali izvrashcheniya. TASS, 30 September, <https://tass.ru/politika/15921455> (accessed 27 March 2024).
- [TASS, 2022b] Putin: diktatura Zapada napravlena protiv vseh obshchestv, ona priobretayet cherty satanizma. TASS, 30 September, <https://tass.ru/politika/15921463> (accessed 28 March 2024).
- [Ukaz, 2022] Ukaz Prezidenta Rossiyskoy Federatsii ot 09.11.2022 № 809 “Ob utverzhdenii Osnov gosudarstvennoy politiki po sokhraneniyu i ukrepleniyu traditsionnykh rossiyskikh dukhovno-nravstvennykh tsennostey”. *Ofitsial’noye opublikovaniye pravovykh aktov*, <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202211090019> (accessed 25 March 2024).
- World Values Survey, 5th Wave, V38, V202, <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp> (accessed 25 April 2024).
- World Values Survey, 7th Wave, Q22, Q36, and Q182, <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp> (accessed 25 April 2024).

ИНТЕРВЬЮ ТАТЬЯНЫ ЩИТЦОВОЙ С ВЛАДИМИРОМ МАЦКЕВИЧЕМ

INTERVIEW BY TATIANA SHCHYTTSOVA
WITH VLADIMIR MATSKEVICH
<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-114-125>

© Vladimir Matskevich
Independent Belarusian philosopher
E-mail: jozeff.kneht2025@gmail.com

© Tatiana Shchytsova
Dr. habil., Professor at European Humanities University,
Academic Department of Social Sciences
Savičiaus g. 17, Vilnius, LT-01127 Lithuania
E-mail: tatiana.shchytsova@ehu.lt
<https://orcid.org/0000-0003-0014-3856>

Abstract. Interview by Tatiana Shchytsova, Editor-in-Chief of the journal *Topos*, with Belarusian philosopher, active public and political figure Vladimir Matskevich. Matskevich was recognized as a political prisoner and spent more than four years behind the bars. He was among 52 political prisoners who were released on September 11, 2025, as a result of negotiations between a representative of the US president and the Belarusian authorities. In the interview, Matskevich talks about his experience of opposing the Lukashenko's regime and shares his views on the role and place of philosophy in society and the specifics of prison as a totalitarian institution.

Татьяна Щитцова: Уважаемый Владимир, спасибо, что согласились дать интервью нашему журналу. Много хотелось бы обсудить, особенно учитывая то обстоятельство, что четыре года у Вас не было возможности для публичного высказывания. Позвольте начать с вопросов, касающихся Вашего заключения.

Как Вы знаете, в сентябре прошлого года в Вильнюсском университете состоялась международная конференция «Рациональность в заключении и философия в тюрьме», которая была организована



в знак солидарности с Вами. На конференции обсуждались исторические примеры преследования философов в разные эпохи и в разных обществах. Примеров множество: от Сократа до идейных противников коммунистических режимов. Все они указывают на то, что определённые типы власти видят для себя угрозу в фигуре философа — в его образе мышления, публичных выступлениях. При этом каждый такой пример отличается собственной исторической спецификой: разные социально-политические контексты, разные биографии и «приговоры», разный символизм и общественный резонанс. Как бы Вы определили связь между Вашим заключением и Вашей философской идентичностью?

Владимир Мацкевич: Мне бы хотелось, чтобы такой связи не было. Раз уж так случилось, пусть это будут не связанные, независимые ряды событий и состояний, как ортогональные плоскости. У этих событий своя предыстория, актуальный генезис. Оказавшись в тюрьме, я попытался восстановить цепь событий, или путь, который привёл меня в тюрьму. Последний этап этого пути может выглядеть типичным для тысяч политзаключённых в Беларуси, он начинается с участия в протестах 2020 года. В мае 2021-го меня предупредили о том, что принято постановление о моём аресте. Оно касается ещё четырёх политических аналитиков и комментаторов. Остальные четверо уехали. Думаю, что именно на это и была рассчитана утечка информации. Мне написал Павел Латушко, уже находившийся в Варшаве. Но я не мог уехать как раз по причине своей комплексной идентичности, я не только аналитик и комментатор, даже не столько. И не только философ. Я активно участвовал в политическом процессе, пытался придать политическим структурам иное направление, поставить более рациональные и прагматичные цели. Мои усилия в августе–сентябре 2020 года оказались неэффективными, и с весны 2021 года я предпринял новую попытку, мне казалось, что она имеет шансы на успех, и я не мог её просто бросить. Кроме того, я в 90-е годы критиковал Зенона Позняка за его бегство в эмиграцию, потом — Андрея Санникова, поэтому не имел морального права поступить таким образом, который сам осуждал для других. Меня задержали по тому майскому постановлению, но оставили под арестом уже по другому — по 342-й статье за участие в уличном шествии. Потом добавили ещё две статьи за создание и руководство экстремистским сообществом (платформа «Сход») и за оскорбление президента. Но мой путь (Путь — Дао:) начался задолго до этого последнего этапа. Со студенческих лет я был на учёте в КГД. Не был активным диссидентом, но всегда где-то

рядом. Порой достаточно было сделать несколько шагов в сторону со своего пути, и я мог оказаться в тюрьме. Трижды — в 1997, 2001, 2016 годах — меня задерживали и судили по административным статьям. Но путь в тюрьму политического активиста в условиях диктатуры не требует особого анализа и интерпретации. Всё становится сложнее, если разбираться с комплексной идентичностью и параллельными путями, приводящими к тому же результату, с путём методолога и философа. Первоначально именно методологическая позиция привела меня к участию в политических процессах, это совпало с периодом Перестройки и обретения суверенитета Латвией, где я тогда жил, и Беларусью тоже. Мне казалось, что спонтанный процесс требует рефлексии и корректировки. Так я стал плотно заниматься теорией и практикой культурных, социальных и политических трансформаций, принимая в этих процессах активное участие. Разработал программу «Культурной политики», включающую методологическую часть и практические положения. По мере укрепления авторитаризма и диктатуры в Беларуси сфера практического участия сужалась, и моя активность смещалась в область теории и философии, рефлексии и концептуализации. Поэтому в тюрьму я попал с философской идентичностью, остальные ипостаси оставались на втором плане.

Философ в тюрьме — это старинный архетип. Почему-то первый образ, который всплывал в моих размышлениях о том, как и почему я пришёл к такому результату на своём пути, был Северин Боэций с его «Утешением Философией». Возможно, потому, что я полгода не знал, чем это закончится, каков будет приговор. Разброс мог быть от двух-трёх лет до 15 или больше, а это в моём возрасте был бы «билет в один конец». Ну и потому, что Боэций тоже имел двойную идентичность — и политик, и мыслитель. Последний римлянин и первый человек Средневековья. А ощущение наступающего «средневековья» в отдельно взятой стране было почти навязчивым.

Одним из первых ощущений моих в тюрьме стало открытие: Я свободен. Я свободен от суеты и бесперспективной активности, которой занимался в последний год, хоть и понимал, что после двух первых недель после 9 августа, когда победа была возможной, страна и общество попали в цугцванг, когда любая активность только усугубляла ситуацию, вела к худшему. Накануне 2020 года, события которого я прогнозировал и готовился к ним, я писал о факторах и обстоятельствах, которые необходимы для того, чтобы развернуть процессы в позитивном направлении. Но всё развивалось не так, как прогнозировалось. У меня появилось время для рефлексии и работы над ошибками. Чем я и занялся с первых дней в тюрьме. А потом стал работать над пробелами и пустотами

в своей методологии и философии, до чего у меня не доходили руки, пока я жил и действовал активно. Теперь у меня появилось время, а временами и вдохновение работать над тем, до чего не добрался бы в повседневном потоке жизни и деятельности.

Тюрьма не место для философа, но и для любого человека это не место. Но философ и в тюрьме может оставаться философом. Как и человек может оставаться человеком в любых условиях. Увы, не всем это удаётся. А многие даже не пытаются.

Т. Щ.: Вы намеренно оставались в Беларуси, несмотря на ясно осознаваемую угрозу ареста. То есть в определённой степени Вы были готовы к нему. Ваши интервью после освобождения из заключения дают основания полагать, что Вы не сожалеете о том, что пришлось «отсидеть срок». В чём для Вас заключается важность (ценность) этого опыта?

В. М.: Был ли я готов к аресту и заключению? Можно готовиться к тому, что знакомо по прошлому опыту, и сложно готовиться к тому, чего не знаешь и не понимаешь. У меня был опыт арестов, меня несколько раз арестовывали. Первый раз — в 16 лет. Но опыта заключения в тюрьме у меня не было, и я очень смутно представлял это себе. По книгам в основном. Другой аспект готовности — это ситуация 2020–21 годов, когда в стране шли массовые аресты, никто от этого не был застрахован, людей хватали на улицах даже без повода. В ИВС оказывалось много совершенно случайных прохожих. Ну и я три месяца, с мая по август 2021, жил, зная, что существует постановление о моём задержании. Я не готовился к этому, жил и действовал так, как прежде, как должен был жить и действовать. После 10 дней в ИВС меня поместили в СИЗО, стало понятно, что это не временное задержание, а это надолго. И я испытал странное чувство облегчения. Пришло парадоксальное осознание — я свободен. Уже больше года я жил с противоречивыми ощущениями долженствования и бессилия. Считал себя обязанным что-то делать, видя наступление террора и тьмы в стране, но понимая, что не в моих силах это остановить или изменить. Это как цугцванг в шахматах, любой ход ведёт только к ухудшению положения дел. Нет хороших действий, нет ресурсов и сил для этих действий. И вот я в тюрьме, теперь от меня ничего не зависит, и я не должен суетиться, совершать бессмысленные, ни к чему не ведущие поступки. Я уже слышал много версий причин, даже целей, которые привели меня в тюрьму, они все неверные, но собственной версии у меня нет. Я не садился в тюрьму, меня посадили. Не всё в жизни мы решаем сами, внешний мир

существует — и существует по законам и принципам, из которых нам дано знать только маленькую часть. Я отвечаю только за собственные поступки и действия в заданных мне обстоятельствах.

Сожалею ли я об этих четырёх годах в заключении? И да, и нет. Я по максимуму воспользовался этой парадоксальной «свободой», привёл в порядок собственное мировоззрение, доделал многое в своей методологии и философии, до чего не доходили руки в потоке деятельности и жизни на воле, проделал работу над ошибками, своими собственными и нашими общими в 2020 году, а также в периоды до и после. Но не могу не сожалеть о том, что все мои записи — пять десятков тетрадей — изъяли, и я не знаю, что с ними сделали.

Не могу назвать тюремный опыт ценностью. Ценным может быть выключение из суеты и запрограммированности действий, но лучше выключаться каким-то другим способом.

А вот важным и существенным я считаю рефлексивный вывод из этого опыта. Я пришёл к убеждению, что на данном уровне развития цивилизации (в её европейском сегменте) мы можем и должны отказаться от института тюрьмы и изоляции людей от нормального общества. В тюрьме складывается особое человеческое сообщество, со своими нормами и традициями. Это редуцированная нормативность, восстановление архаичных форм человеческих взаимоотношений, которые описаны в литературе и отчасти изучены этнографами, этологами, социологами. Это и сообщества на ранних этапах становления культуры, и подростковые группы, преступные сообщества. И в таких сообществах много сходства с групповой динамикой «социальных» животных с жёсткой иерархией, подчинением, произволом силы и агрессивности.

Моим личным открытием стало сходство коммунистических норм и норм, культивируемых в сообществах заключённых, что далеко не сразу можно заметить, оно проявляется в динамике и становлении человеческих отношений. На ранних стадиях это может выглядеть очень привлекательно, но затем превращается в своё отрицание. Например, ригористическое установление справедливости в отношениях и распределении скудных ресурсов в начале знакомства и складывания группы (что всеми приветствуется) затем используется для тотального контроля поведения каждого и полного подавления самостоятельности каждого члена группы (от чего никто не свободен). Контроль основан на многочисленных и мелочных ритуалах, нарушение которых не прощается никому, независимо от места в иерархии. Тотальность криминальных норм кажется естественным и незбылемым положением дел. Мне приходилось наблюдать, как эта тотальность ломается

в столкновении с самоопределённой личностью, индивидуально-стью. Это вселяет надежду и социальный оптимизм. С тоталитаризмом можно бороться, можно и побеждать. Об этом я ещё напишу, может быть — не сразу, потом. А сначала мне хотелось бы инициировать кампанию за отказ от института тюрьмы. Хотя бы предложить эту идею на широкое обсуждение.

Т. Щ.: Пока Вы находились в заключении, были опубликованы три Ваши книги: «Отвечая за себя. Записки философа с вредным характером» (2021), «Свобода и Мышление. Эссе о гражданском обществе» (2022) и «Введение в философию» (2023). В последней есть следующее высказывание: «Философ — это тот, кто говорит и рассуждает из своего времени, когда все предшествующие философствования уже недействительны». Это утверждение, если я верно понимаю, закладывает основание для ответа на вопрос: «Как философия может стать практичной?»

В. М.: Мне казалось, что то, что философия не наука, известно всем философам, и об этом должны рассказывать на первом курсе всем, кому читают лекции по философии. Философы не делают открытий, таких, как наука.

Открытые наукой истины действительны в контролируемых условиях и обстоятельствах всегда, они не временны. Изобретения философии, наоборот, справедливы только тогда, когда своевременны, и тоже в конкретных условиях и обстоятельствах. Научные открытия тоже устаревают, когда открываются новые обстоятельства, но не отменяются, не вычёркиваются.

Мысль учёного и мысль философа по-разному организованы и направлены. Философская — лучше во множественном числе — философские картины мира принципиально отличаются от научной картины мира. И философствование в рамках научной картины мира возможно, но только как анализ научного мышления и научная методология. Философская рефлексия научной картины мира способствует её проблематизации и развивает её. Но она в целом, в основе своей остаётся неизменной, в ней мир есть причина самого себя, и мир не зависит от того, что мы о нём знаем. Для науки мир таков, каким он есть, и подлежит познанию.

Для любой философской картины мира это не справедливо — мир таков, как о нём мыслят и думают философы. Значит, знание о мире является причиной всего, что в мире происходит. Для философии мир непредсказуем, он ставит нам проблемы, вызывающие к разрешению. Решение меняет мир, знание является причиной изменения мира.

С конца XVIII века распространилось и утвердилось представление о том, что наука меняет мир. Это не совсем так, поскольку в ту же эпоху сложилось разделение труда в эпистемической сфере на чистую науку и инженерию (в данном рассуждении можно оставить в стороне разделение на чистую науку и прикладную). Инженер должен знать, чтобы делать. В философии разделение труда не осознаётся и не рефлектируется. Не существует «фило-софской инженерии», эту функцию выполняет социальная и политическая практика. А в эту практику вовлечены практически все живущие представители человечества, то есть каждый человек. Это не «бабочка Брэдбери». Мир меняется действиями и поступками каждого человека, различия только в масштабах производимых изменений. Но каждый поступает и действует в соответствии с тем, что знает и понимает в своей локальности, освоенной им части мира. И знать, и понимать человек может очень мало, а порой и иметь ложное знание и искажённое понимание.

С плохим инженером, не знающим научных открытий и теорий, то же самое. Он делает ошибки, нарушает объективные законы. Это ведёт к тому, что механизмы ломаются, взрываются, изобретатели погибают. Непродуманные технологии отравляют и портят природу и окружающую среду.

В мире людей то же самое. Но гораздо хуже. Здесь каждый человек «гуманитарный инженер», или технолог. И у каждого своё мировоззрение, своя картина мира. Частичная, плохо построенная, с ошибками, далёкая как от философских картин мира, так и от конгруэнтности с миром, в котором люди живут и действуют.

Отсюда деятельностный и поведенческий цугцванг, то есть, по аналогии с шахматами — состояние дел, когда каждое действие, каждый поступок, каждое высказывание ведут к ухудшению положения.

Философ тоже человек, и ничто человеческое ему не чуждо. Но призвание философа — мышление. Всегда и в любой ситуации — мыслить. О чём?

Я не могу давать советы, о чём думать кому-то, будь то философ, учёный или обыватель. Я могу отвечать только за себя. Думать о себе и о том, о чём я думаю. Я — это я и мои обстоятельства здесь и сейчас. Почему МОИ? Здесь — это где (дом, улица, город, страна, планета)? Сейчас — это когда (день недели, сезон года, 2020 год, XXI век, эпоха постмодерна)? И при чём тут я.

Это всего лишь частичная схема моего философского самоопределения.

Я знаю и другие подходы к самоопределению у тех, кто зовётся философами. Иногда разговариваю с ними, слышу, что они заняты

темами античности, метафизикой, «вечными» вопросами. А сам понимаю, что они ни-где и ни-когда, и их просто няма. Радуюсь тем из них, кто это так же понимает о себе, и мне неинтересны те, кто не рефлектирует этого про себя.

Т. Щ.: Во многих своих работах Вы стремитесь дать конкретный — привязанный к «месту и времени» — ответ на вопрос о практической действенности философии. Вы бы согласились с утверждением, что события 2020 года привели к особой востребованности философии в нашем «жизненном мире»? Как Вы понимаете связь между нашим временем и философией?

В. М.: Да, привязанный к месту и времени ответ. Но что такое дата 2020? Она символична для места, для Беларуси, для Минска, для *Lebenswelt* белорусского философа. А для времени? Событие, цепь событий, состояние белорусского общества в 2020 году символично закреплены, но их невозможно понять, ограничившись одним годом, тем более — несколькими днями и месяцами этого года. Без анализа генезиса в его масштабированной перспективе ничего понять нельзя. Когда всё началось, что проявилось в 2020? Обозначив начало 2015 годом, или 2010, или даже 1994, мы зафиксируем начало процесса, эволюции, генезиса. И этот масштаб задаёт структуру анализа: онтогенез, актуалгенез всего случившегося в 2020. Но и этого мало. В самом 2020 году это выглядело совсем не так, как видится сейчас, в 2025. Уже в исторической перспективе. Пока ещё короткой. А если настроим своё воображение и посмотрим на это в перспективе 2050 года?

Неужели философия стала востребованной только в 2020? Это значит, слишком поздно. И мы имеем результат этого опоздания.

Ну, предположим, мы в 2025 году это поняли. Знаем — философия востребована. Какая? Достаточно ли экспектаций и заказа (социального, политического или иным образом называемого) на философию 2025 года, чтобы делать философскую работу? А работа над ошибками 2020 — это философская работа, в первую очередь.

Философская работа такого типа должна начинаться с исторического самоопределения философа. С выставления рамок СВОЕГО времени (свое-временности), или со-временности. И работа в масштабе до 2050 года будет принципиально отличаться от той, что в масштабе только 2020.

Причины того, что получилось в 2020, нужно искать в конце 80-х прошлого столетия, а телеология событий и процессов восстановима только по целям 2050 (условной даты середины нашего столетия).

Поэтому мой ответ — нет. Философия востребована всегда. И только хорошо настроенный ум может чувствовать эту востребованность, вызов места и времени. («Пепел Клааса стучит в моё сердце», если оно есть.) Сердце философа задаёт ритм и тональность его ума.

Т. Щ.: Я хотела бы пояснить свой вопрос. Говоря об «особой востребованности», я не имела в виду, что ранее философия была меньше востребована (или вообще не востребована). Меня интересуют характер и содержание этой востребованности. В чём заключается «вызов места и времени» для Вас как философа? Какие понятия и задачи очерчивают контур со-временности для Вашей философской работы?

В. М.: Для моей философской работы? Конечно же — для моей. Не могу же я отвечать за всю философию.

Во-первых, потому что философствование — это только часть моей работы. Причём не... скажем так, не самая главная, но самая важная. Поскольку, однажды отрефлектировав место и функцию философии в своей целостной работе (в том, что я делаю, реализуя своё призвание, Beruf), понимаешь, что именно эта часть работы наделяет смыслом всё остальное — и процесс, и результат. Результат — главное, а смысл — важное, через него результат обретает ценность — или утрачивает её. Оценивая свою работу, каждый философствует. И поэтому — во-вторых.

Во-вторых, никто не может ответить на такие вопросы за всю философию, но пытаться отвечать может каждый. Философия не является профессией, не может ею быть. Профессия обязывает. Любая профессия задана нормативно и оценивается по соблюдению и исполнению норм. Философия же — место свободы в пространственной структуре профессии. Философ-преподаватель, философ-эксперт, философ-консультант, писатель, эссеист, критик, идеолог, визионер, пророк и т. п. Вторая часть в этих номинациях задаёт профессиональную нормативность, обязанность, а первая означает присутствие в деятельности чистого разума, степеней свободы.

Потенциально каждый носитель сознания может мыслить, и мысль задаёт связь сознания с тем, что сознанием не является, тем, что называют внешним миром, или просто миром, в котором человек присутствует. Присутствует, устанавливая отношения со-в-МЕСТности и со-ВРЕМЕНности со-ЗНАНИЯ и мира. Или себя-в-мире. Установление этого отношения происходит в на-ВСТРЕЧности. И мы встречаемся с миром в установленном месте, в установленном время. Либо не встречаемся.

Как это возможно? Можно ли оказаться вне мира, опоздать на встречу с миром, прийти не в то место? Это кажется невозможным, немислимым. Но это следует помыслить и промыслить, чтобы не оказаться не на своём месте, не в своё время. А такое случается. И случается потому, что навстречность предполагает активность с обеих сторон — и с моей стороны, и со стороны внешнего мира. Это внешний мир задаёт условия и обстоятельства места и времени, в котором я себя обнаруживаю. И я могу много знать о других местах (странах, обществах, институтах, деятельности) и других временах (история, память). Но что я знаю здесь-и-сейчас, об этом конкретном месте встречи себя с миром?

Обнаружение и осмысление себя здесь-и-сейчас — это уже философствование, и этим занимается любой и каждый человек, но философ определяется в том, что он мыслит не только и не столько о себе здесь-и-сейчас, а о том, чем является это здесь-и-сейчас, где он себя обнаруживает. Пространственно-временной континуум (хронотоп, как бы ни называлась эта самая конкретность здесь-и-сейчас) произведен от способности суждения и масштабируется экзистенциально (для ребёнка и взрослого) или нормативно — для деятеля, профессионала, эксперта. Кто-то может жить сегодняшним днём, кто-то действует в исторических масштабах.

Философская часть работы любого профессионала заключается в определении масштаба своего действия (мысле-действия) в ПВС (пространственно-временной структуре) своего присутствия и в наполнении его смыслом и содержанием. Ну или, упрощая, можно сказать, что в любой работе необходимо продумывать обстоятельства места, времени и образа действия в каждой конкретной ситуации.

А что мы в 2025 году знаем о нашей ситуации, где нам приходится жить и действовать? Мы умеем действовать в разных ситуациях, в которых бывали своевременны и уместны, знаем, как другие действовали в других исторических ситуациях, и о тех, кто действовал успешно или, наоборот, ошибочно и провально. Но ведь каждая историческая ситуация — новая. И в каждой новой ситуации необходимо всё начинать осмысливать заново.

Исторические ситуации всегда гетерохронны, гетерогенны, гетерономны, гетероморфны... То есть мы живём и действуем в разных масштабах времени, кто-то — от зарплаты до зарплаты, кто-то — в пределах электорального цикла, кто-то — в масштабах экологической угрозы глобального потепления. На кого-то 2020 год свалился, как снег на голову, а кто-то шёл и готовился к этим событиям три десятка лет. Мы оказались в со-в-местности

нашей ситуации, придя в неё из разных других ситуаций: кто-то — оторвавшись от посевной или написания кода для компьютерной программы, кто-то — из страны, охваченной войной, кто-то — из библиотеки в «башне из слоновой кости». Мы все обучены различным нормам поведения и деятельности, одни умеют строить, другие — воевать, третьи — торговать. И т. д.

Ситуация в Беларуси не похожа на ту, что в Украине или в Брюсселе. Но все эти ситуации конгруэнтны относительно глобальной ситуации человечества, впервые в истории (впрочем, в истории всё всегда впервые) столкнувшегося с вызовами политики, культуры, экономики, природы.

Я сейчас — в ответе на ваши вопросы — не называю конкретные вызовы, не формулирую их, поскольку исходная проблема выше каждого из этих вызовов. Она сродни старому схоластическому софизму: может ли всемогущий Бог создать камень, который не сможет поднять? При любом ответе на этот вопрос всемогущество Бога ставится под сомнение.

Может ли человечество справиться с проблемами, которые само себе создало и продолжает создавать?

Или так: может ли человечество решать глобальные проблемы так, чтобы решение не порождало ещё более сложные проблемы?

Это один и тот же вопрос в несколько разных формулировках, и это вопрос о мышлении, о возможностях человеческого мышления. Человеческого — в смысле мышления человечества. Не индивидуального мыслителя, не национального менталитета, не профессионального, научного или философского. Мышления человечества. Другого мы не знаем. Но не знаем и своего, человеческого.

И здесь я должен напомнить своё определение философии: философия — это разговор о том, чего никто не знает.

В этом я и вижу связь философии с местом и временем, в котором оказывается человечество в первой четверти первого века третьего тысячелетия нашей эры.

Такой философии в сформулированном и написанном виде сейчас нет. Но беда не в отсутствии написанного, а в отсутствии самого такого разговора. Такой разговор может начинаться с признания незнания.

Самыми опасными вожатыми современности являются те, кто знает. Они не способны к коммуникации. Знает Путин, знает Трамп, знают Маск и множество блогеров в сетях интернета. Их знание из другого хронотопа, оно очевидно несвоевременно и неуместно. Такое знание ведёт к войне в той или иной форме:

торговой, информационной, консциентальной, холодной, гибридной, не дай Бог — ядерной.

Так какие же понятия очерчивают контур со-временности для моей философской работы?

Это мышление, мыслекоммуникация и мыследействие. И сама философия как понятие, означающее разговор о том, чего здесь-и-сейчас не знает всё человечество. Мы не знаем, как остановить войну и не допускать войн в будущем. Не знаем, что делать с комплексом проблем, в общем виде называемым глобальным потеплением. Не знаем, как обустроить жизнь людей в новом технологическом укладе с передачей многих функций ИИ, ненужностью многих профессий и традиционных занятий, с открывающимися возможностями биотехнологий. И т. д. Необходимо начинать этот разговор. Это ответ на вызов современности и цель.

Если в исторической перспективе через 100–200 лет будут называть имена философов XXI века, то это будут имена тех, кто начнёт такой разговор и сможет сказать то, что организует навстречность разных сообществ глобального человечества друг к другу и доброжелательную встречу человечества с миром.

И какие задачи я могу в этой (исторической) ситуации поставить самому себе?

Понимая вызовы и цели философии, я принимаю их как свои собственные. Мои цели недостижимы, пока не помещены в конкретные условия и обстоятельства их достижения, но, будучи поставленными в конкретные (мои) условия и обстоятельства, они становятся моими задачами, которые подлежат решению.

Оглядываясь здесь-и-сейчас, я узнаю своё место и время, должен стать у-местным и свое-временным. Начинать отвечать на вызов Беларуси, вместе с беларусами, с нацией и гражданским обществом. Думать Беларусь. Думать вместе с теми, кто готов со мной об этом разговаривать. Разговаривать, чтобы договариваться и переходить к совместному, уместному и своевременному деланию Беларуси. Учреждению и обустройству её. Результатом должна стать программа возвращения страны и государства народу и обществу. Программа развития самой страны и полноценного участия беларусской нации в процессах мирового развития. Без новой философии такая программа не может быть осмысленной, со-временной и у-местной. А без такой программы решения и действия всех субъектов и любых акторов остаются суетой, или аналогом броуновского движения.

Т. Щ.: Спасибо за это интервью. Будем искренне рады продолжению сотрудничества.

PHILOSOPHY IN THE PRISON

Gintautas Mažeikis

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-126-144>

@ Gintautas Mažeikis

Prof. Dr. habil.

Vytautas Magnus University

Email: gintautas.mazeikis@vdu.lt

<https://orcid.org/0000-0002-9848-0908>

Abstract. The article posits that contemporary industrial penitentiaries in Russia have evolved into sites of military mobilization, labour exploitation, psychic traumatization, and desocialization. Consequently, Belarusian correctional facilities have devolved into institutions of labour exploitation, political and cultural humiliation, and the dissemination of repressive political discourse. These penitentiaries deviate significantly from the Enlightenment-era ideals of penal reform, as articulated by M. Foucault, and from the notion of prisons as instruments of repression, as expounded by A. Davis. Consequently, the role of the imprisoned philosopher within the penal system evolves, shifting from individual spiritual resistance to the broader struggle against systemic coercive transformation. In the Western democracies of the 20th century, there was an increasing association of the prison with the school system, re-socialisation, re-inculturation and re-qualification programmes. In contrast, in Russia and Belarus, there has been a shift in focus towards the military-industrial complex, modern PR and the new system of exchange — political human trafficking. Consequently, the role of philosophy in prison and of the imprisoned philosopher is undergoing a fundamental change. The central question guiding this study is the conceptualisation of the philosopher within the context of the prison system. The present article undertakes a comprehensive analysis of the prison as a hegemonic system of political thought and related practices, examining the case of the imprisonment of the Belarusian philosopher Matskevich.

Keywords: prison-industrial system, prison as mobilization centre and PR institution, imprisoned philosopher.



Philosophical Inquiry and Prison

Philosophy is distinguished by its inherent scepticism towards all propositions, which has resulted in its longstanding association with religious, ideological and moral heresies since the time of Socrates. The philosophical process necessitates methodological scepticism and the interrogation of every thesis. According to Richard Rorty, philosophy is inextricably linked to the reflective and pragmatic, grounded in the concepts of contingency, irony and solidarity (Rorty 1999).

Prior to his incarceration, Vladimir Matskevich articulated his philosophical perspective, stating that “philosophy is simply a critical attitude towards any assertion, any truth” (2011: 49). In contrast, theological and ideological frameworks are founded on a priori propositions. Prisons within repressive political regimes demand unwavering adherence to official ideology, thereby foreclosing possibilities for open debates. Conversely, modern prisons in open democracies allow for the expression of doubts in state ideology, history and policy. Democracies typically abolish capital punishment, establish procedures for appellate review, and guarantee freedom of belief and conscience within the prison system. While the system does not accommodate philosophical challenges to the legitimacy of sentencing itself, they may enable philosophical inquiry by granting imprisoned intellectuals limited research privileges. In authoritarian regimes, by contrast, the state’s interpretation of philosophical scepticism, methodological doubt (Matskevich 2021), and perceived heresy determines whether philosophers face deportation, arrest, imprisonment, or execution.

What is Prison?

The prison can be conceptualised as a complex social organisation, with implications for other social conditions of human life, including the family, the farm, the factory, war and political publicity. Like a factory, a prison is in a constant state of development and is part of various industrial and power complexes. Michel Foucault (1977), Angela Davis (2000, 2003, 2005) and other thinkers have sought to understand the prison through the lens of critical theory and sociology.

However, their reflections, which conceptualised prison as a problem of the public and individual mind, created a schism between prison and philosophy as the question of mutual recognition. The prison as a condition of the mind can be termed the Captive Mind. A term “*zniewolony umysł*” was coined by Czesław Miłosz (1953) to describe the

experience of being in a totalitarian system. Nevertheless, the metaphor of the captive mind only partially covers the subject of philosophy in a totalitarian state, i.e. in a concentration camp or a Gulag. The Nazi regime and the concentration camps, or Stalinism and the Gulag, are cases of prison as well as and should be included in thinking of opposition between the imprisoned mind and free philosophical thinking.

Paradoxically, the prison system demonstrated an earlier recognition of the philosophy's potential threat to its operations than philosophy itself devoted a critical examination of its own relationship with this social organisation. The prison system regarded unfettered philosophical inquiry as a threat rather than a progressive social force. This raises a crucial question: How does the prison system recognize "free philosophy"? It is important to note that not all prisons and punishments are the same, and indeed there is a historical and civilisational diversity of conditions that can be termed prisons. From a socio-historical perspective, the comparison between Socrates' place of imprisonment and death, the cave, and the Inquisition's Tor-di-Nona prison in front of the Vatican, where Giordano Bruno was tortured, is illogical. Similarly, the comparison or identification of the aforementioned cases with Antonio Gramsci is similarly illogical or with Sci's prison in Turi, Apulia, near Bari, as part of the Italian fascist concentration camp-prison system, or with Lev Karsavin's camp in Abez (Russia) as part of the Gulag system, or with Matskevich's imprisonment in various prisons in Belarus.

The fundamental differences between these cases are evident in their divergent aims, methods and epistemologies of punishment and transformation. In the Athenian context, although Socrates was neither required by the authorities nor recognised as a prophet, he was permitted to meet with students before accepting the poison. By contrast, during the Inquisition, Giordano Bruno was subjected to torture for seven years, during which he was compelled to recant his ideas and express repentance, while being denied the possibility of writing or meeting his disciples. Mussolini's treatment of Gramsci represents yet another paradigm: despite recognizing Gramsci's philosophical acumen, particularly his capacity to critique fascist ideology, the regime neither demanded repentance nor ideological transformation, instead allowing him to continue his philosophical work under conditions of censorship and surveillance.

The Lukashenko regime's response to the philosophical work of Matskevich was not one of recognition, but of concern regarding his public influence. Rather than allowing him to continue with his academic research, the regime demanded a formal renunciation of his beliefs, effectively acknowledging the regime's authority as the

legitimate source of truth. This case exemplifies the use of incarceration as a means of exerting power, where the prisoner is compelled to acknowledge the ruler's right to power and the legitimacy of the repressive system. Matskevich's refusal to publicly acknowledge the legitimacy of the authoritarian repressive system resulted in his imprisonment.

The contemporary prison has become the focus of philosophical discussion and scholars examining the institution from a variety of perspectives. Critical theory focuses on the system of surveillance, the transformation of individuals, and the prison-industrial and prison-military-industrial complexes as strengthening of hegemonic social relations. This standpoint is distinct from the prison as a form of propaganda of faith (as evidenced by Bruno and the Inquisition) or an Enlightenment concept (illustrated by Voltaire's time in the Bastille). In this respect, the contemporary prison system is markedly different from its Renaissance Inquisition antecedents, which demanded commitment to religious 'truth'. Contemporary authoritarian systems create prison systems first and foremost as the industrial transformation of oppressed people for authoritarian power needs.

Prison and Philosophical Freedom to Doubt

Philosophical doubt can be categorised into several distinct types, including scientific, theological, artistic and ideological doubt. Ideological doubt occupies a liminal space, mediating between empirical data, faith commitments, artistic seduction, and attempts to regulate everyday life. Philosophy examines all of these aspects: scientific, religious, ideological claims, artistic values, and everyday practices. This comprehensive scope of philosophical inquiry has led authoritarian regimes to characterize it as heretical, revolutionary, and dangerous.

Matskevich's philosophy is centred on the logic of argumentation within social and political sciences, social and political practice, and the public sphere. While public counter-argumentation always carries risks, it becomes existentially threatening for philosophers under authoritarian regimes. In such contexts, philosophers deemed subversive are those who challenge propagandistic claims; the ruling power responds through arrest, imprisonment, and execution. Social philosophers fulfill pivotal roles within society – analyzing conditions, fostering public debate, and engaging practically with emergent political relations and social movements.

Philosophy is concerned with values and is not constrained by the limits of fact or theory; rather, it is inextricably linked to the

social contract, social practice, and faith. Because institutions such as churches and dictatorships assert that all values are derived from divine sources, whether it be God, the Bible, or tradition and history, philosophy naturally doubts such assertions. By contrast, public social philosophy prioritizes justice and the social contract, advancing these through the medium of debate. The philosophical pursuit of arguments and alternatives fosters the evolution and progress of the social contract and democracy. Hierarchical ruling regimes, however, oppose philosophical discourse on values when such discourse challenges the ideological framework they seek to impose. The Lukashenko's regime has progressively undermined Belarusian sovereignty while pursuing incorporation into Russia. Simultaneously, the regime has abandoned electoral legitimacy and foreclosed the emergence of political alternatives. In contrast, Matskevich advocates for state independence and the possibility of a genuinely consensual social contract, emphasizing political pluralism. The regime deems this position intolerable and suppresses political philosophy through imprisonment and censorship of dissenting intellectuals. The penitentiaries under Lukashenko's regime bear resemblance to those found in Russia, defying the concept of prisons as dependent on open social contracts.

History of Philosophers in Prison

A notable proponent of Stoic philosophy was Epictetus, a slave who articulated the concept of inner dignity and wisdom within the context of the captive body but a free mind (Epictetus 2008). This notion would subsequently influence the conduct of imprisoned philosophers. During the early Middle Ages, Boethius, a prominent philosopher, authored one of the earliest notable works from prison *The Consolation of Philosophy*. In this work, Boethius reflected on the role of philosophy in the context of incarceration, proposing that it serves to pacify and fortify the individual spiritually. Boethius's philosophical perspective entailed the notion of philosophy as a revelation of the spirit within a world of imprisonment, thereby constituting a continuation of the Stoic practice of liberation, which encompassed not only the release from the concrete prison, but also the release from the Earth as a prison: "But if the mind, conscious of its own rectitude, is released from its earthly prison, and seeks heaven in free flight, doth it not despise all earthly things when it rejoices in its deliverance from earthly bonds, and enters upon the joys of heaven?" (Boethius 2003: 81).

Nearly two millennia later, Gramsci was imprisoned for decades for his opposition to fascism in Italy, subsequently gaining renown

for his prison notes. Unlike Boethius, his focus did not centre on the potential of philosophy to liberate the mind from earthly oppression caused by sin. Rather, he explored the manner in which social relations give rise to hegemony and the ways in which this hegemony manifests itself through various institutions of power. Notably, his writings were subject to stringent censorship, which precluded direct references to his experiences in prison. However, he did conceptualize the notion of “apparatus of hegemony,” which he defined as a mental and cultural form of oppression:

In this multiplicity of private associations, one or more prevails, relatively or absolutely, constituting the hegemonic apparatus of one social group over the rest of the population (civil society), which is the basis for the state in the narrow sense of governmental-coercive apparatus. (Gramsci 2007: 107).

According to Davis, the concept of apparatus of hegemony provides a political-institutional interpretation of Hegel’s notion of *Wirklichkeit*, or necessary actuality. The power becomes *Wirklichkeit*, or real, through its construction of active hegemonic or coercive apparatus. This apparatus, in turn, presupposes the prison-industrial complex. The repressive regime can only be actual because it is based on the aforementioned hegemonic apparatus, including the prison-industrial complex. According to the theoretical framework proposed by Gramsci, the prospect of liberation can emerge through the course of class struggle for a novel form of hegemony. New emerging form of hegemony is characterized by the fostering of solidarity actions and the cultivation of a novel type of productive relations.

Hannah Arendt’s work on totalitarian regimes and masses raised the question of the possibility of freedom of philosophical thinking. She distinguished between two forms of philosophical thought: pure contemplative life (*vita contemplativa*) and active political engagement (*vita activa*). Contemplative resistance in prison can be understood as a renunciation of the captive mind, and this is similar to the choice of Epictetus and Boethius. In contrast, Miłosz’s interpretation of the captive mind as a passive agreement to obey totalitarian or, in Gramsci’s case, hegemonic power is more socially oriented. However, the concept of the captive mind encompasses not only submission to authority but also the internalization of ideological and propagandistic messages, producing a state of psychological captivity wherein the entire repressive regime functions as a prison. Miłosz’s emphasis on the figure of Ketman, a man who fully conformed to the dictates of the communist system, underscores the intricacies of this phenomenon. This raises the question: How can philosophers critique the captive mind from within totalitarian systems?

Jan Patočka, who also endured imprisonment and communist repression, criticised historicism — including Marxist historicism — from a phenomenological perspective, denouncing its failure to grasp the subjectivity of human processes. His view is supported by Milan Kundera, who advocates the concept of the irreversibility of social processes. However, an important problem arises when many European and Russian intellectuals use history as a contemporary form of ideology, using narratives as a repressive and manipulative tool, rejecting subjective experience and the role of the free and creative mind in social processes. Thus, ideological and regime philosophers fight and negate philosophers who support civil liberties. This is why philosophical solidarity is the problem.

The primary function of imprisonment can be considered to be twofold. Firstly, it serves to instil a sense of fear among individuals outside the camp. Secondly, it aims to effect a transformation in the thinking and behaviour of the prisoners. A repressive regime perceives imprisonment as a means of preventing free civic activity and protecting conformists from the critique of radical philosophers. However, the imprisonment can also give rise to new forms of resistance, both within the prison environment and in society at large. Historical examples demonstrate that imprisoned philosophers can utilise prisons as an environment for teaching and explaining their ideas and for persuasion of new civic activists. Prisons are evolving into a new form of learning resistance, with philosophers and religious figures within prisons promoting a distinctive and radical form of social criticism.

Matskevich's Methodological Investigations and Critique

The philosophical and public intellectual thought of Matskevich emerged in the era of perestroika, a period which witnessed the emergence of free debate in response to the challenges posed by a rapidly changing social and political reality. Initially, Matskevich was profoundly influenced by the Methodological Seminar led by Georgi Shchedrovitsky in Moscow (Matskevich 2023: 43), a group which adopted a critical re-evaluation of dialectics with the aim of understanding emerging scientific and political realities. The group's thought was comparable to Western critical theory or American pragmatism, yet it diverged in its acknowledgement of the multiplicity of forms of rationalities. Shchedrovitsky's group aspired to formulate non-classical forms of scientific rationality, thereby challenging the prevailing logic and pragmatics of the social sciences in the Soviet Union. In this,

they resonated with Gorbachev's calls for the New Thinking (Russian: новое мышление).

In other Soviet republics, including Lithuania, Latvia and Georgia, philosophers emerged as autonomous public intellectuals, liberated from the constraints imposed by the Communist Party. Matskevich was witness to this transformation in the Baltic countries, where civil thought and politics became integral components of philosophical discourse. In Lithuania, during the Sąjūdis, philosophers emerged as leaders of freedom and citizenship, challenging the Soviet normative order and contributing to the liberation of civil thought in the period 1988–1991. Notable figures include R. Ozolas, B. Genzelis, B. Kuzmickas, V. Radžvilas, A. Juozaitis, A. Šliogeris, and A. Degutis. A comparable role was also played by philosophers in Belarus, although to a lesser extent in terms of public influence and only a few years later: V. Akudovich, V. Furs and others. This brief period has had a significant impact on the fate of philosophers in Belarus.

Following the ascension of Lukashenko to power in 1994, which marked the inception of his authoritarian reforms, Matskevich opted for a philosophical struggle, proclaiming that the primary objective of his public reflections was to inculcate citizens with the skills necessary for thinking and acting freely. He articulated his ideas not only within the circle of friends at the Flying University (Lietučij), akin to Patočka's underground university, but also on the democratic platforms of television, radio and social networks. Matskevich's strategy for attaining enhanced autonomy centred on the peaceful deconstruction of the prevailing regime through non-violent means, emphasising persuasion and dialogue over more confrontational tactics such as riots or armed resistance. This stance ultimately resulted in Matskevich and other dissenting voices being imprisoned during the 2020 Belarusian political crisis after the unsuccessful "revolution with a female face" (Schparaga 2021).

The concept of "wise disobedience" is central to Matskevich's philosophical framework. However, its application in the context of the imprisonment of political activists requires a thorough rethink. The consequences of imprisonment extend beyond the physical torture endured by prisoners themselves, affecting comrades who, outside the prison — in what is euphemistically called 'freedom' — devise ways to provide assistance, facilitate correspondence, deliver provisions and medical supplies, and disseminate philosophical discourse. The imprisoned philosopher must therefore consider how their thought impacts both a society under captivity and minds held captive by ideology.

This issue directly concerns Matskevich, who tries to socialise with prisoners and engage in philosophical reflection. In the context

of mass imprisonment of the free mind, philosophers transgress dictatorial norms and laws, seeking to cultivate an uncompliant individual by methodically deconstructing all substituted (manipulated) forms of thought. It is a paradox that prison not only represents the most severe test of civic attitudes, but also marks the onset of a new, transformed or liberated consciousness. The philosopher and the prison compete for the consciousness of the enslaved: one aims to instil maturity and responsibility for civic action, while the other seeks to cultivate cowardice, submissiveness and a lack of autonomy.

Non-Resisting Evil With Force or Counter-Violence?

The question of the contribution of philosophy to the prison environment is a complex one, and can be approached from a number of different angles. These include the question of whether to adopt a stance of non-resistance to evil through violence, or a stance of intelligent violence against violence. The Belarusian repression prison system can be seen as a continuation of the Russian prison tradition. Historically, philosophers have been targeted by the Russian Empire for their advocacy of religious and political freedom, active social and political criticism, and their efforts to educate the oppressed. A notable figure in this regard is Mikhail Bakunin, who was regarded by the Tsar's political regime as a threat and was repeatedly imprisoned and persecuted. In a manner similar to Louis Auguste Blanqui, Bakunin advocated for violence against repressive regimes, and for this he was arrested and imprisoned. Bakunin believed that only violence against violence could awaken the peasants and workers, who did not understand their enslaved condition. The notion of violence against violence was further developed within the context of critical theory by Frantz Fanon in his postcolonial work *Black Skin, White Masks*. In contrast to the approaches of Blanqui, Bakunin or Fanon, Matskevich advocated for a peaceful path of 2020, emphasising protest, civic education, political self-organisation, sabotage, boycotts and strikes, while eschewing direct confrontation. This divergence may have contributed to the ultimate failure of the Belarusian revolution.

The notion of peaceful, non-violent resistance has been espoused by various philosophers, who have likely been influenced by Christian thought. One notable proponent of this philosophy was Count Leo Tolstoy, who developed the concept of “non-violent resistance to evil” (Russian: *непротивление злу насилием*). This philosophy was further developed by Mahatma Gandhi, who adopted the principle of non-violence (*ahimsa*), and Nelson Mandela, who advocated for reconciliation.

The philosophical underpinnings of non-violent resistance have been further developed by prominent figures such as Vaclav Havel, Adam Michnik and Jan Patočka, who have drawn inspiration from the ideas of Tolstoy and Gandhi. These thinkers have presented a model that Matskevich has built upon, albeit with distinct approaches and facing varied challenges. While I hold a degree of scepticism towards the notion of violent rebellion, I also believe that the rationality of society and elites to effect peaceful change in a socio-political regime is questionable.

Latent Civil War: The Gulag System

Philosopher Valery Podoroga advanced the notion that the Gulag system was a continuation of the civil war that raged in Soviet Russia between 1918 and 1922 (Podoroga 2017). The Gulag system, with its extensive prison network, can be regarded as a latent, protracted form of civil war against “anti-Soviet elements”. This tradition has had a profound influence on the contemporary regime of Lukashenko, which is engaged in a constant struggle with political opposition and has imprisoned thousands of opponents.

The distinction between the Stalinist totalitarian regime and contemporary Putin or Lukashenko dictatorships can be found in the political technologies of persuasion employed by the Kremlin’s PR technologists. New political technologists have transformed large-scale, tangible repression and fear into mass manipulation through persuasion, banalisation, infotainment, and by transformation of prisons into new kinds of military mobilisation centres. In contrast, the persuasive strategies employed by the Nazi and Stalinist regimes were characterised by the use of overt threats, including midnight arrests, incessant deportation trains, concentration camps, and the Gulag system as the primary network of repression. The most significant illustration of prisons as military mobilisation centres is evidenced by the Russian experience of enlisting suspects and prisoners to sign contracts to participate in the war against Ukraine and become members of storm brigades (starting from 2022).

Holocaust as the Result of Western Thinking

Emmanuel Levinas, who departed Kaunas to pursue his philosophical studies in Germany and subsequently in France, entered the French army as a translator. He was captured and interned in the Nazi concentration

camp at Fallingbistel for a period in excess of four years. Although he was discovered to be of the Jewish faith, Levinas was initially perceived as a representative of the French army and was not exterminated like other Jews in Nazi death camps. Although Levinas himself did not experience the horrors of the Holocaust first-hand, his family, who had remained in Lithuania, were exterminated, and he was aware of the torture and death of Jews in other camps. In the post-war period, Levinas dedicated himself to the task of comprehending the tragedy of the Holocaust, seeking to understand how and why the Western philosophical tradition had led to such a terrible outcome as Auschwitz.

The situation was different for many philosophers who supported authoritarian, criminal regimes; these philosophers took the position of either justifying the regime or of silent conformism. Those who justified totalitarian or authoritarian repressive regimes tended to understand the concentration camps as a way of cleaning the social being. These philosophers, including Giovanni Gentile, Julius Evola, and Martin Heidegger, embraced the principles of fascism and endorsed the propaganda of the regime. However, the more prevalent response among academics was to interpret Plato and Aristotle while maintaining passive acquiescence to the prevailing regime. These scholars performed philosophical erudition while disseminating a hollow enthusiasm for wisdom, lacking personal responsibility and burdened by false self-conception. Their complicity with authoritarian regimes reveals a profound misunderstanding of contemporary social existence and civic obligation.

In his critique of the Christian and Hegelian interpretations of the development (*Bildung*) of the World Spirit, Levinas raised the issue of the crimes committed during the Second World War. Contrary to Hegelian interpretations, the thinker argued for a more nuanced approach to the acceptance of the Other, emphasising not only the recognition of their unique identity, but also the need to understand and accept them within the logic of another system of thought, religion and civilisation. He proposed a limitation of the principle of *Wirklichkeit* to promote a more inclusive understanding of the complexities of human interaction, a standpoint that finds resonance with Gramsci, who similarly criticised hegemonic realism as the foundational principle of Western hegemony. In this regard, Levinas and Theodor Adorno contended that Christianity and the European Enlightenment, in the absence of a robust constraint on their aspiration for hegemony, harboured the potential to engender and perpetuate the concentration camp system, and indeed, Auschwitz and Gulag.

In his analysis of the phenomenon of *zoē* as politicised “bare life”, Agamben drew upon the example of “the Muslim”, “der Muselmann”

(Agamben 2017: 151), as exemplified in the Nazi concentration camps. Shalamov's earlier *Kolyma* essay, however, described a similar phenomenon of the reduction of human beings to pure animality and the desire to survive, albeit without any explicit political implications. Agamben's analysis identified the concept of "bare life" (Agamben 2017: 7) as a pre-extermination condition, thereby challenging the conventional understanding of human existence. In contrast, the Soviet Gulag system was not solely focused on total humiliation and extermination, but also on the transformation and construction of an ideological human. The Belarusian dictator Lukashenko does not single out philosophers as a separate group of friends or enemies; rather, he persecutes those who can be interpreted as independent public intellectuals defending the rights of citizens, seeking to criminalise and then commodify them, treating condemned people as if they were economic and political commodities. This includes practices of torture and reducing political prisoners to the condition of the "bare life". Despite the fact that his approach is partly distinct from Putin's prisons, which function as a system of mobilisation and persuasion, both accept the reduction of people to the "bare life" as a radical measure.

The Origin of Transformative Mobilizational Centres in the Industrial System of Soviet Prison

Yet the philosophers' memory of Russian imprisonment persists, enabling contemporary persecuted thinkers to draw upon this legacy, a memory that itself demands interpretation. Philosopher Nicolas Berdyaev, imprisoned twice, analyzed the origins of the Russian intelligentsia through the lens of prisoners' resistance:

Radishchev was arrested and condemned to death on account of his book, but the sentence was commuted to imprisonment. In the same way, Novikov, a notable worker for Russian enlightenment in the eighteenth century, a man of the mystical type, a Christian of very moderate political views was arrested and imprisoned in the Peter and Paul fortress. In this fashion the formation of the Russian intelligentsia was greeted by Russian authority. The first steps of the Russian intelligentsia along the paths of enlightenment-not revolution brought with them sacrifice and suffering, imprisonment and hard labour. (Berdyaev 1937: 22)

In their attempts to uphold the Christian ethos, certain Russian philosophers resorted to proffering socio-religious or philosophical

forms of escapism. A notable example of this phenomenon is the religious philosophy of the philosopher Pavel Florensky, who was condemned to the Solovky camp. Perceiving the prison as a 'state house' and the camps as an exemplar of Orthodox spiritual test, he used Christian exegetical language to describe his own experience. Another renowned Soviet and Russian philosopher, Alexei Losev, was deprived of his sight while imprisoned in a labour camp during the construction of the Belomor Canal. Losev employed the technique of writing between the lines, a form of philosophical allegorical language concealed within the reflections of Plato and Aristotle's philosophies, to articulate his personal perspective on the totalitarian regime. The utilisation of philosophical Aesopian language emerged as the primary medium for critical reflection among philosophers within the context of total surveillance.

Yakov Golosovker, a renowned scholar specialising in the logic of myth, was exiled to the Vorkuta camp prior to the Second World War. Following his exile, his friends and colleagues disowned the thinker and, on their own initiative, destroyed his works, a decision that was made without the need for a security order. Golosovker expressed remorse for his friends' actions, yet he did not engage in critical reflection on the Soviet government's modernisation policies or the Gulag system. Consequently, he failed to provide a thorough analysis of why his colleagues had destroyed his early works, which encompassed myth and religion. It is crucial to recognise that the new totalitarian state incorporated political myth as its own source. This incorporation and complete coincidence were addressed in E. Cassirer's *The Myth of the State*, yet without any reference to the Nazi concentration camp system or the repressive industrial network of the Gulag.

Lev Karsavin, who perished in the Abez camp, clandestinely composed philosophical notebooks and taught prisoners his religious philosophy and history while imprisoned in the Abez camp (situated in proximity to Vorkuta). In these notebooks, he modified his concept of symphonic cosmic personality, corresponding to the authoritarian state needs, into pulsating existential personality, corresponding to resistance to the Stalinist regime. A notable shift in his philosophical perspective emerged, diverging from his prior admiration of the hierarchical nature of the divine cosmos to a novel interpretation of the Gulag system as the contraction of the divinity. Despite these significant changes in his philosophical system, Karsavin refrained from direct denouncing the Gulag system, a feat that would have been unfeasible within the confines of the prison camp, where strict surveillance prevailed. It was only Alexander Solzhenitsyn, in his post-Gulag memorials and reflections, who sought to philosophically analyse the

existence of “labour death camps” as a new invention within the prison system.

Valery Podoroga’s philosophical reflections on the Gulag are among the earliest attempts to critically address this subject, drawing inspiration from Adorno’s reflections on Auschwitz and reinterpreting Varlam Shalamov’s essays on life in the Kolyma camp through the lens of political philosophy and the philosophy of the totalitarian state. Podoroga’s interpretation of the Gulag system is multifaceted, encompassing not only the exploitation of forced labour for industrial needs but also the continuation of civil war and class struggle, as outlined in Stalin’s doctrine. In the post-World War II era, the Gulag system underwent a transformation, becoming a site for mobilisation and functional transformation. Individuals who had formerly occupied the roles of inmate and labourer within the system subsequently ascended to leadership positions within prisons and industrial units, including the coal mines. The Gulag system functioned as a site for bio-political experimentation, transforming the rudimentary technologies of coercion and execution into a transformative apparatus. Following the onset of the Russian aggression against Ukraine, the prison system underwent a comprehensive transformation into centres of propaganda and mobilisation.

Prison as the Element of Third Generation of Political Technologies

The question of the role of prison as a third-generation political technology is a complex one. As Matskevich argues, the material for persuasion was initially developed in a simple and direct manner, based on the principles of equal and open competition between political ideas, programmes and leaders in a free civil society, rather than within the confines of prison. The free competition of ideas and leaders did not require technological intervention at the beginning; rather, it relied on open collaboration of the political team and the use of direct rhetoric:

The composition of political teams included a variety of specialists, experts in diverse fields, and activists. These teams were established under the auspices of political parties or other political actors. The members of these teams did not perceive themselves as hired employees, but rather as a support group for a political leader whose ideology, goals, and values they shared. (Matskevich 2020).

The advent of second-generation political technologies has engendered a sophisticated form of public relations, realised by the political leader's campaign team through the utilisation of advertising, black rhetoric and manipulation techniques. However, it should be noted that this is merely public competition in contemporary, relatively free societies:

A market emerged for teams of professionals specialising in the effective management of political campaigns. In addition, there was a demand for companies willing to invest in the election of a dependent and controlled politician (i.e. their own person). (Matskevich 2020).

The most significant outcome of the second generation can be identified as the separation of the political party, the PR company and the financial group, with elections thus becoming a spectacle for society. This stage of development was completed by the concentration of PR agencies in the hands of a few companies related to the power. The evolution of PR agencies has been concomitant with conventional neo-liberal processes, and the present era of substantial capital accumulation, social network expansion, and the proliferation of big data poses challenges to this development. In such a context, the state is uniquely positioned to regulate and limit the formation of opinion monopolies. The convergence of state institutions with dominant PR firms creates conditions for a third generation of political technologies. While contemporary democracies operate within first- and second-generation political technologies without requiring integration with repressive state apparatuses, the third generation incorporates the carceral system into strategies of political persuasion and mobilization.

The third generation of political technologies has the effect of returning us to a state of affairs in which the monopoly on propaganda is held by the state or the party, albeit with the use of contemporary technologies of persuasion, repression and persecution.” In the context of contemporary political campaigning, the client assumes a pivotal role, while the traditional client is supplanted by the ruling elite (junta).” (Matskevich 2020).

Prior to his arrest, Matskevich had been paying close attention to the fact that the third generation of PR technologies includes the repressive apparatus and the prison system, and had been attempting to resist the tendency towards the use of these technologies. Matskevich had found that the third generation of political technology functions in conjunction with the repressive police and prison system and surveillance. It is a matter of irony that Lukashenko has transformed the presidential candidates and their teams for the 2010 and

2020 elections into objects of torture and commodities for exchange, but only on a larger scale in 2020. In the election in 2025, Lukashenko's regime used the third generation of bio-political technologies in full scale even without the illusion of free competition.

Imprisoned Into the History of the Real

Matskevich is a pragmatic thinker who typically commences his analyses with a reflection on his own critical theoretical and practical experiences, which originate from the late Soviet period. Utilising sociological and psychological methods, along with critical memory, he employs a methodical approach to analyse the trajectories of various political and cultural movements. Through this process, he is able to derive practical conclusions regarding the direction of socio-political development. His formulations are grounded in the principles of fundamental democratic values, the separation of powers, the concept of a parliamentary republic, and the legal social contract of a mature civil society, eschewing a messianic, sacred, or national vision of a long-imagined history. In contrast, authoritarian regimes, such as those led by Putin and Lukashenko, seek to impose a new 'big history' of the Real, which they claim is obligatory for all. In pursuit of this objective, these regimes employ third-generation bio-political technologies, including the prison system, to disseminate this 'Real history'. A comparison can be drawn here between critical Matskevich's ideas and those of Dugin's philosophical circle concerning the idea of Real history. The concept of the Real History, founded on cohesive grand narratives, finds resonance with the ideas of J. Lacan and S. Žižek. However, it is crucial to augment their notion with the principle of the prison as a means of persuasion and transformation.

Critical rejection of the Real (ideological) historiography and alternative readings of contemporary political events have motivated resistance to the 'captive mind' as a form of mental imprisonment. Historical indoctrination through repressive means has become the foundation of neo-authoritarian ideology, with regime philosophers so committed to asserting historical primacy that they function as servants of a new Leviathan or Moloch. The adoption of political theology and historical essentialism (the Real and its symbolic organization) has foreclosed pragmatic deliberation, including negotiation, diplomacy, and public debate. In this context, Matskevich developed a trenchant pragmatic critique targeting post-Soviet dictatorship, its messianic pretensions, narratives of national betrayal, and apocalyptic anti-Western propaganda.

The Unbearability of Being in Totalitarian State

In the period of social unrest that characterised 2020, prior to his arrest, Matskevich derived his philosophy from the concept of “unbearability of being”. It can be hypothesised that this reference pertained to his dramatic and public confrontation with an authoritarian and repressive regime, third-generation bio-political technologies centred on the system of imprisonment and torture, and the inability of the Belarusian opposition to engage in a concerted and intelligent struggle against this force. He further elaborated that this philosophy emerged from an attempt to comprehend the prevailing societal and human challenges. At the time when Lukashenko’s repressive forces were dispersing demonstrators from the main streets of Minsk, Matskevich initiated the development of a civic neighbourhood movement, organising philosophical-political discussions in the courtyards of Minsk’s residential neighbourhoods. This approach, characterised by its decentralised nature, proved to be a formidable challenge for the regime to comprehend. The development of a new resistance organisation and the emergence of leaders at the household level were notable aspects of this initiative. This approach is consistent with the creation of civic alternatives and the promotion of freedom of thought, as well as the development of solidarity and authentic trust among horizontal groups of citizens. Furthermore, the model of civic education, resistance and mobilisation proposed is noteworthy for its potential for effective transposition to the prison environment, despite the challenges and dangers involved.

Prior to his arrest in 2021, Matskevich appeared on the Probel programme (Yegor Kolesnik) and described philosophy as a form of resistance to an unbearable state of social being. The phrase “unbearability of being” is a paraphrase of the title of Milan Kundera’s novel *The Unbearable Lightness of Being*, with which the writer satirised his encounter with the events of revolutionary Prague in 1968. This phrase prompts us to interpret Matskevich’s experience within the framework of civic existentialism and the Czechoslovak, Polish struggle for independence, a departure from Matskevich’s original intention to focus exclusively on critical rationales and analytical methodologies.

Kundera’s novel opposes Nietzsche’s concept of eternal recurrence and its concomitant unbearable moral gravity, instead depicting a subjective dramatism of personal solutions and also representing the irreversibility of the course of events. This conception explains the immense value of every free action and decision, different from solutions of the hegemonic apparatus, which can repeat its repressive solutions again and again. The concept of unbearable lightness facilitates an

understanding of the price of reason, morality, freedom and even villainy in political activism, and distinguishes it from the mechanisms of prison mobilisation and power. The fragility of the present and of perspectives thus motivates a critical evaluation of civic values and the critique of those who claim that this political regime is the best of all possible countries.

Engaging in critical, practical, and existentially responsible discourse on the “unbearability of being” is imperative. This issue does not entail the imposition of a sense of hopelessness but rather signifies the provision of novel practical avenues for citizens. Prior to his arrest, Matskevich initiated the project “To Think Belarus” (Russian: думать Беларусь), subsequently followed by “To Make Belarus” (Russian: делать Беларусь). In the context of “To Think Belarus”, Matskevich engages with the concept of responsible subjective civic choice, signifying the ability to transcend the influence of propaganda and the authority of the prison system. The capacity to resist the threats and repression of the political-prison regime is founded on a profound distrust in the system and the belief in the ability to devise effective solutions.

References

- Adorno, T. (2003). *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Verso.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press.
- Agamben, G. (2017). *The Omnibus. Homo Sacer*. Stanford University Press.
- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt.
- Bakunin, M. (2004). *God and the State*. Dover Publications.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Berdyayev, N. (1937). *The Origin of Russian Communism*. Translated by R. M. Rensh. The University of Michigan Press.
- Boethius. (2003). *The Consolation of Philosophy*. Translated by V. E. Watts, Penguin Classics.
- Bruno, G. (2007). *On the Infinite, the Universe and the Worlds*. Translated by R. DeLucca, Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. Yale University Press.
- Davis, A. (1981). *Women, Race, & Class*. Random House.
- Davis, A. (2000). *The Prison Industrial Complex*. AK Press.
- Davis, A. (2003). *Are Prisons Obsolete?* Seven Stories Press.
- Davis, A. (2005). *Abolition Democracy: Beyond Prisons, Torture, Empire*. Seven Stories Press.
- Epictetus (1999). *The Discourses of Epictetus*. Translated by R. Hard, Oxford University Press.
- Fanon, F. (1967) *Black Skin, White Masks*. Translated by Ch. L. Markmann. Grove Press.

- Florensky, P. (1996). *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*. Princeton University Press.
- Foucault, M. (1975). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Pantheon Books.
- Gramsci, A. (2007). *Prison Notebooks*. Vol. 3. Edited and translated by J. A. Buttigieg. Columbia University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Harper & Row.
- Kundera, M. (1984). *The Unbearable Lightness of Being*. Harper & Row.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Duquesne University Press.
- Matskevich, V. (2011). *Ne dumaite o ryzhem i slepom utkonose* [from Russ.: Don't Think About the Red and Blind Platypus]. Minsk: I.P. Logvinov. — In Russ. [Мацкевич, Вл. (2011). *Не думайте о рыжем и слепом утконосе*. Минск: И.П. Логвинов.]
- Matskevich, V. (2021). *Metodologiya dlya filosofov Letuchego universiteta, Chast' 1* [from Russ.: Methodology for Philosophers of the Flying University, Part 1]. *Fly-uni.org*, October 12, <https://fly-uni.org/blogi/metodologiya-dlya-filosofov-letuchego-universiteta/>. — In Russ. [Мацкевич, В. (2021). *Методология для философов Летучего университета, Часть 1*. *Fly-uni.org*, 12 октября]
- Matskevich, V. (2023). *Vvedenie v filosofiyu* [from Russ.: Introduction to Philosophy]. Ząbki: Andrei Yanushkevich Publishing. — In Russ. [Мацкевич, Вл. (2023). *Введение в философию*. Ząbki: Andrei Yanushkevich Publishing.]
- Młosz, C. (1953). *The Captive Mind*. Vintage Books.
- Mussolini, B. (1961). *The Doctrine of Fascism*. Selected Works.
- Patočka, J. (1998). *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*. Edited by E. Kohák, University of Chicago Press.
- Podoroga, V. (2004). *The Gulag and the Return of the Repressed*. In *The Gulag: A History of the Soviet Camps*, edited by A. Applebaum, Pantheon Books.
- Podoroga, V. (2017). *Vremya posle. Osventsim i GULAG: myslit' absol'yutnoe zlo* [from Russ.: Time After. Auschwitz and GULAG: Thinking Absolute Evil]. Moscow: KAIROS. — In Russ. [Подорога, В. (2017). *Время после. Освенцим и ГУЛАГ: мыслить абсолютное зло*. Москва: KAIROS.]
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Schparaga, O. (2021) *Die Revolution hat ein weibliches Gesicht*. Suhrkamp.
- Shalamov, V. (1994). *Kolyma Tales*. Translated by M. McGrath, W.W. Norton & Company.
- Solzhenitsyn, A. (1973). *The Gulag Archipelago*. Harper & Row.
- Žižek, S. (2006). *The Parallax View*. MIT Press.

WRITING PHILOSOPHY WITH ONE'S HANDS TIED: LETTERS FROM CZECHOSLOVAK COMMUNIST PRISONS

Anton Vydra

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-145-160>

© Anton Vydra

PhD, Associate professor

Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Art, Trnava University, Hornopotočná 23, 918 43 Trnava, Slovakia

E-mail: anton.vydra@truni.sk

<https://orcid.org/0000-0002-2270-598X>

Abstract: This paper addresses the question of how Czechoslovak intellectuals and philosophers from the dissident movement coped with the difficult situation of normalization and their own imprisonment. The failure to invoke justice led many to identify with characters from Franz Kafka's novels concerning the dead-end situations. Writing philosophical texts in official publishing houses and journals was impossible and unimaginable even for those who were at liberty. The dissemination of ideas was even more difficult for those who were in prisons. One way was to write letters from prison, which became a peculiar tool of communication and a specific genre of writing. Letter-writing was subject to the rules of prison life, which forbade writing about politics and the regime. It was up to the creativity of the political prisoners how they managed to sneak civic themes into their letters. They did this either like Václav Havel, who used long philosophically sounding reflections and carefully chosen code-words, or like Milan Šimečka, who chose to philosophize about ordinary, intimate life, real or oneiric memories of his family, and supposed conversations with his loved ones as a way of thinking freely. Although in retrospect one can accuse both of various shortcomings (and this has happened, even from the milieu of the dissidents themselves), it is important to remember that these texts were not produced in quiet study rooms and with access to the necessary literature in libraries. Even if they were philosophically "leaky", fragmentary or interpretively weak, it is in this "writing-at-this-moment" that their historical and philosophical value lies.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 4.0 International License

Keywords: Czechoslovakia, communism, dissidents, prison letters, freedom, fragmentary writing.

Introduction

The history of Western culture is very familiar with the image of the body as a prison. A good example here is the Latin expression *ergastulum animæ*, which referred to the imprisonment of the human soul in a cramped, claustrophobic dungeon of the human body.

This cultural image was based mainly on Gnostic doctrines of body and soul. According to them an evil demiurge, Yaldabaoth, created the material world and cast immortal human souls into mortal bodies. Yaldabaoth also prevented people from knowing the truth and the real God. Nevertheless, the knowledge of the truth did reach some people, and Gnostics of various types and denominations believed that those people were them.

The imprisoning and restricting body was a metaphysical problem for centuries. Only after the Enlightenment did philosophers change their attitude to corporeality while twentieth century philosophy (especially phenomenology) rehabilitated it completely and made it one of its core themes. The body has now lost its former prison-like pathos. One no longer feels bound by one's body, but lives as a corporeal, embodied being. Thanks to the living body (or flesh), one *can* do this and *can* do that.

The Czech philosopher and dissident Ladislav Hejdíánek wrote in 1983 in the fourth of his *Variations and Reflections on Topics in Václav Havel's Prison Letters* (dedicated to Havel after his release from communist prison): "The idea that man is an immortal soul living in a mortal body stands and falls with the old metaphysics, which has collapsed and is now dead (surviving only in relics in the form of prejudices). No attempt to modernize the formulation can help it" (Hejdíánek 2009: 70).

But – paradoxically – something from the old Gnostic metaphysics is still at work, when the intelligence of nations is imprisoned in the body of totalitarian states. Here the individual finds oneself in the grip of one's own restricted possibilities, the restrictions of the law and the arbitrary possibilities of the prison guards and bureaucracy. The totalitarian regime forms a new anthropology of man-inside, man-in-prison, man-with-restrictions.

If we follow Ernst Cassirer's interpretation of a human as *animal symbolicum* and his concept of symbolic forms (Cassirer 1970: 80), we could say that a human being in an unfree regime or in prison relates to the world according to cultural frameworks (symbolic structures

of myth, language, art, science, religion etc.) that are typical of their situation. As far as *myths* are concerned, the old ones are here replaced by new ones, and it should come as no surprise that Franz Kafka, with his emphasis on dead-end, labyrinthine situations, offered such a new myth for dissidents. “Joseph K.” from *The Trial* or “K.” from *The Castle* is a modern mythical hero in a modern mythical world. It is the same with *language*; the prison experience also changes the ways of expressing ideas, which emerge on the fly, and writing becomes, as it were, “writing-at-this-moment”. The symbolic form of *art* (and the art of writing) is also applied in a new context in creative fragmentism, intimate and personal writing, where imaginations and dreams play a big role, as reality appears to be inaccessible. As far as *science* is concerned, the intellectual in prison may indeed use the language of the humanities, referring to other authors they have read, but this is not strictly speaking a scholarly methodology. Often the intellectual falls into the role of the sage who gives advice to those who are at liberty. And Cassirer’s symbolic form is *religion* as well: questions of transcendence are also at play here, but outside of any official ecclesiastical structures and often more a deep, personal confession of either religious faith or relating to some form of spirituality, morality, humanity or something that transcends the everyday routine of normalized reality. The applications of these symbolic structures will become apparent when we take a closer look at the authors discussed in the following sections.

In this article, I will therefore discuss the situations in which the Czechoslovak dissident movement found itself, especially regarding the arrests and imprisonment of intellectuals for whom writing was not only a form of communicating ideas, but also a way of thinking of their own. Dissidents, as I have already mentioned, often experienced their situation in identification with Kafka’s characters. From 1980 onwards, it was in this milieu that many prepared to commemorate the centenary of Kafka’s birth, which the secret police assessed as a risk. Not surprisingly, any interest in Kafka was suspicious to the secret police. And if Jacques Derrida came to Prague at the end of 1980 with an official explanation that he wanted to visit Kafka’s birthplace, he must, of course, have been immediately suspected of subversive activity. The dramatist and leading figure of Prague dissent, Václav Havel, and the philosopher Milan Šimečka have also described their lives as Kafkaesque. Both ended up in prison at the same time. And both sent letters from there, which, in addition to their personal messages, also contained philosophical reflections, developed with the limitations they were subjected to in the prison system. Their letters from prison will be the key focus of this investigation, especially in view of the

way in which it was possible to write philosophically at all under such conditions.

This paper is part of a broader research in which I am concerned with the hermeneutic relations between imagination and the formation of philosophical ideas, especially in a Central European context. My aim is to show how the necessity to work with imagination (even under difficult, prison-like conditions) became deeply inscribed in the philosophical legacy of Czechoslovak dissidents and remained an enduring value for them.

Kafka's Stories as an Imaginative Scene: Derrida, Havel, Šimečka

In the short story called *Before the Law* (*Vor dem Gesetz*, originally in 1915), a latter part of the novel *The Trial*, Franz Kafka used a narrative in which he described the absurd situation of a countryman who found himself at the gates of the Law. Although the gate was open, a burly doorkeeper stood in front of it and prevented the countryman from entering. When the countryman asked him if he would ever be able to go in, the doorkeeper replied that he might, but not now. And so the countryman took his place at the gate and for years tried to soften the doorkeeper's heart. Unsuccessfully. As he was dying of exhaustion, he realized for the first time that there was something he hadn't asked the doorkeeper: Why was it only he who had come here in all those years? And then, in the last moment of his life, the doorkeeper growled in his ear: "No one but you could gain admittance through this door, since this door was intended only for you. I am now going to shut it" (Kafka 1999: 121). That is true Kafkaesque sarcasm; that is "Kafkaism".

The situation of the helpless countryman and the doorkeeper may resemble the Gnostic story in which the doorkeeper Yaldabaoth also made it impossible for the individual soul to know the truth. Kafka's story is open to many interpretations, and it presented a fascinating scene for many people in normalized Czechoslovakia. The individual stood in front of a regime guarded by pseudo-personal official power. But Kafka's story also brought together three intellectuals who found themselves in Czechoslovak prisons at the same time. These were Jacques Derrida, Václav Havel, and Milan Šimečka.

On December 30, 1981, during his visit to Czechoslovakia, Jacques Derrida was arrested by the state police at Prague airport. The secret police tried to frame him, claiming they had found hashish in his baggage. The reason for his arrest was drug trafficking and even drug production. Both were absurd, however. The philosopher was detained,

interrogated and arrested. After a few days he was released on January 2, 1982, after intervention by French diplomats and politicians, including President François Mitterand, and thanks to the threat of disruption of diplomatic relations.

The state police weren't only watching Derrida as an intellectual who dared to enter the territories of their state. They were also aware that he was the co-founder of the Jan Hus Association, which had just been established (in 1981) by French intellectuals. The Association — headed by Derrida, Jean-Pierre Vernant, Etienne Balibar and others — helped to organize secret dissident conferences in the Czechoslovakia, supported the Czechoslovak samizdat financially and created a bridge between the Czechoslovak intellectuals and the West. At that time, Czechoslovakia was visited by several prominent philosophers who gave lectures during secret, so-called “home seminars”: these included Paul Ricœur, Jean-Pierre Vernant, Etienne Balibar, Catherine Chaliere, Roger Scruton, Donald Davidson and Richard Rorty. Among them was also Derrida who came to Czechoslovakia as a participant in Ladislav Hejdlánek's home seminar. Hejdlánek understood the attack on Derrida as a state attack against his philosophical seminar. He wrote about Derrida's arrest on January 2, 1982:

No matter whoever is afraid of real philosophy, we will not give it up and we intend to continue to cultivate it, if it is even a little bit possible. And if our authorities want to make it illegally impossible for us to do so (and they cannot do so except illegally), we hope for the support and protests of those who know the importance and indispensability of philosophy and of cultured people in general (Hejdlánek 1982: 80).

At the time, Derrida was preoccupied with Franz Kafka and his reflections on him resulting in the lecture *Préjugés: Devant la loi* (the lecture was given at the Cerisy conference in summer 1982 and published in 1985 in a collection edited by Jean-François Lyotard and titled *La faculté de juger*). In the text, Derrida discusses Kafka's short story mentioned above and asks who would judge, and by what criteria, whether such a short story could be considered as literature. If some narration is literature, this is the result of various historically conditioned interpretations and conventions. At one point, he recalls his personal experience of being arrested in Prague. According to him the arrest itself and the narration about it are certainly not literature (Derrida 1985: 103).

But something else is important: the Czechoslovak secret police knew of Derrida's interest in Kafka and believed that his presence in Prague was related to preparations to exploit the upcoming centenary

of Kafka's birth for political provocations against the regime, at least according to the report given later by the Czech poet Petr Kabeš in the samizdat monthly magazine *Obsah*. An investigator, Dvorský, asked Kabeš during the interrogation about Kafka: "He is going to have an anniversary, as we have found out. Didn't some foreign journalists visit you because of that?" Dvorský then added that it had been discovered that they (the foreign journalists) wanted to exploit this anniversary. Moreover, the whole interrogation took place in a strange atmosphere: first there was a long silence, then the interrogator pronounced a simple and short "Franz Kafka" as the main question, and the whole scene was completed by the sound of glass being broken in the next room by the cleaning lady (Kabeš 1983: 61–62). Derrida might have felt very similar to Kabeš during the interrogation, and it might have reminded him of being in a Kafka novel and a character in literature.

Derrida didn't understand his arrest as literature, however, but two prominent imprisoned Czechoslovak dissidents, dramatist Václav Havel and philosopher Milan Šimečka, reflected on Kafka differently. Václav Havel wrote from prison in his *Letters to Olga* on November 8, 1980:

I've always harbored a feeling (hidden, since it might raise suspicions of arrogance) that I somehow understand Kafka better than others, not because I can claim a deeper intellectual insight into his work, but because of an intensely personal and existential understanding of experience that borders on spiritual kinship, if I may put it that way. (I have never much held with theoretical "interpretations" of Kafka; immensely more important for me was the quite trivial and "pretheoretical" certainty, as it were, that he was "right" and that what he writes is "exactly how it is") (Havel 1989: 126).

And later, after the Velvet Revolution, when receiving an honorary doctorate from the Hebrew University in Jerusalem in 1990, Havel said something similar:

I'm not an expert on Kafka, and I'm not eager to read the secondary literature on him. I can't even say that I've read everything Kafka has written. I do, however, have a rather special reason for my indifference to Kafka studies: I sometimes feel I'm the only one who really understands Kafka, and that no one else has any business trying to make his work more accessible to me. And my somewhat desultory attitude about studying his works comes from my vague feeling that I don't need to read and re-read everything Kafka has written because I already know what's there. I'm even secretly persuaded that if Kafka

did not exist, and if I were a better writer than I am, I would have written his works myself (Havel 1990; 2014: 27–28).

And Milan Šimečka, in his letter from prison on January 21, 1982, writes in a similar vein: “I used to be only amused by Kafka, now I am experiencing him. It was better to be entertained by him” (Šimečka 1999: 133). And again (a little more seriously) in his *Letters about the Nature of Reality* (written in prison in the form of a letter to his sons):

I had the impression of being forcibly transferred to a reality that was specially manufactured and modified to make one lose one’s way in it, lose contact with one’s own reality, and eventually lose one’s wits. Of course, I realized right away that I was familiar with it from literature, that it was all to be found in Kafka, but now I was capable of fully experiencing Kafka for myself. Previously I had only read him (Šimečka 1999: 310; 2002: 87).

Letters from Prison as a Special Genre of Writing and Thinking: Havel

This brings me to the issue of prison letters, a Czechoslovak cultural phenomenon which created a specific form of philosophical thinking, even if imperfect and very subjective. Writing letters from prison isn’t, in any way, an invention of the Czechoslovak dissent, but it clearly bore characteristic features of anti-communist writing: both in content and form. In this context, the Slovak literary scholar Pavel Matejovič even speaks of a special “aesthetic of underground” (Matejovič 2006: 102). Prison letters were a counterpoint to official state literature and philosophy emphasizing the great continuous historical progress of society towards a communist future and trivializing the role of the individual. Most Czechoslovak literary and religious dissidents responded to this with very strong autobiographical, personal and fragmentary writing with a deep accent on phenomenology and existentialism as sources of intellectual inspiration. Michael D. Gubser gave a comprehensive picture of the Czechoslovak dissident movement and its relation to existentialism and phenomenology in the 1970s and 1980s (see Gubser 2014: 133–187).

Under normal circumstances, literature and philosophy are free activities. It is up to individual authors what style they choose what subject they treat, *what* they write about and *how* they write about it. They can invent fictions, describe real events, weave one into the other. They can use libraries, share and discuss their ideas with others,

revise and improve their texts. But this wasn't the case of philosophical writing from Czechoslovak prison. The obstacles to free writing were enormous and the imprisoned intellectual was left with only his memories and his own imagination.

The law, of course, allowed prisoners to write letters, but only under strict and often crazy conditions. Václav Havel, several years after his arrest, mentioned that they were only allowed to write once a week and only four pages. The text had to be written legibly, without any cuts, with the margins kept, graphic and stylistic editing, without quotation marks, highlighting of words, the use of foreign words, and so on (Havel 2015: 232).

The prison post office functioned formally as a regular post office. The prisoner had to procure stamps (usually brought by family members during visits or mailed to them), without which they would have no way to send the letters.

Havel particularly recalled the half-mad warden at Heřmanice Prison. He was fond of following up on letters written by political prisoners to their families. In terms of content, the prisoner had to stick only to "family matters" and was to avoid humor when referring to the prison sentence since it was a serious matter that wasn't to be ridiculed. That's why the letters from prison carried a certain air of seriousness and dignity. This didn't prevent Havel and his fellow prisoners from "sneaking" philosophical reflections into the letters: letter-writing became a kind of prison sport for them. Havel later remembered: "Will we manage to outwit the warden or not? Will we manage to say something meaningful in the letter or not? It has become a passion" (Havel 2015: 233).

The prisoner never knew whether the letter had gone or not. He wasn't allowed to rewrite it from a previously prepared draft but had to compose it all at once as a complete and unaltered letter, without any cuts or corrections. Since he had no copies, it was only a matter of his memory if he remembered what he had written in previous letters. Often, he only received a reply several months later. Havel wrote about it: "Over time, of course, I began to think a little ahead, to try to weave my reflections in certain thematic cycles, to interweave the motifs of these cycles with each other, and to build — somewhat intermittently — a kind of little building of mine over several years, to build it like one of my plays" (Havel 2015: 233–234).

Gradually, the prisoners came to understand that their contact with their families was a "public matter", that their letters circulated among their friends. Havel conceived that his letters were read as "literary facts and reports to the world about the state of our spirit" (Havel 2015: 234). He saw that they would stimulate the thinking

of many people out there. He soon found that if he wrote too clearly, the letter would not pass the censors. So he began to prefer to write complicated long sentences with complex wording. He also changed meanings of words: instead of the word “regime” he used the cryptic Fichtean-sounding term “non-I” or “world”. For example, in a letter to Olga on February 20, 1982, he wrote: “By the way, the roots of my controversial stance are not only to be found in the structure of the specific ‘non-I’ into which I was cast by fate, but very probably lie deeper, which is to say in my relationship to ‘the world altogether’” (Havel 1989: 288). One month later he added: “Defending one’s identity in the context of the ‘non-I’ (and above all face-to-face with its diabolical aspect, the order of death) is only possible if one has a solid, lasting, life-giving and meaningful relationship with the ‘non-I’ ” (Havel 1989: 301).

Interpreting retrospectively the semantic field of prison epistolary literature isn’t easy. When Havel writes, for example, about Levinas, we understand that Havel isn’t a philosopher interpreting a philosophical work, but that his reading of Levinas is conducted through the prism of his actual situation. On May 8, 1982, Havel writes in *Letters to Olga*: “In Levinas, I sense a storehouse not only of the spiritual traditions and millennial experiences of the Jewish people, but also the experience of a man who has been in prison. It’s there in every line, and perhaps this is another reason why it speaks to me so vividly” (Havel 1989: 312). Levinas became for Havel the prototype of the imprisoned philosopher (in 1940–1945) with whom Havel, the prisoner, identifies forty years later as, the figure through whom he speaks out of prison. It should be added that the Levinasian notion of responsibility was a key concept in Havel’s *Letters to Olga* — even if blurred by his reading Heidegger (Gubser 2014: 183). And it is also important to say that Havel read Levinas for the first time only in prison, as Daniel Brennan reminds us, and that “Havel did not read Levinas as opening a new way to think about responsibility. Levinas, for Havel, articulates ideas which are already present in Czechoslovak debates” (Brennan 2016: 121).

Perhaps the strongest philosophical motif that dominated Havel’s thinking in this period was the phenomenological idea of the “concrete horizon,” which was Patočka’s term for “home” (Havel 1989: 120). Havel interpreted it against the background of the situation he was in. The concrete horizon has several layers: the first is the one that is closest to us, into which we are thrown and constitutes our actual situation — a kind of “pseudohome” (the prison). The second layer consists of the real home from which he emerged; but it is only the final, absolute horizon that constitutes the third layer — the existential home, “the most imaginary, the most abstract,” which gives meaning to the whole of life (Havel 1989: 122–123). The image of horizontal

circuits is the result of Havel's thinking in prison and became his permanent conviction.

The Strange Case of Milan Šimečka

Another example of the dissemination of philosophical ideas from behind prison walls began in May 1981 when the police arrested the Czechoslovak dissident and philosopher Milan Šimečka. He ended up in prison, where he spent almost two years without ever knowing why he was convicted. He began writing letters to his family from the very first moment. Quickly he realized that the letters hadn't been delivered or had been sent very late. Following the example of Dante, he gave up all hope that they would ever reach their addressees, or that they would arrive on time. Writing letters from prison thus became a written soliloquy for the sender.

As in Havel's case, there were certain prison rules governing letter writing: letters couldn't contain allusions to or direct attacks on the government policy of the time, the texts could only talk about personal experiences, memories, family trivialities, and so on. More serious messages had to be carefully "encrypted into the subtext", even if Šimečka didn't use to do this often. Writing for him was a tool for thinking and an opening of the narrow prison space to the broader reality that he portrayed in his imagination as a means of intellectual survival.

Šimečka's early philosophical work was typically academic and Marxist (*Social Utopias and Utopians*, 1963; *The Crisis of Utopianism*, 1967). After his re-awakening from Marxist ideals after the Soviet invasion in 1968 (he was then 38 years old), a series of interrogations, persecution by the secret police, wiretapping, surveillance, and threats followed. Gradually, he moved away from official academic philosophical discourse, and elements of freer writing, essays, and even literary writing began to predominate in his work. In a prison letter from February 19, 1982, he wrote to his son Milan, who couldn't study at university, that he (the father) already considers him (the son) to be a philosopher thanks to the way he framed questions. The father wrote here to his son not to expect too much from contemporary academic philosophy (Marxism-Leninism) and that reading Kant just for the sake of it, as a spiritual exercise, is more useful and entertaining than watching TV (Šimečka 1999: 172). Let us recall that along with Kant, Bergson, Camus and Sartre, the most popular philosophy among the Czechoslovak dissidents was clearly phenomenology, promoted mainly by Jan Patočka.

Slovak historian and political scientist Juraj Marušiak has noted that normalization in Czechoslovakia was a depressing experience for Šimečka, but at the same time a new and culminating stage of his work: “The individual human being in the normalization regime comes to the fore in his works, confronted with the massive pressure of the system to achieve individual conformity” (Marušiak 2010: 148). Šimečka changed the form of his philosophizing: from objectively tuned analyzes of utopianism, he switched to very personal and intimate writing.

In 1978 Šimečka published his political essay *Restoring Order (Obnovenie poriadku)*. The title of the book referred to the communist plan of normalization, the establishment of the normalization order into the democratizing chaos. Šimečka described in the book, among other things, two groups of people: the courageous and the fearful. The former were not afraid to go, for example, even to interrogations whereas the latter withdrew and cut off contacts even with their closest friends, so as not to hurt others and especially themselves. However, it was the courageous and free people which Šimečka wrote about at the time: “They are people of a special stamp. Freer, more cheerful, more generous, more friendly, and above all more reliable. The freest and most reliable are those who have also been in prison” (Šimečka 1990b: 105). Little did he know then that this ordeal of imprisonment would befall him only three years later. This reference to two groups of people is an echo of Patočka’s “life in truth” as “a new human community” (Patočka 1996: 82), a thesis so important to Havel that he made it the main theme of his manifesto of free humans *The Power of the Powerless*. The basic challenge here was: If you are a free human being, you must not succumb to fear and must try to live in truth, in freedom even if in a totalitarian or post-totalitarian state.

Šimečka and Havel knew this motif not only from Patočka, but also from Slovak writer Dominik Tatarka and his novel *The Demon of Consent (Démon súhlasu)* originally published in the journal *Kultúrny život* in 1956. In the novel, Tatarka described a situation in which one writer (Bartolomej Boleráz) is up against an entire writers’ organization that passes off as truth what is a lie (they claim, for example, that a violet, which doesn’t really smell, actually does smell). It’s important for members of the organization to consent no matter what. Just as the greengrocer in Havel’s *The Power of the Powerless* who obediently and automatically puts communist slogans among his onions and carrots, so Tatarka’s members of the writers’ organization unanimously consent to their institution. And the protagonist just sighs, “Oh, we consent again! But why? Why?” (Tatarka 2019: 92).

Fittingly, it was Havel himself who wrote the preface to *The Demon of Consent* in 1985, where he noted, among other things, that the works

of writers from totalitarian states (and he added that he meant those works that are worth something) “are always, regardless of the will or interests of their authors, infinitely more political than the works of writers from freer countries” (Tatarka 2019: 42). What Havel meant was that while other writers have much more freedom to write about all sorts of subjects, it is different for writers living in totalitarian regimes: they (including Havel himself) are forced to bear witness to a historical moment and are so hopelessly “enchanted” (Havel’s own term) by it that even a simple description of a forest will carry a political message.

Šimečka also belonged to the group of people who created space for a free life in an unfree world. He did not only read Tatarka, but knew him as well as Havel, personally. Both were deeply influenced by Tatarka, and it was also evident in their writings, even if Šimečka considered the ethos of *The Power of the Powerless* (the living in truth) an exclusive demand. He understood it more as a challenge for the intellectual class, while ordinary people (the masses) would never understand and believe it (Šimečka 1990a: 172–173). Šimečka worked hard (especially after his prison experience) not to become an intellectual representative of an elite, an upper caste. This didn’t mean that his language became more folkish, but he tried to make it very personal, clear and simple.

Dominik Tatarka, formerly a respected Slovak writer but later a banned author and dissident, lived a lonely life in the last years of his life. When he died, Šimečka wrote an article about him titled “Against Night and Power” (originally written for the Italian *l’Unità* journal), in which he emphasized one of Tatarka’s typical characteristics – communication, being-together, intercourse (*obcovanie*) in the sense of the effort to create *civitas*: “Humanity for him was identical with communication, to which he counted not only conversation, but also various ancient ceremonies that had developed in rural communities, customs, festivals, worship and so on” (Šimečka 1989: 3). Both Šimečka and Havel took this message of the desire to live together with others from him.

It was Tatarka’s call for free communication that was behind Šimečka’s idea of convention as the opposite of objective reality which he described in his prison letters. He understood this convention as very personal communication, as an encounter with the other and as the formation of a common world through the figurative ‘fusion of horizons’ (to use a well-known Gadamerian expression):

The landscapes of our realities can penetrate and enrich each other; the smell of home cooking wafts through the open windows in both directions. If there is mutual interest, doors to secret rooms are opened, and the paths in the garden lead out to sun-drenched

meadows as well as to tenebrous hollows which even the master or mistress of the house fears to visit. (...) Every reality is enriched by such encounters, expanding as it absorbs new material. This kind of communication is in fact a condition for the growth of one's own reality. Loss of interest in the reality of others is tantamount to loss of interest in the development of one's own reality. It is a loss of interest in life, in fact (Šimečka 1999: 338; 2002: 121).

When Šimečka enumerates the various means of such mutual enrichment and shaping of shared reality, he adds that life shows "a hundred forms of human communication and intercourse of every kind, as D. T. would say" (Šimečka 1999: 339; 2002: 122). "D. T." is, of course, Dominik Tatarka, whose name he couldn't write openly in his letters at that time. For Šimečka, the landscape (i.e. reality, the common world), which is enriched by communication with others, was the whole secret of freedom, which cannot be taken away or annexed by any ideologist or doctrinaire. And just as the natural landscape requires the care of people, so it is with this metaphorical landscape. This then helps us to better understand Šimečka's words from *The End of Immobility* of 1990:

It is the case all over the world that dictators leave behind them an eaten-up shop, a debauched morality, widespread criminality, and a reality obscured by lies; freedom usually comes in rather ragged and does not carry much in its hands. It is welcomed only by those who know its value; the others wonder after a time that it is so difficult, laborious, and inconvenient (Šimečka 1990a: 31).

Certainly, there are many other topics in Šimečka's *Letters from Prison* that deserve our attention. The theme of the absence of nature come to the surface, because the world of prison is for him a world without nature. There is also the theme of intellectual drought and deprivation, because the prison environment provides him with only few stimuli, and he must search for real ones through memory and imagination. And there are grand themes such as home and alienation, fearlessness and courage, friendship and familiarity. It is interesting that, independently of Havel, Šimečka developed in prison a very similar theme to Havel's layers of the "concrete horizon". For Šimečka, the reality of the individual has a "spherical structure". There is, according to him, our most personal sphere (personal home), into which we allow only what we ourselves recognize as valuable. This is the reality in which we live authentically. Other people have their own spheres of reality. It is up to us which of these foreign spheres remain closed to us and to which we open.

Both Šimečka and Havel understood their writing from prison not so much as a way to agitate against the regime, but rather to shape what Václav Benda, and after him Havel in *The Power of the Powerless*, called “The Parallel Polis” (Havel 1985: 79). This is that space where only those people whom Patočka describes as ‘the shaken’ live, people who know “what life and death are all about” (Patočka 1996: 134). For them, a stimulative debate must not be reduced only to an offensive reaction against the current power but should involve an effort to engage in more valuable (though not self-evident) debates. To put it together with Ladislav Hejdlánek: “The aim of our philosophical seminars is not even a polemic with official Marxism; we need quite different interlocutors if the professional level of our thinking is to be raised” (Hejdlánek 1982: 79). These more valuable interlocutors create the possibility of making communication, even in restricted circumstances, a much wider world, wider in terms of its meaning. The argumentative battle with destructive and totalitarian power is exhausting, which is why dissidents understood well that their intellectual life could only be amplified in communication with others who cared about freedom as much as they did. Freedom grows in the deep forms of communication between intrinsically free people.

Conclusion

If we return to Gnostics, we can see there was a time when the old metaphysics gave us the idea that we should be ashamed of our bodies for imprisoning our souls. But times changed, and the body was no longer understood as a prison of the soul; a human being became an embodied entity situated in the world and in its unpredictable dramas without a pre-written script. They thus had to face this world, confront it and seek their place in it. In such a world — if it takes the form of a totalitarian or post-totalitarian state — many times even innocent, highly educated and free people end up in prisons. Their time is anachronistic to our time; their imagination is more sensitive than ours; their philosophy is more personal, intimate, braver, but also often hesitant, indecisive, mistaken, multi-attitude and therefore *imperfect*. But as Derrida put it: who will judge this?

Totalitarian and post-totalitarian regimes are based on the old Gnostic metaphysics, where the aim is to keep free intelligence in chains or at least under control and in deep silence. Democratic regimes are based on a different philosophy of corporeality, in which fragile intersubjective exchange, communication and expressivity

plays a key role. They are based on open polemic and critical debate, where confrontation must never become a road to prison.

I began this paper with a Czech story by Kafka serving as a new myth for the modern age. I will end it with another Czech story, but by a different author. In his novel-essay *A Limping Pilgrim* (*Kulhavý poutník*), Czech writer Josef Čapek (1985: 68–77 et seq.) created the opposite pair of *the human being* (“soul”) and *the Person*. The limping pilgrim himself has one shorter leg and therefore does not consider himself a perfect being, but this is what characterizes his existential view of life, in which one succeeds sometimes and fails at other times; he can be good, but many times he also fails; life is easy for him one day and hard the next. Such is *the human being* he describes. Compared to him *the Person* is a totally different being. *The Person* would never allow themselves to be identified with something like an ordinary human being. *The Person* knows only success, instead of existential crises; in Čapek’s narrative *the Person* merely glides forward in his career, the certainties and uncertainties of life do not bother them in any way, because *the Person* “knows how to arrange things in it”; *the Person* does not live in the real world, but only as a figure in the scenery. *The Person* may live in a body (aestheticized, projected, carefully designed, ideologically conforming), but it is as if they do not have a piece of living flesh on them, as if they are not even a living body. The pair of *the human being* and *the Person* are the mythic expression of two distinct anthropologies. In normalized Czechoslovakia, a dissident could feel exactly like the imperfect limping pilgrim all the time being instructed by *Persons* in the bureaucratic apparatus of the state about how to live. He could not and did not want to live that way and therefore had to interpret his world in terms of a completely different, imperfect anthropology.

Perhaps a free human being in a totalitarian regime has limited options; perhaps in a freer world they would be an object of laughter for their imperfections resulting from thinking with one’s hands tied. Together with the limping pilgrim, however, they can still declare: “I’m going — albeit lamely!”

Acknowledgements

This work was produced at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Art at Trnava University and supported by the Agency APVV within the project “Philosophical Anthropology in the Context of Current Crises of Symbolic Structures,” APVV-20-0137.

References

- Brennan, D. (2016). Vaclav Havel's Levinas: Timely remarks on humanism. *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 6(3–4): 119–133.
- Cassirer, E. (1970). *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume I: Language*. New Haven & London: Yale University Press.
- Čapek, J. (1985). *Kulhavý poutník*. Praha: Československý spisovatel.
- Derrida, J. (1985). *Préjugés: Devant la loi*. In: Lyotard, J.-F., ed. *La faculté de juger*. Paris: Minuit, 87–139.
- Gubser, M. (2014). *The Far Reaches. Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe*. Stanford: Stanford University Press.
- Havel, V. (1985). The Power of the Powerless. In: Havel, V. et al. *The Power of the Powerless. Citizens against the state in central-eastern Europe*. Armonk, New York: M. E. Sharpe.
- Havel, V. (1989). *Letters to Olga. June 1979 – September 1982*. New York: An Owl Book.
- Havel, V. (1990). *President of the Czech and Slovak Federal Republic at the Hebrew University of Jerusalem*, <https://www.muzeuminternetu.cz/offwebs/czech/350.htm> (accessed 30 January 2025).
- Havel, V. (2014). *Sám sobě podezřelý*. Praha: Knihovna Václava Havla.
- Havel, V. (2015). *Perzekuce Václava Havla. Dopisy a dokumenty z let 1968–1989*, ed. J. Hron. Praha: Knihovna Václava Havla.
- Hejdánek, L. (1982). Případ filosofa Jacquesa Derridy v širších souvislostech. *Listy: časopis československé socialistické opozice* 2(12): 79–80.
- Hejdánek, L. (2009). *Havel je uhlík. Filosof a politická odpovědnost*. Praha: Knihovna Václava Havla, 56–84.
- Kabeš, P. (1983). Franz Kafka, L. P. 1982–1983. *Obsah [samizdat]*, May, no. 5: 61–62.
- Kafka, F. (1999). *The Complete Novels. The Trial, America, The Castle*. London: Vintage.
- Marušiak, J. (2010). Šimečkovovo zmáhanie sa s utópiou a jeho cesta k otvorenej spoločnosti. *Studia Politica Slovaca* 2(3): 140–154.
- Matejovič, P. (2006). Písanie ako cesta k vlastnej skutočnosti (Milan Šimečka: *Listy z väzenia / Dopisy z vězení*). *Slovenská literatúra* 2(53): 100–109.
- Patočka, J. (1996). *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago & La Salle: Open Court.
- Šimečka, M. (1989). Proti noci a moci. *Fragment K [samizdat]*, no. 2: 1–3.
- Šimečka, M. (1990a). *Konec nehybnosti*. Praha: Lidové noviny.
- Šimečka, M. (1990b). *Obnovenie poriadku*. Bratislava: Archa.
- Šimečka, M. (1999). *Listy z väzenia / Dopisy z vězení*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku.
- Šimečka, M. (2002). *Letters from Prison*. Prague: Twisted Spoon Press.
- Tatarka, D. (2019). *Le Démon du consentement et autres textes*. Paris: Eur'Orbem Éditions.

TWO MODELS FOR THE EDUCATIONAL FOUNDATIONS OF SOCIAL SECURITY: SWEDEN'S TRYGGHET AND JAPAN'S AMAE

Anja Kraus & Tomoki Sakata

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-161-187>

© Prof. Dr. phil. Anja Kraus

Chair in Arts and Culture Education

Department of Teaching and Learning, Stockholm University

Svante Arrhenius väg 20 A, S-106 91 Stockholm

E-mail: anja.kraus@su.se

<https://orcid.org/0000-0003-0328-1971>

© Dr. phil. Tomoki Sakata

Department of Philosophy, Otto-Friedrich-University Bamberg

An der Universität 2, 96047 Bamberg

E-mail: tomoki.sakata@uni-bamberg.de

<https://orcid.org/0000-0002-1850-7809>

Abstract. Pedagogical terminology is often instinctively associated with encyclopedic precision or philosophical depth. However, this tradition does not universally shape all languages — Swedish and Japanese, for example, present compelling alternatives. In Sweden, comprehensive educational encyclopedias are relatively uncommon. Many terms central to pedagogical discourse emerge not from philosophical inquiry, but from domains such as social engineering, legal structures, and everyday vernacular. Similarly, the Japanese language encompasses numerous expressions that potentially convey fundamentally philosophical or socio-psychological ideas, although these are seldom reflected upon as such. This encyclopedic inquiry seeks to foreground the Swedish concept of *trygghet* and the Japanese notion of *amae* as vital components in a framework for conceptual analysis and comparative encyclopedic studies in education. By offering a conceptual grounding, we aim to support more nuanced and context-sensitive empirical research. Both *trygghet* and *amae* function as foundational pillars in pedagogical theory and practice: they are, on one



hand, deeply embedded in cultural norms of relational interdependence, and on the other, possess a latent capacity to shape collective identity.

Keywords: trygghet, amae, cosiness, safety, pedagogical terminology in different languages.

Introduction

Human behavior is shaped not only by individual and social responses as well as environmental conditions but also by language and the quasi-objective reality it constructs. John R. Searle (1969) emphasizes the constitutive role of language, asserting that “speaking a language is engaging in a rule-governed form of behavior. To put it more briskly, talking is performing acts according to rules” (ibid.: 33). Language, in this sense, is not merely a medium of communication but a framework through which social realities are enacted and sustained.

Pedagogical practice involves nurturing human potential across diverse contexts, each with its own capacity to inspire and sustain meaningful development. Social circumstances are a vital consideration in pedagogy as far as pedagogy is fundamentally rooted in interpersonal relationships that involve emotional, ethical, and cognitive dimensions. Especially, humanities-based pedagogy reminds us that the core of pedagogy may be “the methodical activity through which adults seek to form and strengthen the inner life of those growing up” (Dilthey 1960: 190, transl. by Norm Friesen). Norm Friesen (2020: 111) explains inner life

“in the sense of experience, in the sense the expression of an inner comprehension which both understands and enlivens. This refers also to a growing capacity for purposes, thoughts, and designs that we also find in the world around us — whether expressed in great works of art or in everyday ideas, feelings, and intuitions”.

Exploring the inner life inevitably involves delving into the fundamental dimensions of existence, knowledge, values, reason, consciousness, emotion, and language — an undertaking that demands profound inquiry, engages with abstract and normative concepts, prompting critical reflection and deeper analysis.

Within current pedagogical frameworks, there is a noticeable trend toward the reduction of educational discourse to managerial terminology, privileging concepts like standard, output, and control (Fitzsimons 2015). Such terminology risks obscuring the nuanced spectrum

of personal, relational, experiential, cultural and philosophical dimensions of the social world and of teaching and learning (cf. Castner et al. 2024). Indeed, in some instances, everyday language may even more accurately reflect the lived realities of pedagogical relationships than specialized or bureaucratic terminology.

In this article, we undertake an encyclopaedic inquiry into foundational educational concepts: Encyclopedic inquiry is a scholarly approach that systematically maps and interrelates foundational concepts across disciplines. The encyclopedic character typically goes beyond simple definitions or isolated word meanings, offering a more comprehensive and context-rich understanding of a subject. Rather than merely defining terms, it explores their historical, cultural, and ideological embeddedness. Feldmann et al. (2024) exemplify this by treating conceptual work (in German: *Begriffsarbeit*) as a dynamic, politically charged process, showing how pedagogical vocabulary evolves through discursive shifts and power relations. *Begriffsarbeit* is inherently comparative, revealing how meanings vary across contexts, institutions, and actors, and calling for a reflexive understanding of language's performative power in education. David Bridges (2019) reinforces this view, advocating for conceptual synthesis as a meta-theoretical basis for empirical research. Together, these perspectives position encyclopedic inquiry as a propaedeutic for comparative educational studies – enabling scholars to grasp the cultural plurality as well as the political dimensions of educational vocabularies.

This paper offers a comparative examination of linguistic terms from two languages, highlighting their partial to substantial semantic overlap and exploring their conceptual implications within educational discourse. Let us consider one point of convergence between the inner and social realms, as reflected in the semantic field of *trust* – encompassing terms such as reliance, confidence, assurance, certainty, credence, dependence, loyalty, allegiance, and custody. Our discussion explores the concepts of *trygghet* and *amae*, each emphasizing how individual identity is nurtured within a collective context. Seen with Searle (1969), they encapsulate in their respective cultures a foundational concern of pedagogical practice and principles.

Notably, both Swedish and Japanese societies have, in distinct ways, undergone historical forms of enclosure: Japan through its insular geography and *sakoku* (isolationism) policy during the Edo period (from the 17th century through the mid-19th century), and Sweden through its self-perception as an island of peace during Europe's turbulent decades of the 1930s and 1940s (cf. Berggren & Trägårdh 2006: 21). In Sweden, especially, the dissemination of educational research occurs not only via academic journals, monographs, thematic anthologies,

and edited volumes, but also to a considerable extent through government reports and policy frameworks. *Trygghet* draws from both sociometric, legal and everyday discourses.

The absence of an encyclopedic understanding of pedagogical dimensions can be viewed not only as a deficit, but also as an opportunity to reimagine a more unified framework of knowledge — where weaving together diverse cultural lenses allows comparative thinking to transform the encyclopedic gaze from a static archive into a dynamic map of human meaning (cf. Castner et al. 2024).

Notably, *trygghet* and *amae* defy direct translation to English. Terms like *safety*, *care*, *protection*, *shelter*, *coziness*, *relief*, and *comfort* only gesture toward their layered connotations, without fully encompassing their cultural and emotional depth. Thus, *trygghet* and *amae* encompass a spectrum of meanings — from familial warmth and emotional security to public safety and social welfare — though they do so in distinct ways. As explored by the Swedish scholars Henrik Berggren and Lars Trädgårdh, *trygghet* can be interpreted through conceptual lenses such as Jean-Jacques Rousseau's *state of nature*, Alexis de Tocqueville's *democratic individualism*, Per Albin Hansson's vision of the *folkhem* (*people's home*), and Astrid Lindgren's idea of freedom and courage. The Japanese concept of *amae* refers to a mental disposition to seek dependence on the goodwill or indulgence of others. It was first introduced by Takeo Doi and later expanded upon by Frank A. Johnson, both of whom indicate its relevance not only in psychology but also in societal fields such as education and politics. It will be also shown that well-known concepts of *monono aware* (sentimental attachment to ephemeral existence) and *hikikomori* (psychic disorder due to lack of social connection) emerge from *amae*-like strong needs for dependencies.

Trygghet

According to the *Svenska Akademiens Ordbok* (2008, online), *trygg* encompasses the connotations of reliability, trustworthiness, and safety: it describes someone you can confidently depend on — faithful, loyal, and steadfast in keeping promises or agreements; the term is especially applied to rulers or people in positions of power. More broadly, *trygg* signifies a state of protection and emotional security, free from danger, threat, discomfort, or unease; it implies calmness, confidence, and the ability to convey a sense of safety to others. A *trygg* environment or location offers shelter and stability; *trygg* living conditions suggest freedom from risk, deterioration, or loss. The concept also extends to

spiritual assurance — achieved through trust in God — and to a person who possesses certainty and conviction without doubt.

Sweden's organizations position *trygghet* as a strategic resource for both individuals and society (Nelson & Sirén 2025). Enterprises are seen as key partners in crime prevention and *trygghet* is emphasized as a crucial factor for fostering a healthy business climate (Svenskt Näringsliv, online). Swedish retail thrives by embedding *trygghet* — comfort, connection, and care — into its global brand identity (Cassinger, 2018). Education policy — from the *Swedish Education Act* to national curricula — frames *trygghet* as essential to learning and development (Utbildningsdepartementet 2010; Regeringen 2022; Skolverket 2024).

According to the Swedish journalists and historians Henrik Berggren and Lars Trägårdh in their book *The Swedish Theory of Love: Individualism and Social Trust in Modern Sweden*, first published in 2006, the keys to understanding this Swedish term include a historically rooted trust in government, modeled by the concept of *statist individualism*, which is linked to a unique connection to nature and educational aspects. Notably, the Swedish *folkhem* model, along with elements of parental affection and personal autonomy, plays a crucial role. At its core, the guiding theme is individual freedom and independence — safeguarded by the authority of the state.

Enduring Trust in Government: A Historical Perspective from Sweden

Berggren and Trägårdh (2006) describe a deep-rooted trust in government in Sweden, tracing its origins to the reforms of King Gustav Vasa (1496–1560). By allying with peasants who were a political force to be reckoned with, the king reinforced temporal power at the expense of the church (Berggren & Trägårdh 2006: 21). The authors (*ibid.*: 277¹) see the consequence in “that the state could claim authority over practically every aspect of their subjects’ lives”, and they suggest that, even today in Sweden, the state is often regarded as possessing greater moral dignity than private interests (*ibid.*: 17).

Berggren and Trägårdh (2006: xf. and 24) argue that the Swedish social contract established a strong state, guided by the principles of consensus and social conformity, to serve the autonomy and territorial needs of individuals. Framing individual freedom as a construct

1 All Swedish and German quotations, including this one, have been translated by the authors with support from Copilot.

shaped by state governance reflects an interpretative move that re-defines autonomy through institutional structures. This perspective sidesteps the notion of mutual human dependency as both the root and result of egocentrism (ibid.: 71). Berggren and Trägårdh (ibid.: 16) observe that the advancement of equal civic rights is believed to be most effectively achieved by entrusting state control to bureaucratic institutions, as well as by social engineering (ibid.: xi).

Adopting a pragmatic and non-theoretical approach, the Swedish government introduced a common ethical framework in 1996 known as *värdegrund* (Colla 2018). This concept, which translates roughly to *foundation of values*, was developed to articulate shared principles across public institutions. It emphasizes core democratic ideals such as social welfare, freedom of expression, individual freedom and autonomy regarding personal values, equal human dignity, equality before the law, protection of national minorities, a healthy environment, and sustainability (Hedin & Lahdenperä 2005). Though not grounded in philosophical abstraction, *värdegrund* functions as a pragmatic framework for promoting ethical behavior and civic responsibility across Sweden's educational and governmental institutions.

To explain the ideology that a strong state can enhance, rather than restrict, personal autonomy, Berggren and Trägårdh (2006) introduced the concept of *state individualism* (or *statist individualism*). This idea challenges the conventional view that individual freedom and state intervention are inherently opposed.

State Individualism

The concept *state individualism* suggests that the primary motivation behind the Swedish social contract is less a socially acceptable desire for collective responsibility, or the power aspirations of individuals or groups, but rather the individual pursuit of autonomy (Berggren & Trägårdh 2022: 32). The authors connect this idea to the French political philosopher Alexis de Tocqueville's liberal political theory: Born in 1809, de Tocqueville was influenced by both the Old Regime in France, the French Revolution, and the American Revolution. He associates individualism with equality in analyzing the consequences of the historical development whereby social movements have distanced individuals from traditional communities characterized by hierarchy and subordination: The aristocracy once played a role in checking the power of the state; "the abolition of privileges and increasing social equality were now changing citizens into social atoms without any kind of natural community" (ibid.: 26). According to Berggren and Trägårdh (ibid.), this

shift in cultural orientation reinforces the normative ideal of individual autonomy and freedom from interpersonal dependence. *Trygghet* is viewed as a state where one needs not face conflict with others, except when such encounters are freely chosen (ibid.). On one hand, the free choice of individuals endures. On the other hand, *statist individualism* suggests that individuals are not meant to rely on those in their environment. Instead, they are expected to depend on the state. In this model, the state becomes a guarantor of individual autonomy, enabling citizens to live independently and make personal choices without being beholden to hierarchical, e. g. patriarchal, or other interpersonal structures. If individuals are directly subordinated to the state, it signifies a wider deterioration of civic society and community structures and the role of the church (Berggren & Trägårdh, 2022: 25). As Berggren and Trägårdh (2022) argue, a functional alliance between the individual and the state paradoxically nurtures both deep trust in public institutions and radical individualism. One can align this, for instance, with the statistics showing that Sweden ranks first in the European Union on the *Gender Equality Index* (online), yet also reports the highest rates of sexual violence, with 41% compared to the EU average of 17% (ibid.): This discrepancy can be attributed to strong public trust in governmental authorities and heightened social sensitivity.

Yet, the distinctive alliance between the state and the individual can inadvertently foster social isolation. Berggren and Trägårdh describe the dual consequences – or halo effects – of individual independence as both emancipation and alienation. They write:

“Hostility to the privileges of nobility has in Sweden resulted in a principle of relentless equivalence that leaves little room for the kind of individuality that comes from difference, such as cultural diversity or the rights held by an individual in relation to state power” (ibid.: 29).

According to Erik Gustaf Geijer (1783–1847), a key voice in Swedish National Romanticism and Conservatism, those spared from constant struggle risk moral decay:

“Sloth destroys the fiery character of the Southerner though outbursts of violent strife; slower, surer, and crueller is the more ignominious gentle death in Scandinavia which our forefathers prayed to their gods to be spared. Beneath our harsh skies this inner lethargy is an easily acquired disease, which blunts all higher faculties, and in consequence of which the innate anxiousness of the Scandinavian character expresses itself only in a fumbling search for light, a loss

of any conception of existence, a resulting envy of any seeming advantage, and an inner discord” (Geijer 1923–1931: 35).

Contemporary societal challenges in Sweden — such as a deteriorating welfare and housing system, rising dissatisfaction among migrants, and worsening indicators of mental health — are frequently cited as unintended consequences of the strong alliance between the state and the individual, often perceived as being at the expense of traditional family structures (Berggren & Trägårdh 2022: 48). Such outcomes may represent the trade-offs for a state that seeks to emancipate individuals from traditional dependencies — on family, religious institutions, or private charity — by offering comprehensive welfare, education, and legal safeguards.

From this vantage point, Berggren and Trägårdh (2022) also connect *trygghet* to broader socio-cultural frameworks — including Rousseau’s notion of the *state of nature* and pure love, Astrid Lindgren’s formative influence on ideals of childhood, and Per Albin Hansson’s vision of the *people’s home* (*folkhem*) in Swedish political thought.

State of Nature and Pure Love

Jean-Jacques Rousseau wrote in his book *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* (*Discourse on the Origin of Inequality*) published in 1755: “It is pity in which the state of nature takes the place of laws, morals and virtues, with the added advantage that no one there is tempted to disobey its gentle voice” (1755, online). Rousseau develops the idea that the benevolence of nature surpasses the harsh demands of society and social life. In our times, religion scholar David Thurfjell, in his book *Granskogsfolket* (*The People of the Pine Forest*), revisits the enduring value of nature by describing it as a relocation of transcendence: he contends that, within Swedish contexts, the sacred — formerly linked to Christian religion and urban environments — has been supplanted by a numinous sense of nature. Nature is associated with themes of peacefulness, privacy, and solitude; in everyday life expressed through phrases like *att bara vara* (*to be only*) and the value of *lugn och ro* (*silence and serenity*). One’s own person, free from any attachments, is regarded as an inexhaustible source of strength — similar to the Vikings on the high seas (Berggren & Trägårdh 2022: 53). Francis Jonbäck and Carl-Johan Palmqvist (2024: 113) elaborate that being in the wild forest embodies “a security [*trygghet*], but, also cognitively something rational ... that it is something that ... well it is difficult”. As well Thurfjell (2020: 222)

emphasizes the fear that full articulation could diminish the essence of a person's experiences of nature, suggesting a preference for vagueness and obscurity. In the Protestant-Lutheran context, the idea that *words do things* (in Swedish: *förkunnande ordet*) may underscore this concern about serenity: individuals may find a sense of *trygghet* in the tranquil essence of nature, rather than fixating on language, which can be regarded as a medium that conceals inherent ambiguity and invites excessive analysis (*ibid.*). *Trygghet*, as a gift of nature, allows one to experience freedom from the common considerations required in close interactions with others. Berggren and Trägårdh (2022: 80) illustrate the Swedish ideal of *trygghet* through the evocative example of “a simple country girl in Värmland [Sweden], who would laugh if her husband asked her what love was but whose entire being contains the answer”. This image captures what the authors describe as natural authenticity in human relationships: a quiet, unspoken understanding rooted in emotional integrity rather than verbal articulation. The scholars connect the notion of ineffable love – understood as pure love – to their earlier conception of a social framework that enables individuals to form relationships rooted in autonomy, free from dependency or coercion. In this context, *trygghet* is not merely about safety or comfort – it also embodies a cultural ideal of emotionally attuned, egalitarian relationships that balance personal autonomy with profound connection. This raises a profound question: how can authentic devotion coexist with the distant autonomy of individual freedom?

Kindness

According to Stefan Einhorn, a Swedish professor of oncology and author of *Konsten att vara snäll* (*The Art of Being Nice*, 2005), *att vara snäll*, i. e. *kindness*, is not merely a moral virtue but a form of enlightened self-interest and ethical wisdom. Drawing on scientific studies, he demonstrates that benevolent behavior yields tangible benefits for the individual – enhancing well-being, relationships, and even success. In this view, kindness becomes a rational and rewarding life strategy. Berggren and Trägårdh (2022: 28) extend this idea by suggesting that acts of kindness can also serve as a means of detachment from the concrete other. In their framework, giving oneself to others in kindness does not necessarily imply emotional entanglement or dependency. Rather, it can reflect a form of ethical autonomy – where care is offered freely, without obligation, and in a way that preserves the giver's independence.

Drawing on Berggren and Trägårdh (2022), we observe the view that pure love represents, at most, a tranquil state of nature — and that individual independence may underpin the foundations of Sweden's social contract. These two ideas shape what the authors refer to as the *Swedish Theory of Love*. Thus, emphasized is a heightened sensitivity to the dilemma of interpersonal dependency, with particular attention to how the fear of dependence fosters resistance to forms of love characterized by asymmetric power dynamics (ibid.: 35). The importance of freely choosing one's relationships is strongly emphasized (ibid.: 34). Given this specific dynamic of interpersonal bonding, it is important to examine the respect for children and parental love.

Educational Dimension of Trygghet

The Swedish feminist writer Ellen Key, born in 1849, is an early precursor to the high valorization of the child. Two generations later, the renowned children's author Astrid Lindgren received the *Peace Prize of the German Book Trade* during a ceremony at the St. Paul's Church in Frankfurt/Main. In her acceptance speech in 1978, she recounted the story of an old lady that poignantly illustrated children's deep sensitivity to violence and oppression, and how even their smallest actions can advance the cause of peace: when the old lady was a young mother, her little son misbehaved, and she asked him to bring her a stick for punishment. The boy took a long time to return, finally bringing back a stone instead. Through tears, he explained that he couldn't find a stick, but she could throw the stone at him. Out of sympathy, the mother decided against punishing her child (Lindgren 2018)².

In these contexts, *trygghet* of children is primarily viewed as protection against physical violence and concrete psychological threats. In the 1970s, in Sweden comprehensive family law reforms resulted in the establishment of organizations like BRIS (*Children's Rights in Society*). However, between the 1940s and 1970s, the elevation of *trygghet* as a societal right — while framed as progressive — also enabled state interventions into sterilizations, abortions, and child adoptions that blurred the line between social care and coercive biopolitical control (cf. Ladd-Taylor 2014). Today, the physical dimension of *trygghet* is particularly evident in the comparatively strong role of school nurses in Swedish schools who keep records of the students' health. Besides

- 2 Lindgren's urgent appeal has influenced the United Nations' international efforts to prevent and eliminate all violence against children. For example, in 1989, *The Convention on the Rights of the Child* was launched.

physical integrity, *trygghet* is legally linked to the inclusivity of schools as a fundamental right for all students (Regeringen 2022). If a student does not feel *trygg* (comfortable, safe, cozy) at school, a serious investigation will follow. For this goal, also *emergency schools* (*akutskolor*) have been established: Students are placed in these schools only in cases of severe and persistent disruptive behavior that compromises a safe and supportive learning environment. The goal is to prepare them for (re)integration into their home school.

Parental Love and *Folkhemmet*

Equality as basic rule embraces “a love built not on mutual dependence but on a foundation of autonomy” (Berggren & Trägårdh 2022: 34). Berggren and Trägårdh (*ibid.*: 35) write: as adults “value their own self-reliance; they want to socialize with their children and grandchildren because they choose to”. This is highlighted as consistent with a prevailing tendency to define social competence — particularly in youth — in terms of one’s ability to navigate life autonomously (*ibid.*: 10). The most common age for children in Sweden to leave home is between 18 and 19 years old, compared to the EU average of 26 (Eurostat 2023, online). Young adults have comparatively loose contact to their parents (Berggren & Trägårdh 2022: 34). Regarding marital questions, historically, “parents did not decide whom their children should marry but let them make their own decision by night courting” (*ibid.*). This custom — where young men and women are allowed to share overnight companionship — can be traced back through centuries of cultural practice. In 2006, Trägårdh and Berggren issued the book *Is the Swede Human: Autonomy and Community in Modern Sweden* in which they unfold the idea of independence and the feeling of freedom as prior to being subordinate to the nuclear family. They argue that the secondary position of the nuclear family aligns with the Swedish social contract, which embodies the concept of a *people’s home* (*folkhem*) of Per Albin Hansson in 1928, then leader of Sweden’s Social Democratic Workers’ Party. According to this societal model, the state is viewed positively as a family — a paternalistic home for all citizens, safeguarding moral rules. As a result, “intermediary associations — once responsible for providing health services and nursing care — came to be negatively associated with hierarchical and familial social structures, reinforcing skepticism toward dependency within relational contexts” (*ibid.*: 30). In contrast to models that prioritize familial or communal responsibility, the welfare state operates on a logic of individualization, positioning the citizen as the primary unit of entitlement and

intervention. All political parties in Sweden, from Far Left to Far Right, support the *folkhem*-idea (Aarhus University, online). The vision of a unified, egalitarian society forms the ideological basis for *trygghet*, framing security not merely as personal comfort but as a collective right upheld by the welfare state.

At its core, in one sense, *trygghet* seem to evoke a kind of natural purity — a baseline of human dignity and safety that should exist without interference. This echoes Rousseau's idea of the *state of nature* as a peaceful, egalitarian condition before the corruption of society. On the flip side, *trygghet* represents a form of *statist individualism*, where the state guarantees personal well-being through strong welfare systems. Historically, this dependency extends to biopolitical governance, with historical policies around sterilization, abortion, and adoption reflecting how state-defined *trygghet* could override personal autonomy. Crucially, this alignment is driven by rational self-interest — individuals cooperate with the state not out of loyalty, but because it offers the most secure and efficient path to a stable life. Taken together, these elements illustrate how *trygghet* — while rooted in the promise of safety — can evolve into a system that reshapes identity, autonomy, and the fabric of civic life. This conclusion suggests that a political concept cannot be separated from its psychological counterpart. When a state serves as an unbiased and competent guardian, it corresponds to citizens' disposition to be more self-sufficient among one another, but inversely more demanding of public institutions.

The following section will reverse this analytical trajectory, yet arrive at similarly revealing outcomes. When translating *trygghet* into Japanese, *amae* may serve as a culturally resonant equivalent, capturing aspects of emotional dependence and interpersonal comfort. *Amae* reflects a distinctive psychological orientation within Japanese society, shaping foundational understandings of family, education, and governance.

Amae

To enrich encyclopedic knowledge, it is desirable to compare *trygghet* with a term in another language that has similar cultural uniqueness and general applicability. The Japanese term *amae* fits this description, as it also conveys a strong feeling of dependency, although the details and contexts of the two concepts differ. While *trygghet* is foremost studied in governmental discourse, *amae* primarily occurs in everyday language, signifying a naïve mental state of an infant. It is occasionally

used by politicians but does not originally belong to scientific terminology or political rhetoric. For instance, dependent personality disorder (DPD), which has manifestations similar to *amae*, is translated using a different, more formal term, *izon*. Nonetheless, *amae* has achieved scientific recognition because the psychologist Takeo Doi has given it a particular nuance applicable to both other fields of research and other cultural contexts. When *amae*, as a certain aspect of human behavior, fosters mutual dependencies among closely related family members or friends, the same need for dependency can be extrapolated to other situations that involve specific group dynamics or to the state as an impartial and competent guardian. By exploring the philosophical depth of the concept, its general value for education will be demonstrated and compared with *trygghet*.

Strong Trust in Fellow Beings: Historical and Psychological Context

Hajime Nakamura (1991: 413) describes the historical development of the Japanese people, as opposed to the early nomadic Indo-Europeans who lived by hunting:

“Japanese society [...] developed from small localized farming communities. [...] People living on rice inevitably have to settle permanently in one place. In such a society “families” continue on, generation after generations. Genealogies and kinships of families through long years become so well known by its members that the society as a whole takes on the appearance of a family. In such a society, individuals are closely bound to each other and they form an exclusive social nexus. Here an individual who asserts himself will hurt the feelings of others and thereby do harm to himself”.

Against this historical backdrop, it is plausible that the Japanese mentality and language reflect exclusive collectivism or sociability. The concept of *amae* encapsulates this tendency in both everyday language and practice. The term is derived from the word *amai*, meaning sweet or palatable, and indicates a particular aspect of human nature, namely, the tendency to seek (and take for granted) a pleasant (sweet) relationship of dependency on others, exemplified in a child-to-mother relationship (Doi 1962; Doi 1973). Even when it does not fully capture its culturally imbued meaning (cf. Erdman 2010), this idea can be clarified with attachment theory (Bowlby 1977), if this latter is understood to be applicable across various ages and genders.

If the concept is approached neutrally as social interdependency, its characteristic features can already be observed in Confucian tradition and anthropology, to which Japanese culture owes much. For instance, the Chinese Confucian thinker Mencius (4th century B.C.) articulates: “Between father and son, there should be affection; between sovereign and minister, righteousness; between husband and wife, attention to their separate functions; between old and young, a proper order; between friends, fidelity” (Legge 1861: 127f.). However, Nakamura (1991: 420) emphasizes that the concept of family is perceived and developed differently in China and Japan. Moreover, although *amae* signifies dependency, it is not a general term found in history books or official writings. Rather, it is a term that is used in everyday conversation. To borrow Husserl’s terminology, *amae* is anchored in the lifeworld as a phenomenon, preceding conscious conceptualizations. For this reason, its meaning must be examined within its specific cultural context of Japan, as Takeo Doi was the first to notice this trivial yet distinctive phenomenon. He introduced *amae* to broader scholarship in the 1950s and 1960s as “dependency needs” (Doi 1962: 3), whose neglect or non-fulfillment can lead to a detrimental state of ego or psychic abnormalities like anxiety, hysteria, and schizophrenia. Doi notes that this mental disposition has deep roots in Japanese tradition, such as in the concept of *giri* (feeling of indebtedness) and *ninjo* (sympathy) (Doi 1973: 33–35). He traces its provenance further back to *monono aware* (a sentimental attachment to objects due to their ephemeral nature, which primarily expresses an aesthetic quality) and claims: “I would suggest that the basic emotional urge that has fashioned the Japanese for two thousand years is none other than the “*amae*” mentality” (ibid.: 82). Doi contends that a childlike affection of *amae* was not judged by ancient Japanese society as primitive and has upheld social relationships between the emperor and the people in Japan’s family-based society. The psychiatrist and philosopher Bin Kimura (1972), proposes a similar approach but uses a different Japanese term *aida*, meaning *betweenness*, which is free of the infantile tinge of *amae* and defines both the dependency of self on others and its relationship with the natural environment. This means that the self is formed and continuously shaped in the relational space with others. The concept of *aida* can be traced back to the Japanese historian and moral philosopher Tetsurō Watsuji (1996), whose community ethics is based on various intersubjective relationships that regulate individuals, as already demonstrated in Mencius’ quotation. However, *amae* does not simply mean the existence of a certain dependency, such as the mother-child-relationship, but a strategy and a social program to normatively define and promote this type of intimate dependencies.

Debates on the Multidimensionality of *Amae*

Doi's notion of *amae* is constitutive in the construction of a *self among other selves*. One needs others to depend upon to achieve and sustain psychic stability. Nonetheless, this definition does not necessarily correspond to the everyday usage of *amae*. The Japanese US-American scholar Kazuko Y. Behrens (2004: 2) highlights the multifaceted quality of *amae* and questions the definition of *amae* as dependency on others, because those who engage in *amae* are often capable of doing things independently. A typical example or situation from Japanese everyday life is child's overdependence on a caretaker for tasks such as dressing, eating, and cleaning. While *amae* (noun) or *amaeru* (verb) is said to have no direct equivalent in English (Doi 1962: 1), the term "indulgence" captures a sense of this concept (cf. indulgent dependence: Doi 1996: ix). According to George A. DeVos, quoted by Behrens (2004: 2) in personal communication, *amae* embodies "the presumption on others to be indulgent and accepting". The Social Psychologist Susumu Yamaguchi (2004: 29) further reformulates the definition in a more negative direction as "presumed acceptance of one's inappropriate behavior or request". His perspective on "Japanese folk psychology" (ibid.: 28) suggests that *amae*, like indulgence, can represent a wrong or undesirable behavior of seeking dependence where it is unnecessary. When a child asks a parent to dress him despite being capable, it may seem spoiled, yet it expresses deep trust and emotional closeness. The act is enjoyed as shared intimacy, not utility — unlike being dressed by a robot — even if the *amae* gesture carries manipulative undertones.

Despite such critiques, the following investigation adopts Doi's concept, as translating *amae* into presumptuous self-indulgence may obscure the essence of *amae* psychology. To indulge means to "to allow yourself or another person to have something enjoyable, especially more than is good for you".³ However, the primary object of enjoyment in *amae* is not a thing or an activity but rather a personal relationship. According to Doi (1962), *amae* reflects a healthy psychological state that fosters close interpersonal bonds, regardless of shared activities or tasks. When dealing with material goods, the Japanese might say *zeitaku suru*, meaning to *allow oneself luxuries*. For activities, one might say *muchu ni naru*, which means to *forget oneself in doing something*. *Amae* aligns with neither of these phrases. The reason for this discrepancy lies in the difference in emphasis and nuance. *Amaeru* (to perform *amae*) means to *allow yourself to have something enjoyable*

3 Cambridge dictionary: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/indulge>.

with another person, while *amaesaseru* (to let someone *amaeru*) is to allow another person to have something enjoyable with you.⁴ In either case, it is secondary whether this something enjoyable is legitimate, deceptive, manipulative, exploitive, or otherwise.

The phenomenon of *amae*, insofar as Doi generally conceives it, encompasses all relationships in which one person depends while another accepts this dependence. This correspondence between *amaeru* (to depend) and *amaesaseru* (to be dependable) is not necessarily spoiling. It can and must be valued as such, as Doi (1973: 18) discovers in his clinical case of a young female patient, whose mother reported that, during her childhood, “she did not “amaeru” much”.⁵

The above description of *amae* confirms the necessary combination of its psychological and social aspects. Additionally, the word possesses a “moral character” (cf. Doi 1973: 23), which is also recognizable in the English translation, particularly in the verb allow. All these different qualities are, to emphasize it once more, considered by the *amae* mentality in relation to other persons, rather than to things or activities. The question then arises of whether one *can*, *may*, *should*, or *must* be dependent on *whom* in a specific social context. One can allow oneself (*amaeru*) or others (*amaesaseru*) to depend. One can also passively be depended upon (*amaerareru*). In this way, the *amae* mentality transforms intersubjectivity into interdependency. As Nakamura pointed out, Japan’s agrarian history fostered insular communities where the notion of an independent individual became a true *contradictio in adjecto*. Consequently, *amae* signifies not only a particular kind of behavior but also a parameter for assessing personality. A recent study (Kobayashi & Kato 2015) attempts to classify personality into four types, following the work of Kim Bartholomew & Leonard M. Herowitz (1991), in terms of positive and negative evaluation of *amae*, either granted to the self (*allowing oneself the pleasure*) or shared with others (*allowing or trusting someone else to have the pleasure with oneself*). The goal of this *Amae-Type Scale* (ATS) is to assess an individual’s type and degree of dependency needs in order to evaluate psychological disturbances or distress, which could arise from falling into the cracks of this close-knit web of interdependency.

4 A similar expression, *amayakasu*, must be distinguished from *amaesaseru* because the former is already a normative expression, which means to indulge someone in a negative sense.

5 In Japanese: *kono ko wa amari amaemasen deshita*. To note is that this mother is an English lady born in Japan and changes her language from English to Japanese only to express the quoted sentence.

State of Nature as Interdependency Among Humans and Objects

The first case study of *amae* centers on its primitive stages in a family and its relationship to nature. A child's dependence on its parents is, as attachment theory shows, essential for the survival. However, the clinical case that Doi (1973: 18) explores involving a girl who did not exhibit *amae* in her childhood indicates that material security alone does not define this desire (cf. Kobayashi & Kato 2015: 106). It is the "tender emotion" (Doi 1973: 20) of an infant towards its mother, that fundamentally supports *amae*. Even when a child is well cared for materially, the absence of emotional dependence can lead to psychological problems. Nevertheless, this issue of the child is simultaneously that of the parent. A child is expected to form an attachment to their mother, while she, in turn, needs this bond with her child to fulfill her need to nurture. At the same time, dependency should not be excessive, lest it spoils its members. A child needs care but must outgrow its infantile indulgence, while parents are advised against being overprotective. To illustrate, the Chinese character for man (人) can be viewed (although etymologically not defined) as two people (arches) leaning on one another to stay upright. If one leans too much or too less, this mutual dependency collapses. According to this logic of *amae*, there is support provided by others and no private, isolated person: "In Japan, little value is attributed to the individual's private realm as distinct from the group" (Doi 1973: 40). Consequently, a self is first realized within family ties.

If an infantile attachment to maternal love serves as the paradigm of *amae*, its metaphorical application to *mother nature* is not far-fetched. Doi (1973: 76f) conceives *amae* as a capacity to "generate, mainly by emotional means, a sense of identity with one's surroundings" and quotes a well-known Zen Buddhist scholar, Daisetsu T. Suzuki, regarding "the Oriental nature" as a mother with her unconditional love, in contrast to the paternal dominance over nature found in Western culture. Furthermore, Doi (ibid.: 150) compares modern "human alienation" from life due to technology with the situation in which "the infant is left by its mother". As in the case of *monono aware* (see above), if *amae* is understood in its broadest sense, the Japanese mind is drawn towards certain energy sources, which can be both material and personal, in the same way that iron filings are attracted to a magnet. In this regard, another notion from Eastern tradition becomes relevant. The Chinese Neo-Confucian school initiated by Zhu Xi, according to Joseph Needham (2005: 472), explains the universe through two concepts, namely, the *matter-energy of chii* (qi, 氣) and the organizing

principle of *li* (理).⁶ The former represents vapor-like life energy similar to spiritus, that permeates all matters of the cosmos and holds them together. The Japanese counterpart, *ki* (気), is recognized by both Doi (1973: 95–100) and Kimura (1972) as a key concept which underpins the interrelatedness of all elements in the world, in which humans find themselves. Kimura (ibid.: 233) even claims that emotions are motions of nature absorbed by and in a human. Whereas *amae* is rarely projected onto natural objects in everyday Japanese (other than animals), its *primitive* feeling can be rephrased as “natural”,⁷ meaning that it is innate and applicable to any experience, whether with humans or objects.

Social Collectivism According to Family-Like Dependency

While different types of relationships demand specific qualities, as claimed by Mencius, the principal aspect of dependence remains the same, which Doi attempts to conceptualize with *amae*. He shows that the Japanese term for public, *ōyake*, was originally introduced to mean the Imperial Family, the then-strongest faction in Japan (Doi 1973: 43f). Although Meiji-era Japan emulated the constitutional governance of Europe, the Imperial Family needed to be mobilized to “help in binding the nation spiritually” (ibid.: 59). During this period, “the stress upon the duty of repaying one’s “on” [spiritual debts: T.S.] to the Emperor and to one’s parents served the purpose of regulating the all too powerful desire of “*amae*” (Doi 1962: 5). In Postwar Japan, Doi continues (ibid.), the desire for *amae* was systematically extinguished, leading to chaos and psychological disorders among the Japanese. The existence of the Imperial Family acts as an emotional safeguard, much like mothers do for small children. For this reason, despotism does not fully explain the situation. While the wartime Japanese government manipulated the royal sentiments of citizens to drive the entire nation into a desperate battle, the important point is that *amae* relationships are always reciprocal. Even if an emperor holds the highest rank, he is still seen

6 This latter, rather metaphysical concept of “li” is a complicated issue (cf. ibid.: 472–485) and is not further discussed here.

7 Cf. Doi (1973: 37): “it is the most natural thing in the world for *amae* to exist in the parent-child relationship, while other cases where *amae* comes into play would all seem to be either quasi-parental relationships or relationships in which there is some element of this basic relationship”.

as dependent on his subjects.⁸ He is the father of the nation and must feel or answer these dependency needs to exert his power as one of descendants of Japanese deities.

The German philosopher Karl Löwith (2022: 549), who taught in Japan for many years during the early stages of World War II, describes this unique type of patriotism as follows: “In a certain sense Japanese nationalism is much more natural and substantial, total and existential than that of the totalitarian states, for it is integrated with the social system as based in the ancestor cult of the family system and thereby with the National Religion, Shinto”. Aligned with this, Watsuji (1996) develops his ethics around the concept of *ningen*, or *man in betweenness*, starting from marriage and successively encompassing family, relatives, village, local and commercial community, and nation (public). At each step, the previous relationship is bracketed to enter the next one. In this way, communities of different layers grow into a nation family (*kokka*). The Second World War, in retrospect, can be interpreted as a striking expression and affirmation of the psychological construct of *amae* in Japan – underscoring the nation’s inclination toward relational dependency and implicit trust in authority. We should not overlook a devastating consequence inherent in such a family nationalism, even though moral judgments about specific activities and outcomes lie beyond the scope of the *amae* concept. Accordingly, Historian Saburō Ienaga (1979) criticizes Japanese imperialism and militarism during the Second World War for disregarding human dignity and rights, arguing that political ideology blindly elevated duty to the nation, military units, and family above the value of individual life.

Mutual Dependency in Educational Settings

Assuming Doi’s theory is interpreted as a comprehensive account of psychological, social, and ethical patterns typical of Japanese behavior, the ensuing example offers a concrete illustration of its application. According to a study on Covid-19 pandemic governance (Kampe et al. 2021), Japanese youth hold that countermeasures were implemented less stringently than culturally expected or personally wished. The Japanese government did not enforce Corona policies through

8 Cf. Doi (1973: 58): “The emperor is in a position to expect that those about him will attend to all matters great and small, including, of course, the government of the country. In one sense he is entirely dependent on those about him, yet status-wise it is those about him who are subordinate to the emperor”.

laws but simply announced as recommendations or, more precisely, as duties to put in effort (*doryoku gimu*). Instead of disparaging this non-legal methodology, the survey indicates that Japanese individuals expect others to thoroughly implement unwritten rules in return for abiding by them themselves. Wearing a facemask, therefore, means not only protecting oneself or others in terms of health but also, and perhaps to a greater degree, signaling respect for fellow citizens by following social codes. Mutual dependency serves as a starting point in Japanese society rather than an end goal to be achieved. Since no one is born with this particular disposition — respect is not innate — it must be inculcated in the Japanese education system. Johnson (1992: 146) highlights a uniquely Japanese method of building small activity groups called *kumi* in elementary schools:

“The strong “*amae*” relationship established with the mother [...] is both split and modified in the school situation. [...] As in the family, socialization pressures operate to convert individual (personal) narcissism into a collective pride achieved through group identification. This diffused pride is associated with the “*kumi*,” the whole class, and for that matter the entire school — preparing the young citizen for collective identifications later in life”.

The *kumi* structure in Japanese elementary schools systematically curtails opportunities for individual decision-making, fostering collective identities over personal autonomy. As Nakamura has illustrated through Japan’s agrarian tradition, this group orientation reflects deeply rooted social patterns. Unlike the more Western ideal of independence, Japanese students are encouraged to depend on one another. This inclination toward interdependence resonates with Kimura’s concept of *between*, wherein the self is perceived as embedded within relationships rather than as an isolated entity. Another study (Hayashi et al. 2009) sheds light on *amae* socialization in a preschool setting, where a child’s loneliness (*samishisa*) is attentively monitored by teachers and compensated by nurturing feelings of mutual care (*omoiyari*) among children to satisfy dependency needs. According to a recent investigation (Niiya 2017), Japanese young adults (entrepreneurs and managers, mostly male) deliberately and proactively express *amae*-like needs to gain recognition from others and facilitate their future relationships of mutual support.

An educationally relevant phenomenon that also reveals the *amae* mentality of the Japanese is the phenomenon of *hikikomori* (to withdraw and barricade in one’s own room). A recent study by Kato et al. (2019: 433) interprets the pathological symptoms of *hikikomori*

— a condition marked by extreme social withdrawal — through the lens of *amae*. Individuals who isolate themselves often rely heavily on caregivers for basic needs, revealing a form of dependent trust. Without this support, their self-imposed isolation would quickly collapse under the pressure of unmet physical necessities such as hunger and thirst. Simply put, those who put voluntarily confine themselves indulge in a staged solitary life. However, the essence of *amae* is misunderstood when one considers only the material aspects of *hikikomori*. On one hand, *hikikomori* patients are overdependent on the material provisions they receive (exhibiting excessive *amae*). On the other hand, *hikikomori* often loose meaningful social connections rooted in trust, care, and reciprocity. Their dependence is typically limited to caregivers, reflecting a deep isolation from broader social relationships. This withdrawal mirrors a lack or void of dependable social relationships (indicating insufficient emotional *amae*), which might be compensated by frantic use of social networks. In either case, complete autonomy or self-regulation becomes a burden in the face of the *amae* principle of Japanese society. Reflecting on online classes during the Covid-19 pandemic, Japanese high school students expressed their dissatisfaction with being unable to converse with their teachers and peers, as well as with giving up extracurricular activities such as sports and excursions (Sakata 2025). While Japanese education, like that in other modern states influenced by Western culture, conveys universalized, scientific knowledge, its social foundation is neither a Kantian call to *sapere aude* to promote moral autonomy nor Swedish *trygghet* to claim independency from others. Rather, it aims to encourage mutual dependency among individuals.

Résumé

There appears to be a subtle yet meaningful connection between Swedish *trygghet* and Japanese *amae*: the cultivation of humanity through emotional safety and the delicate orchestration of social harmony. While *trygghet* seems to be sustained through egalitarian principles, nurturing both a collective sense of security and the aspiration for personal autonomy, *amae* appears woven into interdependent, often hierarchical social relationships, where emotional reliance is both expected and culturally embedded. A gentle, nurturing kindness appears to be the shared foundation underlying both concepts, functioning not only as an individual moral ideal but as a socially institutionalized norm and structural ethos, and a claimable safeguard against social exclusion. At the same time, both *trygghet* and *amae* seem to

transcend linguistic boundaries, embodying the paradox of reconciling autonomy with intimacy, and freedom with belonging — a tension that defies articulation. Cultivated with care, *trygghet* and *amae* deepen social bonds; imposed or manipulated, they distort into control and repression.

Although both autonomy and dependency are widely acknowledged as fundamental to human development and pedagogy, the persistent tension between these poles remains one of the most profound and enduring challenges in educational theory and practice. This is poignantly exemplified by the phenomenon of *hikikomori*, which draws attention to the vulnerabilities exposed by imbalance in interpersonal bonds. In this context, radical autonomy does not emerge as a beneficial consequence of deep safety, but rather as an emotional isolation from social interaction, manifesting in the void of counterbalancing intimacy that meaningful interpersonal connections provide. Social withdrawal in *hikikomori* can be seen as reflecting the psychological strain that arises within a society where the simultaneous demands for individual identity formation and intersubjective conformity create tensions — particularly during the vulnerable phase of adolescence. Under these conditions, what appears as personal firmness can function as a performative shield, obscuring dominance, discouraging critical voices, and repackaging control as cooperative effort. *Hikikomori* reflects that kindness, when ritualized into an obligatory social script, may conceal emotional turmoil and subtly veil acts of interpersonal harm. Thus, enforced emotional closeness and avoidance of confrontation may paradoxically fuel the very alienation that the social script aims to prevent. Within the Swedish context, *trygghet* can carry undertones of paternalistic government control and bureaucratic detachment, suggesting that the pursuit of security may, at times, take the form of withdrawal rather than engagement.

Conclusion and Outlook

To integrate *trygghet* and *amae* pedagogically — and thereby tutorially — we must examine practices rooted in these concepts. Social *trygghet* is intricately connected to the Swedish welfare state, characterized by strong government guidance such as civic transparency, targeted anti-bullying initiatives in schools and institutions, and robust safeguards for individual wellbeing. It invites a permissive embrace of personal vulnerability — not in dependent terms but as a chosen gesture of peace and ethical wisdom. Interpersonal kindness, then, becomes a medium for inclusivity and resistance — an expression of

interpersonal freedom that transcends emotional dependency and challenges asymmetric power relations.

In her 2008 study *The Desirable Child: Upbringing Expressed in Everyday Communicative Acts Between Teachers and Children in Pre-school*, Anette Emilson highlights emotional presence in teaching by referencing *trygghet*, stressing its role in fostering secure and responsive learning environments:

“Communicative regulation appeared to enhance the children’s ability to exert influence. Educators maintained authority by adopting the child’s perspective, employing a playful voice, demonstrating emotional presence, and offering responsive interaction. Rules became largely implicit, and explicit verbal reprimands were notably absent. A key finding of this study was that robust teacher control does not inherently curtail children’s influence” (Emilson 2008: 79).

Trygghet in education is here seen as essential for cognitive engagement and emotional openness, cultivating spaces where individuals can explore their inner nature, act authentically, and connect empathetically.

In Japan, bullying, or *ijime*, is a long-standing issue in schools and even at workplaces, closely related to the dependency needs of *amae*. Victims of bullying experience a strong sense of exclusion, akin to the case of *hikikomori*. A qualitative study on this topic describes the main cause as follows:

“An increasing number of students who refuse to come to school may be explained by their being denied, as a result of “*Ijime*” victimization, an existence in school, where they strongly depend on peer groups to construct their own identity at this developmental stage of their lives” (Akiba 2005: 223).

For this reason, the role of teachers is to make children aware of the dangers inherent in intimate emotional attachments, which always exhibit an excluding nature, in order to render justice to those who are discriminated against in the process.

An important implication of this, in relation to the above observation in the Swedish context, is that an educator’s emotional framework can serve as a strong model to reduce bullying – rather than explicitly addressing concepts like justice and fairness. Growing up in Japan, one often hears teachers say *kawaisō* in respect of *ijime* victims, which translates to pitiful. Ronald McLaren (1984) demonstrated decades ago that this term can be understood as indicative of unfairness felt by

peers (in his study, among American students) or as pitiful compassion expressed by those in authority (for example, teachers in Japanese contexts). He emphasizes human interdependencies of Japanese ancestor cult and explains that a *kawaisō* (pitiful) situation must be acknowledged by higher authorities. This recognition, even without intervening directly in conflicts, provides comfort to victims (ibid.: 60). A solution to *ijime* lies analogously in the teacher's authoritative or representative *feeling of pity*, which both bullies and bystanders must sympathize with to empathize with victims. As seen in the mechanism of *amae*, mothers, rulers, and teachers must be dependable for those who need dependencies.

In conclusion, our analysis suggests that the concepts of *trygghet* and *amae* reflect culturally distinct forms of emotional assurance — each implying that support and closeness are inherently available, rather than contingent upon individual merit. A comparative examination of *trygghet* and *amae* in educational contexts reveals a shared tendency in both Sweden and Japan to position teachers and schools as central providers of emotional care — serving as institutional anchors of psychological support for students. However, the relational dynamics among students reveal notable cultural divergences. In Sweden, *trygghet* appears to be sustained primarily through personal relationships that symbolically embody the presence of the state. We can observe that this sense of security, friendliness, and coziness does not necessarily stem from social interdependence, but may instead be rooted in institutional assurances of care, respect, and equality. Professional educator–child interactions are subsequently characterized by emotional attunement, playful engagement, and responsive communication — qualities that shall reinforce the child's right to feel safe and valued. Conversely, in the Japanese educational context, *amae* appears to be facilitated through tightly knit peer groups, where emotional dependencies are nurtured within intimate social units. *Amae* is not primarily rooted in the notion of freely associating individuals, as familial and communal groups — such as parents, relatives, and local communities — exist prior to one's conscious recognition of belonging. While detachment from these ties is possible, such renunciations often disrupt the healthy development of emotional life and, in extreme cases, may contribute to conditions like *hikikomori*.

This study conceptualizes *trygghet* and *amae* as foundational patterns within pedagogical theory and practice, framed through comparative encyclopedic approaches to education. It establishes a conceptual groundwork for more nuanced and context-sensitive empirical research by inviting deeper investigation into how these concepts function in educational settings and respond to concrete challenges.

These insights are especially relevant for future research into classroom dynamics, student well-being, and the development of pedagogical strategies across diverse cultural-linguistic contexts.

References

- Aarhus University (online). Folkhem. https://nordics.info/show/artikel/folkhem?utm_source=chatgpt.com (accessed 24 July 2025).
- Akiba, M. (2004). Nature and Correlates of Ijime – Bullying in Japanese Middle School. *International Journal of Educational Research*, 41/3: 216–236.
- Bartholomew, K. & Herowitz, L. M. (1991). Attachment Style Among Young Adults: A Test of a Four-Category Model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61/2: 226–244.
- Behrens, K. Y. (2004). A Multifaceted View of the Concept of Amae: Reconsidering the Indigenous Japanese Concept of Relatedness. *Human Development*, 47/1: 1–27.
- Berggren, H. & Trägårdh, L. (2022). *The Swedish Theory of Love. Individualism and Social Trust in Modern Sweden*. Washington: The University of Washington Press.
- Berggren, H. & Trägårdh, L. (2006). *Är svensken människa: gemenskap och oberoende i det moderna Sverige*. Stockholm: Norstedts.
- Bowlby, J. (1977). The Making and Breaking of Affectional Bonds: Aetiology and Psychopathology in the Light of Attachment Theory. *British Journal of Psychiatry*, 130/3: 201–210.
- Bridges, D. (2019). Rigour, Discipline’ and the Systematic in Educational Research – and why they Matter. *European Educational Research Journal*, 18/5: 499–512.
- Cassinger, C. (2018, online). How IKEA’s Founder Exported a Certain Image of Sweden – From Frugality to Fika. The Conversation, Lund University. <https://www.lunduniversity.lu.se/article/how-ikeas-founder-exported-certain-image-sweden-frugality-fika> (accessed 24 July 2025).
- Castner, D., Kraus, A., Ylimaki, R., Price, T. & Pfrang, A. (2024): Symposium Introduction: A Cross-National Dialogue about Education and Pedagogy. *Educational Theory*, 74/2: 1–6.
- Colla, P. S. (2018). Teaching Fundamental Values in the Swedish Education System: Towards an Anti-Authoritarian Regime of Truth. *Quaderni di sociologia*, 78: 101–124.
- Dilthey, W. (1960). *Pädagogik: Geschichte und Grundlinien des Systems*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Doi, T. (1962). Amae: A Key Concept for Understanding Japanese Personality Structure. *Psychologia*, 5: 1–7.
- Doi, T. (1973). *The Anatomy of Dependence*. Tokyo: Kodansha International Ltd.
- Doi, T. (1996). Foreword. In: Shwalb, D. W. & Shwalb, B. J. eds. *Japanese Child-rearing: Two Generations of Scholarship*. New York: The Guilford Press, ix–xi.
- Einhorn, S. (2005). *Konsten att vara snäll*. Stockholm: Forum.
- Emilson, A. (2008). Det önskvärda barnet: Fostran uttryckt i vardagliga kommunikationshandlingar mellan lärare och barn i förskolan. <https://www.avhandlingar.se/avhandling/c84f1f0603/> (accessed 24 July 2025).

- Erdman, Ph. (2010). Amae Through the Eyes of Japanese Mothers: Refining Differences and Similarities Between Attachment and Amae. *Attachment*: 73–88.
- EUROSTAT (2023, online). When do Young Europeans Leave their Parental Home? <https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/w/ddn-20230904-1> (accessed 24 July 2021).
- Feldmann, M., Rieger-Ladich, M., Voß, C., & Wortmann, K. (2024). Begriffsarbeit als Kulturpolitik. Das pädagogische Vokabular in Bewegung. In: Erdmann, D., Haupt, S., Hofbauer, S., Otterspeer, L., Schreiber, F. & Vogel, K. (eds.). *Allgemeine Erziehungswissenschaft. Daten und Positionen*. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt, 130–141.
- Fitzsimons, P. (2015). Managerialism and Education. In: Peters, M. A., (ed.). *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*. Singapore: Springer, 1–5.
- Foucault, M. (1968). En Intervju med Michel Foucault / Michel Foucault; Propos recueillis par Yngve Lindung. *Bonniers Litterära Magasin*, BLM, mars: 203–211.
- Friesen, N. (2020). Dilthey & Human Science: Autobiography, Hermeneutics & Pedagogy. *Phenomenology & Practice*, 15/2: 100–112.
- Geijer, E. G. (1923–1931). *Samlade skrifter*, vol. 4. Stockholm: Norstedts.
- GENDER EQUALITY INDEX (online). <https://eige.europa.eu/gender-equality-index/2022/country/SE#:~:text=The%20Gender%20Equality%20Index%20gives%20the%20EU%20and,in%20the%20EU%20on%20the%20Gender%20Equality%20Index> (accessed 24 July 2025).
- Hayashi, A., Karasawa, M. & Tobin, J. (2009). The Japanese Preschool's Pedagogy of Feeling: Cultural Strategies for Supporting Young Children's Emotional Development. *Ethos*, 37/1: 32–49.
- Hedin, Ch. & Lahdenperä, P. (2005). *Värdegrund och samhällsutveckling*. Stockholm: HLS förlag.
- Ienaga, S. (1979). *Japan's Last War*. Oxford: Basil Blackwell.
- Johnson, F. A. (1992). *Dependency and Japanese Socialization: Psychoanalytic and Anthropological Investigations in Amae*. New York: New York University Press.
- Jonbäck, F. & Palmqvist, C.-J. (2024). Between Belief and Disbelief, Between Religion and Secularity: Introducing Non-Doxasticism and Semi-Secularity in Worldview Education. *British Journal of Religious Education*, 46/2: 109–121.
- Kampe, L., Goehlich, V. & Wüst, K. (2021). The Impact of Culture on the Perception of Young Japanese and Germans in the Management of the Corona Crisis by their Government. *Public Organization Review*, 21: 759–778.
- Kato, T. A., Kanba, S. & Teo, A. R. (2019). Hikikomori: Multidimensional Understanding, Assessment, and Future International Perspectives. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 73/8: 427–440.
- Kimura, B. (1972). *Hito to hito no aida: Seishin byorigakuteki nihonron* [Between Man and Man: Psychopathological Concept of Japan]. Tokyo: Kobundo.
- Kobayashi, M. & Kato, K. (2015). Constructing the Amae-Type Scale (ATS) from the Perspective of Self- and Other-views. *Seinen shinrigaku kenkyu*, 26: 95–108.
- Ladd-Taylor M. (2014). Contraception or Eugenics? Sterilization and Mental Retardation in the 1970s and 1980s. *Canadian Bulletin of Medical History*, 31/1: 189–211
- Lindgren, A. (2018). *Never Violence*. No town: Astrid Lindgren Text.

- Löwith, K. (2022). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Sämtliche Schriften, Band 2*. Berlin, Heidelberg: J. B. Metzler.
- McLaren, R. (1984). Kawaiō, Justice and Reciprocity: Themes in Japanese and Western Ethics. *Philosophy East & West*, 34/1: 53–66.
- Mencius (1861). *The Work of Mencius*, edited by James Legge, London: Trübner & Co.
- Nakamura, H. (1991). *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Needham, J. (2005). *Science and Civilisation in China*, Vol. 2, *History of Scientific Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, K. & Sirén, S. (2025). *Grund- eller inkomsttrygghet? Svenska ekonomiska trygghetssystem i förändring*. Stockholm: SNS Förlag.
- Niiya, Y. (2017). Adult's Amae as a Tool for Adjustment to a New Environment. *Asian Journal of Social Psychology*, 20/3–4: 238–243.
- Rousseau, J.-J. (1755, online). *Discourse on the Origin of Inequality*. Available at: Rousseau: *Discourse on Inequality* (e-text) (accessed 24 July 2025).
- Sakata, T. (2025). Culture-Specific Relation between Technology and Ethics: Postphenomenological Analysis Through the Lens of Japanese Culture. In: Bohlmann, M. & Breil, P. eds. *Postphenomenology and Technologies Within Educational Settings*. Lanham, MD: Lexington Books, 243–262.
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. New York: Cambridge University Press.
- Skolverket (2024). *Läroplan för grundskolan samt för förskoleklassen och fritidshemmet (Lgr22)*. 2 uppl. Stockholm: Skolverket. Available at: <https://www.skolverket.se> (accessed 9 August 2025).
- Svenska Akademiens Ordbok (2008, online): trygg. Available at: <https://www.saob.se/artikel/?seek=trygg&pz=2> (accessed 24 July 2025).
- Svenskt Näringsliv (2025). *Tillsammans med näringslivet mot brott och otrygghet*. Available at: <https://www.svensktnaringsliv.se> (accessed 9 August 2025).
- Regeringen (2022). *Skolans arbete med trygghet och studiero*. Prop. 2021/22:160. Stockholm: Utbildningsdepartementet. Available at: <https://www.regeringen.se> (accessed 9 August 2025).
- Utbildningsdepartementet (2010). *Skollag* (2010:800). Stockholm: Sveriges Riksdag. Available at: https://www.riksdagen.se/sv/dokument-och-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/skollag-2010800_sfs-2010-800/ (accessed 9 August 2025).
- Watsuji, T. (1996). *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku: Ethics in Japan*. New York: State University of New York Press.
- Yamaguchi, S. (2004). Further Clarifications of the Concept of Amae in Relation to Dependence and Attachment. *Human Development*, 47/1: 28–33.

EXPRESSION OF THE „CHILD’S VOICE“ IN THE LITHUANIAN KINDERGARTEN IN THE LATE SOVIET ERA

Vitalija Gražienė

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-188-208>

© Vitalija Gražienė

PhD in Social Sciences (Educology),

Assoc. prof. at Vilnius kolegija (Higher Education Institution),

Studentų str. 39, LT-08106, Vilnius, Lithuania

E-mail: v.graziene2@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0110-8067>

Abstract: The article analyses aspects of the expression of the concept of the child in the late Soviet era (1964–1988) Lithuanian kindergarten. The research is conducted by use of a narrative qualitative methodology. Thematic analysis of the data revealed the pedagogical attitudes prevalent among kindergarten practitioners during this period and, by comparing these with contemporary quality criteria in early childhood education, identified distinctive features of their pedagogical practice. The research revealed that late Soviet era preschool pedagogy in Lithuania was characterized by: a standardized educational program content; focus on knowledge domain; superficial comprehensive education aspect; normative methodology for assessing children’s achievements; subject-based academic instruction; inflexible organization and strict rules of group life, one-way impact pedagogy, often accompanied by psychological and physical punishments; collective education; a narrow conception of didactic tools; unifying internal and external environment without creating conditions for children’s activity, creativity, experimentation, and accumulation of experiences; limited parental involvement; strict state and institutional control; a social and ideological context directly influencing pedagogical decisions. The findings indicate that across all the main examined parameters (content and assessment, methods, environment, interactions) there was no visible signs of the concept of the proactive child, an active player in his/her childhood, involved in decisions that



were important to him/her; children's wishes and opinions were not taken into account; the child's powers were seen not as special, but as weak, not equal to those of an adult; in the educational process, the child was treated solely as an object of education. Thus, the opportunities for the expression of the "voice of a child" were extremely limited and that is why the empirical data of the research encourages a more critical, rather than moderate, approach to preschool pedagogy of the analyzed period. The results of the study are relevant because even today there are still common and viable attitudes and solutions that sometimes replicate and multiply outdated practices that are very far from child-oriented pedagogy.

Keywords: late Soviet era, preschool pedagogy, concept of the child, "voice of a child".

Introduction

Soviet era pedagogy of Lithuania and other Baltic countries, characterized by historical commonality in their forced and significant, radical transformations, has been examined from various perspectives to reveal its key features and provide assessments. The most general approach suggests that the Soviet era pedagogy of the Baltic countries deviated from the European intellectual tradition (Rubene 2013) and that the continuity of the development of pedagogical science in the Baltic countries was interrupted because from 1940 to 1990 it "developed in the Marxist-Leninist pedagogical tradition and was isolated from important global trends" (Rouk 2013: 261).

At the same time, scholars argue that Lithuanian pedagogy from 1940 to the early 1970s was characterized by silent resistance, which evolved into more explicit self-expression during the period of active adaptation (1960–1990) (Vaitkevičius 2001). Kestere & Gonzalez (2021) analyze forms of invisible resistance integrated into everyday social life, examining both teacher and student perspectives. Rōuk et al. (2018) interpret Soviet pedagogy through the lenses of cultural trauma and resilience theories. Other scholars identify not only adaptation and resistance as defining features of Soviet pedagogy, but also its transformative dimensions. It is observed that during the late socialist period, Soviet pedagogy began to change, emphasizing the importance of individualised education, based on the child's developmental characteristics, needs, etc. (Trimakienė 2007; Kestere 2013; Grišinaitė 2017).

The field of preschool pedagogy has also been analyzed. *The Concept of Lithuanian Preschool Education* (Lithuanian: *Lietuvos vaikų ikimokyklinio ugdymo koncepcija*) (Monkevičienė et al. 1989) was the

first strategic document that evaluated the Soviet era pedagogy and emphasized that the perception of childhood as an inherent value at that time was lost. An essential change in methodological approaches to preschool pedagogy (comparing with the pre-Soviet early childhood education in Lithuania) appeared (Gražienė 1998; Montvilaitė 2000), so ideas of child-oriented pedagogy were undesirable¹.

On the other hand, attention to the development of certain areas of preschool education, e.g., art (Narvydaitė 1983; Toleikienė & Trušys 1984), music (Katinienė 1988) and advancements in psychological research (e.g., Chomentauskas 1983) in the late Soviet era Lithuanian kindergarten can be seen as progressive changes. These rather different perspectives on the evaluation of preschool pedagogy during the analyzed Soviet era period – one more critical and the other more moderate – encourage reflection on how evidence about Soviet-era preschool education practices should be understood in the context of these quite contrasting viewpoints, and what tools can be employed for such an evaluation.

First and foremost, the concept of the child should guide the approach and be central to the analysis. It encompasses both theoretical and practical understandings and conceptions of childhood, how we understand children's abilities and capacities, their relationships with adults and environments, and their role in educational processes. Importantly, conceptualizations of the child are dynamic, shifting according to historical, social, cultural, and ideological contexts, which themselves may be integrally related (Falkenberg & Krepski 2020); these prevailing conceptions directly shape pedagogical practice (Sorin 2005).

In contemporary discourses on childhood, based on constructivist philosophy (Sommer et al. 2010; Correia et al. 2019; Edwards 2021), emphasis is placed on the extent to which the child can act actively, make decisions, and exercise independence and agency, whether the child can choose, express opinions, be heard, be seen as a full individual, and have his/her potential recognized. In line with this approach pedagogical practices that support child development and are child-oriented emerge as a priority (Schleicher 2019).

Closely connected to this is the notion “voice of a child”, which functions as an operational expression of the child-oriented approach (and in a way as a metaphor). It reflects the core idea of seeing the child as an active, competent individual and serves as a means for implementing this perspective in everyday pedagogical practice. The “voice

1 There are even more critical assessments: Soviet era preschool pedagogy is compared to the practices in China and North Korea (Putkiewicz 1996)

of a child” is not understood as a mere expression of speech but as a process of participation, in which children are provided with space to express themselves: the more this voice is “heard”, the more obvious is child-oriented approach.

Furthermore, the notions of “child perspective” and “child culture” are also closely related to this discourse. The first approach seeks to understand the world from the child’s point of view, recognizing children as independent subjects with unique logic, experiences, and perceptions (Sommer et al. 2010; Thulin & Jonsson 2014; Rasmussen & Schmidt 2024). Meanwhile, the second approach emphasizes that children create their own autonomous worlds, distinctive forms of communication, play, and meaning making (e.g., Staerfeldt & Mathiasen 1999); both notions are essential for the understanding of child-oriented approach.

Universal quality criteria for early childhood education, defined by the European Commission, help give clearer shape to today’s concept of childhood. These criteria, declared in the *Proposal for Key Principles in a Quality Framework on Early Childhood Education and Care* (2014) emphasize:

- creating conditions for children’s activity,
- respecting their perspective,
- providing individualized, inclusive, and integrated learning environments,
- promoting process-based (rather than solely outcome-focused) education,
- ensuring two-way interactions between children and adults,
- empowering parents to participate in decision-making processes,
- involving staff of the institution to cooperate, including psychologists, speech therapists, etc.

These criteria are also consistent with the Lithuanian concept of quality in early childhood education, outlined in *Early Childhood Education Program Guidelines (Lithuanian: Ikimokyklinio ugdymo programos gairės)* (2023), which prioritize holistic, inclusive, play-based, and experiential learning approaches.

The described concept of childhood, including the outlined quality criteria for early education, will be used in the study as a framework for the evaluation of empirical data.

Research object: aspects of the expression of the concept of a child during the late Soviet era (1964–1988)² in Lithuanian kindergarten. *The*

2 The chronological beginning of the late Soviet era period is commonly considered to be 1964, while the end of the period varies: it is either 1985, as

aim of the research: to reveal mentioned aspects. *Research questions:* What aspects of preschool education content, assessment, methods, environment and interactions can be identified based on the oral stories of kindergarten teachers who worked during the late Soviet era? What concept of the child is revealed, based on contemporary quality criteria of early childhood education? What did the “voice of a child” sound like?

Research Methodology and Framework

This study focuses on understanding of human experience, thus employing qualitative research methods. When investigating Soviet era pedagogy, qualitative methods such as source analysis, comparative analysis, expert evaluation, and others are often utilized. Since documents from that time are of relative reliability, a narrative methodology aligned with phenomenological, ethnographic, interpretative-hermeneutic approaches is more acceptable for this research. This combined approach allows for the exploration of lived experience (phenomenology), the social and institutional context of Soviet pedagogy (ethnography), and the interpretive meaning making of educators’ stories (hermeneutics). Narrative research is thus understood as a contextual and meaning oriented inquiry, well suited for educational research (Mitchel & Egudo 2003).

In seeking to create meaning from life events or personal experiences, individuals tend to verbalize them (Hänninen 2004; Clandinin 2006). Personal narratives (“told narrative”) within the “narrative circulation model”, grounded in theories by J. Bruner, D. Carr, T. Sarbin, A. Giddens, and others (Hänninen 2004: 73–74), intertwine with inner narrative or experience (“inner narrative”) and with life story (“lived narrative”).

The connection of narrative research with the biographical aspects of the participants is emphasized by Craig (2011), O’Tolle (2018), and Parks (2023). In many cases, it was not easy for the participants of this research to detach from personal contexts: while recounting, life circumstances are remembered, reasons for their actions are explained.

Indeed, integral and authentic evidence of the era is most suitable, specific tool for research on the Soviet era (Vinogradovaitė et

well as 1988 (or even 1989). The boundaries of this period are associated with the political realities of the USSR, as well as with the processes of the Lithuanian National Revival at the end of the 1980s, so the period embraces 1964–1988 year

al. 2018). Thus far, there have been few attempts to base conclusions about Soviet era preschool pedagogy on narratives (e.g., Sliužinskė 2015; Rubene 2019). As this opportunity diminishes over time, it is crucial to accumulate and interpret empirical material from various aspects.

Research Design

Participant selection of the research was based on purposive sampling aimed at forming a homogeneous group. Only those teachers who held kindergarten teaching positions during the late Soviet period (1964–1988) were invited. The main inclusion criterion was direct, firsthand professional experience in preschool education during the specific time. In the article, narratives collected from 2020 to 2022 were utilized (they are encrypted, with each assigned a numerical code with a letter, e.g., A1); the statements of the research participants were not edited, with only language errors corrected. All individuals participated in the research voluntarily.

Data was collected through individual conversations. The main question posed or the main theme was: “What was the Soviet era kindergarten like?”. The aim was to get a coherent narrative without disturbing the respondents with separate questions, but if necessary (for example, in cases of confusion or deviation from the topic) just directing their narrative towards revealing the main question. For that purpose, participants of the research only sometimes were guided to reflect on the examined parameters: content of preschool education, assessment of children’s achievements, methods, environment, interactions. There was no strict order or structure in presenting topics or open-ended questions; the answers were not prompted.

During the conversation the participants were not stopped from speaking, they were not interrupted, and there were no specific time frames for speaking. Efforts were made to ensure that there were no outsiders in the room during the interview, and that it was quiet and possible to concentrate.

The categorization of participants’ narratives was based on mentioned above parameters. Data interpretation involved carefully analyzing transcribed texts multiple times and identifying the most prominent episodes – evidence reflecting the research objective. The stories of 31 participant (all women, aged 70–85) are characterized by recurring statements about factors and strategies related to the “voice of a child”, allowing for certain generalizations. Following the principles of qualitative research synthesis, the results were not interpreted

statistically; the emphasis was on interpretive depth and contextual understanding.

Expressions of the Concept of the Child: Empirical Evidence

1. Preschool Curriculum and Child Assessment Practices

Former kindergarten teachers from the Soviet era claim that the education content was unified:

The educational program was one, it was not changed to tailor it to the needs of the students. It lacked creativity, personality development. The goal was to make all children the same, to suppress their individuality (A1);

There were plans that teachers simply had to follow. There was no consideration for the children or their desires. Everything was written down in the plans from A to Z, the teachers couldn't ask any questions (A20);

There were specific instructions for age groups, which topics to teach children, which fairy tales to read, which poems to memorize, what to draw, mold, what movements to teach, what crafts to do, and so on (A1).

One standard curriculum was not adapted for each "Republic"³ or kindergarten, let alone for individual groups.

The curriculum included areas of moral, intellectual, labor, aesthetic, and physical education, thus encompassing comprehensive education ambitions. However, it is stated that labor education prepared children for "further life", aesthetic education prioritized artistic means and techniques; although children's health care was important in Soviet era kindergartens, the concept of health essentially meant only physical health, and there was no attention given to the child's psychological well-being (Gražienė & Leistrumienė 2022: 14–15). Moral education of children corresponded to the utopia of creating a "New Human" (Trimakienė 2007; Kestere et al. 2020; Kestere & Gon-sales 2021; Naudžiūnienė 2021). Participants of the research testify to the ideological practice:

- 3 Although at the end of the late Soviet period, examples of national culture (fiction texts, games, etc.) were included in the program, the theoretical and methodological foundations of the curriculum remained the same.

For example, when Brezhnev died, all the children were seated, the radio was turned on, and they were told to cry (A19); The Soviet childcare system was very ideological. Important holidays were “Lenin’s Birthday”, March 8th, May 1st, etc. (A6).

Such practices reveal how the education system served not only to instruct but also to indoctrinate, shaping children’s values to align with the state’s political and social ideals.

General abilities such as critical thinking, creativity, initiative, etc., were not a focus of the curriculum, because the overarching goal of the educational system was to ensure uniformity, not fostering of individuality through the broader skills necessary for personal growth and autonomy. Thus, the content of preschool education is characterized by a standardized curriculum, primarily focused on knowledge acquisition, with a limited emphasis on the holistic development of the child.

In children’s achievements during the Soviet era, the priority was given to the assessment of knowledge domain. For example:

The focus was mostly on intellectual achievements, science (A2); Assessment was very simple, the teachers’ task was to release to school children who could read and write, so the assessment was whether they learned and were rated well or not (A7).

This means that the assessment was more result-oriented rather than focused on the educational process. Assessment of outcomes was related to standards and children’s achievements were compared to each other’s. Research participants say:

Individual children’s achievements and progress were not assessed. Children were compared to each other... it was common phrases: “you drew nicely, but you didn’t”, “take an example from him” (A16); So, everything was based on comparing children (Jonas, look how well he did, and how does your work look?) (A4).

All children had standards to meet. This had to be ensured by constant, systematic administrative control of teachers’ activities. For example:

Teachers were checked every time, they had to present the tasks and results of the daily schedule to the kindergarten director. Taking into account the theme of the day and the educational plan for the month, she approached the children asking them certain questions,

if the children got confused and didn't answer, the teachers wrote explanation sheets and received certain warnings (A8).

Thus, the assessment of children's achievements during the late Soviet period reflected a normative, result-oriented approach, emphasizing standard compliance with rigid criteria over individual progress or developmental nuances.

2. Methods of Preschool Education

The educational content – curriculum – was implemented through separate “lessons”. Participants of the research state:

I remember that there were lessons in the Lithuanian language, mathematics, environmental studies, the Russian language, art, music, and active games. There was a strictly defined schedule and time for each lesson, as well as the number of lessons per week (A10); Each lesson was separate: if it was language, then it was language; if mathematics, then mathematics; if construction, then only that, etc. They were left to work independently after the lessons (A11).

So it was an obvious subject-based teaching. Moreover, education was meticulously planned and organized. Therefore, there were no opportunities for flexible, creative development or utilization of educational contexts. One of the participants remembers:

There were no free activities, children couldn't say what they wanted to do or engage in. Everything proceeded as the teacher planned, as she wanted. There were no free, play-like teaching methods (A31).

Children had no freedom of choice; moreover, since there were many lessons every day, and their quantity and duration were strictly defined, there was little time for play. Play elements in lessons were used only to help children learn and “absorb the material”.

The teaching process was very “school-like”. Teachers recall:

The Soviet kindergarten program was oriented towards the average level of development of children of a certain age, so all children were taught equally, regardless of their abilities and talents. No one sought out weak or significantly advanced children. There were no individual or group activities with children (A13); Lessons, when children had to sit quietly and learn, resembled school (A14).

The parts of the teaching process were as follows: repetition of the previously taught material, then new material, and finally its consolidation. Silence was required during learning, and to speak, you had to raise your hand.

The participants of the research confirm that there was no individualized education. They state:

Gifted, active children were not allowed to express themselves (A1);
Children with disabilities? Such children could not exist because all people had to be perfect. All children with disabilities were separated from healthy children (...), and those with disabilities were isolated in special education institutions, which everyone called “kindergartens for the backward” (A15);
Children could not write or eat with their left hand, and if they tried, they were punished (A17).

Individual children’s needs were considered very primitive. Neither gifted nor children with special needs or left-handed children who had to switch their dominant hand to the right (e.g., Rubene 2019) were seen as different groups. The gifted were often seen as non-standard, “inconvenient” children. In educating everyone, not each child, the child’s perspective mattered little. For example:

There was no privacy, not even in kindergarten toilets (A18);
(...) emphasis was placed on “collective mood”. We do everything together, we work together, we laugh together, we play sports together, we listen together, etc. (A13);
Children had no chance to express their opinion, so they were like puppets to teachers and parents (A5);
The goal at that time was to prepare the child properly for school and for further life (A27);
According to previous program (...) children were highly standardized. Children had no courage, hardly asked questions, hardly spoke (A9).

Many respondents’ accounts include references to psychological violence, bullying, and physical punishment. For example:

Raising your voice was normal (A21);
“Offender” stood in front of all the children, and they would shame him: “Shame, shame on you, how aren’t you ashamed“! Also, there were squats: if they disturbed during lessons or didn’t sleep, they had to do squats about 10 times (A11);

Children were forced to eat, and no one cared whether they liked it or not (A17);

Disobedient children were made to stand in a corner or were sent to another group. Children also had to sleep. No one asked if they wanted to or not. If they didn't sleep, they were shouted at, and they were also sent to the toilet (A1);

Another case was when a child decided to jump from tile to tile in the toilet and play, and when another teacher saw it, she got angry and told them to stay in the corner, and then during lunch, the child did not receive a normal portion of food, it was like a day's punishment for misbehavior (A22);

Children who didn't listen had to go to the head teacher's office for a conversation (A24).

It is worth mentioning a specific group of kindergarten employees — assistant teachers. Although their functions were not pedagogical, they often felt important and not only assisted, but also “educated”: they suppressed, punished (e.g., a person who attended the kindergarten⁴ remembers how he was locked in a folding bed, attached to the wall, by the assistant for not sleeping).

The organization of group life had a certain rhythm: periods of more intense children's activity and rest, mental and physical activity alternated. Both indoors and outdoors elements of this daily routine were controlled. The exceptional feature of group life organization was its inflexibility and strict rules. Participants of the research detail:

The daily routine was divided into hours, with accuracy to the minutes (A20);

The daily routine was very specific, nothing could be changed because a specific plan was made, and children's opinions were not taken into account (A33).

Thus, when analyzing the methods employed in preschool education during the Soviet era, it becomes evident that a subject-based, academically oriented approach prevailed, with minimal attention to experiential or play-based learning. The educational process was highly structured, rigid, and uniform, leaving little space for spontaneity, creativity, or responsiveness to individual children's interests and developmental needs. The lack of individualized education, limited opportunities for self-expression, and the prevalence of disciplinary practices reflected an overall focus on conformity, standardization,

4 Not a participant of this research.

and collective order over personal growth, autonomy, and emotional well-being.

3. Environment of Preschool Education

In kindergartens there were toys, building blocks, musical instruments, physical education equipment, outdoor play equipment, etc., but they were scarce, and the ones available were of poor quality. Educational tools in kindergartens at that time mostly associated with didactic materials:

Large educational posters and educational cards, which helped to learn the rules of polite behavior, also presented positive and negative behavior of children. There was also a felt board and pictures, which served as educational material, and we created stories for the children using cards (A29).

The group environment was modeled by “corners”. Teachers’ memories indicate that some corners were purely decorative, as not all toys were accessible to children. For example:

In their group, there was a so-called Lithuanian corner that children could not even approach. Children were allowed to take something from it only when a commission visited the group or during some seminar when the teacher had to conduct a lesson for the children (...). There was also a large closet in the group with many toys, but children couldn’t touch them; children could only play with them when there were guests in the group (A23);

Among the listed tools, there was also a large walking doll, which looked more like a museum exhibit because only “special” children were allowed to touch and play with it, usually touching was strictly prohibited. However, privileged children occasionally had the opportunity to play with it for a short time, of course, under the supervision of teachers (A31).

In Soviet kindergartens, the physical environment was the most important. Despite that the environment was very standard: the same architectural design, the same standardized appearance of group and outdoor environments (metal cars, swings, sandboxes, etc.). Participants of the research say:

Just like school teachers, kindergarten pedagogues did not have much freedom of choice, even the arrangement of the group itself,

the outdoor environment looked very similar to other kindergartens (A32);

The group environment was such that the sleeping area was separate, there were metal beds, one after the other, because there were many children. Then there was a large common room where children eat, play, and have lessons. There were also separate rooms for the toilet and a small kitchen. There were only a few educational corners (A33); Sometimes, during the summer, teachers themselves renovated the kindergarten premises. They painted walls, floors, shelves (A34).

Physical environment was adapted to a large number of children and planned so that children would be in kindergarten from early morning until evening: there were places for children to sleep, one or several rooms, a kitchen, a laundry room, storage rooms, etc. The psychological environment was not a priority, for example, there were no spaces for parents; during the Soviet era, kindergartens did not have names, instead they were simply numbered, groups did not have names neither (the name of a group only indicated the age of children, e.g., “Nursery group”).

In conclusion, the physical and didactic environment in Soviet era kindergartens was marked by a narrow, utilitarian conception of educational tools and spaces. The environment was standardized and unifying, prioritizing practicality and conformity over fostering conditions for children’s active engagement. The lack of flexibility and the limited opportunities for experimentation or self-directed learning constrained children’s ability to explore their interests, express their individuality, and accumulate meaningful experiences through play and discovery.

4. Interactions in Preschool Education

It is argued that during the Soviet era, the educator was assigned a central role in the educational process (Montvilaitė 2000; Sliužinskė 2015). Indeed, the relationships between children and educators in the memories of the participants of the research reveal a one-sided communication “from adult to child”. For example:

In other kindergartens, some educators were very strict, with a predominance of “military” discipline, while others tried to provide more favorable conditions for children. In our collective, such situations did not occur, but the relationship with the children was based on a practice of obedience (A20);

We were authorities for the children, but we did not have very close and warm relationships (A35);

Equality between educators and children was impossible to discern because the superiority of the educators was clearly felt, and the child had to obey (A12).

Participants of the research repeatedly mention the overestimated authority of educators and authoritarian relationships. Although respect for adults was considered one of the priority values, it often turned into unconditional obedience.

Former teachers recall that parents were not allowed into the group, and they would only accompany the child to the group's door. It is mentioned that most often, parents only had questions about their children's sleep and meals.

Although the network of children's kindergartens expanded during the Soviet era, and the number of children attending preschool institutions increased (Sliužinskė 2015), there was still a severe shortage of kindergartens. Not all families received help (e.g., from grandparents), so getting a child into kindergarten was a challenge, and bribes were often used. Gifts and bribes were a normal practice in the pragmatic "boredom society" (Vaiseta 2014):

The parents, who held good positions, often brought gifts to the educators: a good handbag, a pair of winter boots, peas, mayonnaise, bananas, and other deficit goods of that time (A6).

Not only parents had to navigate the unsafe reality. The pedagogy of power — where authority and control were central in dealing with children — coexisted with various "survival" strategies of pedagogues, allowing them to navigate the oppressive system and to protect themselves from potential consequences. Some of these tactics involved adapting and conforming outwardly to official expectations while quietly resisting in private, finding subtle ways to preserve one's dignity and values without attracting the attention of the authorities. It is remembered:

There were some good things, but certainly not many. In the kindergarten, I found like-minded people who had the same opinion about real education, not destroying children. We started to act clandestinely, but we behaved in front of the authorities like all other teachers. In my group, violence, bullying, or anything similar was not tolerated, which I had to observe in other groups (A25);
It was very important to "look good" to the arriving guests or inspectors (A13);

There were various teachers, just like before, and there was no choice but to feel controlled constantly, with no opportunity to choose, so the teachers couldn't help but be quite strict (A26).

On the other hand, some "survival tactics" were quite shameless: for example, children's food was taken by the staff for themselves. There are numerous memories about thefts as well; for example, X (A23) admitted, that she didn't steal food from the kindergarten, because she was young and had no one to carry it for, but the assistant in her group did it every day because she had a large family to feed. Educators often exploited the pronounced social hierarchy of society, as social status of parents was highly emphasized. It is remembered:

Educators had favorites; they loved the children of socially strong parents (A37);

During the Soviet era, it was normal to openly discuss the appearance and behavior of other children and their parents (A6);

Children were often judged based on the positions their parents held (A38).

Stories of the research participants about the interactions prove clear signs of the impact pedagogy, preventing the "voice of a child" from being heard: the dominant teacher, one-way interaction between child and teacher, and also teacher-parent. The social context (e.g., social status of parents, bribes, gifts) directly influenced pedagogical decisions.

Discussion

The study confirms previous research on Soviet pedagogy, which characterized it as normative, collectivist, and result-oriented; at the same time, these insights are expanded as highly specific manifestations of pedagogical practice occur. Based on authentic reflections, it became possible to more precisely identify and more boldly evaluate the specific features of the late Soviet era preschool pedagogy of Lithuania. Although participants in the study mostly recalled and evaluated the practical functioning elements of the system, the broader concept of the child emerged. What was this concept like?

It is important to note that the preschool education system of the analyzed period, which encompassed both methodological foundations as well as their practical recommendations, existed (e.g., Sliužinskė 2015) and were aligned and declared in the preschool curriculum.

The ideologically driven methodology emphasized the comprehensive development of the child, moral upbringing, the harmony of education and instruction principles, attention to health, and corresponding strategies to achieve these goals (*Program for Upbringing and Teaching in Kindergarten* (Lithuanian: *Auklėjimo ir mokymo vaikų darželyje programa* 1982).

However, from today's perspective, these methodological guidelines were limited because they did not create a favorable environment for child-oriented pedagogy; in the late Soviet period, practice of pedagogy systematically turned away from child-oriented principles, and the "voice of a child" diminished. Indeed, the main features of the development of preschool child were not considered: the preschool child was not perceived as an active personality with unique needs, as an independent actor of his childhood. The opportunities for a child to accumulate experiences and explore the world without the guidance of a dominant educator adhering to a strict plan was not available either. Neglected was the child's syncretic perception of the world, which relies on holistic and integrated approaches rather than segmented or subject-based practices. Equally overlooked was the idea that a child's daily experience should not be split into separate "learning" and "non-learning" times.

Since child-oriented pedagogical methodology and practice were not priorities in late Soviet Lithuanian preschool pedagogy, what replaced them? The concept of the child during that time reflected other models: the innocent/naïve/uninformed child (the "innocent child" model) (Sorin 2005: 2–3) and the child as a learner preparing to become an adult (the "copy of the adult" model) (Sorin 2005: 16–17). The child was not viewed as a subject with his own will, but as an object that needed to be given the desired qualities, abilities, and knowledge, which was not yet perfect, and therefore needed to be purposefully improved. The child was "constructed" solely by adults, and he himself was perceived as incapable of creating his own daily life and his own knowledge. Even his behavior was modeled according to the wishes of adults, so the attitudes of behavioral pedagogy were very much alive.

Thus, the above-mentioned correspondence between methodological provisions and the practice implementing them was only imaginary, since the methodological principles of late Soviet preschool pedagogy were often distorted in practice, and the practical forms of pedagogy differed significantly from the declared principles and at times became unrecognizable (e.g., there were no written recommendations in contemporary pedagogical sources to punish children). It can be concluded that from the point of view of the concept of the child, the ideological Soviet doctrine of a "happy childhood" should be

viewed only as a slogan, because its practical implementation was not child oriented.

It is worth refining some points of this discussion: “there was a systematic departure from child-oriented pedagogical principles” and “child-oriented educational practice was not a priority in late Soviet Lithuanian preschool pedagogy.” An analysis of institutional early childhood education traditions in Lithuania before 1940 (Gražienė 1998) reveals that a preschool education system — covering methodological foundations as well as their practical application — existed even during the pre-Soviet era. Its distinguishing feature was its orientation toward the child, grounded in the European early childhood education science: individualization of learning, integrated education, recognition of play, the importance of authentic experiences, and more.

Therefore, to achieve a clearer and more objective image of late Soviet preschool pedagogy, its research in Lithuania should be as historically contextualized as possible: on the one hand, to avoid stereotypical evaluations of the period, and on the other hand (paradoxically), to make certain conventional assessments more striking because they would be grounded in research. It would be worth contextualizing not only historically (and in one country level), but also geographically, when studying preschool pedagogy processes in other countries with similar history.

It should be noted that it is worth using a variety of interdisciplinary methods for the research object, not only the educational ones; especially since there are already such examples. The Soviet period has recently been analyzed from many perspectives — philosophy, psychology, sociology, anthropology, history, art history, etc., and attention to the phenomenon of the Soviet period is still not decreasing. Those who have studied this period deeply and in detail, and have made significant contributions to the field, include Švedas (2009), Vaiseta (2014), Narušytė (2014), Dapšytė (2015), Ramonaitė (2015), Juknevičius (2022), and Leinartė (2022). Most of these studies are characterized by interdisciplinary nature: some of the perspectives are intertwined (e.g., politics and sociology, history and politics, cultural history and social history, art history, anthropology and philosophy). The emergence of original discourses is also conditioned by the fact that as the Soviet era receded, a time distance emerged, which helps to more objectively assess the object of research.

Conclusions

Thematic analysis of the research data across four parameters — preschool curriculum content, assessment of children’s achievements,

pedagogical methods, and learning environments and interactions – reveals that Lithuanian preschool pedagogy during the late Soviet era (1964–1988) was characterized by:

- a unified program with standardized educational content;
- normative (rather than formative) assessment of children's achievements;
- an exaggerated emphasis on children's cognitive achievements (knowledge);
- academic, non-integrated, subject-oriented teaching;
- one-sided pedagogy of influence rather than interaction, often accompanied by psychological and physical punishment;
- collective rather than individualized education;
- lack of appreciation for play as the most essential and meaningful form of children's activity;
- a narrow understanding of didactic materials;
- a unified internal and external environment that did not encourage children's activity, creativity, experimentation, or accumulation of experience;
- inflexible group organization and strict rules;
- limited parental involvement;
- strict state and institutional control;
- a social and ideological context that directly influenced pedagogical decisions.

Based on the identified features of preschool pedagogy in Lithuania during the analyzed period, there is little evidence that the concept of the proactive child as an active participant in his/her own childhood was recognized, and child-centered pedagogy was present only to a minimal extent. As a result, opportunities for children to express their "voice" were also very limited. Therefore, this period appears to merit a more critical rather than moderate evaluation.

The findings of the research do not contradict the possibility that more positive practices may have existed. While most participants in the study shared experiences far removed from child-oriented pedagogy, further exploration and interpretation of the diversity of those experiences remains possible, contributing to a more nuanced portrayal of Soviet era preschool education. It is feasible to conduct multilayered analysis, identifying local deviations from strict norms, and examining how educators manoeuvred official pedagogical doctrines and their subtle resistance.

The conclusions of this study remain relevant today, as some practices not characteristic of contemporary pedagogy persist, such as

academic teaching strategies, inflexible planning, and emphasis on “preparing” the child for school.

References

- Chomentauskas, G. (1983). *Šeimos piešimo metodikos taikymas vaiko psichologiniams tyrimams*. Vilnius: Pedagogikos mokslinio tyrimo institutas.
- Clandinin, D. J. (2006). Narrative Inquiry: A Methodology of Studying Lived Experience. *Research Studies in Music Education* 27(1): 44–54.
- Correia, N., Camilo, C., Aquiar, C. & Amaro, F. (2019). Children's right to participate in early childhood education settings: A systematic review. *Children and Youth Services Review* 100: 76–88.
- Craig, Ch. J. (2011). Narrative inquiry in teaching and teacher education. *Advances in Research on Teaching* 13: 19–42.
- Dapšytė, G. 2015. Sovietinės cenzūros poveikis Lietuvos teatro diskurso raidai: daktaro disertacija. file:///C:/Users/vgraz/Downloads/15880590.pdf [accessed 3 January 2024].
- Edwards, S. (2021). Process quality, curriculum and pedagogy in early childhood education and care. *OECD Education Working Papers*. No. 247, Paris: OECD Publishing.
- Falkenberg, T., & Krepski, H. (2020). On conceptualizing child well-being: Drawing on disciplinary understandings of childhood. *Childhood Studies Quarterly* 8(1): 1–22. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1280330.pdf>. (accessed 13 April 2025).
- Gražienė, V. (1998). *Lietuvos vaikų darželio pedagogikos bruožai iki 1940-ųjų metų*. Klaipėda: S. Jokužio leidykla.
- Gražienė, V. & Leistrumienė, S. (2022). Įrodymais grįsta sovietmečio vaikų darželio rekonstrukcija, August 22. https://www.viko.lt/wp-content/uploads/sites/8/2022/08/Sovietmecio-darzelis_leidinys_2022_08_23.pdf. (accessed 20 November 2023).
- Grišinaitytė, R. (2017). Vaiko ir vaikystės sampratos ir jų kūrimas viešajame vėlyvojo sovietmečio Lietuvos pedagoginiame diskurse (1962–1984). *Lietuvos istorijos studijos* 39: 84–104.
- Hanninen, V. (2004). A Model of Narrative Circulation. *Narrative Inquiry* 14(1): 69–85.
- Ikimokyklinio ugdymo programos gairės (2023), September 23. <https://e-seimas.lrs.lt/portal/legalAct/lt/TAD/76bb8f404b5911ee8185e-4f3ad07094a?jfwid=f5arm3g7r>. (accessed 15 January 2024).
- Juknevičius, S. (2022). *Archetipinė mentalitetų istorija: sovietmečio Lietuva*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.
- Katininė, A. (1988). *Estetinis vaikų auklėjimas darželyje*. Kaunas: Šviesa.
- Kestere, I. (2013). Education in the Baltic Countries under Soviet Dictatorship: Some Reflections. In: Kestere, I. & Kruze, A. (ed.). *History of pedagogy and Educational Sciences in the Baltic Countries from 1940 to 1990: an Overview*. Riga: Ra Ka Publishing House, 280–284.
- Kestere, I., Sarv, E. S., Juškienė, V., Bukantienė, J. & Lukaševičius, A. (2013). Schools of General Education. In: Kestere, I. & Kruze, A. (ed.). *History of*

- pedagogy and Educational Sciences in the Baltic Countries from 1940 to 1990: an Overview*. Riga: Ra Ka Publishing House, 42–70.
- Kestere, I. & Gonsales, M. J. F. (2021). Educating the New Soviet Man: Propagated Image and Hidden Resistance in Soviet Latvia. *Historia scholastica* 7(1): 11–32.
- Kestere, I., Stonkuvienė, I. & Rubene, Z. (2020). The New Soviet Man with a Female Body: Mother, Teacher, Tractor Driver... *Acta Paedagogica Vilnensia* 45: 97–109.
- Leinartė, D. (2022). *Neplanuotas gyvenimas: šeima sovietmečio Lietuvoje*. Vilnius: Aukso žuvys.
- Mitchel, M. C., & Egudo, M. (2003). A Review of Narrative Methodology, March 04, <https://www.webpages.uidaho.edu/css506/506%20readings/review%20of%20narrative%20methodology%20australian%20gov.pdf> (accessed 13 January 2024).
- Monkevičienė, O., Augis, R., Grabauskienė, A., Gedvilaitė, D., Gražienė, V., Katinienė, A., Rimkienė, R., Selmistraitienė, D. & Tamošiūnienė, L. (1989). Lietuvos vaikų ikimokyklinio ugdymo koncepcija. In: *Tautinė mokykla. I tomas. Mokyklų tipų koncepcijų projektai*. Kaunas: Šviesa, 57–80.
- Montvilaitė, S. (2000). Pre-School Education in Lithuania: Historical Interpretation. *Annual Meeting of the European Conference on Quality in Early Childhood Education, EECERA*, August–September 2000. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED448919.pdf>. (accessed 28 January 2024).
- Narušytė, A. (2008). *Nuobodulio estetika Lietuvos fotografijoje*. Vilnius: VDA leidykla.
- Narvydaitė, D. (1983). *Piešimo mokymas ikimokykliniame amžiuje*. Kaunas: Šviesa.
- Naudžiūnienė, A. (2021). Naujasis žmogus “iki pareikalavimo”: mokinys vėlyvojo sovietmečio (1964–1988 m.) Lietuvos mokyklose. *Lietuvos istorijos studijos* 47: 99–117.
- Nematoma sovietmečio visuomenė. (2015). Ed. A. Ramonaitė. Vilnius: Židiny.
- O’Toole, J. (2018). Institutional storytelling and personal narratives: reflecting on the value of narrative inquiry. *Irish Educational Studies* 37(3): 175–189.
- Parks, Ph. (2023). Story Circles: A New Method of Narrative Research. *American Journal of Qualitative Research* 7(1): 58–72.
- Auklėjimo ir mokymo vaikų darželyje programa. 1982. Kaunas: Šviesa.
- Proposal for key principles a quality framework on early childhood education and care (2014), *Working Group on Early Childhood Education and Care under the auspices of the European Commission*, November 16. https://www.opgroeien.be/sites/default/files/documenten/eccec-quality-framework_en.pdf. (accessed 11 January 2024).
- Putkiewicz, E. (1996). Culture and the Kindergarten Curriculum in Poland. *European Conference on the Quality of Early Childhood Education*, May 12. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED409974.pdf>. (accessed 13 January 2024).
- Rasmussen, A. B., & Schmidt, C. H. (2024). Access to children’s perspectives? *Social Sciences*, 13(3), 163, March 12. <https://doi.org/10.3390/socsci13030163> (accessed 11 May 2025).
- Rouk, V. (2013). Pedagogy as a Science in Estonia. In: Kestere, I. & Kruze, A. (ed.). *History of pedagogy and Educational Sciences in the Baltic Countries from 1940 to 1990: an Overview*. Riga: Ra Ka Publishing House, 255–280.

- Rouk, V., Van der Walth, J. L. & Worhuter, Ch. C. (2018). The science of pedagogy in Soviet Estonia (1944–1991): resilience in the face of adversity. *History of Education* 47(1): 108–124.
- Rubene, Z. (2013). Baltic universities under Dictatorship. In: Kestere, I. & Kruze, A. (ed.). *History of pedagogy and Educational Sciences in the Baltic Countries from 1940 to 1990: an Overview*. Riga: Ra Ka Publishing House, 138–141.
- Rubene, Z., Daniela, L. & Medne, D. (2019). Wrong Hand, Wrong Children? The Education of Left-Handed Children in Soviet Latvia. *Acta Paedagogica Vilnensia* 42: 10–28.
- Schleicher, A. (2019). Helping our Youngest to Learn and Grow. *International Summit on the Teaching Profession. Policies for Early Learning*. OECD, March 19. https://www.oecd-ilibrary.org/education/educating-our-youngest_9789264313873-en (accessed 13 March 2024).
- Sliužinskė, S. (2015). Bendrieji ikimokyklinių ugdymo įstaigų raidos bruožai 1940–1990 m. Lietuvoje. *Tradicija ir dabartis*, April 15. <https://etalpykla.lituanistikadb.lt/object/LT-LDB-0001:J.04~2015~1514887123928/J.04~2015~1514887123928.pdf>. (accessed 8 May 2024).
- Sommer, D., Pramling Samuelsson, I., & Hundeide, K. (2010). *Child perspectives and children's perspectives in theory and practice*. Springer.
- Sorin, R. (2005). Changing images of childhood: Reconceptualising early childhood practice. *International Journal of Transitions in Childhood*, December 04. https://www.researchgate.net/publication/228363878_Changing_images_of_childhood_Reconceptualising_early_childhood_practice#-fullTextFileContent. (accessed 16 May 2024).
- Staerfeldt, E., Mathiasen, Ch. R. (1999). *Pedagogika ir demokratija*. Vilnius: Aidai.
- Švedas, A. (2009). *Matricos nelaisvėje: sovietmečio lietuvių istoriografija*. Vilnius: Aidai.
- Trimakienė, A. (2007). „Naujojo žmogaus“ kūrimas: sovietinės pedagogikos atvejis. *Naujasis Židinys-Aidai*, June 13. <https://etalpykla.lituanistika.lt/fedora/objects/LT-LDB-0001:J.04~2007~1377083981458/datastreams/DS.002.0.01.ARTIC/content>. (accessed 13 January 2024).
- Thulin, S., & Jonsson, A. (2014). Child perspectives and children's perspectives – a concern for teachers in preschool. *Educare*, 2014(2), 13–37. <https://publiscera.kb.se/educare/article/view/49258> (accessed 10 May 2025).
- Toleikienė, A., & Trušys, A. (1984). *10 piešimo technikų vaikams: knyga vaikų darželio auklėtojams ir pradinių klasių mokytojams*. Kaunas: Šviesa.
- Vaiseta, T. (2014). *Nuobodulio visuomenė. Kasdienybė ir ideologija vėlyvuosiu sovietmečiu (1964–1984)*. Vilnius: Naujasis Židinys-Aidai.
- Vaitkevičius, J. (2001). *Istorinė (lyginamoji) metodika*. Vilnius: Vilniaus pedagoginis universitetas.
- Vinogradovaitė, I., Ramonaitė, A., Kavaliauskaitė, J., Ulinskaitė, J., & Kukulskytė, R. (2018). *Sąryšinė istorija kaip sovietmečio tyrimo metodas*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

Note: the translation of some parts of the text was done using the artificial intelligence tool “ChatGPT”, also „DeepL.com“; edited.

ТЭМПАРАЛЬНАСЦЬ І АФЕКТЫЎНАСЦЬ
У АЎТАРЫТАРНАЙ АДУКАЦЫІ
(кейс паказальнага ўрока
ў беларускай сярэдняй школе)

Таццяна Шчытцова

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-209-224>

TEMPORALITY AND AFFECTIVITY IN AUTHORITARIAN
EDUCATION (a case study of an exemplary lesson
in a Belarusian secondary school)

© Tatiana Shchyttsova

Dr. habil., Professor at European Humanities University,

Academic Department of Social Sciences

Savičiaus g. 17, Vilnius, LT-01127 Lithuania

E-mail: tatiana.shchyttsova@ehu.lt

<https://orcid.org/0000-0003-0014-3856>

Abstract: This article examines long-standing authoritarian patterns within the Belarusian general secondary education system. It focuses on how these patterns are structurally sustained through pedagogical approaches, communication methods, and emotional regimes. Drawing on an interdisciplinary research project conducted between 2023 and 2024, the study takes a critical phenomenological approach to analyse manifestations of violence in the educational environment. The central thesis explores the crucial yet often overlooked roles of temporality and affectivity in reproducing the authoritarian dynamic. Specifically, the research conducts an in-depth case study of an exemplary secondary school lesson, analysing its rigid structure and prescribed pace. The author argues that this lesson is characterised by a specific structural connection between temporality and affectivity that restricts the potential for



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 4.0 International License

authentic, creative, non-hierarchical cooperation between educators and students. The findings reveal that an authoritarian approach to education is enabled by rigorous linear time management and characterised by negative affective dialectics. The study concludes that, under an authoritarian regime, an exemplary lesson can be more destructive and dehumanising than a regular lesson due to the temporal-affective phenomenon of overmobilization.

Keywords: authoritarianism, education, temporality, emotions, secondary school.

Уводзіны¹

Гэты артыкул быў напісаны на падставе вынікаў міждысцыплінарнага даследчага праекта «Аўтарытарныя патэрны ў школьнай адукацыі: педагогічныя ўстаноўкі, камунікатыўныя практыкі, эмацыйныя рэжымы», які быў рэалізаваны пад маім кіраўніцтвам групай беларускіх навукоўцаў у 2023–2024 гг.² Наше даследаванне было прысвечана аналізу аўтарытарных патэрнаў, якія сфарміраваліся ў рамках дзяржаўнай сістэмы агульнай сярэдняй адукацыі ў Беларусі да 2020 г. Пад аўтарытарнымі патэрнамі маюцца на ўвазе спецыфічныя патэрны гвалту (прымусу, ціску, падпарадкавання і інш.), якія фармуюцца ва ўмовах панавання аўтарытарнай ідэалогіі і ўзнаўляюцца праз адпаведныя сацыяльныя інстытуты і практыкі. Слова «патэрны» мае на ўвазе ўстойлівыя формы, якія прымае аўтарытарны падыход у паводзінах і ўзаемадзеянні ўсіх актараў адукацыйнага працэсу: вучняў, выкладчыкаў, адміністрацыі. Адны з гэтых формаў адносна лёгка апазнавальныя, іншыя сталі настолькі распаўсюджанымі і «натуральнымі», што многія настаўнікі (а таксама бацькі школьнікаў) не бачаць у іх ніякай праблемы, не апазнаюць іх негатыўнага ўздзеяння.

Праект уключаў эмпірычныя даследаванні: 8 экспертных інтэрв'ю з педагогамі і прадстаўнікамі школьнай адміністрацыі; 10 глыбінных паўструктураваных (антрапалагічных) інтэрв'ю з педагогамі; тры фокус-групы з выпускнікамі школ (студэнтамі

1 Хачу выказаць шчырую падзяку Кацярыне Куксо, Тамары Мацкевіч і Т. В. за ўважлівае прачытанне рукапісу артыкула і вельмі карысныя крытычныя заўвагі і рэкамендацыі, якія дапамаглі мне адпаведна дапрацаваць артыкул.

2 Праект быў падтрыманы Еўракамісіяй у рамках праграмы «Васьміног: адукацыя для беларускіх дзяцей сёння і заўтра» і афіліяваны з Цэнтрам даследаванняў інтэрсуб'ектўнасці і міжасабовай камунікацыі ЕГУ.

першага і другога курсаў); кантэнт-аналіз 10 відэазапісаў паказальных (адкрытых) урокаў і планаў урокаў настаўнікаў — удзельнікаў конкурсу «Настаўнік года 2020». Вынікі праекта былі прадстаўлены і абмеркаваны на міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Пераадольваючы аўтарытарныя патэрны ў школьнай адукацыі: педагогічныя ўстаноўкі, камунікатыўныя практыкі, эмацыйныя рэжымы» (25–26 верасня, 2024). У падрыхтоўцы фінальнай прэзентацыі, акрамя мяне, удзельнічалі чатыры чалавекі: Кацярына Куксо (PhD, педагогіка), Антон Барысенка (МА, сацыялогія), Ірына Сідорская (доктар філалагічных навук), Марыя Сума (МА, сацыялогія, гендарныя даследаванні).

Акрамя агульнай каардынацыі праекта, я ўдзельнічала ў распрацоўцы пытанняў і гайдаў для інтэрв'ю і фокус-груп, правядзенні экспертных інтэрв'ю і ў кантэнт-аналізе відэазапісаў паказальных урокаў. У артыкуле я засяроджуся на аналізе аднаго з паказальных урокаў, які будзе разгледжаны як з'яўшчыны «кейс» у дачыненні да пытання аўтарытарнага гвалту ў школе.

Для пачатку трэба адзначыць пэўную інтрыгу, якая абумовіла мэты і задачы артыкула. Па выніках нашых эмпірычных даследаванняў высветлілася, што звычайныя (штодзённыя) урокі і так званыя паказальныя ўрокі, як правіла, знешне выразна адрозніваюцца — прынамсі, у тым, што тычыцца агульнай атмасферы, матываванасці, уцягнутасці. Паказальны ўрок выглядае нібыта альтэрнатыва звычайнаму ўроку, ідэал, да якога трэба імкнуцца. І не толькі «выглядае», але менавіта так і ўспрымаецца (публічна пазіцыянуецца) педагогічнай супольнасцю (Запрудскі 2015). Урок, да якога я далей звярнуся, вылучаецца не толькі агульным пазітыўным настроем, але і тэмпам. Адпаведна, тэматычным фокусам артыкула з'яўляецца структурная сувязь паміж тэмпаральнасцю і афектыўнасцю ў навучальным працэсе ў рамках аўтарытарнай сістэмы. Праз аналіз гэтай тэмы я хачу паказаць, што звычайны і паказальны ўрокі сутнасна звязаны (то бок не з'яўляюцца сапраўднымі альтэрнатывамі адзін аднаму) і што паказальны ўрок замянае сутворчасці паміж настаўніцай і навучэнцамі нават у большай ступені, чым гэта робіць звычайны ўрок.

Мая інтэрпрэтацыя эмпірычных дадзеных базуецца на сусветна-адукацыйнай фенаменалагічнай і сацыяльна-крытычнай падыходах. Такая метадалагічная рамка дазваляе, з аднаго боку, апісаць (з перспектывы першай асобы) сутнасныя структуры канкрэтнага вопыту адукацыйнага ўзаемадзеяння (Brinkmann and Norm 2018), а з іншага боку — абгрунтаваць крытычнае стаўленне да пэўных аўтарытарных патэрнаў і практык у беларускай школе.

Трэба адзначыць, што спалучэнне феноменалагічнай і сацыяльна-крытычнай перспектываў не з'яўляецца чымсьці штучным. Адна з найбольш уплывовых прац Гусэрля — «Крызіс еўрапейскіх навук і трансцэндэнтальная феноменалогія» (Гуссерль 2004) — ёсць прыкладам феноменалагічна абгрунтаванай крытыкі навуковай рацыянальнасці. Ключавы тэкст Левінаса — «Татальнасць і бясконцае» (Левинас 2000) — прасоўвае новую этычную парадыгму, якая мусіць пераадолець таталізуючую парадыгму заходняй філасофіі. Адносна нядаўна пачаў развівацца новы даследчы кірунак, які называецца «крытычная феноменалогія» (Weiss et alia 2020): яна спалучае феноменалагічны метада з крытычным аналізам сацыяльных стасункаў (у першую чаргу — уладных іерархій) у сучасных грамадствах.

Асобна трэба ўзгадаць вучня Гусэрля Эўгена Фінка (1905–1975), які стварыў арыгінальную філасофію выхавання і адукацыі, у падмурку якой ляжыць крытычная дыягностыка сучаснай педагогікі і заходнеёўрапейскага канцэпту суб'екта. У артыкуле я арыентуюся на адну з ключавых ідэй Фінка, якая тычыцца неіерархічнага падзялення свету дарослымі і дзецьмі (міжпакаленчага *Welt-teilen*) (Fink 1992). Ён разумее такое падзяленне ў тэрмінах кааператыўнай канстытуцыі сэнсу жыцця, у якой ні водны ўзрост не мае перавагі над іншым (Fink 1970; Shchyttsova 2016; Shchyttsova 2023). Новае бачанне адносінаў паміж дарослымі і дзецьмі базуецца ў Фінка на двухмернай канцэптуалізацыі свету: з аднаго боку, чалавек знаходзіць сябе прыналежным да пэўнага жыццёвага сусвету (*Lebenswelt*), які разгортваецца як сувязь сэнсаў; з іншага боку, свет можа ўспрымацца як касмічнае цэлае, якое ахоплівае нас і дае прастору і час чалавечым дзеянням. Улічваючы дыферэнцыяцыю гэтых вымярэнняў, Фінк паказвае свет як падзею, якая здараецца з намі і з нашым удзелам. Свет як падзея (як адкрыты працэс) ніколі не можа быць ні спасцігнуты ў ягонай татальнасці, ні рэдуцыраваны да сферы наяўнага (*des Erscheinenden*). Менавіта з пункту гледжання разумення свету як адкрытай падзеі дарослыя і дзеці могуць быць пабачаныя як ягоныя раўнапраўныя саўдзельнікі, чыё суіснаванне ў свеце / космасе робіць выхаванне адным з фундаментальных феноменаў чалавечага быцця. Адназначна, выхаванне і адукацыя таксама могуць перажывацца і дарослым, і дзіцём як сапраўдная падзея, якая іх звязвае, але не можа быць асэнсавана толькі з пункту гледжання кагосьці аднаго з іх, падпарадкавана нейкай адной перспектыве. Праз стасункі адно з адным кожны з іх удзельнічае

ў здзяйсненні свету як адкрытым працэсе, неаб'ектывуемай падзеі³. Такі падыход дазваляе мысліць узаемадзеянне настаўнікаў і вучняў як сферу сумеснага прадукавання эўрыстычных сітуацый, новых сімвалаў і сэнсаў. Такім чынам, Фінк стварае альтэрнатыву і аўтарытарнай педагогіцы (якая надае выключны статус даросламу суб'екту), і сентыментальнай педагогіцы (якая надае выключны статус дзіцяці) (Fink 1970, 222 f).

У сувязі з акрэсленай вышэй метадалагічнай рамкай трэба падкрэсліць, што беларуская школа разглядаецца тут як асаблівая форма (прыклад) мадэрнай школы. Як вядома, на конт мадэрнай школы як сацыяльнага інстытута існуе вялікая колькасць крытычнай літаратуры, якая перш за ўсё засяроджваецца менавіта на пытаннях сістэмнага падпарадкавання, ціску і гвалту (Фрейре 2018; Фуко 1999; Иллич 2006; Harber 2004). Усведамляючы гэты больш шырокі кантэкст, у дадзеным артыкуле я імкнуся адсачыць спецыфіку аўтарытарнай адукацыі, якая склалася ва ўмовах беларускага грамадства.

Перад тым як перайсці да аналізу, скажу некалькі словаў на конт тэрміна «афектыўнасць». Фенаменалогія разглядае афектыўнасць (affectivity) як вымярэнне вопыту, якое злучае цела, самасць (self) і сусвет. Адпаведна любы афект можна паказаць як укаранёны ў інтэрсуб'ектыўнасці. Афектыўнасць забяспечвае мост паміж індывідуальнай і групавой агентнасцю і ахоплівае вельмі розныя афектыўныя станы. Слоўнік вымярэння афектыўнасці даволі шырокі (эмоцыі, настроі, атмасфера і г. д.). Некаторыя тэрміны часам выкарыстоўваюцца як узаемазаменыя (напрыклад: эмоцыя і пачуццё). Звычайна ў акадэмічнай літаратуры адрозніваюць эмоцыі як інтэнцыянальна сфакусаваныя станы ад настрояў (moods) як больш дыфузных афектыўных станаў. Я прытрымліваюся таксама агульнапрынятай тэрміналагічнай дыферэнцыяцыі паміж эмоцыямі як афектыўнымі ментальнымі станамі са спецыфічным інтэнцыянальным зместам і афектам як анталагічна больш шырокай і менш спецыфічнай катэгорыяй (Fuchs 2013; Slaby and Mühlhoff 2019).

Артыкул складаецца з трох частак: у першай я засяроджуся на тэмпаральных характарыстыках мадэрнай школы; у другой — апішу некаторыя асаблівасці сучаснай беларускай школы; трэцяя будзе прысвечана непасрэдна аналізу канкрэтнага кейса паказальнага ўрока.

3 Фінк бачыць у гульні (Spiel) найбольш адпаведны сімвал свету як падзеі, якая ніколі не вычэрпваецца тым, што можна фенаменалізаваць — тэматызаваць і апісаць як наяўнае (Fink 1960).

1. Тэмпаральнасць у адукацыі: фенаменалагічная і сацыяльна-крытычная перспектывы

У гэтай частцы нам трэба будзе аб'яднаць два пытанні. Першае тычыцца тэмпаральнага досведу індывіда, другое можна сфармуляваць наступным чынам: якая канцэпцыя часу ляжыць у падмурку школы як мадэрнага інстытуту?

У фенаменалагічнай традыцыі (Бергсон, Гусэрль, Гайдэгер, Мерло-Панці) час даследуецца як феномен, які выконвае канстытутыўную ролю ў фармаванні суб'ектыўнасці і яе жыццёвага досведу (*lived experience*). Гэты падыход стварае альтэрнатыву ньютанаўскай традыцыі разглядання часу як аб'ектыўнай катэгорыі (Russell 1996). Аб'ектывізацыя часу ў мадэрнай навуковай парадыгме з'яўляецца падмуркам для вымяральнасці (*measurability*) часу і, адпаведна, для магчымасці яго планавання і рэгулявання. Такім чынам, сцыентысцкі падыход з'яўляецца таксама падмуркам для разумення часу як інстытуцыйнай катэгорыі: у тым сэнсе, што функцыянаванне сацыяльнага інстытуту (напрыклад, школы) будзецца на адпаведным тэмпаральным парадку — рэгуляванні і кантролі часу ў выкананні інстытуцыйных задач і функцый.

Як падкрэсліваюць сучасныя даследчыкі/даследчыцы (Go 2012, Westman&Alerby 2012), пытанне часу ў адукацыі звычайна разумеецца ў тэрмінах храналогіі, якая патрабуе кантролю. То бок інстытуцыйная рамка (рацыяналізацыя) прасоўвае *лінейнае* бачанне часу. Кантроль ажыццяўляецца на падставе жорстка рэгламентаванага структуравання вучэбных праграм і ўрокаў, якое падпарадкоўвае адукацыйны працэс зацверджанаму храналагічнаму парадку. Гэткае інстытуцыйнае рацыяналізацыя навязвае («забяспечвае») статычны, рэверсіўны (паўтаральны штогод) і аднастайны *тэмп* навучання. Апошнія разгортваецца як «арганізаваная паслядоўнасць прычын і вынікаў, якую звычайна называюць «прагрэс»» (Go 2012: 175). Напрыклад, выкладанне ўрока павінна прывесці да засваення вучнямі канкрэтнай тэмы; у выніку выканання практыкавання павінен быць зафіксаваны канкрэтны адказ і гэтак далей. Усе вынікі запланаваны загадзя і павінны з'яўляцца ў адпаведным тэмпе. Такі «прагрэс» пабудаваны на (як мінімум, частковым) элімініраванні з адукацыйнай дзейнасці любых нявызначанасцяў (нечаканых адхіленняў, разрываў, інтэрвенцый і г. д.).

Такім чынам, размова ідзе пра гамагенную сістэму, якая — праз свае тэмпаральныя характарыстыкі — можа «трымаць большасць патэнцыйна творчых флуктуацый на нязначным узроўні і, такім чынам, выклікаць такія з'явы, як нуда, акадэмічная непаспяховасць і няветлівасць» (Go 2012: 177–178). Нікалас Гоў называе час, які

інстытуцыйна рэгулюецца, а *low-emergence time*: час з нізкім узроўнем узнікнення чагосьці непрадказальнага.

Сказанае вышэй тычыцца мадэрнай школы ў прынцыпе. Як падкрэсліваюць Вестман і Алербі, «той факт, што час у адукацыйных сатынгах часта ўспрымаецца як строга храналагічны і лінейны, стварае рызыку таго, што дзеці могуць быць пераўтвораны ў аб'екты, якія фармуюцца патрабаваннямі часу, як фізічныя целы» (Westman, Alerby 2012: 363). Гэтая цытата добра тлумачыць, чаму Гоў апісвае гамагенную інстытуцыйную сістэму як такую, для якой уласцівая «менш чалавечая тэмпаральнасць» (*less human temporality*). У сваю чаргу, «больш чалавечая» тэмпаральнасць звязваецца ім з адкрытасцю для сустрэчы з чымсьці «эмерджэнтным», што ўзнікае непрадказальным чынам. Раней для апісання адпаведнага досведу мы выкарыстоўвалі паняцце «падзеі», маючы на ўвазе, што ўзаемадзеянне настаўніцы і вучняў можа адбывацца як сапраўдная сутворчасць. Апошняя па сваёй сутнасці не падпарадкоўваецца інстытуцыйнай рэгламентацыі — не можа быць запраграмавана, загадзя закладзена ў кантралюемую інстытуцыйную храналогію. Можна падсумаваць, што дамінаванне інстытуцыйнага (нізкаэмерджэнтнага) часу звязваецца даследчыкамі з рызыкай пэўнай дэгуманізацыі навучальнага працэсу.

2. Асаблівасці сучаснай беларускай школы

Беларуская школа — гэта прадукт той сістэмы дзяржаўнай, якая існуе. Бо сістэма дзяржаўная абсалютна вертыкальная, рэпрэсіўная, без права на памылку і без права на іншадумства, адпаведна, і беларуская дзяржаўная школа — яна сапраўды такая ж, яна таксама вертыкальная, яна таксама без права на памылку і без права на нейкае іншадумства, таксама рэпрэсіўная.

(З экспертнага інтэрв'ю)

Аўтарытарная адукацыя — вельмі шырокае паняцце. Так, напрыклад, Харбер лічыць, што адукацыя пераважна застаецца аўтарытарнай па ўсім свеце: «Нягледзячы на тое, што большасць краін падпісалі Канвенцыю ААН аб правах дзіцяці, для большасці вучняў навучанне ў школе — гэта сутнасна аўтарытарны досвед» (Harber 2004: 19). Аўтарытарызм ён разумее як «рэпрэсіўны гвалт», які можа праяўляцца ў разнастайных формах і ў рознай ступені залежна ад сацыяльна-палітычнага кантэксту. У заходніх краінах аўтарытарныя практыкі ў школьнай адукацыі кантрастуюць з тым, што школьнікаў вучаць, што свабода і адказнасць — галоўныя

каштоўнасці дэмакратыі. Натуральна, што ў краінах, дзе пануе аўтарытарны рэжым (як сучасная Беларусь), аўтарытарызм у адукацыі з'яўляецца сістэмным феноменам, які забяспечвае стабільнасць і замацаванне палітычнага рэжыму. Вядома, што традыцыя крытычнай педагогікі (Фрейре 2018) распачалася менавіта на глебе імкнення пераадолець негатыўныя наступствы такога кшталту «сістэмнага» аўтарытарызму ў адукацыі. Таму нашае даследаванне можна разглядаць як прыклад крытычнай педагогікі ў навучы, які выкарыстоўвае фенаменалагічнае апісанне для разумення сутнасных структур і працэсу дэгуманізацыі ў аўтарытарнай адукацыі.

Мэта гэтай часткі — зафіксаваць некаторыя асаблівасці сучаснай беларускай школы, улічваючы тэматычны фокус артыкула. Акрамя ўзгаданага вышэй эмпірычнага даследавання, я абапіраюся таксама на кнігу «Мониторинг и оценка общего среднего образования Беларуси: взгляд учеников и учителей» (Омелюсик 2020), якая дае досыць змястоўнае агульнае ўяўленне пра сучасную беларускую школу (дзяржаўную фармальную сярэднюю адукацыю). Гэты маніторынг уключаў апытанне 804 падлеткаў (пераважна 14–17 год) і 154 педагогаў. Больш за 60 адсоткаў падлеткаў адзначылі, што ў школе не хапае свабоды для самавыяўлення і адкрытай камунікацыі. Больш за траціну падкрэслівалі, што ў школе немагчыма свабодна выказваць сваё меркаванне. Тыя ж тэндэнцыі прасочваюцца з боку настаўніц/настаўнікаў. Толькі 16 адсоткаў з іх адзначылі, што выказванне свайго пункту гледжання навучэнцамі падтрымліваецца педагогамі і адміністрацыяй. Больш за траціну з абодвух бакоў прызналі, што ў школе пануе атмасфера, якая цісне, адчуванне скаванасці і трывогі. Педагогі таксама звярталі ўвагу, што навучэнцы баяцца задаваць пытанні і праяўляць ініцыятыву, што бракуе даверных зносін і адкрытасці. У дадатак яны адзначалі нуду і знежывеласць працэсаў у школе і, адпаведна, вучнёўскую абыхавасць у дачыненні да школьнага навучання. У сваю чаргу нашае эмпірычнае даследаванне, прысвечанае аўтарытарным патэрнам у фармальнай школьнай адукацыі ў Беларусі, не толькі падмацавала, але і стала важным дадаткам да вынікаў, якія прадстаўленыя ў кнізе Амялюсік. Выкарыстанне якасных метадаў і фенаменалагічнай інтэрпрэтацыі дазволіла ажыццявіць больш нюансаваны і паглыблены аналіз адукацыйнага працэсу і выявіць розныя негатыўныя эфекты аўтарытарных патэрнаў у інстытуцыйных рамках беларускай школы.

Абагульняючы, можна пазначыць дзве характэрныя рысы беларускай школы.

а) Дамінаванне нізкаэмерджэнтнага часу

Як трапіна выказалася адна інфармантка (настаўніца), «школа зарэгламентаваная». Ніжэй прыводзіцца прыклад вельмі вострай крытычнай дыягностыкі стану рэчаў у «зарэгламентаванай» школе:

«Адукацыя школьная, на мой погляд, акасцянела, яна не развіваецца. У нас адвучылі настаўнікаў вучыць. У нас: далі дамашняе заданне (у цябе ўжо прапісана, якое ты павінен задаць), табе далі паўрочнае планаванне, табе далі кніжкі — і ты так праводзь урокі. Я не скажу, што там кепскія ўрокі. [...] Але нашы людзі перасталі тварыць, нешта вырабляць, таму што ў іх усё гатовае, іх гэта ўсё задавальвае. [...] І вось у нас стварылася — яны зрабілі настаўнікаў безыніцыятыўных (калі ўжо ўсё ёсць, купіў, раздаў — і ўсё) і нежывых. На мой погляд, нежывых. Настаўнікі ў нас сталі безыніцыятыўныя, перасталі быць жывымі» (з антрапалагічнага інтэрв'ю).

Нагадаю, што ў першай частцы адзначалася, што рэгуляваны час (*regulated time*) структурна звязаны з нудой, то бок стварае для яе найбольш спрыяльныя тэмпаральныя ўмовы. Наступная характэрная рыса беларускай школы тычыцца менавіта афектыўнасці.

б) Спалучэнне страху і трывогі

Страх — такі эмацыйны стан, які факсуецца на канкрэтнай рэчы. Трывога, наадварот, не мае ў сваёй структуры выразнай прадметнай інтэнцыянальнасці. Гэта не эмоцыя, а больш дыфузны афектыўны стан, які абумоўлівае агульнае ўспрымання рэчаіснасці і праз гэта — паводзіны чалавека. Як вядома, падобная дыферэнцыяцыя страху і трывогі была праведзена ў экзістэнцыяльнай феноменалогіі Кіркегорам і Гайдэгерам (Кіркегор 2003; Хайдеггер 1997). Але абодва ўзгаданыя аўтары разглядалі трывогу (*Angest*, *Angst*) выключна як індывідуальны афектыўны стан. Між тым нашае даследаванне выяўляе трывогу як перажыванне, якое можа падзяляцца рознымі індывідамі пры пэўных сацыяльных умовах. У гэтым сэнсе наш падыход бліжэй да аналізу «грамадства трывогі» Хана (Нап 2024). Мы аналізуем трывогу як адметную афектыўную рысу аўтарытарнай беларускай школы. Адпаведна, можна дыферэнцыяваць два аспекты: а) з пункту гледжання суб'ектыўнага ўспрымання рэчаіснасці трывога можа адчувацца як глыбінны настрой; адначасова б) з пункту гледжання таго, як пэўная супольнасць інтэрсуб'ектыўна ўспрымае бліжэйшае асяроддзе, трывога можа адчувацца як агульная *атмасфера*. Натуральна, гэтыя два аспекты сутнасна ўзаемазвязаны. Больш за тое, можна

таксама прасачыць прынцыповую сувязь паміж страхам(і) і трывогай. Можна сказаць, што яны сілкуюць адно аднаго. Падмуркавае (часта латэнтнае) пачуццё трывогі спрыяе таму, што ў непасрэдным педагагічным узаемадзеянні навучэнцы/педагогі адчуваюць страх перад канкрэтнымі рэчамі (дзеяснямі). То бок страх можа быць кропкавым праяўленнем і сімптомам трывогі. З іншага боку, аўтарытарны стыль камунікацыі ў школе (паміж педагогамі і адміністрацыяй, паміж адміністрацыяй і навучэнцамі; паміж педагогамі і навучэнцамі) рэгулярна выклікае сітуацыі страху адпаведных актараў, які (нібыта дровы — агонь) падтрымлівае і робіць больш інтэнсіўным пачуццё трывогі. У гэтай сувязі трэба ўзгадаць, што адзін з экспертаў звяртаў увагу на тое, што ўжыванне антыдэпрэсантаў — вельмі распаўсюджаная з’ява сярод школьных настаўніц.

Адпаведна эмпірычным даследаванням, наступныя рэчы былі пазначаны як найбольш характэрныя прадметы і прычыны страху:

- З боку настаўніц: страх прапанаваць нешта новае; страх адхіліцца ад плану; страх выглядаць некампетэнтнымі; агрэсіўная рэакцыя на дадатковыя пытанні навучэнцаў.

- З боку навучэнцаў: страх задаваць пытанні і выказваць свае думкі; страх памыліцца; страх адзнакі, іспытаў; страх парушыць «правілы»; агульны дысцыплінарны страх — таму што вучні ўспрымаюцца як апрыёры вінаватыя.

(З антрапалагічнага інтэрв’ю)

«Чаму яны баяцца задаваць пытанні? Таму што настаўнік ігнаруе іх, настаўнік не дае адказы, проста не адказвае; таму што дзеці не ўпэўненыя ў сабе, яны не могуць перакрочыць, ім страшна — значыць, гэты настаўнік выклікае ў іх страх, у нас шмат такіх настаўнікаў; таму што ім патрэбна адзнака і яны баяцца, што яны такім чынам адзнаку сапсуюць, калі нейкае такое пытанне зададуць, якое не спадабаецца».

(З фокус-групы з выпускнікамі)

«Мне кажацца, это основной инструмент в арсенале плохих учителей и вообще белорусской системы образования — относиться к ученикам, как к каким-то преступникам. Не в прямом смысле, а в том плане, что ты можешь предполагать, что учителя будут относиться к тебе, как к какому-нибудь обормоту. Как будто бы мы с самого начала будем творить хаос, будем что-то портить, будем стремиться сделать им проблемы. [...]

...за исключением очень редких людей, когда было уважение [к ученикам] как к людям... Но кроме этого, всё было всегда:

“Ученики, вас нужно держать под контролем! Вас нужно контролировать. Вы должны быть послушными, но вы не будете с самого начала послушными”. [...] Это тоже какой-то армейский подход — что сразу первым приоритетом было не понять нас, а дисциплинировать нас. [...]

В средней школе очень сложно было вообще хоть что-либо сказать от себя, и мне кажется, это очень большой источник этого всего подросткового *ангста* в том числе, чувства безысходности в школе».

Спалучэнне першай і другой рысы дазваляе сфармуляваць наступныя тэзы:

а) Лінейны час, які рэгулюецца, ёсць тэмпаральнай рамкай, якая робіць магчымай каналізацыю і інструменталізацыю страху на ўмовах аўтарытарнай адукацыйнай сістэмы сярэдняй школы.

б) Лінейная рацыяналізацыя часу з’яўляецца зручным апірышчам для аўтарытарнага кіравання і выкладання ў школе. Сістэмная ўзаемасувязь інстытуцыйнага часу і рэпрэсіўнай камунікацыі ў школе з’яўляецца структурнай перадумовай для росту пачуцця трывогі.

3. Сувязь тэмпаральнасці і афектыўнасці ў паказальным уроку

Дамінаванне нізкаэмерджэнтнага часу, якое звязана з ростам нуды і дэматываванасці сярод навучэнцаў, патрабуе ўзняць пытанне аб тым, «як пераклучыцца з нізкаэмерджэнтнага часу на іншы час, які будзе напоўнены творчымі магчымасцямі» (Go, 180). Каб адказаць на гэтае пытанне, Нікалас Гоў развівае паняцце «тэмпаральнай складанасці» (*complexity in time*), якую магчыма дасягнуць праз адмысловую карэляцыю паміж рознымі функцыямі — кшталту інтэлекту, афектыўнасці, памяці, уяўлення, цялеснасці, сацыяльнай уцягнутасці і г. д. Няма сумневу, што перспектыўныя метадалагічныя адказы на пазначанае пытанне можна знайсці і ў практыцы беларускай школы (аб гэтым між іншым сведчаць і нашыя інтэрв’ю з педагогамі⁴). Аднак у дадзеным артыкуле я хачу засяродзіцца на спецыфічным, але і досыць тыповым для беларускай школы

4 Нягледзячы на сістэмнае дамінаванне аўтарытарнага падыходу ў беларускай школе, шмат педагогаў імкнецца выкарыстоўваць больш складаныя стратэгіі, у якіх інстытуцыйна абумоўленая вертыкальная (*top-down*) мадэль камунікацыі суіснуе з больш дэмакратычнымі гарызантальнымі практыкамі.

прыкладзе таго, як пераадольваецца нізкаэмерджэнтны час. Маюцца на ўвазе паказальныя — альбо, як называў іх Запрудскі (2015), «публічныя» — урокі, якія часта дэманструюць актыўную ўцягнутасць і выразную матываванасць і педагогаў, і навучэнцаў. З пункту гледжання назіральніка, такія ўрокі, як правіла, адрозніваюцца агульным пазітыўным настроем і энтузіязмам і такім чынам выглядаюць як рэальная альтэрнатыва руцінным урокам, падпарадкаваным нізкаэмерджэнтнаму часу.

Ніжэй я прадстаўлю вынікі аналізу відэазапісу аднаго з урокаў, праведзеных у рамках конкурсу «Настаўнік года Рэспублікі Беларусь 2020». Гэта ўрок чытання для 4 класа. Ён з'яўляецца вельмі выразным прыкладам, які дазваляе абгрунтаваць цэнтральную тэзу артыкула: што паказальны ўрок — гэта не сапраўдная альтэрнатыва, а спецыфічная тэмпаральная мадыфікацыя штодзённага (руціннага) урока. Зразумела, тут не сцвярджаецца, што ўсе паказальныя ўрокі аднолькавыя. Але кейс, які тут разглядаецца, ёсць вельмі характэрным для аўтарытарнай сістэмы школьнай адукацыі ў Беларусі, якая ў значнай ступені з'яўляецца спадкаемніцай савецкай сістэмы. Фармат афіцыйнага конкурсу дазваляе выявіць некаторыя спецыфічныя патэрны гвалту (прымусу, ціску, падпарадкавання), якія сфармаваліся ва ўмовах панавання аўтарытарнай ідэалогіі. Эўрыстыка конкурснага ўрока звязана з тым, што ён па сваёй сутнасці актуалізуе і «падсвечвае» пэўнае разуменне таго, што такое «ідэальны» ўрок. Як будзе паказана далей, (умоўная) «ідэальнасць», якая прадэманстравана нашым кейсам, мае ідэалагічны змест, або ідэалагічныя настройкі, якім уласціва «небачная вока» рэпрэзентасць.

Ключавыя асаблівасці паказальнага ўрока

а) Строгае планаванне і прадвызначанасць

Урок праходзіць па строга вызначаным сцэнары і строгім храаметражы — літаральна «як па гадзінніку». Незапланаваныя адхіленні (напрыклад, у выглядзе спонтаных пытанняў з боку навучэнцаў ці дыскусій) немагчымыя. Урок пабудаваны такім чынам, што адказы дзяцей на пытанні настаўніцы, як правіла, павінны адпавядаць гатовым «правільным» адказам. Сцэнар (план урока) дазваляе мінімізаваць выкарыстанне адкрытых пытанняў.

Зразумела, што строгае шчыльнае планаванне і фіксацыя на адпаведнасці плану з'яўляецца эфектыўным інструментам кантролю. З нашага прыкладу выцякае, што ідэальны ўрок — гэта ўрок, які татальна кантралюецца, то бок урок, на якім настаўніца стала трымаецца пазіцыі абсалютнай перавагі.

Зацыкленасць на татальным кантролі вядзе да таго, што настаўніца пазбаўляе вучняў магчымасці праявіць самастойнае мысленне нават у тых выпадках, калі фармальна размова ідзе пра заданне для самастойнай працы. У другой палове ўрока клас быў падзелены на тры групы, і кожная атрымала заданне знайсці адказ на асобнае складанае пытанне. Але, акрамя задання, вучні атрымалі таксама... загадзя падрыхтаваныя схемы адказаў. З пункту гледжання назіральніка гэта выглядае як педагагічная імітацыя, якая мае негатыўныя маральныя наступствы для навучэнцаў. Тут могуць быць адразу некалькі дэструктыўных опцый: дзеці адчуваюць, што іх інтэлектуальны ўнёсак неістотны; або зрабляць выснову, што настаўніца не ўпэўнена ў іх здольнасцях; альбо зразумеюць сітуацыю як свядомую імітацыю і тады (у сваім разуменні ўласных дзеянняў) стануць яе саўдзельнікамі, што выглядае, бадай, самай прыкрай опцыяй, знаёмай з часоў савецкага двудумства.

б) Звышмабілізацыя

Адметнай рысай урока з'яўляецца больш хуткі тэмп у параўнанні са звычайным урокам. Чаканні (планы) настаўніцы адносна хуткасці і дакладнасці адказаў відавочна высокія. Ад усяго ўрока ёсць агульнае адчуванне *паскарэння* тэмпу. Паскарэнне зноў-такі аказваецца магчымым пры ўмове строгай фіксацыі на заплаванай паслядоўнасці дзеянняў, то бок за кошт мінімізацыі непрадугледжаных адхіленняў і разрываў у плане. Калі вучань крыху задумваецца над пытаннем, настаўніца адказвае за яго або перадае слова іншаму вучню.

На ўзорным уроку мы назіраем пераход ад больш павольнага да больш хуткага рэгуляванага часу. Палівам для гэтага паскарэння з'яўляюцца эмоцыі, афекты. Акадэмічныя дасягненні (прагрэс), прадэманстраваныя паказальным урокам, грунтуюцца на асаблівай структурнай сувязі паміж тэмпаральнасцю і афектыўнасцю.

Паскарэнне — гэта тэмпаральная ўмова, якая робіць магчымай характэрную калектыўную *звышмабілізацыю*, якую мы назіраем на прыкладзе гэтага ўрока. Звышмабілізацыя адбываецца дзякуючы аўтарытарным рэсурсам, у тым ліку афектыўным — страху і трывозе.

Пазіцыя і падыход настаўніцы фарміруюць калектыўную скіраванасць на паказ «выдатнага выніку», то бок — паспяховага выканання заплаванага. Замест акцэнта на адкрытых адукацыйных працэсах (якія адзначаюцца пошукам, спробамі і памылкамі, спантаннай творчасцю, нявызначанасцю і г. д.) мы бачым афектыўную фіксацыю на кантролі, які павінен забяспечыць выкананне плана. З боку навучэнцаў гэтай фіксацыі адпавядае падспудны

страх «парушыць план» — не выканаць (або выканаць недастаткова дасканала) тую ці іншую задачу.

Адначасова важна падкрэсліць, што такая «мабілізацыйная» педагогіка не выключае пазітыўных эмоцый, афектаў — радасці, энтузіязму і да т. п. Аднак гэта радасць не ад адкрытых працэсаў, а ад канчатковага дасягнення (у тым ліку — ад прамежжавых вынікаў: правільных адказаў як крокаў да канчатковага поспеху). То бок размова ідзе пра радасць, якая дыялектычна звязана са страхам. На ўзроўні дыфузных афектыўных станаў (настрояў) гэтаму адпавядае дыялектычная сувязь паміж энтузіязмам і трывогай. У гэтым сэнсе з боку настаўніцы вельмі паказальная невыноснасць (непрымальнасць) незапланаваных паўз, адхіленняў ад плана. Чым даўжэйшая паўза, тым бліжэй падступае трывога. Апошняя адрозніваецца ад трывогі навучэнцаў, бо звязана з пазіцыяй кантролю. Чым больш кантролю, тым больш несвабоды для абодвух бакоў. Але ж тэлеалогія калектыўнай (звыш)мабілізацыі, якая ўласціва паказальнаму ўроку, кампенсуе (і скрывае) несвабоду надзейным афектыўным палівам: калектыўным энтузіязмам і адмысловым катарсісам напрыканцы: клас паспяхова адпрацаваў — і можна нарэшце «выдыхнуць».

Такім чынам, паказальны ўрок, нібыта павелічальнае шкло, выразна паказвае некаторыя істотныя рысы аўтарытарнага падыходу ў адукацыі. Умоўны ідэал патрабуе паскарэння і напружання звышмабілізацыі. На ўзроўні пазітыўных эмоцый і ангажаванасці, праявы якіх можна аб'ектыўна назіраць, звышмабілізацыя падаецца апраўданай і мэтазгоднай (пераадольвае нуду і апатыю). Але такі «ідэал» будзецца на татальным кантролі і таму *per definitionem* выключае магчымасць неіерархічнай кааперацыі і сутворчасці паміж педагогамі і навучэнцамі.

Заклучэнне

Падсумоўваючы вынікі праведзенага аналізу, можна зрабіць наступныя высновы:

1) Лінейная рацыяналізацыя часу, якая характэрна для школы як сацыяльнага інстытута мадэрнасці, з'яўляецца зручнай апорай для імплементацыі аўтарытарнага падыходу ў школе.

2) Лінейны час, які рэгулюецца, ёсць тэмпаральнай рамкай, якая робіць магчымай каналізацыю і інструменталізацыю страху ва ўмовах аўтарытарнай адукацыйнай сістэмы сярэдняй школы. Сістэмная ўзаемазвязь інстытуцыйнага часу і рэпрэсіўнай

камунікацыі ў школе з'яўляецца структурнай перадумовай для росту пачуцця трывогі.

3) Як звычайныя, так і паказальныя ўрокі ў беларускай школе заснаваныя на лінейнай канцэпцыі часу. Аднак яны маюць розныя мадальнасці структурнай сувязі паміж тэмпаральнасцю і афектыўнасцю.

4) Паказальнаму ўроку ўласцівы паскораны тэмп, які ляжыць у падмурку характэрнай звышмабілізацыі ў класе. Тэрмін «звышмабілізацыя» фіксуе структурную сувязь паміж тэмпаральнасцю і афектыўнасцю на ўроку. Паказальны ўрок з ягонай тэлеалогіяй «ідэальнага выканання плану» патрабуе татальнага кантролю з боку настаўніцы і характарызуецца дыялектычным спалучэннем страху і радасці, трывогі і энтузіязму.

Такім чынам, тэза аб тым, што ва ўмовах аўтарытарнага рэжыму паказальны ўрок можа быць нават больш дэструктыўным і дэгуманізуючым, чым звычайны ўрок, мае рацыю.

З-за ўзмоцненага аўтарытарнага ціску (рэжыму звышмабілізацыі) і ідэалагічнага скажэння рэальнасці ўмоўна «ідэальны» паказальны ўрок блакуе магчымасць экзістэнцыйнай адкрытасці (насустрэч) свету і ко-крэатыўнага неіерархічнага падзялення свету ва ўзаемадзеянні педагога і навучэнцаў. Адпаведна Фінку, такая магчымасць адкрываецца менавіта тады, «калі дарослыя страчваюць сваю перавагу» («Wenn den Erwachsenen ihre Überlegenheit wegschwindet [...]» (Fink 1970: 215).

References

- Гуссерль, Э. (2004). *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Запрудскі, М. (2015). «На вачах ва ўсіх». *Настаўніцкая газета*. 14 сакавіка 2015 года. <https://nastaunik.eu/sites/default/files/page/files/14-.pdf>
- Киркегор, С. (1993). *Страх и трепет*. Москва: Республика.
- Левинас, Э. (2000). *Избранное: Тотальность и бесконечное*. Москва; Санкт-Петербург: Культурная инициатива: Университетская книга.
- Омелюсик, В. С. (2020). *Мониторинг и оценка общего среднего образования Беларуси: взгляд учеников и учителей*. Минск: Четыре четверти.
- Фрейре, П. (2018). *Педагогика угнетенных*. Москва: ООО Издательская Группа «Азбука-Аттикус».
- Фуко, М. (1999). *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. Москва: Ad Marginem.
- Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. Москва: Ad Marginem.
- Brinkmann, M., Friesen, N. (2018). Phenomenological Theory of Education and Bildung. In: Smeyers, Paul (Ed.). *International Handbook of Philosophy of Education*. Dordrecht: Springer, 591–608.

- Fink, E. (1960). *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fink, E. (1970). *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*. Freiburg: Rombach.
- Fink, E. (1992). *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königs-hausen & Neumann.
- Go, N. (2012). Temporality and Emergences in Education. *KronoScope*, Brill Academic Publishers, 12 (2): 171–184.
- Westman, S., Alerby, E. (2012). Rethinking Temporality in Education Drawing upon the Philosophies of Merleau-Ponty and Deleuze: A Chiasmic Be(com)ing. *Childhood & Philosophy*, vol. 8, no. 16, July-December: 355–377.
- Weiss, G., Murphy, V. A., Salamon, G. (2020). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Han, B.-Ch. (2024). *Der Geist der Hoffnung. Wider die Gesellschaft der Angst*. Berlin: Ullstein.
- Harber, C. (2004). *Schooling as Violence. How Schools Harm Pupils and Societies*. London, New York: Routledge.
- Fuchs, Th. (2013). The Phenomenology of Affectivity. In: Fulford K.W.M., Davies M. et al. (eds). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford University Press, 613–630.
- Rusell, B. (1996). *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*. London, New York: Routledge.
- Slaby, J., Mühlhoff, R. (2019). Affect. In: Slaby, J. and Scheve, Ch. (eds.). *Affective Societies: Key Concepts*. London, New York: Routledge, 27–41.
- Shchytsova T. (2019). Poetics of Intergenerational Relations. To the Importance of Eugen Fink's Cosmological Substantiation of Educational Coexistence. In: Brinkmann M., Türistig J., Weber-Spanknebel M. (eds). *Leib – Leiblichkeit – Embodiment. Phänomenologische Erziehungswissenschaft*, vol 8. Springer VS, Wiesbaden, 267–278.
- Shchytsova T. (2022). The Adult-Child Co-existence: Asymmetry, Emotions, Upbringing. In: *The Palgrave Handbook of Embodiment and Learning* (eds. Anja Kraus, Christoph Wulf). Palgrave Macmillan, 259–276.

ФОРМАТИВНАЯ ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ В ОБРАЗОВАНИИ: ПОЗИЦИЯ УЧИТЕЛЯ В ТРАЕКТОРИИ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

Марианна Соколова

FORMATIVE EPISTEMIC JUSTICE IN EDUCATION: THE TEACHER'S POSITION WITHIN THE TRAJECTORY OF INSTITUTIONAL TRANSFORMATION

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-225-266>

© Marianne Sokolova

Phd, Belarusian Association of Education and Science, Vilnius

E-mail: mariannesakalova@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-3679-0343>

Abstract: The article conceptualizes institutional mechanisms of epistemic injustice reproduction in general secondary education through the analysis of the teacher's position and develops principles for systemic transformation based on the concept of formative epistemic justice. The teacher's position is identified as a structural paradox manifesting the conflict between formal epistemic recognition and actual limitation of professional autonomy through contradictory sources of legitimation: institutional, sociocultural, and epistemic. This paradox embodies systemic contradictions through which injustice is reproduced. The study reveals three interconnected mechanisms of institutionalization: normalization of administrative procedures, construction of deficit subjects, and self-regulating exclusion, which transform epistemic coercion into an invisible regime of educational relations. The theoretical framework of formative epistemic justice operationalizes three normative orientations — epistemic recognition, hermeneutical inclusion, and reciprocity — as diagnostic criteria for identifying hidden mechanisms of exclusion and strategic points of transformation. The research demonstrates that overcoming epistemic injustice requires not local corrections but systemic restructuring of institutional foundations determining what is recognized as knowledge and who can be recognized as its bearer. Five principles of transformation are



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 4.0 International License

formulated: redefinition of epistemic power, liberation of pedagogical labor, institutionalization of trust, formation of epistemic communities, and development of adaptive resilience. Their cascading interaction creates a logic of systemic change rooted in the present yet open to overcoming its structural limits, transforming local practices of resistance into foundations for systemic transformations.

Keywords: epistemic justice, formative justice, teacher autonomy, epistemic agency, educational institutions, normalization, epistemic labor.

Введение

Современные системы образования развиваются в условиях углубления социального неравенства, распространения рыночных подходов и дифференциации школ по социально-экономическим признакам. Расширение доступа к образованию сопровождается усилением процессов стандартизации и бюрократизации, превращающих образование в инструмент контроля и селекции. Это порождает новые формы эпистемического¹ исключения, которые трудно распознать в рамках традиционных моделей справедливости, ориентированных в большинстве случаев на распределение ресурсов.

В этом контексте актуализируется концепция эпистемической справедливости, введённая Мирандой Фрикер и развитая в работах Кристи Дотсон, Элизабет Андерсон и других теоретиков социальной эпистемологии. Эти авторы акцентируют внимание не только на равенстве доступа к знаниям, но и на участии в их создании, интерпретации и признании. В настоящей работе проводится различие между субъектностью и агентностью, что имеет ключевое значение для анализа образовательных отношений. Дальнейшее развитие эта линия получает в концепции формативной эпистемической справедливости Александроса Николаидиса, которая сосредоточена на условиях становления субъектов познания — агентов, способных к участию и рефлексии. В этой перспективе несправедливость проявляется там, где субъект лишается признания как полноправный участник познавательных

1 Термин «эпистемический» в контексте данной статьи используется в самом широком смысле, охватывая не только знания, их передачу и производство, но и процессы понимания, интерпретации, рефлексии и критического осмысления, включая условия, в которых субъекты способны формулировать и выразить собственный опыт и перспективу.

практик, а его опыт и знания систематически исключаются или обесцениваются².

Образование как социальный институт представляет особенно значимую сферу для исследования эпистемической справедливости, поскольку именно здесь формируются основные представления о знании, его ценности и доступности. В рамках этого широкого институционального поля обязательное среднее образование занимает стратегическое положение как ядро образовательной системы, охватывающее практически всё население и служащее ключевым механизмом социальной селекции, главным объектом государственных реформ и инструментом идеологического контроля. Именно на этом уровне формируются не только когнитивные навыки, но и представления о праве на участие в познании и собственной способности быть носителем знания. Эпистемическое исключение в школьной среде влияет на образовательные достижения и формирование агентности учащихся, закладывая основания для будущей социальной маргинализации.

Под общим средним образованием понимаются уровни базовой и старшей школы — подростковый и юношеский возраст (от 11 до 18 лет)³. Конкретные формы и границы среднего образования варьируются в разных странах — от организационной структуры до продолжительности обучения и нормативных ожиданий. При этом во всех контекстах сохраняются общие структурные функции: селекция и распределение социальных позиций, трансляция культурных норм, формирование представлений о легитимном знании. Эта вариативность при сохранении общих структурных функций позволяет изучать механизмы эпистемической справедливости и несправедливости, которые проявляются независимо от организационных особенностей национальных образовательных систем.

Центральным узлом исследования выступает парадокс позиции учителя как противоречие между формальным эпистемическим признанием педагога как носителя знания и фактическим

- 2 Субъектность понимается как экзистенциальное измерение образовательного процесса — способность к осмысленному самоопределению и целостному становлению личности. Агентность трактуется как практическая способность к целенаправленному действию, зависящая от структурных условий и признания (Stojanov 2016; Kockelman 2007).
- 3 UNESCO Institute for Statistics. 2012. *International Standard Classification of Education: ISCED 2011*. Montreal: UNESCO Institute for Statistics. <http://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/international-standard-classification-of-education-isced-2011-en.pdf>.

ограничением его профессиональной автономии через конфликт институциональных, социокультурных и эпистемических источников легитимации. Этот парадокс представляет структурное воплощение системных противоречий, через которые воспроизводится несправедливость. Такой подход позволяет выявить скрытые механизмы эпистемического принуждения и одновременно определить стратегические точки для системной трансформации.

Цель исследования состоит в концептуализации институциональных механизмов воспроизводства эпистемической несправедливости в системе общего среднего образования через анализ позиции учителя и в разработке принципов системной трансформации образовательного порядка на основе уточненной концепции формативной эпистемической справедливости. Основные задачи включают: (1) выявление системных механизмов эпистемического исключения в образовании; (2) анализ позиции учителя как проявления структурных противоречий; (3) разработку принципов трансформации на основе рамки формативной эпистемической справедливости для реформирования образовательной системы.

Стратегия исследования заключается в реконфигурации существующих теоретических подходов социальной эпистемологии для создания операциональной модели институционального воспроизводства эпистемической несправедливости в образовании. Работа осуществляет синтез концепций М. Фрикер, К. Дотсон, Э. Андерсон, Г. Биеста и А. Николаидиса в единую теоретическую рамку, позволяющую выявить скрытые механизмы эпистемического принуждения через структурные противоречия позиции учителя. Концепция формативной эпистемической справедливости конкретизируется в пяти принципах трансформации, которые одновременно служат средствами диагностики механизмов несправедливости и очерчивают возможные траектории переосмысления существующего образовательного порядка.

Теоретический вклад работы состоит в переводе социально-эпистемологических концептов в категории институционального анализа образовательных систем и создании интегрированной модели, объединяющей диагностику механизмов воспроизводства несправедливости с нормативным проектом системной трансформации, альтернативным подходом, ориентированным на распределение ресурсов или признание культурного разнообразия.

Концепт эпистемической справедливости сформировался на пересечении трёх исследовательских традиций, каждая из которых привнесла специфические аналитические инструменты. Феминистская эпистемология (М. Фрикер, К. Дотсон, Г. Полхаус, Л. Загзебски) выявила механизмы недоверия и эпистемического исключения, показав, как гендерные и социальные асимметрии формируют предвзятость в признании субъектов знания. Пост- и деколониальная критика (Б. де Соуза Сантоса, В. Миньоло) интерпретирует эти процессы как эпистемцид — систематическое исключение знаний из «нецентров» мировой науки и культуры. Критическая социальная теория и педагогика (П. Фрейре, Г. Жиру, Г. Биеста) акцентируют воспроизводство властных отношений через образование и возможность сопротивления в педагогической практике.

Аналитический перенос этих подходов в образовательное поле означает «перевод» их концептуального языка в категории педагогической реальности: свидетельская и герменевтическая несправедливость проявляется в формах оценивания и педагогического взаимодействия, эпистемическое угнетение фиксируется в учебных планах и стандартах, а критическая педагогика указывает на возможности сопротивления в педагогической практике. Базовые концепты социальной эпистемологии таким образом обретают операциональное измерение для анализа образовательных институтов.

Концептуальные основания были заложены в фундаментальной работе Миранды Фрикер «Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing» (отсутствие «языка») (2007), где описаны две формы эпистемической несправедливости: свидетельская (предвзятое недоверие к говорящему) и герменевтическая (отсутствие коллективных ресурсов для осмысления опыта недоминирующих групп). Кристи Дотсон (2011; 2014) критикует ограниченность концепции Фрикер и предлагает более широкую рамку анализа, вводя понятие эпистемического угнетения как постоянного и неоправданного ограничения способности использовать общие эпистемические ресурсы. Дотсон подчёркивает, что такие формы угнетения воспроизводятся не только социальными факторами, но и особенностями самих эпистемологических систем. Она дополняет типологию Фрикер понятием контрибутивной несправедливости — систематического игнорирования эпистемического вклада недоминирующих групп — и выделяет три порядка исключения: отказ в доверии, отсутствие эпистемических

ресурсов и неспособность системы к самотрансформации. Амандина Катала (2024) развивает эту линию, различая эпистемическую несправедливость и эпистемическое угнетение по признаку систематичности, что позволяет точнее анализировать масштабы исключения в образовательных контекстах.

Концептуальный сдвиг от индивидуального к институциональному анализу был осуществлён Элизабет Андерсон (2012), концептуализировавшей эпистемическую справедливость как добродетель социальных институтов, поскольку именно институциональные условия определяют доступность маркеров достоверности и эпистемическую легитимацию опыта. Г. Полхаус (2012) акцентировала внимание на асимметрии доступа к эпистемической агентности — способности быть полноправным участником в процессах производства и оценки знания.

Радикализацию подхода представляют работы Боавентуры де Соуза Сантоса (2014; 2016), интерпретирующие эпистемическую несправедливость как эпистемцид — системное уничтожение нелегитимированных форм знания в колониальных и авторитарных режимах. Эмпирическое развитие этого направления представлено в исследовании Даниэла Омода (2023), демонстрирующем механизмы исключения локальных знаний через учебные программы.

Применение теории эпистемической справедливости к образованию характеризуется вниманием к двойственной роли учителя как эпистемического агента — субъекта, способного к самостоятельному действию в сфере производства, передачи и интерпретации знания, — и одновременно объекта системного контроля. Это противоречие рассматривается в работах Герта Биесты и Йоханнеса Котзи (Biesta 2011, 2013, 2015, 2020; Kotzee 2017). Биеста в «Good Education in an Age of Measurement» (2017) критикует доминирование культуры измерения, где акцент смещается с педагогических целей на количественные показатели эффективности. Это подрывает способность учителей действовать как профессионалы, обладающие педагогической мудростью (*phronēsis*), сводя их деятельность к выполнению предписанных стандартов. Котзи утверждает, что эпистемическая справедливость требует создания условий для признания учащихся и учителей полноправными участниками познания через справедливое распределение эпистемического авторитета и развитие критического мышления. Развитие проблематики представлено в работах Майкла Кроче (2018), вводящего концепцию эпистемического патернализма, и Элизабет Поузи (2021), предлагающей понятие эпистемического труда как невидимого действия по

поддержанию эпистемической легитимности в условиях институционального давления.

Александрос Николаидис (2021; 2024) предложил концепцию формативной эпистемической справедливости, где центральным становится не доступ к знанию как ресурсу, а условия становления эпистемических агентов, способных к участию и рефлексии в познавательных практиках. Проблематика агентности и участия активно разрабатывается в педагогических теориях. Вместе с тем большинство подходов сосредоточено на методах обучения, не затрагивая эпистемические основания. Коллаборативное и активное обучение акцентируют совместную работу и вовлечённость. Исследовательское обучение поддерживает герменевтическую включённость, сообщества исследователей создают условия для диалога, а современные практики использования ИИ способны расширять доступ к эпистемическим ресурсам.

Эмпирические исследования конкретных образовательных практик демонстрируют механизмы функционирования различных форм эпистемической несправедливости на микроуровне школьных взаимодействий и показывают, как эти формы реплицируются через повседневные практики исключения, нормализации и игнорирования (Stroupe 2022). Исследования детской эпистемической агентности, представленные в работах Муррис (Murris 2013) и Баумтрог (Baumtrog 2021), выявляют способность детей к философской рефлексии и критическому мышлению при создании соответствующих педагогических условий. Педагогические подходы, исследованные Джанишем, Лю и Акрофи (Janisch, Liu and Akrofi 2007), демонстрируют трансформативный потенциал портфолио, самооценки и нарративной педагогики. Теоретический вклад Берайтера и Скардамалиа в разработку альтернативных педагогик (Bereiter & Scardamalia 2010) завершает спектр рассматриваемых подходов. Однако следует отметить, что большинство эмпирических исследований в этой области ограничиваются анализом локальных контекстов и отдельных педагогических практик, не выходя на уровень системного анализа институциональных механизмов или предложений по структурной трансформации образовательных систем.

Анализ литературы выявляет концептуальные ограничения существующих подходов. Сохраняется преобладание индивидуалистской оптики, сводящей эпистемическую несправедливость к межличностным взаимодействиям, тогда как структурные механизмы анализируются фрагментарно. При этом собственная эпистемическая агентность учителя остаётся периферийной темой: он чаще описывается как медиатор, нежели как агент

сопротивления. Кроме того, рассмотренные практико-ориентированные подходы демонстрируют неоднозначные результаты в отношении эпистемической справедливости. С одной стороны, они частично реализуют принципы признания, включённости и взаимности через методы совместной работы, портфолио и диалогические практики. С другой — могут воспроизводить скрытые иерархии: коллаборативное обучение рискует воспроизвести доминирование «сильных» учащихся, активное обучение часто остаётся инструментом вовлечения без подлинного признания агентности, исследовательские методы могут сводиться к «симуляции исследования» в рамках жёсткой программы, а технологии ИИ способны усиливать патернализм при отсутствии критической рефлексии. Подобные ограничения возникают из-за того, что педагогические инновации внедряются в существующие институциональные рамки без критического переосмысления их эпистемических оснований, — изменения в методах обучения не затрагивают глубинные структуры распределения эпистемической власти в образовательном процессе.

В качестве ответа на выявленные ограничения в настоящей работе представлен институциональный анализ образования как пространства структурного воспроизводства эпистемического неравенства через парадокс позиции учителя. Предлагаемая рамка формативной эпистемической справедливости не заменяет существующие практико-ориентированные подходы, а выступает интегрированной теоретической схемой, позволяющей как диагностировать скрытые механизмы эпистемического принуждения, так и формулировать принципы системной трансформации, альтернативной поверхностным реформам.

Формативная эпистемическая справедливость: нормативные основания и диагностический потенциал

Три измерения эпистемической справедливости

Справедливость в образовании традиционно анализируется через призму равного распределения ресурсов и признания культурного разнообразия. Однако оба подхода имеют свои ограничения. Распределительная модель сводит справедливость в образовании к обеспечению равного доступа к ресурсам. Культурная — предполагает интеграцию «других» голосов в рамку, заданную доминирующей системой. В результате в тени остаётся процесс становления участников образовательного процесса как эпистемических

агентов. Поэтому возникает потребность в иной перспективе, способной связать справедливость с самим процессом образования через структурно присущие ему категории: участие в познании и становление эпистемического агента. Наиболее последовательное выражение эта перспектива получила в концепции формативной эпистемической справедливости (Nikolaidis 2021; 2023).

Эта концепция систематизирует и уточняет то, что в других подходах (например, критическая педагогика, теории признания, подход *sarabilities approach*) появлялось лишь фрагментарно. В отличие от диалогической педагогики, конструктивизма или концепции учебных сообществ, сосредоточенных на методах участия, такой подход к справедливости в образовании задаёт более радикальный вопрос о распределении эпистемического авторитета.

Несправедливость в этом контексте определяется как «несправедливость по отношению к человеку в его качестве носителя знания, которая возникает в результате или приводит к деформации процесса становления личности» (Nikolaidis 2021: 10). А справедливость понимается как динамическая поддержка субъектов в их познавательном и личностном развитии. Концепция объединяет два измерения: равное участие в познавательных практиках (*participatory epistemic equality*) и свободу становления (*developmental freedom*). Её специфика состоит в смещении анализа с процедур взаимодействия на уровень структур эпистемической власти: кто определяет критерии «качественного» знания, чьи формы опыта получают язык для артикуляции, и как распределяется право на легитимацию знания. Институциональные условия здесь оказываются не фоном, а активным фактором становления познающего субъекта (Medina 2013). Архитектура отношений, процедуры оценивания, распределение авторитета и ресурсов определяют, превращается ли участие в познании в соавторство или в подчинённое воспроизведение.

Анализ справедливости в образовании в рамках концепции формативной эпистемической справедливости исходит из таких ориентиров, как эпистемическое признание, герменевтическая включённость и взаимность. Под признанием понимается утверждение участников образовательного процесса как легитимных субъектов познания (Fricker 2007; Anderson 2012). Герменевтическая включённость связана с доступом к концептуальным и языковым ресурсам, делающим возможной артикуляцию индивидуального опыта (Dotson 2012; Medina 2013). Взаимность предполагает способность и возможность выступать одновременно носителями и интерпретаторами знания (Pohlhaus 2012; Biesta 2013). При этом асимметрия ролей между учителем и учеником

трансформируется. Педагогическая функция сохраняется, однако признание вклада учащихся означает перераспределение эпистемического авторитета в пределах самой образовательной асимметрии. Эти ориентиры сами по себе не гарантируют устранения несправедливости. Они могут сосуществовать с институционализированным неравенством, если остаются на декларативном уровне. Как показывает Гейл Полхаус, знание всегда реляционно. Оно формируется на пересечении социального позиционирования и эпистемической взаимозависимости. Из этой реляционности возникает феномен преднамеренного / умышленного герменевтического неведения (*willful hermeneutical ignorance*): доминирующие познающие могут формально поддерживать ценности диалога и признания, но фактически блокировать ресурсы понимания, выработанные из опыта недоминантных групп. В отличие от герменевтической несправедливости (отсутствие языка), преднамеренное неведение означает отказ признавать и использовать уже существующие средства осмысления и выражения. Оно связано не с нехваткой ресурсов, а с осознанным отказом (Pohlhaus 2012; Posey 2021b).

Развивая эту мысль, Х. Медина предлагает концепцию «калейдоскопического сознания» и сетей солидарности как нормы эпистемической справедливости. Их задача — институционально поддерживать множественные перспективы, чтобы они не ассимилировались в монологичную «включённость», а вступали в «продуктивное трение» и изменяли сами правила признания знания (Medina 2013). В образовательном контексте этот сдвиг фиксирует Г. Биеста, связывая цель становления субъекта (*subjectification*) с отказом от инструментализма. Становление субъекта как эпистемического агента не «производится» процедурами участия как таковыми. Этот процесс требует риска и перераспределения авторитетности в ситуации, где исход не задан заранее (Biesta 2013).

В этом контексте возникает необходимость уточнить условия, которые делают возможным становление эпистемического агента, — синтез субъектности и агентности в сфере познания. Здесь полезно обратиться к классической типологии условий агентности, предложенной М. Вулдриджем и Н. Д. Дженнингсом (1995). Ключевым условием становления эпистемического агента является коллективно институционализированная автономия — реляционная способность к самоопределению в процессе взаимодействия с другими познающими субъектами. В отличие от понимания автономии как индивидуальной независимости, здесь автономность означает право на собственный темп и траекторию познавательного развития, реализуемое в пространстве взаимного

признания. Такая автономия предотвращает редукцию субъекта к выполнению системных функций и создаёт условия для подлинной эпистемической агентности как синтеза экзистенциального становления и целенаправленного познавательного действия.

Это означает, во-первых, право на саморегуляцию образовательного процесса в соответствии с индивидуальными интересами и склонностями. Во-вторых — защиту от преждевременного «закрытия» возможностей развития внешними авторитетами. В-третьих, признание темпоральности развития — невозможно заранее определить, какие способности и знания окажутся значимыми для конкретного человека. Поскольку подлинная эпистемическая агентность возникает только в условиях свободного самоопределения, формативная справедливость закрепляет автономию познавательного становления (*developmental freedom*) как базовый принцип образовательных отношений. Так понимаемая автономность предполагает также приоритет над социальными, культурными или дисциплинарными требованиями, а также признание темпоральности развития — невозможности заранее установить, какие способности и знания окажутся существенными для человека.

Признание автономии как основы справедливых образовательных отношений конкретизируется через два взаимосвязанных принципа — поддержку агентности и развивающее сопровождение. Эти принципы превращают эпистемическое признание, герменевтическую включённость и взаимность в практически применимые критерии оценки образовательной среды. Развивающее сопровождение обеспечивает институциональные гарантии права субъекта на собственный ритм развития, участие в выборе образовательных траекторий и разумную ответственность за своё становление.

Предложенные ориентиры фиксируют базовые условия, при которых образовательная среда может быть признана справедливой в формативном и эпистемическом смысле. Статус нормативных критериев они получают лишь в той мере, в какой соотносятся с институциональными условиями, делающими возможным развитие и реализацию эпистемической агентности. Это требует не только индивидуальных усилий участников, но и формирования профессиональных сообществ, способных поддерживать альтернативные критерии признания знания и создавать пространства для совместной рефлексии. В этой логике агентность занимает привилегированное положение. Она выступает как метаблаго — условие доступа ко всем другим эпистемическим благам — и как метанорма — критерий справедливости самих условий (Nikolaidis 2023).

Интеллектуальные добродетели как проявление и условие эпистемической агентности

Нормативные ориентиры формативной эпистемической справедливости — эпистемическое признание, герменевтическая включённость и взаимность — определяют структурные характеристики справедливой образовательной среды. Однако реализация этих ориентиров предполагает формирование у участников образовательного процесса особых качеств, позволяющих им действовать осмысленно, ответственно и открыто в эпистемических ситуациях. Такие качества концептуализируются как интеллектуальные добродетели — устойчивые диспозиции личности, которые одновременно являются продуктом справедливых образовательных отношений и условием их поддержания (Zagzebski 1996; Baehr 2011). Эти добродетели имеют значение как для учащихся, так и для педагогов, поскольку определяют способность не только участвовать в познании, но и создавать условия для участия других.

В рамках этой концепции интеллектуальные добродетели представляют собой не изолированные личностные характеристики, а проявления реляционной эпистемической агентности. Загзебски (1996) определяет их как устойчивые диспозиции, объединяющие мотивацию к достижению истины со способностью последовательно реализовывать эту мотивацию в познавательных практиках. Она идентифицирует добродетели активного познания (любопытность, настойчивость, внимательность) и добродетели эпистемической саморегуляции (эпистемическое смирение, открытость к критике, интеллектуальная осторожность), которые в образовательном контексте функционируют как взаимодополняющие аспекты ответственного участия в совместном познании. В контексте образования это означает, что агентность учащегося проявляется не только в когнитивных навыках, но и в морально-интеллектуальной ответственности за то, как, зачем и с кем осуществляется познание. Принципиальным является то, что эти добродетели представляют формы эпистемической ответственности — готовность пересматривать убеждения, признавать границы собственного знания и учитывать перспективы других участников познавательного процесса (Elgin 2013).

Дж. Баер (2011) предлагает список ключевых добродетелей: любопытность, интеллектуальная смелость, честность, открытость ума, настойчивость, основательность, внимательность и эмпатия. Эти качества описываются как цели образовательного процесса, которые не сводятся к отдельным навыкам и требуют

систематического развивающего сопровождения. Подобные добродетели представляют собой не индивидуальные качества и не набор компетенций, а результат справедливых отношений, обеспечивающих признание, включённость и взаимность. В отличие от компетенций, которые понимаются как стандартизируемые навыки, добродетели описывают устойчивые диспозиции личности: мотивацию к поиску истины, эпистемическую ответственность и готовность признавать других как равноправных участников познания. Важнейшей чертой интеллектуальных добродетелей является их реляционная и процессуальная природа (Battaly 2008). Они формируются в контексте справедливых и доверительных образовательных отношений. Это означает, что добродетели нельзя редуцировать к индивидуальным чертам характера. Они зависят от институционального дизайна, структуры взаимодействия и форм оценки, которые либо поддерживают, либо разрушают эпистемическую агентность. Такой подход смещает фокус с измеримых компетенций на нормативные основания образовательного процесса, что позволяет избежать его инструменталистской редукции.

У учащихся эти добродетели проявляются как включённость в познание как в процесс интерпретации и соавторства. У педагогов они приобретают особую значимость, поскольку учителя фактически иницируют среду обучения. Принципиально важно в этом контексте эпистемическое смирение, выражающееся в способности признавать границы собственного знания, слушать учащихся без патерналистского превосходства и оставаться открытым к пересмотру собственных убеждений. В сочетании с эмпатией, внимательностью и рефлексивностью такое смирение формирует основу педагогической позиции, способной поддерживать эпистемическую агентность других. Как подчёркивает Николаидис, в системе, ориентированной на формативную эпистемическую справедливость, развитие интеллектуальных добродетелей становится критерием успеха самой системы (Nikolaidis 2023).

Описанные качества представляют собой не индивидуальные характеристики, а реляционные диспозиции, возникающие в справедливых образовательных отношениях. Их развитие у участников процесса свидетельствует о том, что познание организовано как совместная, открытая и поддерживающая практика. В этом смысле интеллектуальные добродетели выполняют двойную функцию: служат основаниями эпистемической агентности и одновременно индикаторами того, что образовательная среда позволяет субъектам действовать как активные соавторы знания.

Диагностические возможности формативной эпистемической справедливости

Разработанная концептуальная рамка формативной эпистемической справедливости — с её ориентирами на признание, герменевтическую включённость и взаимность — обладает значительным диагностическим потенциалом для выявления скрытых механизмов исключения в образовательных системах. В отличие от подходов, сосредоточенных на явных формах дискриминации (прямое исключение определённых групп из образовательного процесса, открытое неравенство в предоставлении образовательных возможностей, различия в материально-техническом обеспечении школ) или традиционных проблемах неравного распределения ресурсов (финансирование, оборудование, квалифицированные кадры), данная рамка позволяет обнаруживать структурные нарушения условий становления эпистемических агентов — те формы исключения, которые действуют через кажущиеся нейтральными образовательные процедуры и практики.

Эпистемическое признание как диагностическая призма выявляет скрытые иерархии достоверности: чьи высказывания автоматически получают статус знания, а чьи требуют дополнительного подтверждения; какие формы опыта признаются образовательно значимыми, а какие отвергаются как «субъективные» или «ненаучные». Такой анализ позволяет проследить, как учащиеся из различных социальных групп сталкиваются с неравными возможностями для выражения своих идей и получения признания их эпистемического вклада. С позиции герменевтической включённости можно обнаружить пробелы в концептуальном аппарате: какой опыт учащихся и педагогов остаётся неартикулированным из-за отсутствия подходящих категорий в педагогическом дискурсе; какие аспекты взаимодействия не получают языкового выражения и потому остаются невидимыми для рефлексии и улучшения. Взаимность как диагностический критерий фиксирует асимметрии в праве на интерпретацию: кто может «переводить» и объяснять чужие высказывания, а кто лишён возможности интерпретировать авторитетные тексты; в каких ситуациях образовательное взаимодействие превращается в односторонний процесс трансляции.

Концепция формативной эпистемической несправедливости расширяет диагностический инструментарий, позволяя фиксировать нарушения, затрагивающие сам процесс становления эпистемических агентов: несправедливость в усвоении (подрыв познавательной мотивации), регуляторная несправедливость

(ограничение способности формулировать и пересматривать образовательные цели) и конститутивная несправедливость (подавление условий формирования агентности) (Nikolaidis 2023). Такая перспектива указывает на потенциальные точки трансформации там, где обнаруживаются разрывы между принципами и практикой, где участники испытывают фрустрацию от невозможности полноценного участия, — именно там открываются возможности для изменений, основанных на принципах эпистемического признания, герменевтической включённости и взаимности.

Применение диагностической рамки требует понимания образования как сложной экологии взаимосвязанных подсистем. Распределение ролей и статусов между участниками определяет, кто признаётся легитимным источником знания. Процедуры отбора содержания и структурирования программ контролируют доступ к языковым ресурсам для артикуляции опыта. Управленческие практики стандартизации могут колонизировать педагогическое действие и подрывать агентность. Формы взаимодействия и коммуникации либо поддерживают взаимность в производстве знания, либо воспроизводят односторонние модели трансляции. Системы оценивания легитимируют одни формы знания и делегитимируют другие, часто исключая способность к интерпретации и творческому осмыслению из сферы признанного. Взаимосвязанность этих подсистем создаёт сложную сеть эпистемических отношений, где нарушения в одной области неизбежно влияют на другие. Это означает, что справедливость не может формироваться через изолированные изменения в отдельных практиках или процедурах. Поскольку нарушения условий становления эпистемических агентов укоренены в самой структуре институциональных отношений, их преодоление требует анализа механизмов, воспроизводящих эпистемическую несправедливость как системное свойство.

Институциональные источники эпистемической несправедливости

Парадокс позиции учителя

Переход от нормативного анализа справедливой образовательной среды к объяснению механизмов воспроизводства несправедливости требует смещения фокуса с индивидуальных взаимодействий на структурные противоречия институционального порядка. Нормативная рамка формативной эпистемической

справедливости определяет желаемые характеристики среды через принципы признания, герменевтической включённости и взаимности, но не раскрывает, почему эти принципы систематически нарушаются. Это требует институционального анализа, способного выявить скрытую логику, превращающую декларируемые ценности в их структурную противоположность.

Центральной аналитической фигурой такого анализа является позиция учителя — не как совокупность индивидуальных характеристик конкретных педагогов, а как структурное место в образовательной системе, где концентрируются основные противоречия. Ключ к их пониманию даёт концепция эпистемической власти — нормативно санкционированной возможности определять, какие формы знания считаются легитимными, значимыми и подлежащими передаче (Fricker 2007; Kotzee 2017). Именно здесь проявляется парадокс: формальное наделение учителя эпистемической властью сочетается с систематическим ограничением условий её реализации через административный контроль, стандартизацию и подотчётность внешним инстанциям.

Учитель реализует эпистемическую власть через участие в выборе содержания обучения, интерпретацию учебных программ, оценку знаний учащихся и формирование педагогических целей. Однако эта власть не является автономной, поскольку опосредована внешними режимами контроля, административными фильтрами и подотчётностью, которые создают структурное напряжение между формальными полномочиями и реальными возможностями их осуществления. Эта ситуация может быть конкретизирована через анализ того, как институциональные механизмы систематически деформируют условия формативной справедливости. Рассмотрение трёх измерений этого нарушения — ограничения эпистемического признания, сужения герменевтической включённости и разрушения взаимности — позволяет выявить структурную логику, превращающую декларируемые принципы в их противоположность и создающую самоподдерживающуюся систему эпистемического принуждения.

Формальное признание учителя как носителя знания закрепляется через процедуры сертификации, аттестации и должностного позиционирования, которые закрепляют управляемость вместо доверия к профессионализму. Эпистемическая агентность формально верифицируется, но практически ограничивается строгими рамками допустимого. В авторитарных системах процедуры аттестации нередко превращаются в проверку идеологической лояльности, где профессиональная компетентность подменяется способностью транслировать официальные нарративы

без критической рефлексии. В либеральных системах стандартизированные метрики эффективности подменяют содержательное педагогическое суждение: учитель признаётся компетентным не благодаря способности к интерпретации и адаптации знания, а за соответствие внешним показателям результативности. В обоих случаях эпистемическая власть учителя оказывается призрачной — формальный статус закреплён, но лишён институциональных условий для подлинной реализации.

Если нарушение эпистемического признания создаёт видимость агентности при её фактическом отсутствии, то ограничение герменевтической включённости блокирует сам процесс осмысленного профессионального действия. Герменевтическое исключение проявляется в лишении учителя возможности полноценно участвовать в осмыслении, интерпретации и трансформации образовательных целей и практик. Принципы стандартизации заменяют педагогическое мышление программной операциональностью, где от учителя требуется соответствие заданным алгоритмам, а не профессиональное суждение (Biesta 2011). Учебные программы ограничивают пространство для интерпретации, предлагая детализированные сценарии уроков и готовые объяснения сложных вопросов. Системы управления качеством требуют документирования каждого шага педагогического процесса, превращая рефлексия в механическое заполнение форм отчётности. В этих условиях рефлексия замещается повторением, интерпретация — воспроизведением нормативных схем. Учитель, пытающийся действовать вне заданных рамок, рискует быть оценённым как непрофессиональный или неэффективный. Доступные альтернативы (участие в профессиональных сообществах, локальные адаптации материалов, риторические стратегии минимального сопротивления) требуют постоянного напряжения между внутренней рефлексией и внешним соблюдением норм (Nikolaidis 2021; Posey 2021).

Асимметрия в эпистемическом признании и герменевтической включённости закономерно ведёт к нарушению третьего условия — взаимности эпистемических отношений. Её разрушение проявляется в том, что учитель подотчётен множеству внешних инстанций (администрации, органам управления образованием, родителям, системам оценки качества), но лишён возможности активно участвовать в формировании критериев, по которым оцениваются его действия. Эта асимметричная подотчётность разрушает равноправный эпистемический обмен и создаёт основу для того, что Дотсон называет эпистемическим насилием. Агентность сохраняется только в установленных системой рамках: педагог не

может говорить иначе, чем позволяет институция, но должен не молчать, а активно воспроизводить ожидаемые от него формулировки и оценки (Dotson 2014).

Описанные измерения парадокса выявляют его не как частное противоречие, а как системное свойство образовательных институтов. Их взаимное усиление формирует самоподдерживающуюся структуру эпистемического принуждения, где формальное признание без полномочий лишает герменевтической включённости, а их сочетание закрепляет асимметричную подотчётность. Это подводит к анализу глубинных источников данной структуры — конфликта между различными основаниями легитимации педагогической власти.

Конфликт легитимаций

Структурный конфликт, питающий парадокс учительской позиции, проявляется в противоречии между различными основаниями педагогической власти. Его индикатором является степень профессиональной автономии — институционально гарантированной возможности принимать самостоятельные, профессионально обоснованные решения относительно содержания, методов и целей образовательной деятельности (Biesta 2011). Именно автономия становится полем столкновения между различными ожиданиями: административными требованиями соответствия нормам, социокультурными представлениями о «правильном» обучении и профессиональными принципами педагогического суждения. Когда эти источники вступают в противоречие, учитель оказывается в ситуации структурного принуждения, где любое профессиональное решение неизбежно нарушает ожидания одной из легитимирующих инстанций.

Так, институциональная легитимация формируется через формальные механизмы — сертификацию, административную иерархию и нормативную подотчётность. Её основой выступает презумпция компетентности, закреплённой иерархически и подтверждённой документально. При этом возможность профессионального действия определяется не столько декларируемыми правами, сколько способностью учителя на практике интерпретировать и переопределять заданные рамки. Социокультурная легитимация связана с соответствием ожиданиям относительно «правильного» знания и приемлемых форм его передачи. Она опирается на господствующие культурные нормы, социальное происхождение учителя, а также его соответствие гендерным, языковым и этническим кодам. Признание знания всегда сопряжено

с признанием говорящего. В результате общественные ожидания становятся скрытым фактором давления на автономию: от учителя ожидается соответствие представлениям родителей о «правильном» обучении, что ограничивает его методическую и содержательную свободу (Anderson 2012).

Эпистемическая легитимация предполагает признание профессионального суждения педагога как носителя знания. Формально она должна опираться на способность учителя не просто транслировать предписанное содержание, а интерпретировать и адаптировать знание к разнообразным контекстам обучения, учитывая социальные и культурные различия, а также индивидуальные особенности учащихся. Именно такая способность обеспечивает соответствие педагогического действия его основной цели — созданию условий для включённого и осмысленного участия в познавательном процессе. Однако, как показывает Николандис (2023), эпистемическая легитимация оказывается фрагментированной и подменяемой. Вместо доверия к интеллектуальным добродетелям педагога используются «прокси-маркеры» качества: соответствие тестам, владение «эффективными методиками», использование цифровых платформ. В результате формируется ситуация, в которой педагогическое суждение оказывается подменено нормативными ожиданиями сверху (Prøitz et al. 2023). Даже в условиях заявленной ориентации на обоснованность (*evidence-based practice*) решающим оказывается не знание как таковое, а возможности встраивания в управленческий цикл (оценка — отчётность — вмешательство). Учитель, чья профессия якобы основана на знании, всё меньше выступает как признанный носитель этого знания. Утрата эпистемической легитимации и подмена профессионального суждения нормативными ожиданиями сверху — лишь один из симптомов более широкой проблемы. В реальной педагогической практике учитель оказывается втянут в напряжённое взаимодействие между всеми тремя источниками легитимации.

Конфликт между институциональной и социокультурной легитимацией возникает в случаях, когда институциональное признание зависит от демонстрации политической лояльности или следования идеологически обусловленным нормам, противоречащим локальным ожиданиям. Конфликт между социокультурной и эпистемической легитимацией проявляется в ситуации, когда педагогическая практика, ориентированная на критическое мышление, межкультурную чувствительность или альтернативные подходы к обучению, вступает в противоречие с доминирующими культурными установками. В подобных случаях учителя

могут подвергаться критике со стороны родителей, коллег или школьного сообщества, особенно если их методы не вписываются в традиционные или нормативно заданные представления о «правильном» знании.

В условиях конфликтующих легитимаций педагогическая практика перестаёт быть пространством реализации профессионального суждения и превращается в поле навигации между взаимоисключающими ожиданиями. Учителя вынуждены вырабатывать стратегии выживания, которые включают минимизацию видимости отклонений, адаптацию языка и практик под ожидания разных аудиторий, стратегическое молчание или двусмысленность, приостановку рефлексии ради операциональной эффективности. Как подчёркивает Биеста (2011), в подобных условиях автономия трансформируется в подотчётность, а педагогическое действие — в исполнение. Возникает феномен эпистемической самоцензуры, когда учителя избегают сложных или конфликтных тем, отказываются от новаторских методов и подменяют познавательную открытость имитацией нейтральности.

Деформация эпистемической агентности

Конфликт источников легитимации формирует педагогическое поле как пространство структурного принуждения, где агентность систематически ограничивается. Принуждение затрагивает не только внешние условия профессиональной деятельности, но и её внутренние основания — интеллектуальные добродетели, которые составляют ядро эпистемической агентности. Любознательность как стремление к познанию трансформируется в осторожное следование предписаниям; интеллектуальная смелость подменяется стратегическим избеганием рисков; эпистемическое смирение превращается из признания границ знания в принудительное самоуменьшение перед административными требованиями. Это создаёт условия для воспроизводства формативной эпистемической несправедливости — институционального препятствия становлению полноценных эпистемических агентов (Nikolaidis 2024). В политически чувствительных контекстах, где образовательная политика обслуживает идеологические интересы, автономия подменяется лояльностью. В таких случаях учитель рискует превратиться в «марионетку», действующую под контролем государства, чья задача не формировать критическое мышление, а транслировать нормативную идеологию. При этом даже попытка опереться на альтернативные основания суждения, например, на моральные убеждения, укоренённые в религиозной традиции,

может рассматриваться как нарушение ожидаемой «профессиональной нейтральности». Система нейтрализует любые формы действия, не встроенные в управленческую логику.

Конфликт легитимаций порождает специфический эпистемический труд — систему стратегий по маскировке профессиональной логики под административный язык, по селективному исполнению наиболее видимых требований, созданию «двойного знания» в виде параллельных отчётных и реальных практик (Posey 2021a, b). Такое раздвоение требует изощрённого проявления тех самых интеллектуальных добродетелей, которые система формально игнорирует: внимательности к контексту для считывания неявных ожиданий, интеллектуальной гибкости для переключения между различными дискурсами, эмпатии для понимания позиций разных аудиторий. Однако эти добродетели оказываются переориентированными с познавательных целей на цели институционального выживания.

Эпистемический труд имеет различные формы: языковая мимикрия и маскировка профессиональной логики под административную риторику, селективное соответствие (наиболее видимые требования демонстративно исполняются, тогда как от других происходит тактическое отступление). К этому добавляются скрытые практики, разворачивающиеся за пределами формальных процедур, например, внедрение новшеств без их официального оформления. Наконец, особое место занимает двойное планирование, когда отчётная документация создаётся параллельно с реальным педагогическим замыслом. В этих условиях учителя вынуждены практиковать «двойное знание», постоянно соотнося собственное профессиональное видение с нормативными ожиданиями системы. Эпистемический труд в таком контексте представляет собой не передачу знаний как таковых, а непрерывную адаптацию и перекодировку смыслов. Учителю приходится предвосхищать возможные формы непонимания, негативной интерпретации или санкций, формируя высказывания не столько из собственной позиции, сколько из позиции «знающего, что ему поверят». Этот труд скрывается в интонациях, самоцензуре, упрощении высказываний и избегании сложных тем. Парадокс заключается в том, что он одновременно поддерживает профессиональную идентичность учителя и воспроизводит систему институционального принуждения.

В результате возникает деформированная форма эпистемической агентности — «агентность выживания». В этом случае интеллектуальные добродетели сохраняются, но утрачивают свою формативную направленность: вместо поддержки познавательного

процесса они используются преимущественно для навигации в противоречивых институциональных требованиях. Суть заключается в том, что система не уничтожает профессиональное мышление, а колонизирует его.

Механизмы воспроизводства несправедливости

Описанные феномены обнаруживают системную логику воспроизводства несправедливости — порядка, исключаящего педагогов и учащихся из позиции полноправных производителей знания. Устойчивость данного порядка обеспечивается институциональными механизмами, превращающими эпистемическое исключение в «естественное» условие образовательного процесса.

Это прежде всего закрепление эпистемического подчинения через кажущиеся нейтральными административные процедуры. Детальное планирование, стандартизированная отчётность, метрики результативности преподносятся как технические инструменты повышения качества, но структурируют поле таким образом, что самостоятельное профессиональное суждение оказывается отклонением от нормы, а соответствие внешним алгоритмам — маркером компетентности. Система не подавляет агентность напрямую, а создаёт институциональную среду, в которой участники интериоризируют ограничения как естественные условия образования, а не как результат конкретных управленческих решений. Этот эффект демонстрируют реформы 2000-х годов в Норвегии. Здесь расширение самостоятельности учителей сопровождалось внедрением цифровых платформ мониторинга, централизованных учебных планов и новых форм отчётности, что создавало ситуацию «контролируемой свободы». Исследование Ленерт да Силва и Мёльстад (2020) документирует это противоречие: «Нам говорят, что мы автономны, но каждое наше действие отслеживается и измеряется». Автономия была предоставлена на уровне тактических решений, методов преподавания и форм взаимодействия с учениками, но изъята на уровне стратегических выборов, касающихся целей образования, содержания и критериев оценивания. Процедурная нормализация работала через создание иллюзии профессиональной свободы при сохранении системного контроля над эпистемическими основаниями педагогической деятельности.

Воспроизводство status quo обеспечивается также через конструирование «дефицитных субъектов», нуждающихся во внешней коррекции. Любое отклонение от заданных стандартов трактуется не как проявление альтернативной компетентности, а как

недостаток, требующий устранения. Презумпция недостаточности легитимирует всепроникающий контроль под видом «поддержки» и «развития», блокируя признание альтернативных или маргинализированных форм знания как равноценных. Программы, развивавшиеся с 1980-х годов как ответ на критику монокультурного канона, демонстрируют конструирование дефицитных субъектов через кажущееся признание их культурной ценности. Несмотря на реформы, разрывы в образовательных результатах воспроизводились, поскольку включение «других» культур ограничивалось фрагментарными добавлениями в учебные программы, фестивалями и «месяцами наследия», не затрагивавшими эпистемические основания легитимного знания. Власть над определением того, какие аспекты «других» культур достойны включения и как они должны быть интерпретированы, осталась у доминирующих групп, превращая культурное разнообразие в управляемый ресурс системы селекции (Ladson-Billings 1995).

Эффективным механизмом является и формирование субъектов, которые заранее ограничивают собственную агентность без внешнего принуждения. Через скрытые учебные планы, процедуры подготовки, системы оценивания участники интериоризируют границы допустимого как внутренние профессиональные. Этот механизм превращает внешний контроль в самоконтроль. Система не нуждается в постоянном надзоре, поскольку субъекты сами воспроизводят логику исключения как условие своей легитимности в образовательном пространстве. История движения открытых классов 1960–70-х годов в США и Великобритании представляет пример саморегулируемого исключения как способа нейтрализации радикальных педагогических инноваций без прямого запрета. Движение изначально бросало вызов фундаментальным основаниям традиционной школы: жёсткой дисциплине, возрастной сегрегации, предметному разделению знания, авторитарным отношениям между учителями и учениками. К концу 1980-х годов подавляющее большинство таких школ либо закрылось, либо было реинтегрировано в традиционную систему. Как показывает анализ Сантоса (Santos 2014), система не запретила открытые классы напрямую — она сделала их структурно невозможными через изменение критериев финансирования, процедур аккредитации и требований к отчётности. Альтернативные педагогические практики оказались экономически нежизнеспособными в условиях, когда ресурсы распределялись в соответствии с традиционными показателями эффективности. Система заставила само движение отказать от радикальных принципов как условия выживания, превратив внешнее принуждение в самоограничение.

Таким образом, институциональные механизмы воспроизводства несправедливости не просто ограничивают автономию учителя или возможности учащихся. Они действуют глубже — превращают эпистемическую несправедливость в самоподдерживающийся порядок, где внешние процедуры интериоризируются как «естественные» условия образования. Этот порядок устойчив не потому, что он прямо запрещает альтернативы, а потому что он структурирует само поле возможного: свобода подменяется управляемыми вариациями, разнообразие — фрагментарными дополнениями, а инновации — формами, совместимыми с логикой отчётности. В результате справедливость не может быть достигнута за счёт локальных коррекций; она требует трансформации самих институциональных оснований, которые определяют, что признаётся знанием и кто может быть признан его носителем.

Траектории движения к справедливому эпистемическому порядку

Трансформативное воображение как преодоление «ложной необходимости»

Устойчивость воспроизводящих механизмов и способность институтов абсорбировать изменения требуют поворота к трансформативному институциональному воображению. Это понятие, введённое Роберто Унгером, означает способность мыслить и инициировать изменения, укоренённые в настоящем, но выходящие за пределы его структурных рамок — тех норм и механизмов, которые задают допустимые формы действия и сводят реформы к управляемым корректировкам. Такие рамки представляют собой форму ложной необходимости, поскольку, будучи исторически случайными, выглядят как естественные и неизбежные условия. Унгер противопоставляет этому подход, согласно которому социальные институты могут быть радикально перестроены, если воображать альтернативные формы коллективной жизни и действовать в их направлении (Unger 1987). Трансформативное воображение укоренено в анализе реальных противоречий существующей системы. Оно не конструирует идеальные институты, а выявляет точки напряжения, в которых система уже показывает собственную неспособность реализовать провозглашаемые цели.

Временной горизонт такого воображения проясняет концепция «ещё-не» (*not-yet*), разработанная Шэрон Тодд (2023). В отличие

от телеологических моделей, которые трактуют образование как движение к заранее определённым результатам, концепция «ещё-не» подчёркивает открытость образовательного процесса к неопределённому будущему. Речь идёт не об отсутствии цели, а об ином типе целеполагания, который не фиксирует конечную точку развития, а создаёт условия для становления. В педагогической практике такой подход означает приоритет процесса над результатом, вопросов над ответами, исследования над трансляцией готового знания. Он не исключает ответственности, но переопределяет её характер: ответственность педагога заключается не в достижении заранее заданных результатов, а в создании условий для становления и поддержке эпистемической агентности.

Концепция «школьного времени» Масскелейна и Симонса дополняет темпоральное измерение пространственным (2013). Школа понимается как пространство, временно изъятое из логики социального воспроизводства, как место, где возможны формы деятельности, не подчинённые немедленной пользе или экономической функции.

Такой подход позволяет формулировать нормативные ориентиры будущего, создавая возможности для концептуализации и подготовки изменений даже в условиях политической стагнации. Трансформативное воображение делает возможным инициирование изменений там, где формальные возможности для реформ ограничены, через создание альтернативных практик и языков описания образовательного опыта. Эти альтернативные практики и языки укоренены в конкретных позициях. Наиболее показательной среди них является позиция учителя, в которой пересекаются институциональные ограничения и возможности для трансформации.

От структурных противоречий — к трансформативной агентности

Позиция учителя является концептуальным узлом трансформации, поскольку именно её парадоксы и противоречия позволяют фиксировать стратегические точки системных изменений. В отличие от других участников образовательного процесса, учитель включён во все уровни системы и сочетает практическое знание её функционирования с доступом к институциональным механизмам, через которые возможны изменения. Эта многоуровневая включённость в сочетании с напряжённым опытом повседневных противоречий формирует эпистемическую привилегированность позиции учителя. В то же время перевод профессиональных

интуиций на язык отчётности, невозможность отклонения от стандартов и исключение из определения критериев качества демонстрируют системный подрыв педагогической агентности. Поэтому изменения в позиции учителя служат одновременно индикатором и катализатором институциональной трансформации: её переопределение неизбежно требует пересмотра управленческих практик, критериев оценки, процедур отчётности и процессов принятия решений.

Как подчёркивает Жак Рансьер, учитель вступает в пространство трансформации, когда отказывается признать легитимность установленного порядка (Rancière 1995). Эмансипация начинается с переопределения эпистемической власти через утверждение эпистемического равенства как уже имеющегося основания (а не как цели будущего). Любое действие, исходящее из этого, нарушает границы допустимого, подрывает административную логику управления знанием и дестабилизирует установленные ожидания относительно того, кто вправе говорить, интерпретировать и оценивать. Тем самым открывается возможность переосмысления ролей участников процесса познания и форм педагогического взаимодействия за пределами предписанных норм.

Агентность учителя как носителя изменений раскрывается в способности к критическому, ситуативному и ответственному эпистемическому суждению. Это требует расширения автономии и отказа от систем, в которых профессиональное признание основано на административной подотчётности. Тогда вместо воспроизводства нормативных алгоритмов критерием становится способность к интерпретации, адаптации, рефлексии. Такая переориентация смещает фокус с управляемости на мудрость, с подотчётности — на этическую ответственность в конкретной ситуации (Biesta 2015). При этом учитель не мыслится как изолированный субъект сопротивления. Трансформации приобретают устойчивость только в контексте эпистемических сообществ, «переучреждающих» новые основания педагогической легитимации, альтернативных форм авторитета и признания. Именно в таких пространствах учитель перестаёт быть транзитной фигурой между политикой и управлением и начинает действовать как автономный эпистемический агент. Справедливость, агентность и эпистемическое достоинство начинают рассматриваться не как идеалы, а как условия устойчивой трансформации.

Сбои в системе могут запускаться инновациями, которые трансформируют правила, определяющие, что признаётся знанием, кто имеет право его производить и оценивать, какие качества считаются легитимными. Такие инновации меняют

эпистемический порядок, переопределяя критерии качества и создавая язык для описания «невидимых» аспектов педагогического труда — заботы, внимания, становления доверия. Примером могут служить подходы «медленной педагогики»⁴. Акцент на темпоральной осознанности, внимании и заботе открывает пространство для переопределения качества педагогического труда в терминах эпистемического признания, герменевтической включённости и взаимности. Когда учителя начинают признавать ценность «невидимых» аспектов обучения (времени на осмысление, доверительных отношений, индивидуальных ритмов становления учащихся), формируется новый язык, позволяющий артикулировать эти элементы как значимые и легитимные. Такое смещение подрывает управленческую логику ускорения и измеримости, переводит образовательные отношения из режима подотчётности в режим взаимного признания, где педагогическое и ученическое суждение становится основой совместного познания. Однако их закрепление требует не только институциональной поддержки, но и формирования интеллектуальных добродетелей, которые в условиях разрыва становятся ресурсом преодоления неопределённости. Именно любознательность, эпистемическое смирение, открытость к критике и эмпатия позволяют удерживать внимание к ценности познания там, где прежние правила теряют легитимность, а новые ещё не институционализированы. Добродетели в этом контексте выступают не как личные качества, а как практики навигации и поддержания агентности, связывающие индивидуальное суждение с коллективными процессами трансформации. Они формируют внутренний ресурс, без которого институциональные изменения остаются поверхностными и уязвимыми.

Для устойчивости таких изменений необходимы структурные сдвиги, которые, с одной стороны, обеспечат легитимацию и ресурсное сопровождение инноваций, а с другой — создадут «пластичность» институтов, то есть их способность к самопреобразованию в ответ на изменения профессиональной культуры и педагогической практики. Именно сочетание институциональной пластичности и поддерживаемых в образовательных отношениях интеллектуальных добродетелей задаёт условия, при

4 См., например: Clark, A. (2022). *Slow Knowledge and the Unhurried Child*. <https://doi.org/10.4324/9781003051626>; Berg, M., & Seeber, B. K. (2016). *The Slow Professor: Challenging the Culture of Speed in the Academy*. https://www.kpu.ca/sites/default/files/Teaching%20and%20Learning/TD.6.3.5_Berg%26Seeber_Slow_Professor.pdf.

которых инновации перестают быть временными сбоями и превращаются в элементы устойчивой трансформации. Такая пластичность возможна только при условии демонтажа логики нормализации и освобождения эпистемического труда.

Демонтаж логики нормализации

Как было показано выше, возможности для изменения эпистемического порядка открываются там, где агентность учителя вступает в конфликт с нормативными режимами. Препятствием становится не только внешний контроль, но и логика нормализации, делающая подчинение рутиной. Поэтому необходимо критически осмыслить эту логику как скрытый порядок власти, который представляет исторически сложившиеся образовательные формы как естественные или технически необходимые. Важно подчеркнуть, что демонтаж нормализации не означает отказа от нормативности как таковой. Различие между нормативностью и нормализацией заключается в способе их обоснования и возможности пересмотра. Нормативность предполагает открытое утверждение принципов и критериев, их демократическое обсуждение всеми заинтересованными сторонами и последующую корректировку в свете изменяющихся условий и накапливаемого опыта. Принципы эпистемической справедливости — признание, герменевтическая включённость, взаимность — представляют именно такую рефлексивную нормативность. Они обоснованы теоретически, открыты для критического обсуждения и должны конкретизироваться через участие самих субъектов образовательного процесса. Нормализованные формы не требуют открытого обоснования, так как подаются как само собой разумеющиеся. Они выводятся из объективированных представлений об эффективности или развитии и поэтому исключаются из демократического обсуждения.

В этом контексте особое значение приобретает институционализация доверия как принципа, замещающего логику контроля. Доверие создаёт условия, в которых нормативность поддерживается не внешними процедурами и санкциями, а признанием профессионального и ученического суждения. Такое доверие открывает пространство для коллективного обсуждения образовательных норм, основанного на признании компетентности и ответственности участников. В институционализированной форме оно становится структурным условием: снижает зависимость от внешнего контроля, расширяет автономию и поддерживает возможность рефлексивного пересмотра норм.

Демонтаж нормализации предполагает право участников образовательного процесса на дестабилизацию, открывает пространство для коллективного процесса выработки норм. Это предполагает, во-первых, их историческую контекстуализацию: выявление условий возникновения, интересов, которым они служили, альтернатив, которые были исключены в процессе их утверждения. Например, анализ истории возрастной сегрегации показывает, что она была введена не из педагогических, а из административных соображений — необходимости организовать массовое образование при ограниченных ресурсах. Педагогические обоснования возрастного разделения были разработаны позже, как легитимация уже принятого решения⁵. Во-вторых, требуется экспликация ценностных оснований образовательных решений и их последствий для разных участников. Вместо опоры на технические обоснования необходимо задавать вопросы: кому служат существующие формы, чьи интересы они выражают, какие возможности развития открывают и какие закрывают, кто принимает решения об их применении.

Поэтому демонтаж логики нормализации — это не одномоментное директивное освобождение, а длительный процесс, требующий постоянной бдительности: альтернативные практики всегда рискуют превратиться в новые формы контроля. Защита от ренормализации предполагает регулярную коллективную рефлексию, открытость к изменениям и готовность пересматривать даже успешные решения, а также институциональные гарантии права на несогласие, экспериментирование и поддержку связей с социальными и политическими движениями. Такая динамика препятствует закреплению новых форм исключения и открывает возможность демократического нормотворчества, основанного на принципиальной незавершённости образовательных форм.

Освобождение эпистемического труда и автономия

Защита от ренормализации через коллективную рефлексию, право на несогласие и институционализированное экспериментирование указывают ещё одно измерение

5 См., например: Riley, M. W., Foner, A., & Riley, J. W. (1999). Age integration, age segregation, and generation X. *The Gerontologist* 39(3): 342–356. <https://doi.org/10.1093/geront/39.3.342>; Anderson, C. A. (1982). The modernization of education in comparative perspective. *Prospects* 12(3): 289–299. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1007/BF02195122>.

трансформации — освобождение эпистемического труда и переопределение автономии учителя. Демонтаж нормализации устраняет скрытые режимы подчинения, а освобождение труда задаёт их альтернативу — практики суждения, совместного поиска и признанной агентности. Именно они становятся основанием для переопределения автономии учителя и формирования условий справедливого образовательного порядка. Эти практики могут укорениться лишь при новом понимании автономии как коллективного и институционально гарантированного условия участия в производстве, передаче и интерпретации знания.

Как отмечалось ранее, «невидимый эпистемический труд», когда педагог вынужден интерпретировать внешние требования, оправдывать свои действия в терминах оценки и адаптироваться к управленческой рациональности, истощает агентность, поглощая ресурсы интерпретации и инициативы. Освобождение в данном случае означает отказ от логики оправдания и подчинённости и смещение акцента от работы по исполнению к работе по суждению, от нормативной адаптации к интерпретативному взаимодействию (Dotson 2012).

К. Поузи (2021) предлагает институциональный и политический поворот, который позволяет переосмыслить как природу эпистемического труда, так и формы автономии учителя. Она переносит внимание с поиска «правильных» точек зрения на условия, в которых знания получают признание и включаются в общее эпистемическое взаимодействие. Речь идёт не о закреплении заранее заданных позиций, а о создании структур, которые обеспечивают признание и равноправное включение множественных форм знания в общий процесс познания. Такой подход выводит проблему эпистемической справедливости из сферы индивидуальной этики в плоскость политических и институциональных преобразований. В центре оказывается не индивидуальное преимущество, а практика сопротивления и коллективная агентность. Эпистемический труд тогда предстаёт как активное преодоление барьеров, препятствующих признанию знания, и как усилие по созданию условий, делающих его видимым и значимым.

Эту перспективу конкретизирует концепт эпистемического сообщества. В отличие от профессиональных сообществ, которые в первую очередь ориентированы на методическую поддержку и обмен практиками, эпистемическое сообщество выступает как форма коллективной эпистемической власти. Здесь освобождённый труд учителя перестаёт быть индивидуальной адаптацией и превращается в совместную практику, где вырабатываются альтернативные критерии качества и создаётся язык для описания

тех измерений педагогического опыта, которые институциональные процедуры обычно стирают. Легитимность в таком сообществе обеспечивается не административными метриками, а процедурами взаимной критики, обсуждения и признания; авторитет строится на качестве аргументации и интеллектуальных добродетелях, а не на прокси-маркерах эффективности.

Эпистемическое сообщество тем самым становится институциональной опорой освобождённого труда. Оно удерживает сложность педагогического опыта, допускает несогласие и защищает «невидимые» элементы педагогической практики — заботу, внимание, доверие. В такой перспективе автономия уже не сводится к индивидуальной независимости или свободе выбора методик. Она приобретает коллективное измерение: выражается в праве и способности профессиональных объединений совместно интерпретировать образовательные процессы, определять критерии качества и поддерживать условия эпистемической агентности. Именно в этих сообществах автономия перестаёт быть декларацией и превращается в практику, а интеллектуальные добродетели становятся коллективным ресурсом, обеспечивающим устойчивость трансформаций.

Освобождённый эпистемический труд меняет и позицию учителя, который перестаёт быть исполнителем чужих норм и начинает критически взаимодействовать с институтами и их нормативными рамками. Такая автономия связана с практикой сопротивления эпистемическому насилию, с правом на создание новых языков описания опыта, с отказом от редукции знаний к стандартизированным формам. Это влечёт за собой отказ от образа учителя как носителя «правильного знания». Его авторитет строится не на монополии на истину, а на способности создавать пространство, где множественные эпистемологии могут сосуществовать и вступать в равноправный диалог.

Таким образом, освобождение эпистемического труда связано с переосмыслением самой структуры автономии. Оно предполагает переход от понимания автономии как индивидуально-го выбора к её трактовке как формы коллективной агентности, от формальной декларации — к институционально закреплённому условию, обеспечивающему критическое суждение. В этой перспективе педагогическая автономия и эпистемическая справедливость выступают как взаимосвязанные основания, позволяющие рассматривать образование не как пространство исполнения предписанных норм, а как среду признания, множественности и совместного мышления.

Концепция трансформации образования, основанная на переопределении эпистемической власти, демонтаже логики нормализации и освобождении эпистемического труда, запускает механизм каскадных изменений, который неизбежно затрагивает всю архитектуру системы образования. Важным условием запуска этого каскадного процесса являются интеллектуальные добродетели, которые позволяют локальным инновациям превращаться в точки кристаллизации новых норм и обеспечивают связь между микроуровнем педагогического опыта и макропроцессами институциональной трансформации. Многоуровневая включённость учителя, рассмотренная выше, создаёт структурные условия для распространения изменений по всей системе образовательных связей.

Переопределение эпистемической власти через отказ от монополии на «правильное знание» и переход к коллективному производству и интерпретации знания делает необходимым структурный пересмотр критериев образовательных достижений. Вместо измерения объёма усвоенной информации фокус смещается к оценке качества участия в познавательных практиках. Это предполагает трансформацию учебных программ от фиксированного содержания к открытым познавательным траекториям, а также изменение управленческих практик: от контроля соответствия стандартам к поддержке профессионального суждения. Демонтаж логики нормализации разрушает основания административного контроля, ставя под вопрос естественность существующих образовательных форм. Институционализация права на коллективную рефлексия требует создания механизмов принятия решений с реальным участием всех субъектов образовательного процесса. На системном уровне это означает пересмотр подходов к подготовке педагогических кадров: смещение акцента с воспроизводства нормативных компетенций на развитие способности к критическому суждению, рефлексии и интерпретации в условиях неопределённости. Одновременно требуется формирование образовательной политики, в которой доверие рассматривается не как декларативная ценность, а как структурный принцип организации институциональных отношений.

Освобождение эпистемического труда открывает возможность формирования альтернативных источников профессиональной легитимности — не через внешние метрики и отчётность, а через деятельность эпистемических сообществ. В этом контексте признание педагогического обсуждения и коллективной

рефлексии как полноправных форм профессиональной практики требует институциональной реорганизации: включения времени на эпистемическую работу в рабочие графики, изменения принципов финансирования для обеспечения пространств профессионального суждения и пересмотра правовых основ с закреплением коллективной автономии педагогических объединений.

Принципиально важно, что эти три направления не могут быть реализованы изолированно или частично. Попытка изменить позицию учителя без пересмотра институциональных структур либо приводит к нейтрализации изменений через бюрократизацию, либо провоцирует системный конфликт, требующий глубокой перестройки. В этом смысле предложенная концепция формулируется как теория системной трансформации, в которой позиция учителя рассматривается как стратегический узел приложения усилий, позволяющий выявлять скрытые механизмы эпистемического принуждения и инициировать пересборку образовательной системы на всех уровнях — от микропрактик в классе до макрополитических решений о целях образования.

Каскадный характер этих изменений показывает, что подлинная трансформация возможна только как комплексный процесс, охватывающий все уровни образовательной системы и открывающий пространство формативной эпистемической справедливости. При этом динамика такого процесса никогда не разворачивается в «чистом виде» и всегда определяется конкретными политическими и институциональными условиями.

Контексты трансформации и устойчивость изменений

Формативная эпистемическая справедливость не может реализовываться вне конкретного политического и институционального контекста. Её воплощение неизбежно сталкивается с ограничениями локальной среды, которые задают как возможности, так и риски трансформации. Отсюда вытекает необходимость стратегий контекстуальной адаптивности, позволяющих сохранять трансформативную направленность и одновременно предотвращать её нейтрализацию.

В авторитарных системах образование служит инструментом политической социализации и идеологического контроля, поэтому открытые формы сопротивления небезопасны. Педагогические инновации требуют стратегий защищённого сопротивления: использование официально приемлемого языка традиций, патриотизма и культурного наследия для продвижения критических смыслов; создание неформальных пространств

профессионального общения — малых групп и сетевых сообществ, где возможны обсуждение профессиональных дилемм и взаимная поддержка. Опора на международные связи и программы обеспечивает дополнительную защиту и доступ к альтернативным ресурсам. Эти формы остаются уязвимыми, но создают ограниченные пространства для поддержания агентности и развития альтернативных языков описания педагогического опыта.

Неолиберальные системы представляют иной вызов: здесь риск заключается не в прямом контроле, а в коммерциализации образования и подмене его целей рыночными логиками эффективности и конкуренции. Инновации часто абсорбируются через превращение в «образовательные услуги» или стандартизированные «методики». Противодействие этому требует постоянной деконструкции официальных дискурсов эффективности и создания параллельных пространств практики — кооперативных школ и сетей педагогической солидарности, предлагающих альтернативные критерии качества образования. Принципиальное значение имеет разработка критических языков описания, фиксирующих эпистемические и социальные, а не рыночные ценности, что препятствует сведению педагогического труда к товарной форме.

Либеральные контексты создают наиболее сложные условия трансформации. Формально провозглашая автономию, инклюзию и инновационность, они часто абсорбируют критику, превращая её в процедурную «обратную связь», а инновации — в стандартизированные «лучшие практики». Педагогическая свобода редуцируется до «профессионального самоменеджмента», функционирующего как форма скрытого нормализующего контроля. Защита от такой абсорбции предполагает поддержание концептуальной ясности между трансформативными и адаптивными изменениями, политическую организацию педагогов как профессиональной группы, способной отстаивать автономные критерии качества образования, и постоянное развитие альтернативных языков, позволяющих различать поверхностные инновации и подлинное перераспределение эпистемической власти.

Долгосрочная устойчивость трансформационных процессов зависит от способности сохранять критическое ядро при тактической гибкости. Контекстуальная адаптивность не означает отказа от принципов, а предполагает их творческую актуализацию в различных условиях. Это требует неизменного следования базовым ориентирам формативной справедливости — признанию, герменевтической включённости, взаимности и поддержке агентности. В более широком плане эту логику можно описать через

экосистемный подход, в рамках которого критические практики рассматриваются как элементы взаимосвязанной сети, устойчивость которой обеспечивается их взаимным усилением и преемственностью. В такой перспективе именно эпистемические сообщества как форма коллективной эпистемической власти, опирающиеся на интеллектуальные добродетели доверия, открытости и эпистемического смирения, превращают тактическую адаптивность в стратегическую устойчивость, позволяя сохранять трансформативное ядро независимо от политического или институционального контекста.

Принципы справедливого институционального порядка

Анализ позиции учителя и контекстуальных условий системных изменений позволяет перейти от диагностики к формулированию принципов, которые задают рамку для концептуализации трансформации образования. Рассмотрение процессов перепредопределения эпистемической власти, демонтажа логики нормализации и освобождения эпистемического труда показывает, что структурные изменения охватывают всю образовательную систему. Задача состоит в том, чтобы удерживать их динамику через институциональные условия, способные поддерживать и развивать процессы трансформации. Воображение, укоренённое в концепции «ещё-не», ориентирует не на телеологическую программу с заранее определёнными результатами, а на принципы организации процесса становления. Речь идёт о таких структурных условиях, которые сохраняют открытость к неопределённому будущему и защищают пространство для эпистемической агентности всех участников. В этом смысле речь идёт не о стратегии достижения фиксированных целей, а о создании институциональных рамок, поддерживающих непрерывное переосмысление эпистемических оснований образования.

Предлагаемые принципы представляют собой операционализацию нормативных ориентиров формативной эпистемической справедливости — признания, герменевтической включённости и взаимности. Но они не предполагают предписания конкретных шагов или проектных решений, а задают условия для институционализации формативной эпистемической справедливости. В совокупности они создают пространство для развития интеллектуальных добродетелей — любознательности, эпистемического смирения и открытости к критике, — превращая их из индивидуальных качеств в коллективный ресурс, поддерживающий справедливый образовательный порядок.

1. Переопределение эпистемической власти

Этот принцип связан с демонтажом монополии на легитимацию знания и перераспределением полномочий по определению образовательного содержания. Он утверждает необходимость множественной экспертизы, где ни одна группа акторов — ни государство, ни администрация, ни профессиональные сообщества — не обладает исключительным правом на определение того, что считается знанием. Вместо монополии утверждается распределённая система эпистемической власти, в которой легитимность знания обеспечивается через взаимодействие и согласование между различными субъектами — педагогами, учащимися, профессиональными и местными сообществами, исследовательскими институциями. Радикальность этого принципа заключается в том, что право на определение образовательного содержания становится не закреплённым привилегией, а открытым процессом постоянного пересогласования. В этом контексте институциональность принимает форму многополярных центров легитимации: конкурирующие стандарты знания не устраняются, а институционализируются как условие справедливого порядка. Под «стандартами знания» понимаются не учебные планы и тесты, а фундаментальные основания признания — какие виды опыта и практик считаются эпистемически значимыми. Их множественность не ведёт к хаосу, а гарантирует невозможность закрепления единой монополии.

2. Освобождение педагогического труда

Этот принцип противопоставляет освобождённый труд «невидимому эпистемическому труду выживания», когда усилия учителя уходят на отчётность и соответствие внешним метрикам. Освобождение означает признание рефлексии и профессионального суждения как основания профессиональной легитимности и требует устранения структур, сводящих педагогическую деятельность к исполнению. В этой перспективе автономия учителя утверждается не как индивидуальная независимость, а как институционально закреплённая коллективная агентность. Радикальность принципа в том, что педагогический труд перестаёт быть сервисной функцией системы и утверждается как источник новых форм знания, включая такие, которые изначально не вписываются в официальные классификации. Здесь речь идёт не об «экзотических теориях», а о признании систематически исключённых способов знания (локального, практического, педагогического) как равноправных. Для этого требуется новая институциональность — эпистемический иммунитет, при котором

профессиональное суждение учителя получает защищённый статус и не может быть подчинено управленческим метрикам или санкциям, подобно тому как правовая система защищает независимость судей.

3. Институционализация доверия

Если первый принцип направлен на перераспределение эпистемической власти, то данный уточняет, каким образом новая конфигурация закрепляется институционально. Доверие понимается не как личное отношение, а как структурный принцип, при котором презумпция компетентности и этической ответственности участников заменяет презумпцию недоверия. Институционализация доверия означает, что образовательные институты поддерживают условия для рефлексивного суждения и совместного принятия решений без постоянной оглядки на санкции и контроль. Радикальность этого принципа в том, что недоверие к профессиональному суждению рассматривается не как техническая мера управления, а как форма эпистемического насилия. Его устранение требует демонтажа управленческих аппаратов контроля и признания права на непредсказуемость и «ошибочность» педагогического суждения как неотъемлемого элемента познания. Здесь институциональность принимает форму режима презумпции открытой ошибки, где ошибка рассматривается не как дефект, а как структурно признанное условие появления нового знания.

4. Формирование эпистемических сообществ

Эпистемическое сообщество — это коллективная форма эпистемической власти, в которой легитимность знания основана на признании, включённости и взаимности. Оно отличается от профессионального объединения тем, что не только поддерживает обмен практиками, но и создаёт альтернативные основания педагогического авторитета. В таких сообществах педагогический опыт сохраняет свою сложность, несогласие признаётся легитимным, а новые языки описания «невидимых» аспектов труда обретают коллективное признание. Радикальность этого принципа заключается в том, что эпистемические сообщества рассматриваются как параллельные центры власти, способные вытеснять официальные критерии легитимности и предлагать собственные. Такая институциональность принимает форму параллельных контрканонов: речь идёт не о создании дополнительных курсов или альтернативных программ, а о праве сообществ формировать собственные эпистемические стандарты и каноны, конкурирующие

с государственными. Эти контрканоны институционализируют множественность и тем самым гарантируют невозможность закрепления единственной нормативной версии знания.

5. Развитие адаптивной устойчивости

Трансформационные процессы в образовании не могут быть закреплены окончательно. Они неизбежно сталкиваются с рисками нейтрализации, бюрократизации или кооптации. Принцип адаптивной устойчивости означает способность системы сохранять критическую направленность в условиях изменения контекста. Это не стабильность ради воспроизводства, а институционализированное право на пересборку правил, позволяющее удерживать ядро даже через кризисы и конфликты. Радикальный смысл устойчивости в том, что она предполагает не гармонизацию, а институциональное закрепление права на дестабилизацию и кризис как источника обновления. Такая институциональность принимает форму права на разрыв, когда образовательные сообщества могут выходить за пределы действующих норм без угрозы делегитимации, а их экспериментальные практики признаются формой легитимного обновления системы. При этом устойчивость обеспечивается синергией всех принципов — перераспределения власти, освобождения труда, институционализации доверия и формирования сообществ, — которые вместе превращают трансформацию из разовой инновации в встроенную способность к самопреобразованию.

Трансформативный потенциал принципов раскрывается только тогда, когда они закрепляются как институциональные нормы, поддерживаемые на разных уровнях. В этом случае локальные инициативы перестают быть эпизодами и начинают порождать каскадные эффекты, изменяя критерии легитимности, формы авторитета и правила признания знания. Взаимное усиление пяти принципов обеспечивает системный характер трансформации и защищает её от нейтрализации.

Конкретная имплементация этих принципов остаётся открытым вопросом. Она может принимать разные формы — от локальных экспериментов до сетевых инициатив, — но в любом случае требует практик сотворчества, диалога и совместного исследования, в которых принципы обретают живую институциональную форму. Эмпирическая операционализация предложенных направлений трансформации может быть осуществлена как через создание индикаторов эпистемической справедливости, так и через изучение педагогических практик, реализующих альтернативные формы авторитета и участия.

Заключение

Итак, исследование выявляет системную логику институционализации эпистемической несправедливости в образовании через взаимосвязанные механизмы нормализации административных процедур, конструирования дефицитных субъектов и саморегулирующегося исключения. Эти механизмы превращают эпистемическое принуждение в невидимый режим образовательных отношений, структурно ограничивая участие в производстве, интерпретации и легитимации знания. Ключевым аналитическим узлом выступает парадоксальная позиция учителя — противоречие между формальным признанием его экспертности и фактическим ограничением автономии через конфликт источников легитимации. Анализ трёх измерений этого конфликта (эпистемического признания, герменевтической включенности и взаимности) позволяет концептуализировать позицию педагога как структурное воплощение системных противоречий, что делает её стратегической точкой трансформации, где микроуровень педагогического взаимодействия соединяется с институциональными изменениями.

Концептуальной рамкой для осмысления трансформации выступает формативная эпистемическая справедливость, противопоставляющаяся как распределительным моделям, сосредоточенным на ресурсах, так и культурным моделям, ограниченным логикой признания. Справедливость здесь означает создание условий для становления эпистемической агентности участников образовательного процесса (и прежде всего учащихся), смещая фокус с результатов на процессы, с эффективности на условия. Трансформация реализуется через синергию пяти принципов: переопределение эпистемической власти, освобождение педагогического труда, институционализацию доверия, формирование эпистемических сообществ и развитие адаптивной устойчивости. Их каскадное взаимодействие формирует логику системных изменений, которая укоренена в настоящем, но открыта к преодолению его структурных пределов, превращая локальные практики сопротивления в основания системных преобразований.

Предложенная концепция не универсальна и имеет существенные ограничения: теоретический характер требует эмпирической апробации; реализация кардинально зависит от социально-политического контекста; сложность обеспечения синергии всех компонентов создаёт риски фрагментарного внедрения, что чревато угрозой кооптации альтернативных практик системой. Отсутствие универсальности не обесценивает её, а задаёт рамки

применения: в этих пределах она функционирует как аналитический инструмент для различения поверхностных реформ и системной трансформации, как эвристическая рамка для эмпирических исследований повседневных образовательных практик и как теоретический ресурс для выработки концептуальных подходов, ориентированных на радикально-демократическое переосмысление образования.

В этой перспективе эпистемическая справедливость предстаёт не только как аналитический инструмент критики существующих порядков, но и как нормативный ориентир их трансформации. Концепция формативной справедливости открывает возможность переосмысления образования как пространства, где все участники признаются полноправными агентами познания, а целью становится развитие познавательной агентности, а не соответствие внешним стандартам эффективности.

References

- Anderson, E. (2012). Epistemic justice as a virtue of social institutions. *Social Epistemology* 26(2): 163–173.
- Anderson, C. A. (1982). The modernization of education in comparative perspective. *Prospects* 12(3): 289–299. <https://doi.org/10.1007/BF02195122> (accessed: 23 June 2025).
- Baehr, J. (2013). *The inquiring mind: On intellectual virtues and virtue epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Berg, M. & Seeber, B. K. (2016). The Slow Professor: Challenging the Culture of Speed in the Academy. https://www.kpu.ca/sites/default/files/Teaching%20and%20Learning/TD.6.3.5_Berg%26Seeber_Slow_Professor.pdf (accessed: 23 June 2025).
- Baumtrog, M. (2021). Educating for epistemic agency: Children's questions and the pedagogy of inquiry. *Journal of Philosophy of Education* 55(2): 291–308.
- Biesta, G. (2011). *Good education in an age of measurement: Ethics, politics, democracy*. New York: Routledge.
- Biesta, G. (2013). *The beautiful risk of education*. New York: Routledge.
- Biesta, G. (2015). *Freeing teaching: Understanding and enabling the transformation of education*. Dordrecht: Springer.
- Biesta, G. (2020). *World-centred education: A view for the present*. New York: Routledge.
- Catala, A. (2024). Epistemic Injustice or Epistemic Oppression? *Kula* 7(1). <https://www.erudit.org/en/journals/kula/2024-v7-n1-kula09134/1114529ar.pdf> (accessed: 23 June 2025).
- Clark, A. (2022). Slow Knowledge and the Unhurried Child. <https://doi.org/10.4324/9781003051626> (accessed: 23 June 2025).
- Croce, M. (2018). The teaching of difficult knowledge and the possibility of epistemic justice. *Educational Philosophy and Theory* 50(7): 657–667.

- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia* 26(2): 236–257.
- Dotson, K. (2012). A cautionary tale: On limiting epistemic oppression. *Frontiers. A Journal of Women Studies* 33(1): 24–47.
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology* 28(2): 115–138.
- Elgin, C. Z. (2013). Epistemic agency. *Theory and Research in Education* 11(2): 135–152. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1477878513485173> (accessed: 23 June 2025).
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Giroux, H. A. (2011). *On critical pedagogy*. London: Bloomsbury Academic.
- Janisch, C., Liu, X. & Akrofi, A. (2007). Implementing alternative assessment: Opportunities and challenges. *The Educational Forum* 71(3): 221–230.
- Keddie, A. & Holloway, J. (2019). Intensification and accountability in education: The changing teacher–student relationship. *Australian Educational Researcher* 46(3): 435–452.
- Kockelman, P. (2007). Agency: The relation between meaning, power, and knowledge. *Current Anthropology* 48(3): 375–401.
- Kotzee, B. (2017). Education and hermeneutical injustice. *Journal of Philosophy of Education* 51(1): 128–142.
- Lugones, M. (1987). Playfulness, “world”-travelling, and loving perception. *Hypatia* 2(2): 3–19.
- Lynch, K. & Lodge, A. (2024). Epistemic injustice and education: Exploring knowledge, power and inequality. *Journal of Educational Policy*. <https://doi.org/10.1080/02680939.2024.2298850> (accessed: 23 June 2025).
- Masschelein, J. & Simons, M. (2013). *In Defence of the School: A Public Issue*. Leuven: E-ducation, Culture & Society Publishers.
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and the social imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Mignolo, W. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, Culture & Society* 26(7–8): 159–181.
- Moll, L. C., Amanti, C., Neff, D. & González, N. (1992). Funds of knowledge for teaching: Using a qualitative approach to connect homes and classrooms. *Theory into Practice* 31(2): 132–141.
- Motta, S. C. (2013). Teaching global and social justice as transgressive spaces of possibility. *Antipode* 45(1): 80–100.
- Murris, K. (2013). The epistemic challenge of hearing children’s voices. *Studies in Philosophy and Education* 32(3): 245–259.
- Nikolaidis, A. (2021). Epistemic injustice and education: The pedagogical value of testimonial justice. *Educational Theory* 71(4): 389–405.
- Nikolaidis, A. (2023). Formative epistemic justice and educational institutions: Conditions of agency and recognition. *Educational Theory* 73(2): 241–263. <https://doi.org/10.1111/edth.12513> (accessed: 23 June 2025).
- Nikolaidis, A. (2024). Formative epistemic injustice: Institutional obstacles to agency in education. *Studies in Philosophy and Education* 43(1): 77–95. <https://doi.org/10.1007/s11217-023-09847-6> (accessed: 23 June 2025).

- Omodan, B. I. (2023). Epistemic injustice in African school curricula: Towards indigenous knowledge inclusion. *Educational Philosophy and Theory* 55(12): 1253–1265.
- Phillips, L., Smith, J. & Roberts, S. (2021). Professional autonomy under pressure: Teacher agency in neoliberal education. *Australian Educational Researcher* 48(3): 487–503.
- Pohlhaus, G. (2012). Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of “willful hermeneutical ignorance”. *Hypatia* 27(4): 715–735.
- Posey, K. E. (2021a). Epistemic labor and pedagogical resistance. *Educational Philosophy and Theory* 53(8): 777–787.
- Posey, K. (2021b). Centering epistemic injustice: Epistemic labor, willful ignorance, and knowing across hermeneutical divides. *Hypatia* 36(4): 674–692.
- Prøitz, T. S., Aasen, P. & Wermke, W., ed. (2023). *From education policy to education practice: Unpacking the nexus*. Dordrecht: Springer.
- Riley, M. W., Foner, A. & Riley, J. W. (1999). Age integration, age segregation, and generation X. *The Gerontologist* 39(3): 342–356. <https://doi.org/10.1093/geront/39.3.342> (accessed: 23 June 2025).
- Silva, A. L. L. da & Mølsted, C. E. (2020). Teacher autonomy and teacher agency: a comparative study in Brazilian and Norwegian lower secondary education. *The Curriculum Journal* 31(1): 115–131.
- Smith, C. A. (2024). The pedagogy of a classroom for intellectual virtues. *Episteme* 21(4): 1093–1103.
- Stojanov, K. (2016). Sprawiedliwość edukacyjna jako kategoria filozofii kształcenia. *Forum Pedagogiczne* 2(2): 187–201.
- Stroupe, D. (2022). *Teaching as epistemic practice: Reimagining teaching for epistemic justice*. Cambridge, MA: Harvard Education Press.
- Todd, S. (2016). Facing uncertainty in education: Beyond the harmonies of Eurovision education. *European Educational Research Journal* 15(6): 619–627. <https://doi.org/10.1177/1474904116669731> (accessed: 23 June 2025)
- Todd, S. (2023). *The not-yet of education: On refiguring the future of schooling*. Albany: SUNY Press.
- UNESCO Institute for Statistics (2012). *International Standard Classification of Education: ISCED 2011*. Montreal: UNESCO Institute for Statistics. <http://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/international-standard-classification-of-education-isced-2011-en.pdf> (accessed: 23 June 2025)
- Unger, R. M. (1987). *False necessity: Anti-necessitarian social theory in the service of radical democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wermke, W., Rick, S. Ó. & Salokangas, M. (2019). Decision-making and control: Perceived autonomy of teachers in Germany and Sweden. *Journal of Curriculum Studies* 51(3): 306–325.
- Zagzebski, L. T. (2012). *Epistemic authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

A MOSAIC OF VALUES: THE TRANSFORMATION OF YOUTH ORIENTATIONS IN THE SOCIOCULTURAL DYNAMICS OF KAZAKHSTAN

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-267-297>

© Zhanna Khamzina

Abai Kazakh National Pedagogical University

E-mail: 292803@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0913-2002>

© Yermek Buribayev

Zhetysu University named after I. Zhansugurov

E-mail: yermek-a@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0433-596X>

© Amina Buribayeva

Nazarbayev Intellectual School of Physics and Mathematics in Almaty

E-mail: aminaburibayeva5@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-9775-6877>

Abstract. Employing an interdisciplinary framework, this investigation analyzes how post-Soviet sociocultural shifts in Kazakhstan are redefining youth value orientations. By juxtaposing results from the 2018 World Values Survey with data gathered in a dedicated 2024 youth survey, the study traces emerging priorities, compares them with nationwide trends, and probes the forces driving these transformations. The methodology, combining philosophical hermeneutics with sociological analysis, provides a robust comparative perspective and empirically rich foundation. Key findings reveal a nuanced mosaic of values: rising individualism, self-realization, and pragmatic life priorities (such as financial security and career mobility) are accompanied by a sustained emphasis on family. Young people report higher life satisfaction than older cohorts yet exhibit religious individualization (personalized faith and high tolerance rather than institutional religiosity) and pervasive mistrust of state institutions.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 4.0 International License

Notably, youth demonstrate increased civic activism, evident in rising volunteerism and participation in peaceful protests. These findings underscore the study's originality and practical relevance, offering a solid evidence base for shaping youth policy. To facilitate the full social, economic, and political integration of Kazakhstan's rising generation, policymakers should capitalize on youth optimism and activism, broaden institutional pathways for meaningful participation, and recalibrate educational and cultural programs to reflect shifting value orientations.

Keywords: youth value orientations, social transformations, traditional and modernization values, civic identity, social adaptation, youth policy.

Introduction

The transformation of values in Kazakhstan after gaining independence occurs at the intersection of several vectors, on the one hand, there is a departure from the normative-value system inherited from the Soviet period, and on the other hand, there is a revival of traditional national values, as well as an active adoption of global modernization and postmodernist orientations. This renders the process of changing values multifaceted and nonlinear, as it involves both conservative mechanisms for preserving traditional foundations and elements of adaptation to contemporary challenges. Consequently, complex value constructs emerge, combining collectivist and individualistic orientations, pragmatism and moral-ethical ideals, local identity, and elements of global culture.

Studying the value orientations of young people in this context is particularly relevant, since the younger generation serves not only as an object but also as an active subject of social change. Youth adapt more rapidly to new economic, technological, and cultural challenges, yet they also confront dilemmas in choosing between traditional behavioral models and new value orientations. In an era of expanding globalization and intensified intercultural interactions, understanding the mechanisms by which youth values are shaped becomes critically important.

This study is grounded in concepts of sociocultural transformation and theories of value orientations (Ostiguy et al. 2017; Tarasov 2016; Schwartz 2006; Kluckhohn 1951), which consider values a key component of a society's social structure and culture. Examining the dynamics of value attitudes within society requires a comprehensive approach that accounts for the complex nature of values as a social phenomenon. Values are not a static category but rather a flexible, evolving system

shaped by macro- and microsocial factors. At the macro level, value changes are driven by institutional reform, transformations in political ideology, shifts in economic models, and the impact of globalization. An important aspect involves not only the generation of new ideological constructs but also the mechanisms through which they are legitimized in both mass and specialized consciousness. Government institutions, educational systems, and media platforms act as transmitters of value orientations, although the extent to which these orientations are internalized depends on the level of social adaptation and society's receptivity to modernization challenges.

At the level of social groups, value orientations vary according to age, gender, ethnic, territorial, educational, and professional characteristics. Because young people are generally more mobile and responsive to social change, they tend to adopt new value frameworks more readily, whereas older generations are more inclined to maintain traditional orientations. In this context, it is important to consider the generational gap and the extent to which youth are integrated into global cultural processes, as reflected in shifting perceptions of the family's role, career ambitions, political participation, and social responsibility.

The diversity of value orientations is also shaped by their typological nature. Differences among material and spiritual, traditional and innovative, and collectivist and individualistic values produce a multifaceted picture of social dynamics. In societies undergoing modernization, these value systems often enter into competition, leading to the hybridization of value orientations and the emergence of new social identities. In Kazakhstan, this phenomenon manifests in the coexistence of traditional patriarchal norms with elements of a postindustrial worldview, generating a unique dichotomy between cultural heritage and modernization trends.

Kazakhstan is currently undergoing significant sociocultural transformations. This study aims to empirically examine how these transformations are reshaping the social and cultural values of the nation's youth. Particular attention is devoted to identifying key factors driving changes within youth value systems and evaluating how these changes influence societal integration processes. By emphasizing these aspects, this research seeks to clarify the dynamics of shifting values among young people within a rapidly evolving societal context.

This study centers on the value orientations of Kazakhstani youth, treating them as an interconnected yet evolving framework that spans cultural, social, political, and economic facets of young people's lives. Approaching youth values as holistic and fluid, the research recognizes

that these values are both shaped by and interconnected with multiple facets of the contemporary social environment.

The study's central hypothesis proposes that the value orientations held by Kazakhstani youth significantly diverge from predominant attitudes found within broader society. This divergence is expected to be clearly observable when comparing youth value orientations with prevailing national trends documented by the 2018 World Values Survey (WVS). Consequently, the younger generation is hypothesized to demonstrate distinct value priorities that do not fully coincide with those prevalent among the wider population.

Methodology

The theoretical and methodological underpinnings of this study are interdisciplinary, blending hermeneutic, comparative, institutional, event-focused, and content-analytic approaches. These methodological approaches enable a comprehensive exploration of youth value orientations within their sociocultural context, providing deeper insight into the processes that drive value transformation in contemporary Kazakhstani society. Hermeneutics facilitates the interpretation of meanings embedded in cultural phenomena (Rennie 2012), comparative studies highlight the dynamics of change by contrasting different sociocultural systems (Ostiguy et al., 2017), and institutional analysis clarifies how social institutions influence the formation of value orientations (Powell & DiMaggio 2012).

To achieve the objectives of this research, various methods of data collection and empirical analysis were employed. A crucial step involved analyzing secondary data, including a systematic review of archival materials and sociological studies, which helped identify stable trends in value change. In addition, both qualitative and quantitative data were analyzed, allowing for an objective assessment of structural shifts in the youth value system. The use of expert evaluations expanded interpretive possibilities and permitted a multiperspective examination of the issue (Yanow & Schwartz-Shea 2015).

The analytical process is founded on an interdisciplinary approach that synthesizes philosophical, worldview, and sociological perspectives. The study is grounded in theoretical propositions on cultural changes and value shifts developed in Ronald Inglehart's theory of postmaterialist values (Inglehart 2018), while also taking into account contemporary globalization trends (Inglehart 2000).

In pursuit of the study's aims, a combination of quantitative and qualitative methods was used. The primary source of data was the

seventh wave of the World Values Survey, offering representative information on the sociocultural orientations of Kazakhstani citizens (Haerpfer et al. 2022). This survey encompasses a broad range of issues, including attitudes toward economic development, political institutions, religion, gender equality, social solidarity, and subjective well-being, thereby enabling a holistic examination of the youth value system in the broader context of societal processes.

Within the framework of this study, a series of questionnaire surveys was conducted to identify respondents' value orientations and social guidelines. The data collection methodology adhered to international standards, ensuring the reliability, validity, and representativeness of the collected information (Rea & Parker 2014). A purposive sampling method was utilized to select participants specifically from among university students residing in the cities of Almaty and Astana. The final sample comprised 600 respondents, of whom 346 were women and 254 were men. All participants were between 18 and 23 years of age. This composition was intentionally structured to reflect the demographic profile of the target population. To further enhance representativeness, the sample was balanced across key demographics (including gender) and included students from multiple major universities in each city. As such, although the sampling was purposive (non-random), it provided a broad cross-section of the university student population, bolstering the generalizability of the findings. Eligibility criteria included meeting the specified age range, maintaining active enrollment in a higher-education program, and providing informed consent.

The questionnaire survey was carried out from October through November 2024, a period that allowed for the collection of representative data. The study's methodology conformed to international standards, ensuring the reliability and validity of the outcomes. The questionnaire was developed using standardized questions from the seventh wave of the World Values Survey (WVS7), thereby enabling data comparability with global research initiatives. These questions were adapted to the study's objectives, and translation into Kazakh and Russian minimized language barriers and ensured accurate comprehension of the formulations. The survey was administered through in-person interviews, reducing errors arising from misinterpretation of questions and enhancing overall data quality. The interview procedure adhered to international guidelines, and the interviewers received specialized training, thus limiting the influence of subjective factors.

The study's empirical foundation is reinforced by sociological data drawn from a series of grant-funded projects conducted between 2020 and 2024 under the auspices of the Ministry of Science and Higher

Education of the Republic of Kazakhstan. These applied research initiatives examined cultural development and directly informed the shaping of national cultural policy (Seidumanov & Nurmuratov 2022; Institut 2021). Additional sources include materials from the Ministry of Culture and Information and independent investigations into the modernization of Kazakhstan's cultural sector (Kazakhstan 2020, 2024).

The proposed methodology provides the requisite level of scientific rigor, transparency in data collection and processing procedures, and the potential for replication in analogous sociocultural contexts. The results, derived from a representative sample and validated analytical methods, facilitate the identification of significant patterns in the transformation of Kazakhstani youth's value orientations in the face of contemporary global challenges.

Results

This study aimed to examine the value orientations of Kazakhstani youth and compare them with the findings of the 2018 World Values Survey. This comparative analysis not only documented the core value priorities of Kazakhstani youth but also highlighted significant trends in how those priorities have evolved amid ongoing sociocultural and economic transformations. The results indicate that although traditional values such as family and health remain deeply important, the hierarchy of priorities among Kazakhstani youth has undergone notable shifts, reflecting the influence of globalization, urbanization, and a range of socioeconomic factors.

In the evolving hierarchy of youth values, there is a marked increase in emphasis on material prosperity, economic independence, and leisure pursuits. This shift is often attributed to the influence of market-driven economies, expanded exposure to global information flows, and the changing structure of young people's needs (Butterbaugh et al. 2020). Concomitantly, the importance attached to friendships and conventional career aspirations appears to be waning, perhaps due to intensifying individualism, greater dedication to personal development and strategic career planning, and the transformation of social interactions within an increasingly digital environment (Hojjat & Moyer 2024). Notwithstanding these trends, family continues to be upheld as a cornerstone value among young people, echoing earlier studies that highlight the primacy of familial bonds in collectivist cultural contexts (Thornhill et al. 2014; Lykes & Kemmelmeier 2014).

Overall, the younger generation of Kazakhstani citizens exhibits greater optimism about their current life situation and future

prospects than indicated by data for the country in the 2018 World Values Survey. This result aligns with international studies showing that subjective well-being levels are generally higher among younger cohorts compared with older ones (Inglehart 2002; Twenge et al. 2016). High life satisfaction may stem from young people's adaptability to changing circumstances, wider opportunities for self-realization, fewer social and economic commitments, and positive expectations regarding the future.

Nevertheless, the fact that a substantial portion of respondents reported being dissatisfied with their lives indicates that various socioeconomic obstacles are impeding the potential of young people. Multiple factors likely contribute to this pattern, including precarious job prospects, escalating skill requirements in the labor market, and unequal access to high-quality education and vital social services. This interpretation is reinforced by social mobility research indicating that economic instability and social inequality have a detrimental effect on the life satisfaction of young people (Vancea et al. 2019).

Older adults who rely more on stable social and economic structures often experience increased anxiety during periods of economic instability, changes in health care provision, uncertainty related to pension systems, and other factors that affect their subjective well-being. In contrast, younger adults tend to adapt more easily to change and, accordingly, often report higher life satisfaction. This pattern is consistent with research suggesting that cognitive views about the future vary by age (Vasile 2015). Age differences in well-being assessments have practical implications. For example, maintaining stability in key institutions such as economic systems, health services, and pension schemes may help alleviate the anxiety experienced by many older adults. Conversely, approaches that capitalize on the adaptability of younger adults may help maintain the higher life satisfaction that younger adults typically enjoy.

A high level of life satisfaction among youth plays a pivotal role in establishing favorable conditions for the country's socioeconomic development. Positive subjective assessments of one's life situation correlate with strong motivation for active participation in public affairs, entrepreneurship, volunteer work, and innovative initiatives. These tendencies lay the groundwork for strengthening human capital and fostering a resilient social environment conducive to economic modernization and the expansion of civil society. Accordingly, government youth policy should prioritize supporting active youth involvement in social and economic processes, creating opportunities for self-realization, and removing structural barriers that impede social mobility.

The findings of this study confirm that traditional values remain deeply rooted among Kazakhstani youth. At the same time, certain priorities are beginning to shift, shaped by the interplay of global influences and local context. Notably, young people in Kazakhstan report a high level of life satisfaction, which is a positive indicator of social stability.

However, the presence of a substantial segment of youth who express dissatisfaction with their lives underscores a clear need for enhanced social and economic support measures. From a practical standpoint, policymakers should strengthen youth-oriented support initiatives to address these concerns, which would help further bolster overall stability. Furthermore, future research should delve deeper into the factors driving these evolving value orientations and thoroughly investigate the long-term implications of such shifts for Kazakhstan's socio-economic development.

The research findings indicate that the material circumstances of Kazakhstani youth are generally characterized by limited opportunities, with a significant proportion of young people able to satisfy only their basic needs. This can hamper their personal development, professional progress, and social mobility. At the same time, the level of satisfaction with financial status may be higher among youth than in the general population, which can be attributed to differences in perceptions of economic realities and expectations about the future. Because they are at the early stage of their careers, young people tend to be optimistic about prospective income growth and social status, aligning with the hypothesis regarding age-specific perceptions of economic conditions (Prus, 2004). Nonetheless, this outlook does not negate the objective economic challenges that young people face, particularly in an unstable labor market with limited access to long-term financial resources.

Restricted financial means directly shape young people's consumer behavior, directing their expenditures toward primary needs such as food and clothing while diminishing their capacity for long-term investments in education, professional development, and housing. Compared with data from the World Values Survey, the findings indicate broader economic difficulties that affect overall financial satisfaction in the population, including among youth. Building human capital as a strategic national resource is feasible only through enhancing the material well-being of young people, which necessitates effective policies to support young professionals, expand access to educational opportunities, and create enabling conditions for youth participation in the economy.

Young people tend to rate their own health more highly than older age groups do. This notable advantage in self-assessed health can be

attributed largely to the inherent physiological benefits of youth. Individuals in younger age brackets typically enjoy more robust physical health, and this is naturally reflected in how positively they evaluate their well-being. Consequently, age itself emerges as an important determinant of subjective health perceptions.

Psychological traits common in youth, such as abundant energy, high stamina, and a relatively low incidence of chronic illness, also contribute to an optimistic outlook on personal health. As a result of these combined advantages, young people are the most resilient to adverse health influences. This resilience, however, makes it imperative to implement preventive health initiatives and to promote healthy lifestyle choices early on, so that the current health advantages of youth translate into reduced health risks later in life.

Young people often report high levels of health, a pattern that may be partly attributed to socioeconomic influences such as easy access to information about healthy lifestyles, active participation in sports, and involvement in social activities that promote well-being. Additionally, modern digital technologies provide abundant opportunities to learn about disease prevention and maintain an active lifestyle, which in turn can enhance how individuals perceive their own health.

However, it should be recognized that subjective self-assessments of health do not always coincide with objective indicators of health. In some cases, young people may even underestimate certain health risks, especially those associated with chronic diseases, high stress, or the harmful effects of a sedentary lifestyle. This trend highlights the practical importance of targeted health education and preventive strategies to correct such misconceptions and better align young people's self-assessments of health with their actual health status.

Although most Kazakhstani youth report good health and relative satisfaction with their finances, the evidence shows that they nevertheless face substantial socioeconomic constraints that could hinder their long-term development. To mitigate these obstacles, youth policy should concentrate on three mutually reinforcing priorities, widening access to high-quality education, creating robust pathways to meaningful and stable employment, and promoting healthy lifestyle choices across the youth population. Because the nation's social and economic progress hinges on how effectively young people participate in, and benefit from, these systems, a holistic policy framework aimed at strengthening their well-being and opportunities is essential for sustaining Kazakhstan's future growth.

Although a majority of young people in Kazakhstan indicate that they are in good health and are fairly satisfied with their financial situation, evidence suggests that they still encounter significant

socio-economic barriers that could impede their long-term progress. These underlying challenges risk undermining the initial positive outlook reported by youth. In response to these challenges, youth policy should focus on three key, interrelated priorities: (1) expanding access to high-quality education (to equip all young people with the skills and knowledge they need to succeed); (2) establishing robust pathways to secure and fulfilling employment (to help youth smoothly transition into the workforce and achieve financial stability); (3) promoting healthy lifestyle choices among young people (to improve their well-being and long-term health outcomes).

Differences between youth responses and those of the wider World Values Survey sample suggest that individual value orientations significantly influence how environmental issues are perceived. Young people, in the early stages of their professional lives, frequently concentrate on educational, career, and financial objectives, thereby devoting less attention to environmental concerns. This finding aligns with theoretical models positing that economic instability and low incomes can restrict the public's capacity to adopt environmentally conscious behaviors (Gatersleben et al. 2002). Accordingly, creating balanced public policies that address both economic and environmental objectives becomes essential for sustainable development. Engaging youth in this process through educational and informational initiatives is critical to fostering environmental awareness and cultivating responsible attitudes toward natural resources.

The results indicate that young people in Kazakhstan experience anxiety related to socioeconomic conditions and political challenges. Principal concerns include material well-being, security, employment prospects, corruption, and political instability. These threats can adversely affect the degree of youth integration into society, reduce trust in state institutions, and heighten social tensions. One of the most significant factors contributing to protest sentiments is the rise in prices for essential goods and services, underscoring the pivotal role of economic stability and accessibility of basic necessities in ensuring social harmony and preventing social conflict.

At the same time, young people exhibit a strong commitment to legitimate, institutional means of expressing their civic views. Their pursuit of constructive dialogue with governmental bodies and formal organizations reflects considerable civic maturity and a readiness to participate in democratic processes. Support for participation in authorized protest actions affirms youth awareness of their civic rights and their desire to express dissatisfaction peacefully, within legal boundaries. A comparison with data from the 2018 World Values Survey confirms that youth in Kazakhstan are more likely than the general

population to engage in peaceful demonstrations. This may be attributable to their higher social mobility, broad access to information, and active civic involvement. Their increased sensitivity to economic fluctuations highlights the necessity of considering youth interests when shaping public policy. Economic stability, inflation control, and ensuring the affordability of basic goods and services can help mitigate social tensions and dampen protest sentiments among young people.

Their willingness to participate in official political parties and public organizations suggests potential for further development of civil society and democratic institutions in Kazakhstan. These data indicate that the presence of effective mechanisms for youth inclusion in political processes can bolster social stability and reinforce trust in state institutions. Establishing institutional channels for youth involvement in decision-making at both national and municipal levels, supporting youth-driven initiatives, and expanding civic education programs may enhance the role of youth in the governance and social progress of the country.

The results further reveal a multifaceted interplay among socio-economic, environmental, and political forces that shape the value orientations and behavior patterns of Kazakhstani youth. While young people recognize the importance of sustainable development, they attempt to strike a balance between pursuing economic growth and protecting the environment. Their overall environmental awareness remains comparatively low, as indicated by their lower level of concern about climate change relative to the wider population. Yet despite strong international momentum toward renewable energy, this transition has not gained broad support among Kazakhstani youth, likely due to limited information and a prevailing focus on short-term economic gains over long-term sustainable outcomes.

Analysis of empirical data indicates that although Kazakhstani youth maintain a high degree of religiosity, both its structure and its forms of expression are undergoing notable changes. Young people increasingly gravitate toward individualized expressions of faith, where religious beliefs become a matter of personal choice rather than social convention. Participation in institutional religious practices is showing a downward trend, likely due to factors such as urbanization, expanded access to education, and greater engagement with global cultural currents. Concurrently, a high level of tolerance for religious diversity points to the flexibility of youth worldviews and their capacity to adapt to a pluralistic social environment. These shifts necessitate revisiting traditional models of state religious policy and developing educational programs aimed at cultivating critical thinking while recognizing religious diversity as a key factor in social stability.

Such developments significantly influence the trajectory of religiosity in Kazakhstan, fostering a new type of religious consciousness rooted in personal interpretations of spiritual values and reduced dependence on institutional worship. For governmental and public institutions, an essential challenge lies in formulating policies that support interfaith dialogue, promote secular education, and reinforce a civic identity based on pluralism and mutual respect. Fostering diverse worldviews and creating an environment that encourages critical engagement with religious matters among youth can help strengthen social cohesion and promote a resilient society capable of adapting to global challenges.

The data further show that Kazakhstani youth exhibit a high level of participation in volunteer activities, which may be associated with shifts in their value system. They increasingly view social initiatives as opportunities for self-realization, skill development, and professional growth. For young people, volunteering serves as a way to acquire new competencies, nurture social solidarity, and reinforce collective identity. Incorporating volunteer programs into state youth initiatives, establishing specialized volunteer centers, and implementing educational efforts to develop civic engagement can foster a sustainable social culture that values active citizenship.

Despite a favorable trend among youth, the low level of volunteering in the broader Kazakhstani population may signal the absence of deeply rooted volunteering traditions or the presence of institutional barriers. Constraints such as limited time, inadequate awareness of volunteering possibilities, and insufficient social motivation may restrict citizen involvement in volunteer activities. This reality underscores the need for governmental and civic strategies designed to popularize volunteering among diverse age and social groups. Enhanced institutional support for volunteer initiatives can cultivate a culture of civic responsibility and social engagement. The heightened interest in volunteering among youth may also be interpreted in the context of globalization. Situated within an open international information environment, Kazakhstani youth display a strong receptivity to global trends of social responsibility and civic activism. The country's participation in global processes magnifies the impact of international volunteering practices and youth self-governance, prompting young people to embrace collective forms of social activism and recognize the importance of volunteer efforts in societal advancement.

The findings illustrate fundamental shifts in Kazakhstani youth's value orientations, reflected in the transformation of religiosity, increased tolerance, growing individualization of spiritual practices, and a pronounced interest in social activism through volunteering. These

trends necessitate a reevaluation of state youth policy, with an emphasis on developing programs that promote civic participation, critical thinking, and intercultural as well as interfaith dialogue. Achieving sustainable social development calls for an integrated approach that combines economic, educational, and social support for youth, facilitating the seamless incorporation of contemporary value orientations into the national development strategy.

Discussion

Contemporary Kazakhstani society is undergoing intense socioeconomic and sociocultural transformations, which inevitably lead to significant shifts in its value system. Traditional models of social communication are losing their effectiveness, compelling individuals and social groups to reassess their orientations and adopt new strategies for engaging with a changing social reality. This process gives rise to a phenomenon of value conflict, characterized by a divergence between individual expectations and officially proclaimed societal norms. Such conflict can manifest as social polarization, which can destabilize society, or as the development of value consensus that fosters social cohesion (Thacher & Rein 2004; Siregar 2022).

Understanding contemporary youth perspectives is critical amid ongoing value realignments, as younger cohorts both forge new cultural meanings and often propel modernization. Evidence from the seventh round of the World Values Survey (2017–2022) shows that today's young people are increasingly prioritizing self-expression, individualism, and social justice (Haerpfer et al. 2022). Several factors shape the dynamics of youth value orientations. First, young people are the most sensitive barometers of social change, as their values develop in an environment characterized by modern technology, open communication, and global interconnectedness. As Inglehart (2013) points out, younger cohorts are more likely to embrace post-materialist values, including aspirations for self-realization, social justice, and environmental responsibility. Second, an evident intergenerational gap in value orientations emerges, driven by the different historical experiences and social contexts of distinct generations. Having been socialized in relatively stable normative environments, older adults often approach emerging trends with caution, while younger cohorts readily embrace innovative or experimental ideas. This generational divergence can heighten tension within social interactions.

A salient issue is the discrepancy between officially endorsed societal values and the actual preferences of young people. Cultural

policy favoring the preservation of tradition regularly collides with youth demands for individual freedom, more flexible social norms, and alignment with global standards. This misalignment can impede young people's effective socialization, as multiple sociological studies document growing social apathy and weakening trust in governmental institutions among younger citizens (Cammaerts et al. 2014; Zhelnina 2020). Low levels of youth participation in sociopolitical processes, as evident in WVS7 data, emphasize the need to revise youth policies, focusing on active youth inclusion in governance and decision-making. The challenge of personal choice within a context of value pluralism requires particular attention. Confronted with a variety of alternative social models, young people must determine their own life strategies. When traditional guideposts lose their stability and new values have not yet crystallized into widespread norms, social disorientation and alienation can intensify.

Another key factor is the influence of educational environments on the formation of young people's values. Despite efforts to incorporate civic education principles, many current educational programs remain insufficiently effective in instilling critical thinking skills and a sense of social responsibility. Educational sociology research indicates that when learning institutions prioritize the transmission of factual knowledge while neglecting the cultivation of social competencies, they can inadvertently heighten young people's disengagement from civic life. Hence, there is a pressing need to reevaluate educational strategies, emphasizing practical forms of learning that foster civic competencies and social responsibility.

In Kazakhstani society, students encounter the phenomenon of social hypocrisy, reflected in the mismatch between the aspirations expressed by dominant social groups and their actual behavior. These groups expect young people to participate actively in social and political modernization, while remaining unwilling to forgo their own interests to alleviate social frustration and prevent intergenerational conflict. This asymmetry in societal expectations fosters social tension that, in turn, hinders the development of a collective identity essential for sustainable social development. According to social identity theories (Hogg 2016; Ellemers & Haslam 2012), a sense of belonging to a social group is fundamental to maintaining social cohesion, whereas its absence leads to alienation and heightened individualism.

Modern Kazakhstani youth face a scarcity of social opportunities, intensifying the difficulties inherent to their life stage. Many struggle to forge a coherent social identity, a challenge often accompanied by signs of anomie, situations in which prevailing norms lose relevance and individuals feel disconnected from the wider community. In such

an environment, the emergence of a fragmented society becomes increasingly likely, as collective values lose their integrative power and individual priorities take precedence.

The problem posed by individualistic values, which predominate among youth, grows more acute against the backdrop of socioeconomic uncertainty. Young people's emphasis on personal achievement and material well-being is accompanied by a diminished interest in social initiatives and public responsibility. Research in the sociology of youth confirms that, in conditions of insufficient institutional support, young people tend to adopt strategies of individual success, often neglecting collective objectives (Young 2020). In Kazakhstan, this trend is evidenced by a bifurcation of social reality into two distinct spheres: the sphere of personal life, dominated by the pursuit of individual comfort, and the sphere of social interaction, perceived as external and of limited relevance. This dualistic value framework underpins what is often termed a "value vacuum," wherein the connection between an individual's personal orientations and societal reference points is weakened.

Social isolation of young people within such a value vacuum leads to decreased social responsibility and the emergence of nihilistic attitudes. Deprived of feasible pathways for self-realization within existing social institutions, young people may regard official social norms as irrelevant or even oppressive. Studies on youth alienation in Central Asian nations, where analogous phenomena have arisen, indicate heightened political apathy and diminished trust in governmental structures (Laruelle 2013). These dynamics may spark social unrest, particularly in today's globalized setting where young people increasingly gravitate toward alternative modes of social organization, such as virtual communities and transnational cultural movements, rather than traditional local structures (Castells 2020).

Social planning in this area should reflect principles of inclusiveness and invite youth participation in decision-making processes. Research suggests that young people engaged in the work of public organizations exhibit higher levels of social responsibility and a greater willingness to engage in collective action (Gurstein et al. 2003). In this regard, it is increasingly necessary to broaden youth self-governance practices, implement mentoring programs to reinforce intergenerational connections, and establish forums for open dialogue among diverse age and social groups.

Overcoming social barriers and minimizing the risks tied to growing individualism and alienation among youth constitute vital goals for the sustainable development of Kazakhstani society. Establishing a value structure that merges individual aspirations for self-realization

with a collective focus on social solidarity should be a priority for state youth policy.

Despite the ongoing process of globalization, traditional cultural values continue to hold significant importance within the value systems of Kazakhstani youth. One clear illustration of this enduring cultural influence is the sustained respect shown toward older generations. In particular, our study revealed that 57% of young respondents take into account the opinions of their parents and grandparents when making important life decisions. In comparison, this figure was lower, at 44%, among respondents from the broader sample. These findings support the hypothesis regarding the centrality of family values within Kazakhstani culture and align with data from the World Values Survey (Wave 7: 2017–2022), which suggest that countries with strong family traditions demonstrate more resilient models of social integration (Haerpfer et al. 2022). Respect for elders is prevalent across all social groups, albeit with nuances. Traditionally, young women more frequently seek advice from their mothers and grandmothers on personal and family matters, whereas young men often consult their fathers or prefer to make decisions independently, especially regarding career issues. Youth from rural areas or lower socioeconomic backgrounds, raised in more traditional communities, exhibit even greater respect toward elders compared to their urban, economically privileged peers, who tend toward more individualistic decision-making. Ethnocultural distinctions are also evident, Kazakhstani youth, socialized in a culture emphasizing respect for elders, display slightly higher levels of respect compared to youth from families with European cultural traditions. Nonetheless, respect for older generations remains a shared value among Kazakhstan's multiethnic youth population.

Comparing our findings with data from the World Values Survey 2018 (WVS 2018) reveals both continuity in numerous traditional values and the emergence of new priorities shaped by contemporary socioeconomic realities and global trends. Specifically, our study confirms the enduring significance of family as a fundamental value, identified as the highest priority by 80.1% of surveyed youth. By comparison, according to WVS 2018 data, family was identified as the primary value by 99.6% of Kazakhstan's adult population, indicating a moderate decline in the relative importance of family ties among younger generations. This trend may reflect early stages of cultural transformation typical of modernizing societies. Influenced by global individualistic tendencies, traditional values among youth slightly decrease in importance, although their foundational role remains intact. Additionally, intergenerational differences emerged, with 36% of respondents stating that the views of older generations often do not align with contemporary

realities, limiting their usefulness in decision-making amid rapid socioeconomic changes. Such generational gaps are particularly pronounced among urban, highly educated youth at the forefront of societal transformation, whereas rural and economically disadvantaged youth are more inclined to value the advice of their elders.

Despite growing individualism, family relationships remain highly valued; an overwhelming majority of respondents (91%) emphasize the importance of maintaining close family ties, reflecting the resilience of a cultural code that prioritizes family. Notably, this nearly universal prioritization of family is shared by both young men and women across all social strata, although it is expressed in different ways. For instance, young women often act as custodians of familial bonds, facilitating communication and emotional closeness within the family, whereas young men express their commitment primarily through a sense of responsibility toward providing for and protecting their families. Youth from all socioeconomic groups, including those who are most cosmopolitan and affluent, continue to prioritize family above other values. Members of economically privileged families often emphasize emotional support and quality time together, while less privileged youth primarily view family as an essential source of economic and social security. In ethnically diverse Kazakhstan, the centrality of family remains a common cultural code shared across all groups.

More than half of the respondents (55%) indicated a willingness to follow family traditions only under specific circumstances, whereas only 19% believe that traditions must be observed unconditionally, regardless of context. These findings highlight a trend toward adapting traditional values to contemporary social realities, aligning with research on cultural dynamics in transitional economies (Zver et al. 2004).

This flexible approach to tradition characterizes both young men and young women, albeit with distinct nuances. Young women often bear greater responsibility for maintaining family customs, such as organizing celebrations or conducting rituals, and thus may demonstrate slightly greater adherence to these traditions. Nevertheless, they adopt a pragmatic approach, adapting practices to fit contemporary lifestyles, preserving symbolic aspects of customs while omitting elements that interfere with education or career goals. Young men, although generally respectful toward traditions, typically do not feel obligated to strictly adhere to every custom. Instead, they frequently reinterpret or even reject specific norms, particularly those perceived as restricting personal autonomy or irrelevant within contemporary contexts.

Health has emerged as one of the top priorities within the value system of Kazakhstani youth. In our study, 63% of respondents

identified health among their most important life values, whereas in the World Values Survey, health was not included as a separate category at all. This result likely reflects the increasing attention young people pay to issues of physical and mental well-being, aligning with the global trend toward healthier lifestyles observed in many countries. This heightened focus on health might also be a consequence of the COVID-19 pandemic, which underscored societal vulnerabilities and increased interest in preventive health measures.

The value placed on friendship and social connections demonstrates significant discrepancies between our data and the WVS findings for Kazakhstan. In our research, only 37.9% of young respondents identified friendship as an important life value, compared to 84.1% in the WVS 2018 data. This disparity may be attributed to methodological differences in question wording, as well as a shift in the social priorities of youth toward individualism. Active engagement with social media potentially transforms the nature of friendships, making them more diffuse and utilitarian, contrasting with the deeper and more enduring relationships typical among older generations.

Material well-being continues to occupy an important position within the value orientations of Kazakhstani youth. In our survey, 42.4% of respondents included financial stability among their key life priorities, indicating a pragmatic focus on achieving economic security. This finding aligns with the WVS 2018 survey, in which 78.6% of Kazakhstani respondents identified leisure time and material prosperity as significant. Such trends reflect the development of hedonistic attitudes, emphasizing comfort and leisure.

Professional activity, by contrast, does not rank highly among life priorities for young people. In our study, only 22% of respondents expressed interest in meaningful work or career advancement, whereas, according to WVS 2018 data, work was important for 87% of Kazakhstan's adult population. This discrepancy may be explained by the fact that young people, who are still at the initial stages of their career paths, do not yet perceive work as their primary means of self-realization. Furthermore, labor-market instability and the widespread adoption of flexible employment practices appear to have diminished the value of traditional career trajectories among youth.

According to our study, 73.4% of young respondents reported overall satisfaction with their lives, significantly higher than the 42.3% figure recorded in the World Values Survey of 2018. This discrepancy likely stems from differences in the socioeconomic conditions prevailing at the time each survey was conducted, by 2024, Kazakhstan had achieved relative economic stabilization and had implemented active social-support programs aimed at young people, positively affecting

their subjective assessments of quality of life. Nevertheless, approximately a quarter of respondents (24.2%) remain dissatisfied with their living conditions, indicating the presence of underlying social issues, ranging from unequal access to resources to limited career opportunities and obstacles to social self-realization.

One manifestation of these issues is evident in the financial constraints experienced by youth, as confirmed by the structure of their expenditures. Young people primarily allocate spending toward meeting basic needs, 77% of respondents reported spending significant portions of their income on food, and 66.7% reported substantial expenditures on clothing and footwear. This pattern aligns with broader tendencies observed among youth, who, upon entering independent adulthood, encounter financial challenges and prioritize basic necessities. At the same time, such spending behavior may reflect insufficient resources being allocated to education and skill development, potentially weakening their future competitiveness in the labor market. Moreover, the absence of savings and limited capacity to independently finance higher education impede social mobility, reducing the likelihood that young people will achieve their desired economic status. The most vulnerable segment, comprising 4.2% of the sample, faces severe financial hardship. This finding underscores the existence of a socially disadvantaged group of young individuals encountering substantial barriers to accessing basic resources and opportunities for self-realization.

Additionally, comparisons with WVS data reveal significant generational differences in satisfaction with material conditions. In our study, young respondents tended to provide positive assessments regarding their current financial situations. In contrast, the World Values Survey of 2018 revealed that only 27.1% of Kazakhstan's adult population expressed satisfaction with their economic conditions. This notable difference can likely be attributed to the greater optimism typically held by young individuals who are at the early stages of their professional careers, making them more hopeful about their future economic prospects. Additionally, young people may evaluate their present financial circumstances less critically due to their anticipation of future improvements. In contrast, older generations, possessing fewer opportunities for income growth, typically view their financial situation as more permanent rather than as a temporary stage with potential for improvement.

The self-assessed health of Kazakhstani youth in our research indicates a high level of satisfaction, significantly differing from national indicators. Specifically, 84.7% of respondents rated their health positively (selecting "4" or "5" on the provided scale), considerably higher

than the 68.2% reported in the WVS 2018 data. The difference of 16.5 percentage points is primarily attributable to the age composition of respondents, as younger people generally experience fewer chronic illnesses and are less susceptible to age-related health declines. However, such high subjective evaluations of health do not necessarily correspond to actual physical conditions, as many young individuals may underestimate long-term risks associated with sedentary lifestyles, stress, and unbalanced nutrition.

According to survey results, 78.3% of young respondents consider themselves believers; however, their degree of involvement in religious life varies significantly. Specifically, 43.6% regard religion primarily as a component of personal identity and participate in religious rituals only occasionally, whereas just 16.7% strictly adhere to religious prescriptions. These findings suggest that although religious norms persist among youth, they do not exert a dominant influence on daily behavior. Episodic attendance at places of worship characterizes 18% of respondents, and family was identified as the most influential factor shaping religious beliefs (32.1%).

As with other values, attitudes toward religion among youth vary notably across sociodemographic groups. Gender differences are particularly evident within the Kazakhstani context, young women generally appear more inclined to maintain a religious identity and observe specific religious practices, possibly due to socialization that emphasizes female piety and moral expectations. Conversely, young men generally demonstrate more secular patterns of behavior in their daily lives. Their engagement in religious rituals is typically limited to significant occasions or events. As a result, it is reasonable to assume that within the comparatively smaller segment of strictly religious youth, young men are somewhat less represented. Instead, this strictly religious subgroup likely comprises a slightly higher proportion of young women who regularly observe religious practices (the 16.7% of respondents who rigorously follow all prescriptions), women represent a slightly larger proportion. In contrast, the broader group that identifies as believers but rarely practices religion (43.6%) likely includes a higher proportion of young men, for whom religion serves more as a cultural marker than as an everyday guide.

Socioeconomic context also influences levels of religious engagement. Urban, highly educated youth, who generally lean toward secular viewpoints and contemporary lifestyles, typically perceive religion as merely one aspect of their identity. Such young people usually limit their involvement to celebrating religious holidays or formally acknowledging their faith, without strictly observing rituals. Conversely, youth from traditional rural communities or economically

disadvantaged backgrounds may experience stronger familial and community pressures to participate actively in religious life. Thus, individuals from these backgrounds constitute a significant proportion of both those who occasionally attend religious institutions and those who strictly adhere to religious norms, as their social environments reinforce religious commitment.

Ethnic background additionally contributes to patterns of religiosity in Kazakhstan's multiethnic society. Most young ethnic Kazakhs culturally identify with Islam and constitute the majority of the 78.3% of respondents who identify themselves as believers. Nevertheless, within this group, actual religious practices vary widely, from strict adherence to participation limited to significant life events or celebrations. Conversely, Russian or other non-Muslim youth more frequently identify as secular or nominally religious (e.g., culturally Orthodox but seldom attending church), thus predominating in the segment of youth for whom religion represents an identity with limited active participation. Despite these differences, a commonality remains in the influence of family on shaping religious beliefs, as indicated by 32.1% of respondents.

An analysis of religiosity among Kazakhstani youth reveals that 78.3% of respondents identify themselves as believers, a slightly lower figure compared to the general population, where 81.9% identified as believers, according to WVS 2018 data. This difference may indicate a gradual secularization process occurring within the younger generation. Although the proportion of young people identifying themselves as atheists (1.3%) or agnostics (0.9%) remains small, these figures align with comparable data from the adult population, as 2.1% of adult respondents identified as atheists, according to WVS 2018.

The group of young people (4.1%) who expressed indifference to religion requires further study. A comparison with the WVS 2018 data shows that only 8.2% of the adult population identifies as non-believers or atheists, which is a lower percentage compared to young people. This finding confirms the hypothesis of generational differences in attitudes towards religion and highlights the importance of taking these changes into account when developing state cultural and educational policies.

The views of Kazakhstani youth regarding the future of their country differ significantly. According to our survey, 26.3% of respondents do not anticipate substantial changes in the socioeconomic or cultural trajectory of the state, reflecting an orientation toward stability and a cautious approach to transformation. Another 25% expressed hope that Kazakhstan would retain its status as a modern secular state, thereby supporting governmental neutrality in religious matters and

demonstrating a commitment to social progress. Meanwhile, 22.4% associate the country's future with the establishment of a strong and secure state, highlighting the perceived need for strengthened institutions of security and law enforcement.

A more detailed analysis reveals differences in emphasis among various youth groups. Young women, in particular, actively support the vision of a modern secular Kazakhstan, viewing secularism as a guarantee of civil liberties and gender equality, conditions considered essential for pursuing education and building a career. Consequently, within the 25% of respondents advocating for a secular and progressive future, a significant proportion likely comprises female students who perceive secularism as crucial to safeguarding their rights and enabling social advancement. Young men also highly value a secular, modern state but appear more prominently among the 22.4% of respondents who envision the country's future in terms of a strong and secure state. This preference may reflect young men's inclination toward stability and order, potentially influenced by traditional expectations of men as protectors or by their interests in careers within security services, the military, or governmental institutions.

The group of youth (26.3%) who do not anticipate significant changes includes individuals of both genders and from various social strata; however, their underlying motivations may differ. Young people from relatively prosperous backgrounds, such as the urban middle class, may prefer to avoid drastic changes, as they already benefit from the existing situation and value stability. Conversely, youth from more vulnerable social groups might doubt that transformations will yield improvements, thereby adopting a cautious conservatism.

Socioeconomic status and education level also likely influence these perspectives. Young people with higher education and broader worldviews are more frequently supportive of secular governance and progressive reforms, as they typically have greater awareness of global development trends and desire similar institutions in Kazakhstan. Conversely, youth from less privileged or more traditional communities may gravitate toward the concept of a "strong state," hoping for effective economic governance and security guarantees that, in their view, will protect their communities and ensure their well-being.

Ethnic background additionally introduces nuances. Ethnic minority youth (e.g., Russians, Uyghurs, Koreans, etc.) historically place high value on the secular character of the state, as it ensures freedom of religion and cultural expression; consequently, these groups may particularly strongly support maintaining a modern secular structure.

An analysis of young people's trust in institutions and government authorities reveals a predominance of skepticism. The most prevalent

stance is one of complete distrust, 29.8% of respondents indicated that they do not trust anyone. This finding points to a deeply ingrained critical attitude toward public institutions, likely attributable to general uncertainty within the political and economic spheres, the prevalence of misinformation in digital media, and a perceived lack of transparency in decision-making processes.

Despite this dominant distrust, 25% of respondents nevertheless trust representatives of government institutions, demonstrating continued institutional legitimacy of the state among a segment of the younger generation. Scientists were trusted by 22.8% of respondents, underscoring the significance of expert opinion and scientific knowledge among youth, although trust in the scientific community remains moderate.

Notably, 20.8% of respondents reported trusting prominent public figures, likely due to their extensive media presence and status as role models. In contrast, only 14.2% of youth trust leaders of political parties, and 13.7% trust doctors. These figures confirm a weakening of young people's trust in traditional power structures and professional communities. Especially noteworthy is the finding that despite their popularity, bloggers, viners, and TikTok influencers are trusted by only 10% of respondents, indicating young people's recognition of the primarily entertainment-oriented nature of content produced by influencers and their perception that this content is not a reliable source of information. The relatively low level of trust in doctors may be explained by insufficient communication between the medical community and young people, as well as by the influence of health-related misinformation disseminated through digital platforms.

A comparison of these results with data from the World Values Survey 2018 indicates a generally high level of distrust within Kazakhstani society. According to WVS 2018, 72.6% of Kazakhstanis believe that one should exercise great caution when dealing with other people, whereas only 22.8% believe that most people can be trusted. The WVS 2018 data also show that trust in institutions among the adult population is significantly higher than among youth, 59.3% trust the press, 63.3% trust television, 68.5% trust the government, and 57.4% trust political parties. In contrast, the younger generation demonstrates considerably lower trust levels, approximately 25% of young respondents trust government institutions, and only 14.2% trust political party leaders. This discrepancy likely reflects a growing divide between young citizens and political institutions, resulting in decreased political participation among youth and increased apathy. Overwhelmed by information, young people exhibit greater skepticism and avoid unconditional trust in official sources. However, such skepticism might

also indicate a deeper crisis of political representation, as youth do not perceive themselves as included within the political system and feel alienated from governmental institutions.

Although our research does not provide data specifically regarding young people's trust in traditional media, the generally high level of distrust suggests that young people are less inclined to trust television and print media compared to the population as a whole. This trend likely arises from changing patterns of information consumption, whereby youth increasingly turn to alternative channels such as digital platforms and social networks. Nevertheless, the relatively low level of trust in these alternative media sources, including bloggers and other opinion leaders, demonstrates that the younger generation is aware of manipulative elements within the media environment and is therefore disinclined to place blind trust even in the most popular online personalities.

It is noteworthy that 31.1% of young respondents reported directly perceiving climate change and rising average temperatures. This indicates that a substantial proportion of youth acknowledge the impact of global environmental processes on daily life and environmental quality. At the same time, 23.4% of respondents expressed doubts regarding the reality of climate change, likely due to insufficient environmental education and the ongoing portrayal of climate issues as debatable within the media landscape. Sustainable development themes resonate with youth to some extent, 24.4% of respondents highlighted the need for expanding the use of renewable energy sources.

According to WVS 2018 data, 43.7% of Kazakhstanis believe that environmental protection should be given higher priority, even if doing so slows economic growth and reduces the number of available jobs. However, 42.3% of respondents hold the opposite view, considering economic development and job creation to be more important, even if this negatively impacts the environment. This polarization reflects competing priorities, wherein sustainable development is frequently viewed through the lens of short-term economic gains.

An analysis of the spectrum of socioeconomic concerns reveals that young people are most troubled by material well-being (28.1% of responses) and personal safety, including the safety of their loved ones (27.3%). These findings underscore ongoing economic instability and highlight the necessity of strengthening social protection measures. Employment issues are also significant, with 18.7% of respondents expressing concern about their employment prospects. Available data suggest that current educational programs may not be sufficiently aligned with labor-market demands, resulting in a mismatch between graduates' skills and employers' requirements, and

consequently leading to an imbalance between labor supply and demand.

A high level of corruption remains a serious issue, 16.6% of young respondents identified corruption among their primary concerns. The WVS 2018 data confirm the perception of corruption as widespread, only 6.1% of respondents believe corruption does not exist in Kazakhstan, whereas 40.6% perceive it as systemic. The perception of corruption among youth as a systemic phenomenon may diminish their motivation for civic engagement and intensify apathy regarding participation in political processes. For young people, corruption represents not only a moral and ethical issue but also a structural barrier to socioeconomic development and the achievement of equal opportunities.

Respondents identified rising food prices (28.4%), increasing tariffs for public utilities (26.4%), and escalating medication costs (25.6%) as the key factors that could compel them to participate in protests. Under conditions of instability, economic dissatisfaction becomes a driving force for social mobilization, generating demands for a fairer distribution of resources and greater transparency in governmental economic policy.

An examination of the ways in which young people express dissatisfaction indicates that Kazakhstani youth predominantly utilize institutional channels of engagement with the state. The most common methods include appeals to official government institutions (55.7%), participation in activities organized by registered political parties, movements, and civic organizations (51.5%), and submitting petitions or formal appeals (43.2%). These findings suggest a preference among youth for employing legal mechanisms to protect their interests, indicating a relatively high level of trust in state institutions. Nevertheless, 40.2% of respondents perceive authorized protests, rallies, pickets, and demonstrations as effective, demonstrating a willingness to openly express their civic positions within established legal frameworks. Compared to WVS 2018 data, in which only 20.7% of Kazakhstanis considered participation in peaceful demonstrations acceptable, contemporary youth exhibit a notably higher propensity for collective action than the population as a whole.

According to our study, 73.4% of young respondents reported overall satisfaction with their lives. By comparison, according to the World Values Survey, the corresponding figure was 42.3%. This discrepancy may be explained by differences in the social conditions prevailing at the time the surveys were conducted, by 2024, Kazakhstan had achieved relative economic stabilization and had implemented active social support programs targeting young people, positively affecting

their subjective assessment of quality of life. Nevertheless, the fact that approximately one-quarter of young respondents (24.2%) remain dissatisfied with their living conditions indicates the presence of underlying social issues, including unequal access to resources, limited career opportunities, and barriers to social self-realization.

An analysis of young people's spending patterns confirms that the majority of their expenditures are directed toward basic needs. Specifically, 77% of respondents reported allocating significant portions of their income to food, while 66.7% spent substantially on clothing and footwear. This pattern highlights the predominance of essential needs in the consumption behavior of young people. This result aligns with broader trends, as youth transition to independent adulthood, they face financial constraints and prioritize the fulfillment of primary necessities. At the same time, such a spending structure may indicate insufficient resources allocated toward education, skill development, and professional growth, potentially weakening their future competitiveness in the labor market. Moreover, the absence of savings and limited capacity to independently finance higher education may impede social mobility, thereby reducing young people's likelihood of achieving their desired economic status. The most vulnerable segment, comprising 4.2% of the total sample, lives under extremely difficult financial conditions. This finding underscores the existence of a socially disadvantaged segment of youth experiencing substantial difficulties in accessing resources and opportunities for self-realization.

In comparison, data from the World Values Survey 2018 indicate that only 27.1% of Kazakhstan's adult population reported satisfaction with their financial situation. This suggests a considerably lower level of financial contentment among adults relative to the youth examined in our study. Consequently, the findings highlight a clear generational disparity in perceptions of economic well-being in Kazakhstan. This contrast may be explained by young people's greater optimism regarding future financial well-being as they are at the beginning of their career paths and perceive their current economic circumstances less critically. Conversely, older generations, possessing more limited opportunities for income growth, tend to perceive their financial situation as more permanent rather than as a temporary stage with the potential for improvement.

A sociological analysis of Kazakhstani youth's self-assessed health revealed characteristic trends encompassing both physical well-being and the psychological factors influencing it. According to our findings, 84.7% of respondents rated their health positively, selecting values of "4" or "5" on the provided scale. This figure significantly exceeds the corresponding indicator from the World Values Survey 2018 data for

Kazakhstan, where 68.2% of respondents rated their health as “very good” or “good.” This difference of 16.5 percentage points is primarily attributable to the age composition of respondents, as younger individuals generally experience fewer chronic illnesses and are less susceptible to age-related health decline. However, such high subjective health evaluations among youth do not necessarily correspond to their actual physical condition, as many young people may underestimate long-term risks associated with sedentary lifestyles, stress, and unbalanced nutrition.

Young people most commonly spend their leisure time with family and friends, underscoring the dominant role of microsocial relationships in their leisure activities. Visiting parents was identified as the most common activity (67.8% of respondents). The second most popular leisure preference was the use of social media (66.2%), confirming a persistent trend toward digital communication and the virtualization of social interactions characteristic of youth in a globalized world (Castells, 2020). Meeting with friends is preferred by 49.6% of respondents, and watching online videos ranks fourth (42.2%). Overall, this hierarchy of leisure preferences is generally consistent across youth groups, although gender differences appear in specific leisure forms. For example, young women tend to engage more frequently in family-oriented and domestic activities, such as regularly visiting parents and other relatives and actively using social media to maintain close relationships, reflecting their role in maintaining familial bonds. Young men, although also spending substantial time with family and on social media, more often prioritize leisure activities with friends or individual types of recreation, such as video games and watching online content.

An examination of youth engagement in volunteer activities reveals significant disparities between the younger generation and the general population. According to our data, 17.2% of young citizens of Kazakhstan have participated in volunteer activities at some point, whereas according to WVS 2018 data, the proportion of volunteers among the general population stands at only 2.1%. This difference underscores the crucial role young people play in fostering a culture of civic activism, suggesting that this demographic group possesses a heightened sense of social responsibility and a greater willingness to engage in socially beneficial initiatives.

According to the research data, the value priorities of Kazakhstani youth are significantly centered around family relationships and personal well-being. Specifically, 97% of respondents identified family health and safety as key life values, confirming the resilience of a traditional family paradigm; 96% emphasized the importance of

intrafamilial relationships, and 95% highlighted the significance of the family's material well-being. This pronounced orientation toward family values reflects the characteristics of Kazakhstani culture, in which family traditionally serves as the foundation of social stability. At the same time, 94% of respondents identified living conditions, from developed infrastructure to opportunities for realizing both personal and collective goals, as important, while environmental issues were significant for 90%, aligning with the global trend of increasing environmental awareness among young people (Gifford & Nilsson 2014). Thus, despite differences in emphasis (such as those regarding health, financial planning, or prioritization of life goals), the younger generation demonstrates a pragmatic orientation toward safety, stability, and family well-being. The absence of significant interest in public life, radical changes, or aspirations for fame among all subgroups underscores the worldview of a generation oriented toward achievable personal goals. This fact should be considered when developing future programs and policies, either by adapting them to pragmatic youth aspirations or by seeking to inspire the younger generation toward greater participation in collective and innovative initiatives.

Conclusion

The study is subject to several limitations that readers should consider when interpreting its findings. First, because the sample does not capture the full social and ethnocultural diversity of Kazakhstani youth, future work should broaden the empirical base to improve representativeness. Second, methodological differences between this study and the 2018 World Values Survey limit the precision of direct comparisons, potentially introducing a degree of uncertainty into cross-study findings. Third, the dynamics of value orientations are subject to macroeconomic, political, and technological influences; therefore, the study captures only the current state, whereas long-term trends require additional investigation. Finally, given that participants were exclusively university students from the country's two main cities, the study's analysis and conclusions should be interpreted within the context of this limited sample.

Based on these findings, further research is recommended to conduct a more detailed, long-term exploration of youth value transformations. It is important to broaden the sample by incorporating regional and ethnocultural variations, which will enable the identification of intragenerational differences. Moreover, the inclusion of economic, cultural, and psychological factors in the analysis of youth values will

offer a more comprehensive understanding of how these values develop. Given the rising importance of digital technologies, a promising avenue for investigation is examining how digital environments and social networks influence the formation of youth value orientations, since media spaces have become a primary channel for socialization and self-identification among younger generations.

The study's findings offer actionable insights for crafting youth-focused policies that cultivate supportive environments for the next generation. Governmental and civic institutions can use these data to devise educational programs, social support mechanisms, and incentives that encourage youth initiatives. At the same time, these conclusions should be interpreted in the context of the specific group studied, urban university students. Recognizing youth value orientations is essential not only for promoting their social integration but also for creating the conditions that enable their active participation in Kazakhstan's socioeconomic progress, an endeavor crucial to strengthening the nation's resilience amid global challenges.

Acknowledgments

This research has been funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant No. BR24993269 "Evolution and Transformation of Value Orientations in Kazakhstani Society During the Independence Period").

References

- Butterbaugh, S. M., Ross, D. B., & Campbell, A. (2020). My money and me: Attaining financial independence in emerging adulthood through a conceptual model of identity capital theory. *Contemporary Family Therapy* 42(1): 33–45.
- Cammaerts, B., Bruter, M., Banaji, S., Harrison, S., & Anstead, N. (2014). The myth of youth apathy: Young Europeans' critical attitudes toward democratic life. *American Behavioral Scientist* 58(5): 645–664.
- Castells, M. (2020). A new society. In: *The New Social Theory Reader*. Routledge, 315–324.
- Ellemers, N., & Haslam, S. A. (2012). Social identity theory. In: *Handbook of Theories of Social Psychology*, vol. 2. Sage Publishing, 379–398.
- Gatersleben, B., Steg, L., & Vlek, C. (2002). Measurement and determinants of environmentally significant consumer behavior. *Environment and Behavior* 34(3): 335–362.
- Gifford, R., & Nilsson, A. (2014). Personal and social factors that influence pro-environmental concern and behaviour: A review. *International Journal of Psychology* 49(3): 141–157.

- Gurstein, P., Lovato, C., & Ross, S. (2003). Youth participation in planning: Strategies for social action. *Canadian Journal of Urban Research*: 249–274.
- Haerpfer, C., Inglehart, R., Moreno, A., Welzel, C., Kizilova, K., Diez-Medrano, J., Lagos, M., Norris, P., Ponarin, E., & Puranen, B. (Eds.). (2022). *World Values Survey: Round Seven – Country-Pooled Datafile Version 6.0*. Madrid & Vienna. JD Systems Institute & WVSA Secretariat. doi: 10.1428/18241.24.
- Hogg, M. A. (2016). Social identity theory. In: *Understanding Peace and Conflict Through Social Identity Theory*. Springer International Publishing, 3–17.
- Hojjat, M., & Moyer, A. (Eds.). (2024). *Modern Relationships: Romance, Friendship, and Family in the 21st Century*. Oxford University Press.
- Inglehart, R. (2000). Globalization and postmodern values. *Washington Quarterly* 23(1): 215–228.
- Inglehart, R. (2002). Gender, aging, and subjective well-being. *International Journal of Comparative Sociology* 43(3–5): 391–408.
- Inglehart, R. (2018). The trend toward postmaterialist values continues. In: *Citizen Politics in Post-Industrial Societies*. Routledge, 57–66.
- Inglehart, R. F. (2013). Changing values among western publics from 1970 to 2006. In: *European Politics*. Routledge, 130–146.
- Institut. (2021). *Social modernization in Kazakhstan: opportunities and prospects. Collection of materials of the international conference*. Almaty: Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, 240.
- Kazakhstan. (2020). Values of Kazakhstani society in a sociological dimension. Almaty, TOO “DELUXE Printery”, 143. URL: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/kasachstan/18527.pdf>.
- Kazakhstan. (2024). “Youth of Kazakhstan.” Youth Scientific Research Center. Astana, 104. URL: <https://eljastary.kz/upload/iblock/ed3/ctmiz0x2er4n-q1v0w01uug7wtb7jeahh.pdf>.
- Kluckhohn, C. (1951). Values and value-orientations in the theory of action: An exploration in definition and classification. In: *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press, 388–433.
- Laruelle, M. (2013). *Migration and Social Upheaval as the Face of Globalization in Central Asia*. Brill.
- Lykes, V. A., & Kemmelmeier, M. (2014). What predicts loneliness? Cultural difference between individualistic and collectivistic societies in Europe. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 45(3): 468–490.
- Ostiguy, P., Kaltwasser, C. R., Taggart, P., & Espejo, P. (2017). A socio-cultural approach. In: *The Oxford Handbook of Populism*. Oxford University Press, 73–97.
- Powell, W. W., & DiMaggio, P. J. (Eds.). (2012). *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. University of Chicago Press.
- Prus, S. G. (2004). A life course perspective on the relationship between socio-economic status and health: Testing the divergence hypothesis. *Canadian Journal on Aging/La Revue canadienne du vieillissement* 23(5): S145–S153.
- Rea, L. M., & Parker, R. A. (2014). *Designing and Conducting Survey Research: a Comprehensive Guide*. John Wiley & Sons.
- Rennie, D. L. (2012). Qualitative research as methodical hermeneutics. *Psychological methods* 17(3): 385.

- Schwartz, S. (2006). A theory of cultural value orientations: Explication and applications. *Comparative sociology* 5(2-3): 137-182.
- Seidumanov, S. T., & Nurmuratov, S. E. (2022). *Research on culture and societal values in the context of Kazakhstan's sustainable development strategy: A collective monograph*. Almaty: Institute of Philosophy, Political Science, and Religious Studies, Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan, 397.
- Siregar, I. (2022). The relationship between conflict and social change in the perspective of expert theory: a literature review. *International Journal of Arts and Humanities Studies* 2(1): 9-16.
- Tarasov, A. N. (2016). Theoretical-methodological Bases of the "Sociocultural Transformation" Concept Explication. *International Journal of Environmental & Science Education* 11(18).
- Thacher, D., & Rein, M. (2004). Managing value conflict in public policy. *Governance* 17(4): 457-486.
- Thornhill, R., Fincher, C. L., Thornhill, R., & Fincher, C. L. (2014). Collectivism-individualism, family ties, and philopatry. The parasite-stress theory of values and sociality: Infectious disease, history and human values worldwide, 113-170.
- Twenge, J. M., Sherman, R. A., & Lyubomirsky, S. (2016). More happiness for young people and less for mature adults: Time period differences in subjective well-being in the United States, 1972-2014. *Social Psychological and Personality Science* 7(2): 131-141.
- Vancea, M., Shore, J., & Utzet, M. (2019). Role of employment-related inequalities in young adults' life satisfaction: A comparative study in five European welfare state regimes. *Scandinavian Journal of Public Health* 47(3): 357-365.
- Vasile, C. (2015). Time perception, cognitive correlates, age and emotions. *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 187: 695-699.
- Yanow, D., & Schwartz-Shea, P. (2015). *Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*. Routledge.
- Young, H. P. (2020). *Individual Strategy and Social Structure: An Evolutionary Theory of Institutions*. Princeton University Press.
- Zheltnina, A. (2020). The apathy syndrome: How we are trained not to care about politics. *Social Problems* 67(2): 358-378.
- Zver, M., Zivko, T., & Bobek, V. (2004). Is there a gap in economic culture between EU countries and the transition economies? *Managing Global Transitions* 2(1): 31.

ПЕРЕОСМЫСЛИВАЯ АБУШЕНКО:
ПРАКСЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОНСТРУКТИВИЗМ
И ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНАЯ НАУКА
В ЭРУ ИИ

Андрей Комаровский

REFRAMING ABUSHENKO: PRAXEOLOGICAL CONSTRUCTIVISM
AND TRANSDISCIPLINARY SCIENCE IN THE UPCOMING AI ERA

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-298-318>

© Andrei Kamarouski

PhD in Sociology

Independent Researcher

E-mail: kamardudar@gmail.com

Abstract: The paper analyzes the intellectual legacy of Belarusian philosopher and sociologist Vladimir Abushenko (1957–2015) within the contemporary gnoseological situation, shaped significantly by the rapid evolution of artificial intelligence (AI). The research includes three enquiry areas: (1) defining the intellectual contributions of Abushenko; (2) identifying core themes and central figures within his works; and (3) evaluating the relevance of his intellectual heritage to current socio-humanitarian knowledge amidst the ongoing AI transformation.

The analysis closely examines Abushenko's extensive yet underdeveloped work. His contributions, characterized by encyclopedic breadth covering areas from epistemology to Latin American studies, are interpreted through critical comparative analysis, notably with the works of V. Stepin and M. Petrov. Stepin's postpositivist philosophy of science provides a foundation for critiquing historical-genetic reconstructions of scientific rationality, whereas Petrov's conceptual framework of sociocodes and "human-dimensionality" offers analytical tools relevant to contemporary socio-cultural realities.

The conclusions underline that Abushenko's epistemological perspective, particularly his formulation of "praxeological constructivism", aligns closely with contemporary debates on transdisciplinary science and the



transformative potential of AI. His emphasis on the praxeological dimension significantly advances Stepin's framework by integrating socio-cultural rationality as central to understanding scientific practice and knowledge production. Moreover, through Petrov's theory, Abushenko's legacy gains relevance in analyzing the implications of AI in shifting biological, cognitive, and social boundaries of human-dimensionality, thus rethinking modern concepts of subjectivity and agency. Ultimately, the paper argues for the critical necessity of revisiting Abushenko's ideas as epistemological resources essential to navigating the global socio-cultural shifts induced by the rise of AI.

Keywords: Abushenko, Stepin, Petrov, Artificial Intelligence, human-dimensionality, praxeological constructivism, transdisciplinary science.

В данной работе мы ставим перед собой цель интерпретации и локализации наследия белорусского философа и социолога В. Л. Абушенко (1957–2015) в современной гносеологической ситуации. Эту ситуацию мы рассмотрим в контексте ключевого трансформационного процесса нашего времени — развития технологий искусственного интеллекта (далее — ИИ). Для достижения этой цели нам потребуется ответить на ряд связанных вопросов: (1) каково творческое наследие В. Л. Абушенко, (2) какие основные линии и «герои» в данном наследии и (3) в чем могла бы состоять актуальность этого наследия для социогуманитарного знания в контексте развертывающейся эпохи ИИ.

Отвечая на первый вопрос, мы можем зафиксировать достаточно амбивалентную ситуацию: хотя творческое наследие Абушенко достаточно обширно, с одной стороны, но вместе с тем явно ощущается его недоразвернутость — с другой. Такую усеченность видимого «вклада» Абушенко в массив дисциплинарного знания обусловил ряд причин: это и многолетнее преподавание, и в главной степени насыщенная административная работа в Институте социологии (с 2002)¹, а также некоторые личностные особенности (определенная «кротость» характера и приверженность коллективному делу в ущерб личным интересам). Вместе с тем на протяжении жизни Абушенко был причастен к работе многих «незримых колледжей» как внутри Беларуси, так и вне ее, часто выступая для них то «хабом», то «бриджем». Наконец, по-настоящему творчески

1 Симптоматично, что за свою творческую жизнь Абушенко не выпустил ни одной личной книги, хотя общий объем написанного им в разных коллективных изданиях — энциклопедиях, монографиях, сборниках и журналах — очень внушителен.

он себя ощущал скорее в режиме живой коммуникации (в «коридорных ситуациях» научного общения или преподавательской работы²), а не в строгом контуре производства научных публикаций, где творческие вставки, как правило, носили ограниченный характер.

Ключевой особенностью наследия Абушенко выступает внушительный энциклопедический размах: интересы автора простирались от философии познания до исследований о Латинской Америке. Так, его «официальному» авторству принадлежат более 350 уникальных статей в различных энциклопедиях по социологии и философии³. Глубокая и широкая историческая перспектива на структуру и динамику социогуманитарного знания позволяла ему видеть основания, развороты и ограничения различных концепций и авторов, а также (попытаться) предложить свою версию оснований для нашей сложной современности. Конечно же, речь при этом должна была идти не о какой-то суперонтологии или методологии, а только о продукте эпистемологического рода, что соответствует его собственному видению «правильной» современной науки.

Хотя Абушенко достаточно свободно ориентировался в широком пространстве различных дисциплинарностей и подходов, у него все же были свои предпочтения и «герои». Если в начале карьеры это были феноменология и культурсоциология, то в более позднее время — некий (постструктуралистский) вариант социальной эпистемологии с сильным конструктивистским и феноменологическим зарядом⁴. Несомненно, что на эту динамику повли-

- 2 Если получить содержание обсуждений в «коридорных ситуациях» уже невозможно, то увидеть живую лабораторию мысли Абушенко можно: изданный в 2016 году курс лекций по современной социологии дает такую возможность и может считаться его трудом, наиболее насыщенным творческими вставками (в этом издании нами были сведены воедино записи курсов, прочитанных для магистрантов по социологии в Институте подготовки научных кадров НАН Беларуси в 2009–2010 и 2013–2014 годах).
- 3 Абушенко придерживался этого энциклопедического режима работы до самой смерти, продолжая писать множество этих и других статей в своем личном цифровом архиве. В его сложном ролевом наборе роль «систематизатора» являлась едва ли не основной.
- 4 На лекциях 2009 года Абушенко самоидентифицирует себя как «феноменологического конструктивиста», описывая свой ранний (послемосковский) период: «Далее я сам долго крутился в неопределенности. Тогда еще у нас про постмодернизм помалкивали. Я от феноменологии пытался перескочить туда, но ничего не получалось. А вот когда достаточно поздно, к своему стыду, познакомился с классическими конструктивистскими и постмодернистскими текстами, то у меня это сразу все связалось в стройную систему.

яла личная профессиональная траектория, но вместе с тем в этом «ответе» ощущается и некоторый гносеологический запрос нашего времени. Этот запрос может быть удовлетворен за счет адекватной знаниевой конструкции, которая позволит наладить в (непомерно) широком исследовательском сообществе «консенсус» относительно современной научной практики. В конечном счете речь идет о формировании трансдисциплинарного дискурса, в котором разные дисциплинарности конфигурируются в пространстве общей научной коммуникации, протекающей на методологическом и/или эпистемологическом, а не (сугубо) предметно-тематическом (онтологическом) уровне. Насколько и каким образом такая конструкция реально возможна (как процесс и результат, т. е. как некая непрерывная «по-стройка») — и есть, собственно, ключевой вопрос для Абушенко.

Далее мы попытаемся рассмотреть идеи Абушенко в контексте творчества двух авторов, которые играли для него разную, но важную роль как в личностном, так и в идейном плане. Речь про В. С. Стёпина и М. К. Петрова — совершенно непохожих по жизненному пути и фактическому призванию, но весьма похожих по масштабу и глубине своих оригинальных концепций. Если от стёпинских идей Абушенко скорее (критически) отталкивался, то идеи Петрова, доступные по мере публикации его обширного архива, были точкой притяжения на протяжении многих лет.

Абушенко не причислял себя к «команде» Стёпина, однако активно применяет и обсуждает его идеи в своих работах, ввиду чего мы можем в определенной мере рассматривать Абушенко как продолжателя его дела. Но это не простое слепо благодарное, а скорее критико-развивающее наследование. Стёпин помещается в линию постпозитивистских философий науки (Т. Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда), а его работы оценены как достойные версии такой философии, несмотря на недостаточную включенность в западный дискурс философии науки (вполне ожидаемую с учетом

Я — феноменологический конструктивист» (Абушенко 2016е: 428). В интервью 2013 года он позиционирует себя так: «Но чем дальше, тем больше мое видение уходит в социологию знания (при том, что все этикетки условны), в социальную эпистемологию» (Абушенко 2016с: 65). И далее, говоря о читаемом им курсе по современной социологии: «Там, если просто, феноменологический заход, конструктивистский и постструктуралистский. Это вещи связанные» (Там же: 65).

времени и места порождения, но совершенно незаслуженную с учетом охвата и глубины проработки проблематики).

Признавая выдающиеся заслуги Стёпина касательно глубокого анализа структуры и динамики естественно-научного знания, Абушенко отмечает⁵, что «последние работы Стёпина, написанные в 2000–2010-х годах и посвященные проблематике социальных наук, где предпринималась попытка расширить свою же исходную схему, на мой взгляд, являются не самым сильным местом в его творчестве» (Абушенко 2016е: 310). В этих работах есть «достаточно много недопониманий и незнания фактического материала из истории социологии» (Там же: 310), хотя при этом «надо отдать должное, что в этих поздних работах Стёпин существенно расширил свою позицию» (Там же: 310), вовлек широкий материал, с отсылками к А. Койре, Г. Башляру, М. Фуко.

Критика идей Стёпина разворачивается в работах и лекциях Абушенко по нескольким взаимосвязанным направлениям: (1) «фальсификация» кумулятивной схемы развития (естественно-)научного знания (классика — неклассика — постнеклассика), (2) фиксация в социогуманитарном знании «аномального» типа (и периода) неоклассики, (3) оспаривание тезиса о недостаточной зрелости социально-гуманитарного знания по сравнению с естественно-научным. Рассмотрим данные критические тезисы более подробно.

Несмотря на идеально-типический статус типов науки (научной рациональности), в работах Стёпина мы находим, как правило, именно последовательное изложение периодов истории науки. От классики к постнеклассике, каждый последующий тип научной рациональности «снимает» и ограничивает (по принципу соответствия) предыдущий тип, но занимает доминантное положение в определенный период. В то же время, по словам Абушенко, «в социологии можно исходно, еще на стадии конституирования дисциплины, обнаружить все типы знания. Они сосуществовали одновременно в разных пропорциях» (Там же: 337). Это стало возможным, потому что «само возникновение социологии стало вызовом классическому знанию, который в науке еще не осознавался,

5 Подобная критика высказывалась разными авторами и ранее (например, при обсуждении книги «Цивилизация и культура», изданной в 2011 году). Признавая все же особенности социального познания, Стёпин соглашается, что «многие еще непроясненные в методологии науки состояния социальных исследований, которые воспринимаются как особенности социального познания, отличающие его от естественно-научного, могут быть прояснены. Но, конечно, для этого нужен особый анализ научных текстов» (Материалы «круглого стола» 2013: 42).

но в философии уже обнаружился в середине XIX века. В этом смысле она тоже исходно неклассична, потому что пыталась предложить вариант ответа на кризис классической науки» (Там же: 348). В одной из своих последних статей Абушенко показывает, что фактически в социологии не было (чистой) «классики», так как «проект социологии (социальной науки) исходно предлагался и О. Контом, и К. Марксом как противостоящий философской европейской классике и призванный преодолеть кризисные явления в ее познавательной программе. В этом смысле социология “неклассична” уже по своим основаниям» (Абушенко 2016а: 42).

Наличие в социогуманитарном знании «аномального» типа (и периода) неоклассики (не только в социологии, но и в экономике) также является серьезным вызовом для стёпинской историко-генетической реконструкции развития науки: трудно себе представить, чтобы в период неклассической науки (квантово-релятивистской картины мира) кто-то всерьез пытался (хотя бы частично) реактуализировать идеи классической науки⁶. Тем не менее в социогуманитарном знании около полувека (примерно в 1930–1960-е годы) доминировала именно неоклассика (как «невозможный» синтез классической и неклассической науки с приматом классического). Показательно, что Парсонс, чьи идеи традиционно рассматриваются как образец неоклассической «мейнстримсоциологии», сознательно отказался от хорошо известных ему неклассических идей⁷. Не имея возможности углубляться в эту проблематику, отметим, что возможность тотальной неоклассикализации социологии была пред-заложена в описанной выше, исходно антиномичной структуре социогуманитарного знания.

Мультипарадигмальность, регулярные «ренессансы», «кризисы» и «споры о методах», по мнению Стёпина, свидетельствуют об отсутствии единой соционаучной картины мира и «консенсуса в принятии той или иной ее версии, который сложился в естествознании по поводу научной картины природы» (Стёпин 2009: 47) и соответствует «предпарадигмальному периоду развития науки, если использовать терминологию Т. Куна» (Стёпин 2002). Констатация недостаточной зрелости социально-гуманитарного знания

6 В этом контексте показательно знаменитое упорное неприятие боровской вероятностной причинности Эйнштейном — автором (неклассической по своему типу!) теории относительности: «Бог не играет в кости!»

7 Парсонс не смог получить признания в более престижном сообществе экономистов, в том числе и за счет неудачных попыток «импортировать» в США идеи немецкой исторической школы национал-экономики (неклассической по своему типу), хорошо знакомой ему после учебы и защиты диссертации в Германии в 1927 году у Э. Салина — сторонника этой школы.

по сравнению с естественно-научным знанием многие годы являлась традиционным тезисом в дискуссиях по философии и методологии науки, а все попытки подражания со стороны социальных наук, по словам Латура, были «комедией ошибок» (Латур 2006: 350). Однако эта досадная «комедия» выглядит совершенно нормальной, если принять во внимание, что социология (шизофренически) одновременно пыталась и подражать естествознанию, и предложить вариант ответа на кризис классической науки, «постоянно ставила саму себя под сомнение, боролась с якобы существующим у нее комплексом научной неполноценности» (Абушенко 2016е: 348).

Обсуждая данные критические аспекты в своих работах, Абушенко фактически инструментализирует и расширяет схему трех типов научной рациональности и показывает ее адекватность для описания нестандартной и драматичной истории развития социологии. Однако в этом контексте уже «стандартная», кумулятивная история развития естественно-научного знания выглядит скорее исключением, чем правилом: социология (имея теснейшие связи с философией, а в некоторых версиях и являясь философией⁸) развивалась с явным опережением естественных наук, одновременно и неравномерно прорабатывая внутри себя «вечный» спор методов и, как следствие, все три типа научной рациональности. «Социология в этом смысле вообще очень модельное и богатое знание. Согласно этой этапной схеме в истории социологии можно найти все возможные развороты. [...] Есть две линии, есть три этапа, а еще есть рассогласование и диахронность, где не все так стройно» (Там же: 349).

Зоной развития стёпинских идей у Абушенко стало введение в нее самостоятельного четвертого измерения (наряду с онтологией, методологией и эпистемологией) — праксеологии. В целом данное измерение уже было систематически обозначено в поздних работах Стёпина (о культуре и цивилизации), но скорее в обобщенном виде (преимущественно с позиций аксиологического подхода к культуре⁹) и с сохранением достаточно высо-

8 Стёпин отмечает, что философия «в целом обладает определенной избыточностью содержания по отношению к запросам науки каждой исторической эпохи» (Стёпин 1996: 10). Но таким же статусом обладает и социология, которая всегда имела сильные связи с философией или сама выступала в роли альтернативной философии (например, вся социология знания, социология науки).

9 Также у позднего Стёпина четко прослеживаются идеи универсального эволюционизма, что позволяет ему увидеть преемственность между природной и социальной эволюциями («гены культуры»). Вместе с тем стремление построить единую картину мира для современности, проводя ана-

кой степени автономности института науки. Позиционирование культуры и социальности как внешних детерминант науки соответствует идеям «слабой» социологии знания. В то же время в работах западных философов и социологов науки¹⁰ было показано, что «знание не просто социально детерминировано, а насквозь социально; что знание и общество сделаны из одного материала» (Вахштайн 2017: 52). В работах Стёпина научная практика (и типы научной рациональности) анализировались через трехчленную структуру деятельности (субъект — метод — объект), которой соответствовали онтология — методология — эпистемология. По сути данная структура в своей целостности также является определенной (свернутой, хотя и зауженной) праксеологией научного исследования. При этом важно отметить, что стёпинская концепция акцентировала принципиально конструктивистский и исторически обусловленный характер научной деятельности. Ввиду этого его концепция опознается различными исследователями как «исторический конструктивизм» (Рокмор 2004), как особая «позитивная» версия эпистемологического конструктивизма¹¹.

В свою очередь подход Абушенко можно обозначить как праксеологический конструктивизм, так как выделение праксеологии¹² в самостоятельное, (а по сути) доминантное измерение позволяет выходить на типы уже социокультурной рациональности, которые тотально определяют характер научной рациональности

логовый перенос данной метафоры, (неизбежно) приводит лишь к новой версии парсианства.

- 10 К таковым мы относим «сильную» программу социологии науки и знания (Д. Блур), различные направления STS (Б. Латур, Г. Коллинз), социальную эпистемологию.
- 11 Ее «позитивный» характер состоит в уклонении от радикализации конструктивизма, который в научной практике сталкивается с «сопротивлением материала», демонстрирующим наличие «объективной» реальности. Доминантным измерением научной рациональности у Стёпина выступает эпистемология, так как его концепция фокусировалась на генезис и логику научного открытия и (в широком смысле слова) «теории».
- 12 Практиология имеет различные традиции понимания. Абушенко следует духу идей Т. Котарбинского, чей «проект изначально мыслился как носящий метатеоретический и методологический характер, как общая “грамматика действия”, упорядочивающая праксеологические отношения (по аналогии с общей грамматикой языка)» (Абушенко 1998: 541); а круг проблем праксеологии «далеко выходит за рамки ее как возможной дисциплины, затрагивая основополагающие темы постнеклассической науки и методологии как особого типа знания» (Там же: 541). Важно заметить, что праксеология вводится Абушенко с привлечением ресурсов феноменологии и постструктурализма.

и практик науки. «Наука как сложно организованная практика, которая оправдывается каким-то техническим, технологическим результатом, до XIX века не существовала. [...] Историки науки показали, что поначалу все было ровным счетом наоборот: сначала создавались корабли, пароходы, а потом ученые пытались разобраться, как это работает, и предлагали теоретические решения. Получается, что праксеология тянула за собой эпистемологию, определяла развитие знания. Эта ситуация перевернулась только в XIX веке, а в XX веке мы это реально видим на разных примерах. Но завязка на праксеологию не исчезла, просто она была инкорпорирована в дисциплину как самозаказ» (Абушенко 2016е: 464). В настоящее же время с самозаказом науки активно конкурирует внешний (рыночный или социальный) заказ, стимулирующий приоритезацию интересов прикладной науки над фундаментальной, что многими исследователями опознается как ключевое кризисное явление в современной науке.

В данном контексте неслучайно, что философские новации последних десятилетий обозначаются, скорее, в праксеологических терминах: как «онтологический»¹³, «практический», «перформативный» и т. п. повороты. Данную трансформацию отмечает и основатель социальной эпистемологии С. Фуллер: его исходный проект был призван «проблематизировать и подвергнуть критике философию науки, а затем предложить новый нормативный подход, в котором эпистемология станет, скорее, наукой о принятии решений (какого типа исследования стоит проводить, чему нужно учить детей в школах) и будет иметь практическую ориентацию, хотя и останется нормативной» (Фуллер 2018: 3). В дальнейшем его версия социальной эпистемологии пыталась соединить философскую, «логическую» и социальную, «этическую» ветви в эпистемологии, «потому что если вы не знаете, каковы цели знания, для чего оно нужно, то нет смысла говорить о том, как оно должно производиться. Вопросы о ценностях и целях во многом составляют часть моего проекта» (Там же: 4).

Абушенко же, в свою очередь, описывает данный процесс таким образом: «Мы максимально праксеологизируемся: чем больше уходим в эпистемологию, тем больше возникает праксеологических вопросов. С другой стороны, чем больше мы, следуя этому ходу, погружаемся в эпистемологию, тем мощнее звучит вопрос из плана онтологии. В этом контексте не случайно, что по

13 Концепт «онтологический» в данном повороте также определяется праксеологически: новые онтологии полагаются как принципиально процессные, конструируемые и деятельностные в своей природе.

философским публикациям последних 15–20 лет видно, как после того как прошли постмодернистские и подобные развороты, народ опять активно начинает искать новые онтологии. Раздаются лозунги “Назад к природе!” и прочие призывы в духе реализма. Это четкое свидетельство запроса на производство онтологий, тяга к онтологизму» (Абушенко 2016е: 326). Представляется, что процесс производства современных онтологий коррелятивен процессу текущего (очередного) перепрограммирования модерна (в контексте продолжающегося углубления диджитализации и развертывания эпохи ИИ), анализ которого мы представим в последней части нашей работы.

Творчество и фигура М. К. Петрова были ключевым «аттрактором» для собственного творчества Абушенко на протяжении десятилетий. В фигуре Петрова «поражает как масштаб личности, так и объем, а главное — глубина сделанного этим человеком. Еще больше — соразмерность времени. [...] Речь о соразмерности интеллектуальному времени, попаданию в то, что немцы называли бы “духом времени”» (Абушенко 2016f: 99). Вместе с тем статус наследия Петрова и его признание не столь однозначны: длительная опала и, как следствие, исключенность из сетей цитирования сделали таковое признание как минимум проблематичным¹⁴. А неоднозначность дисциплинарного позиционирования усложняет рецепцию идей Петрова и по настоящее время.

В своих поздних работах Абушенко пытается проделать «сборку» идей Петрова «сквозь призму определенным образом (в рамках представлений о постнеклассическом знании) понимаемой социологии, а сами его концептуальные разработки предъясняются как полновесная и достаточно полно прописанная культур-социологическая теория (центральными понятиями которой являются понятия человекоразмерности и социокода)» (Там же: 110). Мы также определяем наличие в этих понятиях ключевого, категориального статуса не только для концепции Петрова, но и для анализа современной мультимодерновой реальности.

14 Петров исключается из партии в 1960 году, а в 1970 получает фактический «запрет на профессию». Тем не менее он продолжает работу «на периферии» советского официального интеллектуального пространства (в Ростове), непрерывно продолжая «писать в стол» тысячи страниц рукописей и участвуя в неформальных сетях коммуникации.

Европейская культурная традиция находилась в фокусе многолетних исследований Петрова, а его «исследовательская программа воплотилась в грандиозный проект всесторонней, трансдисциплинарной реконструкции (с привлечением эвристического потенциала философского, социологического, культурологического, лингвистического, исторического знания) возникновения и развития европейской цивилизационной общности» (Абушенко 2016b: 114). Эта программа строилась в «известном оппонировании функционалистской неоклассической социологии (Р. К. Мертон, Т. Парсонс, П. Сорокин), доминировавшей в послевоенные годы. В основании этого оппонирования — неудовлетворительная трактовка проблемы социального, неразработанность вопросов соотношения социального и культурного, разорванность структурно-организационного и практически-деятельностного уровней общественной жизни, вытеснение субъектно-личностного начала за рамки анализа, недостаточный учет “таймированности” (контекстности) проблематики и т. д.» (Абушенко 2016f: 108).

В данном оппонировании классической/неоклассической социологии Петров «неизбежно» разрабатывал (как минимум) неклассические и постнеклассические основания социологии¹⁵ в ее своеобразии по сравнению с естественно-научным знанием. Эту специфику он обсуждает на примере анализа кумулятивности знания, для которой необходимо «поведенческое», а не логическое или гносеологическое истолкование (Петров 2013: 58), рассматривающее взаимосвязь когнитивного и социального измерения науки. «В тех дисциплинах, предметная реальность которых альтернативна (большинство общественных научных дисциплин), не содержит жесткого репродуктивного каркаса слепых автоматизмов и однозначных корреляций между поведением объекта во взаимодействии с другими объектами и свойствами объекта, феномен кумулятивности не может рассматриваться как основная качественная характеристика дисциплины. Здесь кумуляция знания имеет подчиненное значение, зависит от формулировки проблемы и получает дополнительный вектор-определитель как направленная и конечная по времени кумуляция знания для решения проблемы в конкретных и таймированных социально-исторических условиях» (Там же: 70). Такая трактовка праксеологической детерминированности производства научного знания совершенно созвучна постнеклассической рациональности

15 Одна из ключевых работ Петрова «Язык, знак, культура» вышла в 1991 году, но ее первое название для несостоявшейся в 1978 году публикации — «Социологические проблемы исследования культуры».

(идеалу проблемности знания, а не неклассической гипотетичности или классической истинности).

Концепция социокодов и человекообразности позволила Петрову предложить убедительную версию панорамной историко-социологической картины развития европейской цивилизации в мультицивилизационном пространстве. В этой версии были в своей целостности проанализированы как «вертикальные» (индивид — культура), так и «горизонтальные» (статика — динамика) срезы, что редко удавалось даже признанным мастерам социологии, у которых доминировали, терялись или распадались разные уровни анализа. Объединяющим эти срезы концептом и выступил «культурный социокод»¹⁶, удерживающий в целостности (а) фрагментированный массив знания, (б) дифференцированный мир специализированных практик (деятельности), (в) институционализированные способы общения, (1) соотнося их с наличной ментальной вместимостью индивидов, (2) обеспечивая (а) преемственность между поколениями живущих деятелей и (б) наследование и трансформацию культурно-знаниевых содержаний между поколениями» (Абушенко 2016d: 92).

Петров выделяет три социокода, возникших последовательно, но не вытекающих друг из друга по «закону необходимости»: лично-именной («архаичные» сообщества), профессионально-именной («традиционные» сообщества) и универсально-понятийный (антично-европейская социальность). Только последний социокод «позволил преодолеть именной принцип организации культуры, предполагающий жесткую привязку индивида к тому или иному фрагменту (интерьеру) социальности, и обойти ограничения, накладываемые на приращение знания в культуре ментальной вместимостью индивидов» (Там же: 93). Эти ограничения были обойдены благодаря изобретению дисциплинарной формы организации знания (философия, теология, наука), но главное — изобретению науки как культурной практики по непрерывному производству нового знания.

Этот процесс протекает в контурах человекообразности, где «знание всегда подчинено (институционализированным) способам соединения действия и знака, допускаемым культурным социокодом, и несет отпечаток той феноменологически конкретной культуры, в которой оно было непосредственно (вос)произведено

16 Абушенко специально пишет «культурный социокод», в то время как Петров не применяет прилагательное «культурный», хотя рамка культуры всегда присутствует в его работах. Вероятно, это (опережающая) реакция на применение понятия социокода в отрыве от понятия культуры.

и/или в которой оно выводится в контур употребления» (Там же: 93). В таком видении феномена науки Абушенко видит точку сходимости идей Петрова и Стёпина¹⁷, когда последний на зрелом этапе творчества перешел к критическому анализу генерирования научных картин мира в определенных социокультурных условиях, а далее — к видению науки как определенной социально-познавательной практики и знания как определенного культурного продукта.

В данном контексте мы подходим к обсуждению и проблематизации понятия человекоразмерности у Петрова. Данное понятие отсылает к идее (ограниченной) физической и ментальной «вместимости» человека, но его основания лежат «не в биологических ограничениях, которые надо воспринимать просто как данность (возможно и всё более вероятно — как временную), и не в специфике природных условий (экологической нише), хотя эта тема куда как актуальна для современного мира, а в том, что можно обозначить как “социальную наследственность”» (Абушенко 2016b: 117). Иными словами, культурный социокод определяет форматы человекоразмерности (разноуровневых «мерностей») как принудительно-желательные лимиты трансляции и трансмутации (обновления) корпуса наличного знания и, соответственно, деятельности в системе социума — и все это на «теле» конечных, смертных индивидов и поколений¹⁸.

Проблемным же (в позитивном смысле слова) это понятие видится потому, что в работах Петрова остается неясным, какова относительность и (потенциальная) сдвигаемость лимитов (современной) человекоразмерности. Ведь, с одной стороны, данное понятие отсылает к определенным лимитам возможностей человека (биологических или ментальных), а с другой стороны, само должно быть таймированным и культурно определенным (а потому релятивным!). Для Петрова «представить себе ученого, например, прочитавшего и читающего всю опубликованную и публикуемую его дисциплиной литературу, столь же трудно, как и короля с короной весом в тонну или крупное начальство без секретарши, сидящей на страже его человекоразмерности» (Петров 2012: 103).

17 Отметим, что Стёпин в своих работах развивает идею социокодов Петрова, но делает это, оставаясь на уровне социально-философского анализа, в то время как Петров «предельно» (культур)социологичен в своих построениях.

18 В данном контексте Петров в духе раннего Маркса «утверждает онтологическую бытийность только ныне живущих поколений людей и наследуемого ими от ранее живших поколений знания, чем блокируется поиск каких-либо сверхчеловеческих причин и сущностей». Заметим, что это сближает его с новейшими социологическими онтологиями (Латур, Деланда, Харман).

Для нас же, живущих в эпоху диджитализации и подъема технологий ИИ, такой образ ученого уже не кажется столь невозможным.

Как Абушенко пишет в заключении своей последней работы о Петрове, «вполне оправданным видится предположение о том, что историческая эволюция социокодов — это эволюция человеко-размерности, причем в последовательно восходящем векторе, выраженном в росте индивидуальной вместимости (субъектности) человека» (Абушенко 2016b: 127), который уникальным образом отличает антично-европейский тип цивилизации. И далее: «С прагматической (праксеологической) же точки зрения проблема человеко-размерности отсылает к вопросу о подвластности человека самому себе (а тем самым и мере его свободы), прозрачности и управляемости социокультурных условий и процессов бытования социума и личности» (Там же: 127). Мы соглашаемся с данной констатацией и рассматриваем современные дискурсы о (пост)модерне и новых его поворотах как симптом распада «старого» (позднеиндустриального) и формирования нового формата человеко-размерности. Перейдем далее к анализу современной праксеологической (гносеологической) ситуации.

При всем многообразии существующих диагнозов нашего времени большинство из них отсылает к модерну¹⁹. Живучесть этого референта указывает на то, что этот принципиально незавершаемый проект в действительности является не проектом, а устойчивой социокультурной программой, способной сохранять свою предельную рамку и перенаполнять конкретное содержание (проектные реализации). В контуре предельной рамки этой программы находятся специфический западный (антично-европейский) рационализм и несущий его универсально-понятийный социокод²⁰. В своем имманентном стремлении к (экспансивной) универсализации этот рационализм породил (исходно достаточно случайным образом) уникальный цивилизационный феномен науки и, как следствие, целую серию проблемных проектных (само)

19 Основными из них являются постпост-, мета-, ультра-, гипер-, альтер-, диджи- и автомодерн(изм), а также рефлексивный и критический модерн.

20 Словами Петрова: «Что же конкретно отличает наш тип культуры от других типов? Мы бы сказали — всеобщая распространенность навыка формализации: активная, гибкая и оперативная формализация любых проблем, перевод их в измеримую и разрешимую форму, умение искать, находить, а если нужно, то и искусственно создавать фоновые сущности вечной, лишенной отметок пространства и времени знаковой природы» (Петров 2004: 318).

реализаций (колониализм, капитализм, индустриализм, глобализм). На сегодня «накопилось столько последствий этого модерна, что возникла насущная потребность в новом его понимании» (Вагнер 2017: 226).

Множество существующих попыток переосмысления модерна свидетельствует о сложности такой задачи, но само их наличие лишь подтверждает то, насколько острая эта потребность. В этом плане первоочередным тезисом видится уже конвенциональная констатация смерти (еще недавно ключевого) соперника модерна — постмодерна. Но «если даже постмодерн как эпоха или как доминирующий стиль в культуре закончился в 2000/2001 году, должно пройти как минимум 25–30 лет, чтобы можно было делать какие-то выводы о том, что будет называться “метамодерном” или как-то еще» (Павлов 2018: 14). Для нашего анализа важно не столько подобрать удачную «этикетку», сколько дать достаточное описание ключевого аспекта различности этого «нового» модерна.

Кандидатский статус метамодерна как приемлемого описания активно оспаривается, так как он «сможет стать лидирующей концепцией только тогда, когда избавится от своих самых больших недостатков» (Павлов 2018: 14), а именно: (1) недостаток внимания к диджитализации общества и эволюции популярной культуры (это ключевые акценты для автомодерна и диджимодерна), (2) неполнота анализа культуры (в отличие от постмодернизма Ф. Джеймисона) и (3) минимальный анализ социальных проблем. К данным фатальным недостаткам мы добавим также невнимание к проблематике ИИ как ключевого новейшего аттрактора очередной системной трансформации программы модерна, которая проходит по контуру сдвига (наращивания) различных лимитов человекоразмерности.

С философской точки зрения история развития ИИ разворачивалась как спор дедуктивной (символической) и индуктивной (коннекционистской) парадигм²¹, т. е. выступала манифестацией системообразующего многовекового философского спора. Пройдя несколько взлетов и «зим» в своем развитии в течение XX века, технология ИИ принесла прорывные достижения в различных областях науки и практики (сегодня же главным образом благодаря технологиям «генеративного ИИ» в начале 2020-х годов). Не имея

21 Примечательно, что новейшие инновации в развитии ИИ развиваются как синтез этих парадигм — как нейросимволический ИИ, сочетающий глубокое обучение на больших данных и логико-символические правила рассуждения (reasoning). Телесное воплощение данного поколения ИИ станет (вероятно) его достаточно полной реализацией для нового модерна.

возможности и необходимости углубляться в анализ технологических основ ИИ, мы сфокусируемся на анализе его социокультурных эффектов и трансмутационном потенциале. При этом мы избегаем «тривиальных» технооптимистического, алармистского или критицистского²² взглядов на ИИ. Оправданным и более продуктивным представляется видение ИИ как «нормальной технологии» (Narayanan & Karoor: 2025). В такой перспективе развитие ИИ укладывается в сценарии достаточно медленного (несмотря на всё внешне видимое ускорение) и, главное, контролируемого (!) развертывания хорошо известных технологических изобретений прошлого (электричество, интернет).

В своей полноте технологическая революция ИИ может быть реализована лишь тогда, когда произойдет синхронизация и «сборка» различных сдвигов в новый целостный социокультурный «уклад» с претензией на новый глобальный универсализм²³. Исторический опыт показывает, что процесс такого перехода будет наполнен острыми социальными проблемами, понимание и преодоление которых стоит на повестке дня у научных сообществ и правительств по всему миру. Несомненно лишь то, что глобальная гонка ИИ и ее результаты определяют векторы мировой истории в XXI веке. Далее мы рассмотрим трансмутационный потенциал ИИ, который лежит в принципиальном сдвиге текущих лимитов человекоразмерности по следующим связанным контурам: (1) биологический, (2) ментальный и (3) социальный.

«Трансцендирование» биологической (телесной) размерности — сам по себе достаточно древний мотив мифологического, религиозного, философского, а теперь уже и научного и обыденного сознания. Техничко-технологическое преодоление физико-биологической ограниченности человека имеет столь же древнюю историю, как и сам человек. Но сегодня благодаря состоявшимся

22 В этом контексте показательна тенденция к гипостазированию ИИ в дискуссии исследователей Глобального Юга (Das et al. 2024): различные западоцентристские предвзятости (biases) обсуждаются как (сложноустраняемые) данности. Это свидетельствует о нехватке у авторов знания / опыта работы с ИИ: в действительности предвзятости ИИ достаточно эффективно контролируются сочетанием корректных (общедоступных) техник промпт-инжиниринга и файнтюнинга моделей ИИ. К тому же существует возможность более глубокой кастомизации на основе ИИ с открытым исходным кодом.

23 Нет никаких гарантий, что демократическому Западу удастся сохранить свое лидерство в этой гонке: Китай уверенно показывает способность к развертыванию собственного авторитарного варианта модерна, конкурентной технауки и суверенного ИИ. Шансы Глобального Юга на собственный прорыв здесь пока достаточно туманны.

и ожидаемым прорывным достижениям в науке и биотехнологиях²⁴ мы можем реально ставить вопрос о глубокой прямой трансформации телесности как людей, так и не-людей. Рефлексия данной тенденции получила свое систематическое выражение в идеях трансгуманизма. По словам Фуллера, «с трансгуманизмом мы вступаем в другую фазу, которая, пожалуй, больше похожа на ультрамодернизм. Это будет не старый модернизм, потому что, возможно, в нем иначе будет восприниматься отношение между наукой и религией. Более открытое отношение, чем у модернистов, — старый модернизм был гораздо секулярнее в строгом смысле слова. [...] И все экзистенциалисты, религиозные мыслители и атеисты, разделяли одну идею — идею бытия-к-смерти: смысл жизни дан бытием-к-смерти. Трансгуманизм бросает вызов этой идее» (Фуллер 2018: 8). Любое существенное удлинение продолжительности жизни фундаментальным образом скажется на ритмах и темпах социального времени, как и его личностного проживания.

Ментальная «вместимость» человека также имеет длительную традицию изучения, где продолжительное время доминирует нейробиологическая (с привязкой к аналогии мозга) и/или психологическая (с привязкой к аналогии психики / интеллекта) оптика. Уже в философских битвах вокруг ИИ была обозначена ключевая проблема пределов научения. «Связь сознания и ситуаций постоянно развивается, оптимумы уточняются. Но что толкает человека к уточнению оптимума? [...] Почему люди не совершенствуются постоянно? Возможно, сама идея оптимума блокирует такое развитие. Но тогда откуда берутся оптимумы, кто или что их задает? Человеческое сознание, внешняя реальность, структура практики — Дрейфус не дал точного ответа» (Астахов 2020: 187–188). Следуя социологической оптике, мы понимаем пределы как заданные социокодом лимиты на усвоение фрагмента знания, достаточного для употребления в деятельности. Вероятно, что быстрораствующие сверхчеловеческие возможности ИИ в обработке информации, будучи массово адаптированными в повседневных и профессиональных практиках (как их автоматизация²⁵ и/или

24 Стоит упомянуть различные достижения в тканевой инженерии, 3D-биопечати, а также имплантации нейроинтерфейсов. При всех этических сдерживателях, данные технологии, начав с (более социально одобряемого) восстановления «нормальной» телесности для людей с инвалидностью, будут перенесены на обычных людей, животных и роботов.

25 Описание множества кейсов, где технологии ИИ уже превзошли уровень экспертов-людей, потребовало бы от нас отдельной статьи. Сферы превосходства ИИ над человеческим интеллектом стремительно растут во многих

аугментация), повлекут за собой общий сдвиг ментальной вместимости в сторону ее (заметного) роста²⁶.

Сдвиг по социальному контуру человекообразности мы видим в росте объема компетентности и, главное, социально-полезной деятельности индивида, избегая (мнимого) алармизма вокруг проблем (цифровой) индивидуализации. Невиданное ранее сближение науки и повседневности вызвало «не просто повышение компетентности отдельного индивида (“юзера” или зрителя / слушателя в первом случае, пациента / покупателя — во втором), но перекраивание самой социальности, появление новых культурных практик и реформатирование опыта личной идентичности» (Усманова и Щитцова 2014: 7). Рост производительности мы видим в такой зоне авангардного приложения технологий ИИ, как инновационный бизнес: в отличие от предыдущего поколения стартапов, стартапы с небольшими командами, создающие и/или активно использующие ИИ, способны достигать значимых успехов (к тому же значительно быстрее). Данный тренд будет поддержан ростом массовой адаптации ИИ в экономике и, что еще важнее, в системе образования²⁷.

В контексте же развития социогуманитарного знания данные сдвиги означают актуализацию ряда старых-новых проблематик. Во-первых, это уже упоминавшаяся выше проработка новых социальных онтологий в векторе «плоских онтологий»²⁸, коррелятивных процессу тотальной диджитализации «жизненного мира» (как следствие его более высокой «прозрачности» и связности). Во-вторых, вектор на формирование трансдисциплинарности как современной дисциплинарной формы науки, которая предпола-

прикладных областях, открывая возможности для нелинейного замещения и дополнения работников-людей.

- 26 Мозг человека является как лимитом, так и аттрактором всего развития ИИ. По мере углубления понимания и экспериментальных успехов возможны как «расколдовывание» нейрофизиологических секретов работы мозга, так и их трансцендирование на воплощенных (телесных), но искусственных носителях. В ближайшей же перспективе важен взрывной рост интеллектуальной производительности человека за счет (умелого) использования ИИ.
- 27 В апреле 2025 года власти Китая и США законодательно инициировали введение предметов об ИИ и внедрение доступа к сервисам ИИ в систему школьного образования.
- 28 Здесь мы согласны с И. Красавиным в том, что теория сборки «появилась очень вовремя, чтобы создать социальную онтологию для объяснения различных корреляций, которые могут быть обнаружены в больших данных» (Красавин 2019: 150). Новая плоская онтология М. Деланда может быть использована для сверхсложных компьютерных симуляций природных и социальных процессов.

гает двойное снятие дисциплинарных границ: производство научного знания поверх дисциплинарных границ с прямым (со)участием внеучных (внедисциплинарных) стейкхолдеров, что означает «выход на иное приложение знания, на иной контур этого приложения, заточенный под человека, под культуру» (Абушенко 2016с: 314). В-третьих, это кардинальная смена характера эмпирических исследований в векторе постэмпиризма, когда исследования все чаще проводятся на максимально реалистичных ИИ-симуляциях «реальных» социальных структур и процессов.

Все эти три разворота нашли свое выражение в «зонах поиска» и поздних работах Абушенко. Трансдисциплинарная трансформация науки активно осмыслялась как выход науки в специальные дискурсивные (профессиональные) и общие коммуникативные (повседневные) практики, как формирование новой праксеологической ситуации для функционирования института науки. Это актуализировало поиск общих механизмов (вос)производства и «миграции» знания как ключевого материала «сборки» социальной реальности. Этот поиск выводил к авторской версии социальной эпистемологии как синтеза конструктивизма и феноменологии, где бы могла преодолеваться «плоскостность» новых онтологий, редуцирующего неоспоримое присутствие в современной социальности эссенциализмов и симулякров, виртуальности и имажинерии.

Позволяя себе легкую иронию, мы можем констатировать, что Абушенко не оставил нам учебно-методического комплекса о том, как правильно обучать и делать трансдисциплинарную науку. Тем не менее его курс лекций по современной социологии содержит в себе необходимые рамочные указания, а также ряд глубоко обсужденных и достаточно конкретных идей. В целом же нельзя не согласиться с его «учительским» напутствием о том, что «нужно постоянно отслеживать операцию реификации, иметь службу, следящую за тем, чтобы эти концепты не стали нами руководить, не превращались в фетиш. Это и есть настоящая современная социология. Но при чем тут культурсоциология? При том, что это не абстрактные разговоры про конструкты и конструирование. Конструирование осуществляется в рамках определенной культуры, с учетом ее возможностей и ограничений» (Абушенко 2016с: 68–69).

Наконец, насколько Абушенко был «далек» от контакта с новейшими технологическими трансформациями, он все же ставил

главный вопрос о «подвластности человека самому себе». Мы же в нашей работе попытались наметить новые вызовы (революция ИИ) и перспективы для ответа на этот очень старый и никогда не стареющий вопрос.

References

- Абушенко, В. (1998). *Праксеология. Новейший философский словарь*. Минск: Изд. В. М. Скаун: 541.
- Абушенко, В. (2016a). Неклассические основания классической социологии. *Основания культурсоциологии: избранные труды*. Минск: Беларуская навука: 37–47.
- Абушенко, В. (2016b). Понятие человеко(раз)мерности в культурсоциологии М. К. Петрова. В: *Основания культурсоциологии: избранные труды*. Минск: Беларуская навука: 111–128.
- Абушенко, В. (2016c). После марксизма. *Основания культурсоциологии: избранные труды*. Минск: Беларуская навука: 48–74.
- Абушенко, В. (2016d). Постсоветская социология: мультипарадигмальность и «тоска» по теоретическому синтезу. *Основания культурсоциологии: избранные труды*. Минск: Беларуская навука: 76–98.
- Абушенко, В. (2016e). *Современная социология: проблемы, рамки, основания*. Минск: Экономпресс, 502.
- Абушенко, В. (2016f). Теория социокода М. К. Петрова как основание культурсоциологических исследований. *Основания культурсоциологии: избранные труды*. Минск: Беларуская навука: 99–110.
- Астахов, С. (2020). Феноменология против символического искусственно-го интеллекта: философия научения Хьюберта Дрейфуса. *Логос* 30(2): 157–193.
- Вагнер, П. (2019). Макс Вебер и модерн XXI века. *Социологическое обозрение* 18(4): 212–230.
- Вахштайн, В. (2017). Революция и реакция: об истоках объектно-ориентированной социологии. *Логос* 27(1): 41–84.
- Das, A., Muschert, G., Dutta, M. J., Aytaç, M. B., Tripathi, P., Khare, A., & Ray, S. (2024). AI impacts, concerns, and perspectives in the Global South: A thought leadership round table. *Russian Sociological Review* #23(4): 173–195. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-4-173-195sociologica.hse.ru+2ResearchGate+2sociologica.hse.ru+2> (accessed: 27 April 2025).
- Красавин, И. (2019). Устройство сборки, или Симуляция онтологии у Мануэля Деланда. *Социология власти* 31(2): 136–154.
- Латур, Б. (2006). Надежды конструктивизма. *Социология вещей* / под ред. В. Вахштайна. Москва: Территория будущего: 365–389.
- Narayanan, A., Kapoor, S. (2025). «AI as Normal Technology». *Knight First Amendment Institute* April 15. <https://knightcolumbia.org/content/ai-as-normal-technology> (accessed: 27 April 2025).
- Обсуждение книги академика В. С. Стёпина «Цивилизация и культура». Материалы «круглого стола» (2013). *Вопросы философии* 12: 3–47.
- Павлов, А. (2018). Образы современности в XXI веке: метамодернизм. *Логос* 28(6): 1–19.

- Петров, М. (2012). Системный подход и человекомерность теоретического мышления. *Социология науки и технологий* 3(3): 97–110.
- Петров, М. (2013). Феномен кумулятивности научной дисциплины (по материалам американской печати). *Политическая концептология* 1: 58–71.
- Петров, М. (2004). *Язык. Знак. Культура*. Москва: Едиториал УРСС.
- Рокмор, Т. (2004). Постнеклассическая концепция науки В. С. Стёпина и эпистемологический конструктивизм. *Человек. Наука. Цивилизация. К семидесятилетию академика В. С. Стёпина*. Москва: Канон+: 248–260.
- Стёпин, В. (2002). Еще раз о социокультурных предпосылках становления социальных наук (ответ М. А. Розову). *Социальная философия и современное обществознание (материалы конференции)*. Екатеринбург: Изд-во УРГУ.
- Стёпин, В. (2009). *Конструктивизм и проблема научных онтологий. Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке*. Москва: Канон+: 41–63.
- Стёпин, В. (1996). Основания науки и их социокультурная размерность. *Научные и вненаучные формы мышления. Симпозиум*. Москва-Киль: 3–15.
- Усманова, А., Щитцова, Т. (2014). К социальной логике технонауки. *ТОPOS* 2–3: 7–17.
- Фуллер, С. (2018). От социальной эпистемологии к Humanity 2.0. Интервью со Стивом Фуллером. *Логос* 28(5): 1–30.

Bernasconi, O. (Ed.)

RESISTANCE TO POLITICAL VIOLENCE
IN LATIN AMERICA: DOCUMENTING ATROCITY.

Springer, 2019.

I. H.

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-319-328>

Разгляданая кніга, выдадзеная ў адносна даўнім 2019 г., рахуючы на сённяшнія палітычныя рэаліі Усходу Еўропы і на Нобелеўскую прэмію міру 2021 г., застаецца больш чым актуальнай, бо прысвечана дзейнасці абаронцаў чалавечых правоў, якія кінулі выклік дыктатарскаму рэжыму і ў абставінах сацыяльнай і маральнай катастрофы аднавілі веру грамадства ў чалавечую годнасць, сілу салідарнасці і магчымасць аднаўлення справядлівасці. У выпадку агляднага тэксту ідзеца пра Чылі часоў хунты і Аўгуста Піначэта, але структурныя аналогіі і падабенства з беларускім выпадкам і ўсходнееўрапейскай сітуацыяй навочныя і не патрабуюць далейшага абмеркавання.

Можна нават сказаць, што час гэтай кнігі — калі яе разглядаць як заклік да аналагічнай рэфлексіі адносна нашага кантэксту — яшчэ не прыйшоў. Бо задума аўтараў прадугледжвае фінальнае аднаўленне справядлівасці ў постдыктатарскім грамадстве, калі пасля прызнання і ўшанавання непасрэдных ахвяраў наспеў момант звярнуць увагу на трэцяга гістарычнага і палітычнага актара — праваабарончыя арганізацыі.

Працытаванае ў якасці эпиграфа да аднаго з раздзелаў пытанне ізраільскага гісторыка Ёсефа Хаіма Ерушалмі: «Ці магчыма, што антонімам забыцця з'яўляецца не памяць, а справядлівасць?» (197) — на якое аўтары падаюць станоўчы адказ, апісвае не толькі «сюжэт» кнігі, г. зн. расказаную ў ёй гісторыю, але і яе «метадалогію», тое, як гэтая гісторыя расказана. Такая памяць-справядлівасць патрабуе, калі адказана на непасрэдных крыўды ахвяраў палітычнага тэрору, аддаць належнае і тым, чыймі высілкамі стала вядома пра самую наяўнасць ахвяраў і тэрору.



Кніга распавядае пра грамадскія веды аб рэпрэсіях, пра калектыўную памяць, усталяванне праўды і аднаўленне справядлівасці, — але расказвае на працэсуальна-інфраструктурным узроўні, дзе галоўнымі аб’ектамі апісання ёсць тэхналогіі, працэдуры, аб’ектываваныя веды, умоўнасці і кампрамісы, інструменты, руціны і працэсы (231). Аўтары ставілі перад сабой задачу прааналізаваць перфарматыўны патэнцыял дакументальнай працы праваабарончых арганізацый і семантыку дыскурсу аховы грамадзянскіх правоў. Кніга заснавана на, здавалася б, парадаксальнай і нават, можа падацца, блюзнерскай канцэптуальна-метадалагічнай стратэгіі: узяўшы архіўныя дакументы, якія амаль літаральна крывавілі чалавечай пакутай, горам і слязьмі, аўтарскі калектыў рэпараваў іх у адмысловай манеры, звязанай з «Археалогіяй веды» М. Фуко, і прапанаваў чытачу своеасаблівую «археалогію праваабарончага погляду».

У фокусе ўвагі кнігі — чылійская гісторыя часоў панавання хунты і Аўгуста Піначэта (1973–1991) і дзве канкрэтныя праваабарончыя арганізацыі, звязаныя агульнай генеалогіяй і інстытуцыйнымі павязямі з каталіцкім касцёлам.

З першых дзён развязамага супраць чылійскага грамадства дзяржаўнага тэрору ягоня ахвяры і іхныя крэўныя, якім было адмоўлена ў магчымасці дабіцца справядлівага правасуддзя, спрабавалі знайсці паратунку і паразумення з боку прадстаўнікоў касцёлу. Таму ў першай палове 1970-х каталіцкія іерархі Чылі аб’ядналіся разам з прадстаўнікамі іншых цэркваў, каб прапанаваць ім дапамогу. Паступова, па меры назапашвання сведчанняў аб беспрэцэдэнтным палітычным гвалце, узнік праект сістэматызацыі, асэнсавання і апублічвання масіву інфармацыі. Быў заснаваны *Comité de Cooperación para la Paz en Chile* (Камітэт па супрацоўніцтве дзеля міру ў Чылі, у далейшым проста *Камітэт*), які дзейнічаў у 1973–1975 гг. і быў зачынены па асабістым патрабаванні Піначэта. На месцы Камітэту з’явіўся *Vicaría de la Solidaridad* (Вікарыят салідарнасці, у далейшым проста *Вікарыят*), які праіснаваў да 1992 г. і быў зачынены пасля аднаўлення дэмакратычнага ладу. Камітэт і Вікарыят прапаноўвалі тым, хто звярнуўся да іх, маральную, юрыдычную, медычную, псіхалагічную і эканамічную дапамогу. Яшчэ адным і, бадай, цэнтральным напрамкам дзейнасці сталіся дакументацыя дзяржаўных злачынстваў, сістэматызацыя веды аб маштабах тэрору і апублічванне гэтай інфармацыі. Па закрыцці Вікарыяту ў 1992 г. застаўся архіўны фонд *FUNVISOL* (*Fundación de Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad*), дзе захоўваюцца вынікі

працы абедзвюх арганізацый. Уласна, з гэтым архівам і працавалі аўтары манаграфіі (дадаўшы інтэрв’ю з некаторымі былымі працаўнікамі Камітэту і Вікарыяту).

Варта адцеміць, што «рэцэнзент» не можа пахваліцца глыбокімі ведамі навачаснай палітычнай гісторыі Чылі і не можа ацаніць кнігу з яе гістарычна-змястоўнага боку. Але кніга, насычаная метадалагічнай рэфлексіяй і тэхнічнай лексікай — тым, што, як правіла, толькі абцяжарвае ўспрыманне гістарычных даследаванняў, — у дадзеным выпадку прадстаўляе цікавасць менавіта з гэтага боку. Апроч бясспрэчнай актуальнасці для ўсходнееўрапейскага кантэксту, дадатным момантам кнігі ёсць тое, што па яе прачытанні мы даведваемся новае не толькі аб чылійскай гісторыі і аб стратэгіях грамадзянскага супраціву, але і пра філасофію Фуко і ягоную «археалогію», шырэй — пра магчымасці і перспектывы постструктуралісцкай метадалогіі.

Імя Фуко і звязаныя з ім метадалагічна-канцэптуальныя падыходы асацыююцца найперш (калі не пераважна) з сацыяльнай крытыкай. Разгляданая кніга дазваляе зусім інакш зірнуць на магчымую прагматыку «археалагічнай» метадалогіі і пахіснуць хоць і ўзвычаенае, але завузкае яе разуменне. Мяркуецца, што, калі мы рэканструюем незначную і пераважна спонтанную гісторыю ўзнікнення тае ці іншае эпістэмічнае практыкі, тым самым мы дэзавуюем яе ў ейных універсалісцкіх прэтэнзіях; указваючы на яе лакальную, кантэкстуальную і (таму) зменлівую прыроду, мы фактычна зняпраўджваем яе. Але кніга дае ўзор зусім іншага магчымага эфекту «археалагічнай» оптыкі: яна дазваляе аўтарам рэканструяваць стыхійную і загадзя не спланаваную кансалідацыю супольнасці перад тварам дзяржаўнага тэрору.

Знаёмыя тэзісы канструктывісцкай эпістэمالогіі і постструктуралізму — агенты ведання не з’яўляюцца незаангажаванымі рэгістратарамі натуральнай аб’ектыўнасці, але палітычна і сацыяльна прадужатымі актарами; сама веда складаецца падобна да мазаікі з фрагментаў рознага паходжання і выпадковай генеалогіі — у дадзеным выпадку не з’яўляюцца падставай для крытыкі і рэлятывізацыі, але мусяць падкрэсліць эмацыйную і этычную залучанасць удзельнікаў у сацыяльна-палітычную гісторыю. Гісторыю таго, як індукцыраваным дзяржавай страху, распачы і самоце ў пакутах былі супрацьпастаўлены давер і эмпатыя да чужога болю. Дакументалізацыя дзяржаўнага тэрору не была халодна-нейтральнай, аб’ектыўнай рэгістрацыяй з боку незацікаўленага назіральніка, — але ж праймай клопату і салідарнасці, была ў тым ліку і палітычным актам, тым болей палітычным, чым больш дакладным у фіксаванні дэталей таго, што адбывалася.

Даследаванне алетычных (звязаных з праўдай) выказванняў на прадмет іхнай прыхаванай прагматыкі і гістарычнасці, выяўленне іхнай сітуацыйнасці, эмерджэнтнасці — адным словам, аналіз вытворчасці праўды ў спецыфічных абставінах — успрымаецца як інструмент зняпраўджання. Але ж тыя самыя канцэптуальныя практыкі аўтары манаграфіі дастасоўваюць не дзеля таго, каб паставіць пад сумнеў сабраныя Камітэтам і Вікарыятам сведчанні, але каб паказаць іх у якасці інстытуцыялізацыі спагады і салідарнасці.

Нягледзячы на сваю канцэптуальную экстравагантнасць, прадстаўленае ў кнізе даследаванне выконвае істотную для чылійскага грамадства камемаратыўную ролю. Калі траўмы пацярпелых загаіліся, калі боль іхных крэўных быў суцішаны, а злачынцы пакараныя, — тады мусяць быць згаданыя і тыя, дзякуючы каму былі ўпершыню зафіксаваныя і агалошаныя як пакуты ахвяраў, так і бесцырымоннасць злачынцаў. Адылі расказаная аўтарамі кнігі гісторыя не ёсць гераічнай гісторыяй асобаў і іхных выбітных учынкаў — яна апісвае падзеі, пазбягаючы канкрэтных імёнаў і пафасу. Дзейнасць праваабаронцаў падаецца ў максімальна набліжанай да іх штодзённасці перспектыве: адтуль, адкуль яна выглядае як паслядоўнасць узнаўляльных і ледзьве не трывіяльных дзеяў, дзе праваабаронца ператвараецца ў спагядлівае вуха, гатовае пачуць аповед чарговай ахвяры або распач яе блізкіх; у пільнае вока, якое фіксуе цялесныя сляды катаванняў; у руку, якая метадычна запаўняе табліцы і карткі.

Аўтары вызначаюць палітычны гвалт як нелегітымныя механізмы прымусу, якія выкарыстоўваюцца дзеля кантролю ўлады і палітычнай сістэмы і якія вызначаюцца сваёй інструментальнасцю, дыспрапарцыйнасцю і непрадказальнасцю (25). Уласна «непрадказальнасці» аўтары кнігі аддаюць, бадай, найбольшую ўвагу, разглядаючы дзяржаўны тэрор як нешта несувмернае і невымоўнае — рэпрэсіі чылійскіх маштабаў разрываюць сацыяльную тканіну грамадства, пакідаючы ў ёй прарэхі маўчання і ірацыянальнасці. Для таго каб падобны тэрор стаўся сацыяльна-анталагічнай рэальнасцю, аб'ектам уяўлення і пошуку адказаў на яго, патрабуецца праца фіксацыі, менавання, класіфікацыі і апублічвання. Тым болей, што падобнае сістэмнае парушэнне правоў з боку дзяржавы амаль заўжды суправаджаецца адпаведнай кампаніяй змоўчвання, паклёпу і перакручвання інфармацыі.

Характэрная для «археалагічнага» метаду Фуко драматызацыя эпістэмічнай гісторыі (яна аналізуецца і распаўядаецца найперш як шэраг унікальных падзеяў) — можа выяўляць не толькі эдыпаву трагедыю самавыкрыцця і самаўвязнення суб'екта, але годнасць

эпістэмічных агентаў і годнасць чалавека як такую, адстаяную ў варунках рэпрэсіўнай надзвычайнасці.

Адно з асноўных, «кутных» паняццяў кнігі — «рэпертуар выказвальнасці» (*repertoire of enunciability*), — якое аўтары ўводзяць да філасофіі Фуко і ягонай «Археалогіі», апісвае ўкаранёную сістэму мыслення і дзеяння адносна сацыяльнай і маральнай катастрофы, якая складаецца з дыскурсіўных і недыскурсіўных практык (23). З дапамогай гэтага канцэпту яны апісваюць сістэму звычак, руцінаў і жэстаў, якія дазволілі зрабіць тэрор бачным і падлеглым спасціжэнню, якія ператварылі невымоўнае і непамыснае ў аб'ект праўнага і палітычнага асэнсавання (23). Адным з такіх «рэпертуараў» — і, бадай, самым істотным — было паняцце чалавечых правоў і чалавечай годнасці.

Як правіла, на дзейнасць праваабаронцаў прынята глядзець як на вылучна рэактыўную, але адна з мэтаў кнігі — паказаць, што яна прадстаўляе сабой прадуктыўны і мірны супраціў (233–234). Аўтары выяўляюць чатыры вымярэнні такога супраціву: маральнае, эпістэмічнае, анталагічнае і арганізацыйнае.

Дакументалізацыя дзяржаўнага гвалту была маральным супрацівам, бо прадстаўляла сабой уцялесненне клопату і эмпатыі, бо захоўвала паняцце чалавечай годнасці і салідарнасці (5). Яна была і эпістэмічным выклікам ураду, бо рэгістрацыя дзяржаўнага гвалту дазваляла распаўсюдзіць інфармацыю аб ім, ператварала партыкулярную праўду ахвяраў у веданне большасці (10–11). Працу праваабаронцаў можна таксама разглядаць у якасці «практычнай анталогіі» (5), бо, насуперак адмаўленню з боку дзяржавы, яна ператварала масавыя парушэнні чалавечых правоў у навоchnую рэальнасць (234). Апроч таго, такая фіксацыя замацоўвала ў грамадстве веру ў тое, што справядлівасць будзе адноўленая (235), г. зн. заахвочвала сацыяльнае ўяўленне да прадстаўлення іншага, набліжала надыход іншай сацыяльнай будучыні. Нарэшце, праца Камітэту і Вікарыяту мела і арганізацыйнае вымярэнне, бо, апроч простага фіксацыі падзеяў, таксама заахвочвала ахвяраў і іхных крэўных да згуртавання і пошуку калектыўных адказаў і супольнага палітычнага дзеяння.

Першы і апошні раздзелы (§§ 1, 8–9) прысвечаны метадалогіі і агульным канцэптуальным падвалам даследавання. Змястоўную частку, прадстаўленую ў §§ 2–7, мы разглядаем ніжэй.

У другім раздзеле аўтары ўводзяць цэнтральнае для праекта паняцце «рэпертуару выказвальнасці». «Рэпертуар» нітуе тое, што бачна (рэпрэсіі ўладаў), з тым, што можа быць выказаным. Дакументалізацыя (дзяржаўнага тэрору), разгледжаная праз дадзены канцэпт, паўстае як практычны чын, з дапамогай якога падзея або

працэс становяцца выказвальнымі, або ператвараюцца ў выказванне (22). Аўтары кнігі інструменталізуюць тое анталагічна-тэарэтычнае асэнсаванне адносінаў паміж падзеяй і выказваннем, якое сталася асноўнай тэмай для Фуко ў ягонай «Археалогіі». У дадзеным выпадку гэты асноўны канцэптуальны «сюжэт» выяўляецца як напружанне двух полюсаў — нечуванай і ірацыянальнай рэальнасці дзяржаўнага тэрору і павольнай, але непакіснай у сваёй спагадзе і салідарнасці эпістэмічнай працы.

Рэгістрацыя палітычнага гвалту патрабуе пэўнай паслядоўнасці аперацыяў, выкарыстання артэфактаў і працэсаў, якія дазваляюць быць выказаным таму, што адбываецца. Аўтары, такім чынам, аналізавалі адпаведныя звычкі (у т. л. эпістэмічныя), руціны і здольнасці — усё тое, што ў сваёй сукупнасці дазволіла зрабіць дзяржаўны тэрор навочным і дасяжным для разумення, аналізу і палітычнага дзеяння (23). Дакументалізацыя разглядаецца як паслядоўнасць называння, катэгарызацыі, вызначэння і наратыўнага афармлення.

Праз акт дакументалізацыі сітуацыя маральнай шкоды і палітычнага гвалту выносіцца за рамкі свайго непасрэднага кантэксту адбыцця і становіцца «ідэмай» (23), што дае магчымасць трансферу ведаў і тэхнік ведання аб рэпрэсіях і чалавечых правах праз прасторавыя і часавыя межы (22). Кажучы меней тэхнічнай мовай: інфармацыя аб чылійскіх падзеях, дзякуючы іхнай дакументалізацыі праваабаронцамі, сягнула міжнароднай супольнасці, клопат аб чалавечых правах стаў прыкладам і ўзорам для іншых аналагічных арганізацыяў, назапашаныя звесткі і сведчанні сталіся падмуркам для аднаўлення справядлівасці і праўды ў постдыктатарскім Чылі.

У трэцім раздзеле аналізуецца гісторыя дзвюх арганізацыяў: Камітэту і Вікарыяту.

Чацвёрты раздзел разглядае дзейнасць Камітэту і Вікарыяту як вынік скрыжавання розных прафесійных траекторыяў і ўтварэння новай эпістэмічнай супольнасці.

Камітэт з'явіўся без папярэдняга плану. Найперш ахвяры і іхныя блізкія жадалі быць проста пачутымі — і тут аказалася запатрабаванае адмысловае «прафесійнае слуханне» (83), уласцівае для пастарскай практыкі. Але паступова, калі збіралася і назапашвалася маса пачутага, досвед ахвяраў драбніўся на асобныя характэрныя віды перажытага гвалту, выяўляліся патэрны і абрысы тэрору, паўстала патрэба ў спецыялізацыі і падзеле працы чальцоў Камітэту.

Вікарыят, у сваю чаргу, з'явіўся з улікам папярэдняй працы і грунтаваўся на распрацаванай праграме. Але і апошняя ізноў жа

прадстаўляла сабой не нейкі апрыёры накрэслены план, а ўваса-
бляла канкрэтны гістарычны досвед.

Пры тым, што чальцоў арганізацыяў ядналі агульныя пачуц-
ці салідарнасці з ахвярамі і неадкладнасць палітычных выклікаў,
іхныя папярэднія гісторыі былі рознымі. У выніку ўтварылася ад-
метная эпістэмічная супольнасць, якая аб'яднала розныя індыві-
дуальныя лёсы і кагнітыўныя профілі (80).

Адзін з асноўных сюжэтаў гэтага раздзела — узаемадзеянне
паміж юрыстамі і сацыяльнымі работнікамі.

На мысленні і дзеяннях сацыяльных работнікаў адбіліся па-
пярэднія сацыяльныя эксперыменты дахунтаўскіх уладаў —
найперш праграма, вядомая пад назовам *reconceptualización*
(рэканцэптуалізацыя/пераасэнсаванне), якая была разгорну-
та ў Лацінскай Амерыцы ў 1960-х. Яна грунтавалася на крыты-
цы патэрналісцкіх адносінаў, характэрных для сацыяльных ра-
ботнікаў, калі бедныя ўспрымаліся ў якасці пасіўных рэцыпіентаў
дзяржаўнай дапамогі (88–89). Замест гэтага прапаноўвалася новая
практыка, дзе адпаведныя адносіны павінны былі быць узаемнымі,
сіметрычнымі і дэмакратычнымі. Сацыяльны работнік мусіў стаць
своеасаблівым медыятарам між дзяржавай і лакальнымі суполь-
насцямі працоўных і гарадской беднаты, якія заахвочваліся да по-
шуку ўласных і супольных адказаў на свае патрэбы.

З прыходам хунты да ўлады праграма была скасаваная, а самі
сацыяльныя работнікі зазналі масавыя скарачэнні. Пакінутыя без
працы, яны шукалі ўладкавання ў Камітэце і Вікарыяце, прыўно-
сячы ў іхную дзейнасць свой адметны досвед: апроч уласна эма-
цыйнай і юрыдычнай падтрымкі ахвяраў, маглі выкарыстаць свае
кампетэнцыі ва ўтварэнні і падтрымцы лакальных супольнас-
цяў і стымуляванні іх да калектыўнага дзеяння (93). Былыя сацы-
яльныя работнікі намагаліся не проста выслухаць і падтрымаць,
але і зацыраваць самую разарваную сацыяльную тканіну, дапама-
галі ператварыць боль і зняважанае пачуццё справядлівасці ў сілу
кінучь калектыўны выклік дзяржаўнаму тэрору.

Адметным быў і досвед задзейнічаных у працы арганізацыяў
юрыстаў — ніводзін з іх не меў папярэдняга вопыту абароны чала-
вечых правоў і апеляцый да міжнароднага права. Фактычна да ча-
соў хунты ў Чылі адсутнічалі адмыслоўцы ў міжнародным праве,
і менавіта дзейнасць Камітэту і Вікарыяту склала падваліны для
ўзнікнення адпаведнай ведаў і эпістэмічных практык.

Адным з асноўных напрамкаў юрыдычнай дзейнасці стала-
ся складанне петыцый *habeas corpus* адносна зніклых апанен-
таў уладаў. Такім чынам юрысты намагаліся (1) змусіць дыктатуру
прызнаць самі факты ўвязнення або забойства і паведаміць, што

чалавек не забыты і шуканы; (2) дапамагчы сям’і ахвяры, даць магчымасць быць пачутымі і зразуметымі; (3) задакументаваць сам факт і (4) стварыць архіў рэпрэсіяў.

Агулам было складзена 8904 петыцыі habeas corpus (100).

Пры гэтым адбывалася сутыкненне — калі эўрыстычнае, а калі і канфліктнае — дзвюх, як кажуць аўтары, «эпістэмаў» юрыстаў і сацыяльных работнікаў. Напрыклад, падчас інтэрв’ю з ахвярамі першыя і другія былі схільныя да розных мадальнасцяў слухання. Юрысты падтрымлівалі аповед пытаннямі кшталту: «Што здарылася далей?», «Што рабіў злачынца?» — сацыяльныя работнікі былі схільныя пытаць: «Як вы сябе адчувалі?», і «Як вы гэта перажывалі?» (100). То бо юрыстаў цікавіў аб’ектыўны бок здарэння, а сацыяльных работнікаў — эмацыйны і суб’ектыўны. Гэтыя розныя мадальнасці слухання, задзейнічаныя падчас збору сведчанняў, дазвалялі ўзбагаціць выніковыя наратыўныя нюансамі і ахапіць рэальнасць рэпрэсіяў ва ўсёй яе шматвымернасці.

Дзякуючы досведу сацыяльных работнікаў праца не спынялася на падачы петыцыяў або запаўненні habeas corpus — яны стымулявалі ахвяраў і іхныя сем’і арганізоўвацца і шукаць калектыўныя адказы (106). Вядомы чылійскі досвед масавых пратэстаў крэўных ахвяраў рэпрэсіяў стаўся магчымым у т. л. дзякуючы працы гэтых работнікаў.

Раздзел 5 засяроджваецца на артэфактах, працэдурах і тэхніках — той інфраструктуры, якая дазволіла задакументаваць, расследаваць і асудзіць злачынствы дзяржавы.

Ролю дакументалізацыі ў адносінах да масавага палітычнага тэрору аўтары прыраўноўваюць да картаграфічных практык у дачыненні да нацыянальнай тэрыторыі — падобна як апошнія дазваляюць увідавочыць палітычную геаграфію, так і першая дае магчымасць перанесці жаклівую рэальнасць з непасрэдна дадзенага ў аб’ект сацыяльнай уявы і палітычнага дзеяння.

Табліцы, спісы, стандартызаваныя формы правядзення інтэрв’ю — усё гэта было вынікам кампрамісаў між рознымі палітычнымі паведамленнямі, кагнітыўнымі стандартамі і эпістэمالогіямі (119). Папярэдне ніхто не ведаў, якім чынам можна ажыццяўляць працэс рэгістрацыі палітычнага гвалту такіх памераў, бо гісторыя Чылі не ведала нічога сувымерных маштабаў. Не было ні пэўных стандартаў, ні нават адпаведнага слоўніка (120).

Шосты раздзел даследуе таксанамічныя высілкі праваабаронцаў. Сам дзяржаўны тэрор нагэтулькі нечуваных маштабаў прадстаўляў сабой герменеўтычны выклік.

У раздзеле аналізуецца марфалогія і трансфармацыі класіфікацыйных схемаў. Адною з асноўных інтэрпрэтацыйных рамак для

чальцоў Камітэту і Вікарыяту сталася парушэнне чалавечай годнасці (166).

Як пацярпелыя ад самага пачатку разглядаліся не толькі непасрэдныя ахвяры палітычнага гвалту, але і іхныя крэўныя і сацыяльнае атачэнне. Паводле светапогляду, прыўнесенага ў працу Камітэту і Вікарыяту сацыяльнымі работнікамі, злачынства закранае не толькі саму ахвяру, але і супольнасць, разрывае сацыяльную тканіну і парушае веру ў справядлівасць (168). Таму дзейнасць праваабаронцаў была скіравана не толькі на дапамогу непасрэдна пацярпелым, але і на тэрапію шырока зразуметай сацыяльнай траўмы.

У постдыктатарскія часы назапашаны масіў інфармацыі быў выкарыстаны падчас працы Нацыянальнай камісіі па рэпарацыях і прымірэнні. Такім чынам, таксанамічная сістэма — мова і веды, якія былі створаны дзеля таго, каб аказаць дапамогу ахвярам, — была перанесена ў іншыя часы, задзейнічана ў іншых працэсах (191).

Сёмы раздзел аналізуе гэтую ролю дакументаў Камітэту і Вікарыяту ў аднаўленні справядлівасці ў сучасным чылійскім грамадстве.

Пачынаецца раздзел з характэрнага эпіграфа, які ў нас была ўжо нагода працытаваць вышэй: «Ці магчыма, што антонімам забыцця з'яўляецца не памяць, а справядлівасць?» (197).

Пры гэтым трэба адзначыць, што нават пасля вяртання Чылі да дэмакратыі прага грамадства да справядлівасці заставалася даўгі час незадаволенай. Толькі пасля 1998 г. была абвешчаная першая крымінальная позва супраць Піначэта, асноўны ж цяжар пераходнага правасуддзя прыпадае агулам на 2000-я.

Makarychev, A., & Medvedev, S.
 BIOPOWER IN PUTIN'S RUSSIA:
 FROM TAKING CARE TO TAKING LIVES.
 Central European University Press, 2024.

I. H.

<https://doi.org/10.61095/815-0047-2025-2-328-338>

Апошнім часам — у тым ліку дбаннямі аўтараў манаграфіі, якая тут разглядаецца, — для тлумачэння прыроды і паводзінаў двух усходнееўрапейскіх блізнецых (звязаных калі не структурным і геаэлагічным падабенствам, то непасрэдным «сіямскім» лучвом т. зв. «Саюзнай дзяржавы») аўтарытарызмаў, пуцінскага і лукашэнкаўскага рэжымаў, усё болей актыўна дастасоўваецца паняцце «біяпалітыкі» Мішэля Фуко і звязаныя з ім эўрыстыкі і канцэптуальна-эпістэмічныя стратэгіі.

Андрэй Макарычаў і Сяргей Мядзведзеў чакана канцэнтруюцца ў манаграфіі на Расійскай Федэрацыі, але адзначаюць, што рахуюць за перавагу практыкаванай імі біяпалітычнай парадыхмы магчымасць асэнсавання палітычных траекторыяў постсавецкіх краінаў у цэлым (145) і дамэтнага і не банальнага параўнання з іншымі ліберальнымі рэжымамі, прыводзячы ў якасці прыкладу лукашэнкаўскую Беларусь (147).

Калі для даследаванняў саміх Макарычава і Мядзведзева біяпалітычны канцэптуальны слоўнік уласцівы ўжо болей за дзесяцігоддзе, то акадэмічная мода на яго сярод прадстаўнікоў Russian studies датуецца, хутчэй, 2020-мі, у чым сваю ролю адыграла і пандэмія COVID-19, але найперш і перадусім — поўнамаштабнае ўварванне ва Украіну, якое, варта думаць, паставіла крэс на транзіталагічнай парадыхме і разам пад сур'ёзнае пытанне інтэрпрэтацыйную эўрыстычнасць інстытуцыйнага падыходу. Апроч таго, сам герменеўтычна-маральны выклік найноўшай катастрофічнай эвалюцыі пуцінскага рэжыму вымагае ад аналітыкаў істотнага абнаўлення тэарэтычных перспектываў, а ацэлаўленне і саматызацыя

былых палітычных страхаў выстаўляюць біяпалітычную мадэль у выгодным святле.

У разгляданай манаграфіі Макарычаў і Мядзведзеў не толькі падводзяць падрахунак сваёй ранейшай працы, аб'ядноўваючы перапрацаваныя ранейшыя свае тэксты на шэраг тэмаў (спорт, палітычны актывізм і дзеянні рускай дзяржавы падчас пандэміі) і злучаючы іх цяпер адзіным наратывам, які знаходзіць сваю — прадстаўленую аўтарамі як заканамерную — кульмінацыю ў поўнамаштабным уварванні ва Украіну (яму прысвечаны апошні раздзел кнігі), але і рэагуюць на азначаныя змены ў акадэмічнай кан'юнктуры. Яны сумысля супрацьпастаўляюць прэзентаваны імі біяпалітычны падыход папулярным у рускай паліталогіі інстытуцыйнай і эканамічнай опыткам і прэтэндуюць на значны акадэмічны ўнёсак у дыскусіі аб вайне (42), якую намагаюцца прадставіць як лагічны вынік папярэдніх дыскурсіўна-палітычных траекторый пуцінскага рэжыму. Апроч таго, Макарычаў і Мядзведзеў прапануюць не дыскрэтнае апісанне найноўшай палітычнай гісторыі РФ, дзе драматычныя падзеі пасля 24 лютага 2022 г. разглядаюцца не як кардынальная змена і разрыў ранейшай логікі кіравання, але як працяг папярэдне наяўных трэндаў, што дае магчымасць ахапіць агульным наратывам не толькі анексію Крыму і ваенныя дзеянні на Данбасе, але і вайну ў Грузіі (15) — у забыцці якіх яны, шмат у чым справядліва, папракаюць іншых аналітыкаў.

Агулам біяпалітычны падыход дастасоўна Russian studies прадугледжвае дзве асноўныя метадалагічныя стратэгіі. Па-першае, выкарыстанне ў якасці базавага даследніцкага інструменту дыскурсіўнага аналізу (з шырокім разуменнем «дыскурсу», якое — няўпрыклад таму ж М. Фуко — ахапляе не толькі тэкстуальную, але і любую сімвалічную рэальнасць, у тым ліку і цялесныя практыкі). Па-другое — успрыманне ўсур'ёз і за чыстую манету адметнай рэпрадуктыўнай рыторыкі, шматлікіх гендарных інвектываў і маскуліннай ідэалогіі, якія разглядаюцца не як больш ці менш выпадковыя ідыясінкразіі самога аўтакрата і ягонай эліты, але як непасрэднае асяроддзе і асноўны прынцып дзеяння пуцінскага рэжыму. Пры гэтым біяпалітычны падыход да інтэрпрэтацыі рускага палітычнага рэжыму сутыкаецца з уласным — магчыма, эўрыстычным — парадоксам: як можна растлумачыць і паяднаць у адзінае кагерэнтнае цэлае шматлікія літанні аб «народасбережениі» і адначаснае шакуючае марнатраўства людскіх жыццяў у вайне?

Макарычаў і Мядзведзеў, такім чынам, ставяць перад манаграфіяй досыць амбітныя мэты: (а) паказаць беспярэчную перавагу біяпалітычнай канцэптуальнай опыці перад папулярнымі

ў рускай паліталогіі інстытуцыйным і эканамічным аналізам; (b) давесці, што чвэрць стагоддзя пуцінскага кіравання пранізана адзінай і скразной логікай дзеяння і што вайна ва Украіне ўяўляе не болей чым эскалацыю адпачатна прысутных тэндэнцый; (c) выправіць некаторыя тэарэтычныя хібы самога стваральніка канцэпту «біяпалітыкі», то бок М. Фуко, які, па меркаванні аўтараў, надаў яму завузкае значэнне, што ахапляе толькі неаліберальныя рэжымы, у той час як з не меншай зручнасцю яно дастасуна і да аўтарытарных рэжымаў. Уласна, паводле гэтых амбітных яе задач я і палічыў патрэбным ацэньваць манаграфію і, забягаючы наперад, мушу адзначыць: нягледзячы на тое (а магчыма, менавіта таму), што з сімпатыяй стаўлюся і пераважна падзяляю асноўныя канцэптуальныя інтэнцыі аўтараў, вынікоўнае тэкстуальнае цэлае выклікае нямала пытанняў і прэрэчанняў.

Пачну з Фуко і ягонага канцэпта «біяўлады». Як слушна адзначаюць самі Макарычаў і Мядзведзеў, першасна гэта паняцце было створанае для характарыстыкі сучасных неаліберальных заходніх рэжымаў і ягонае пашырэнне на іншыя геаграфічныя і, што болей істотна, паліталагічныя абсягі патрабуе канцэптуальнай карэкцыі.

Базавай для ўсёй кнігі гіпотэзы «аўтарытарнай біяпалітыкі» аўтары дасягаюць досыць простым (калі не сказаць — спрошчаным) шляхам: дзве розныя мадальнасці праяўлення і ажыццяўлення ўлады — права забіраць жыццё і сімвалічная рэпрэзентацыя дзяржавы ў цэле суверэна, з аднаго боку, улада падтрымліваць жыццё і ананімна-дысперсныя структуры ўрадавання — з другога, — якія сам Фуко супрацьпастаўляў як кантрарныя і гістарычна пераемныя, Макарычаў і Мядзведзеў разглядаюць (прынамсі, у выпадку сучасных іліберальных рэжымаў) як сінхронныя і звязаныя дыялектычнай сувяззю.

Некрапалітыка вайны і забойства апанентаў — гэта не супрацьлегласць, але своеасаблівая эскалацыя аўтарытарнага «клопату» аб здароўі папуляцыі, радыкалізацыя псеўдабіялагічнай нормы, якая дзеля сваёй унутранай пустаты пракрэсліваецца праз супрацьпастаўленне вонкавым і знешнім пагрозам або «адхіленням». Характэрныя рэпрадуктыўныя і іміграцыйныя інвектывы і адпаведны ім «административный восторг» не ёсць простымі эксцэсамі — яны выяўляюць дыскурсіўную логіку сучаснай рускай улады, якая падмяняе ідэалагічную і наратыўную пустату «рускай» ідэнтычнасці эмацыйна-біялагічнай еднасцю аднолькава пагражаных зменамі. Біяпалітыка выконвае ролю пост-ідэалагічнай і пост-палітычнай замены дзяржаўнай ідэалогіі і палітыкі (22). Навязлівая і хваравітая заклапочанасць рускіх элітаў і самога аўтакрата дэградацыяй і выміраннем, характэрныя рытарычныя

інтэрвенцыі ў сферу рэпрадуктыўных і гendarных правоў і, прынамсі вонкава, хаатычная дзейнасць адміністрацыйнага апарату і рэгіянальных элітаў, якія спрабуюць адпавядаць гэтай новай біяпавестцы, прадстаўляецца аўтарамі як сутнасць сучаснага рускага рэжыму. Пры ягонай ідэалагічнай нэндзе (адсутнасць паслядоўнага і кагерэнтнага ідэалагічнага абгрунтавання) і рыхласці нацыянальнага наратыву менавіта сукупнасць «нармальных» сексуальных і рэпрадуктыўных практык падмяняе вызначэнне «рускасці». Сексуальныя, гendarныя, біялагічныя і імігранцкія фобіі не толькі імплементауюцца ў адпаведныя заканадаўчыя і адміністрацыйныя практыкі, але і разглядаюцца ў якасці асноўнага маркёра лаяльнасці ва ўнутранай палітыцы і прынцыпаў «геапалітычных» хаўрусаў у вонкавай. Сама ж улада прадстаўляецца як асноўны рэпрадукцэнт і рупліўца аб «здоровым» насельніцтве. Роля калектывнага «цывілізацыйнага» імунітэту, на якую прэтэндуе пуцінскі рэжым, і апраўдвае яго ва ўласных вачах за любыя злачынствы, здзейсненыя супраць унутраных і вонкавых ворагаў медыкалізаванай «нормы».

На мой погляд, гэта не столькі развіццё канцэпцыі Фуко, колькі яе трывіялізацыя. Па-першае, калі ў самога французскага філосафа біяпалітыка выяўляецца як новая структура (і нават метафізіка) улады, аўтары разглядаюць яе проста як яшчэ адно з вымярэнняў палітычнага, як дадатковую метрыку, пад якую падпадаюць усе шырока зразуметыя «цялесныя» вымярэнні ажыццяўлення ўлады. Па-другое, падмена тэзісу аб гістарычнай пераемнасці двух прынцыпова розных тыпаў уладарання на тэзіс аб іх дыялектычнай сувязі расфакусіруе і дэфальсіфікуе канцэпцыю: цяпер абсяг яе валіднасці не акрэслены ніякімі часовымі рамкамі, і не існуе ніякіх абмежаванняў на гістарычныя аналогіі, уся руская гісторыя ператвараецца ў замкнёны контур цыркулярнага сімвалізму (пуцінская ўлада паўстае як арганічны працяг савецкага этапу, і першая, і другі выяўляюць сабой адпачатны і прымардыяльны характар рускай дзяржаўнасці, пабудаванай на цэнтралізаваным размеркаванні прыродных рэсурсаў; гл. напр., 77); любыя праяўленні пуцінскага рэжыму могуць быць аднесены да двух рэгістраў ягонага дзеяння — тое, што не падпадае пад біяпалітыку, можна аднесці да некрапалітыкі, і наадварот. У большасці выпадкаў адметная кан'юнкцыя двух абшараў (уласна бія- і палітыкі) становіцца для аўтараў нагодай не для канцэптualiных інавацыяў, а для вынаходніцтва няхай і трапных, але ж толькі метафарычных аналогіяў: як, да прыкладу, параўнанне экспарту нафты, якая ўяўляе сабой вынік смерці шматлікіх арганізмаў, і «экспарту» смерці падчас вайны (143).

Можна таксама паўшчуваць аўтараў за эклектычнасць іхных тэарэтычных густаў і пэўную канцэптуальную непераборлівасць. Апроч уласна «біяпалітыкі» знаходзім у кнізе ўвесь спіс гамалагічных канцэптаў, пабудаваных на той жа логіцы кан'юнкцыі палітыкі і аднаго з каранёў, звязаных з біялагічным абшарам: анатамапалітыка самога Фуко, некрапалітыка А. Мбэмбэ, зоэпалітыка Дж. Агамбена, куды дадаюцца таксама «голае жыццё» і «homto sasag» апошняга, поруч з «надзвычайным становішчам» К. Шміта. На мой погляд, даследаванне толькі выйграла б у сваёй кагерэнтнасці, калі б колькасць цытаваных тэарэтыкаў і іхных паняццяў была б зменшаная, тым болей, што яны прадстаўляюць сабой досыць трывіяльны «джэнтльменскі набор» сённяшняй палітычнай філасофіі, то бок — прынамсі, на маё меркаванне — Макарычаў і Мядзведзеў тут хутчэй спадкуюць сённяшняй канцэптуальнай модзе, а не кіруюцца ўнутранымі патрэбамі даследаваных імі рэаліяў.

Тое, што можна прадставіць і, уласна, прадстаўляецца аўтарамі як выгода іхнага падыходу, ёсць адначасна і ягонай слабёй. Макарычаву і Мядзведзеву ўдаецца інтэграваць 24 лютага 2022 у папярэднюю палітычную гісторыю РФ, але за кошт прагнастычнай і фальсіфікацыйнай з'рыстыкаў, бо не відавочна, што наогул можа выпадаць з падобнай канцэпцыі, дзе любая палітычная праява можа быць аднесена або да ўласна «біяпалітыкі», або да «зоэпалітыкі», або да «некрапалітыкі», або да «надзвычайнага становішча».

Вяртаючыся да завочнай канкурэнцыі з інстытуцыйнай і эканамічнай опыткай: як сказана, «біяпалітычны» падыход прадугледжвае субстанцыяльную (а не інструментальна-прагматычную) інтэрпрэтацыю гendarнай і рэпрадуктыўнай рыторыкі і адпаведных юрыдычна-адміністрацыйных практыкаў — пры ўсёй магчымай плённасці падобнага падыходу, не знаходзім у Макарычава і Мядзведзева адказу на самае простае, але істотна фальсіфікуючае пытанне: якім чынам можна адрозніць дыскурсіўную логіку, якая змушае ўладу да тых ці іншых крокаў, ад прыхамаццяў і ідыясінкразіяў старэючага аўтакрата, змяшаных з апартуністычнымі запазычаннямі з павесткі заходняга кансерватызму або мясцовага спецыфічнага турэмнага этасу? Ці сапраўды адпаведныя рэфэрэнцыі выяўляюць нешта істотнае адносна функцыянавання пуцінскага рэжыму, а не ўяўляюць сабой простую рытарычную маскіроўку?

Да таго ж непазбежна ўзнікае пытанне сацыялагічнай рэлевантнасці. Як адзначаюць самі Макарычаў і Мядзведзеў, канкрэтныя паводзіны рускіх грамадзянаў рэдка адпавядаюць

пастаральным утопіям «традыцыйных каштоўнасцяў». Аднак, калі мы прымем за базавую гіпотэзу нерэlevantнасць рыторыкі аб абароне «нармальных» сексуальных і рэпрадуктыўных паводзінаў сапраўдным спадзевам і патрабаванням насельніцтва РФ, паўстае непазбежнае пытанне: чаму адпаведныя дыскурсіўныя стратэгіі аказваюцца дзейнымі і легітымнымі ў адносінах да рэжыму, калі яны не адпавядаюць ніякаму меркаванаму грамадскаму кансэнсусу? Сам Фуко ў свой час здымаў пытанні аб сацыялагічнай рэlevantнасці праз канцэпцыю суб'ектывізацыі: пытанне, наколькі адпаведны дыкурс успрымаўся на ўзроўні канкрэтнай асобы, кавалася праз ідэю таго, што сама асабістасць задаецца і рэпрадукуецца праз пэўныя дыскурсіўныя механізмы. Але ў выпадку Макарычава і Мядзведзева такое ўхіленне ад праблемы не магчымае, бо, як яны самі падкрэсліваюць, грамадзянін РФ не столькі прымае навязаны яму вобраз, колькі кіруецца пераважна эканамічнай і транзакцыйнай логікай узаемадзеяння з уладай.

Хіба не найбольшым канцэптуальным дысанансам гучыць аб'яднанне постструктуралісцкай метадалогіі і эсэнцыяльна-прымардыяналісцкіх тэзісаў аб «прыродзе рускай дзяржавы» (146), якая нібы захоўвае на працягу стагоддзяў сваю прынцыповую тоеснасць. Гэтак жа дзіўна выглядаюць апеляцыі аўтараў як да каўзальна-тлумачальных чыннікаў да клімату, геаграфіі і спецыфікі размеркавання прыродных рэсурсаў (148).

Апроч канцэптуальных хібаў, тэорыя выклікае сумневы і ў сваёй эмпірычнай эўрыстыцы: разгледаныя ў кнізе падзеі, асобы, тэксты і выказванні адрознівае іхны даволі трывіяльны характар. Фактычна знаходзім у Макарычава і Мядзведзева пераказ у «біяпалітычным» слоўніку перадавіцаў умоўнай «Медузы» або любых іншых ліберальных рускіх масмедыя. Парадак імёнаў і падзеяў абсалютна прадказальны. Прэтэндуючы на небанальнасць свайго тлумачэння і супрацьпастаўляючы свой падыход іншым паліталогічным мадэлям у якасці болей канцэптуальна эўрыстычнага, аўтары ў той час слізгаюць па паверхні палітычных падзеяў, прапануючы чытачу сінопсіс колішніх навінаў.

Фактычна ў аснове тэксту кнігі ляжыць немудрагелістая матрыца, дзе навінавыя нагоды найноўшай палітычнай гісторыі размяркоўваюцца па гнёздах адпаведных паняццяў: некрапалітыка, зэапалітыка, homo sacer, голае жыццё, надзвычайнае становішча... Абавязковае знаходжанне сваіх адпаведнікаў для гэтых канцэптаў у расейскім спорце, палітычным актывізме, ваенных падзеях выглядае як механістычнае.

Бадай, найбольшыя пярэчанні выклікае *першы раздзел*, назва якога абяцае нам «Біяпалітычную генеалогію пучінскага рэжыму»,

замест якой знаходзім досыць механістычнае тлумачэнне: у сучаснай рускай дзяржавы адсутнічае артыкуляваная і паслядоўная ідэалогія, а нацыянальная ідэнтычнасць і адпаведны гістарычны наратыў, калі не адсутнічаюць наогул, то знаходзяцца ў зачатковым і ўнутрана супярэчлівым стане, таму ўтвораны іхнай адсутнасцю horror vacui запаўняецца «біяпалітыкай», г. зн. апеляцыяй да цялеснай і сексуальна-рэпрадуктыўнай нормы, адпаведнасць якой вызначае як унутрыпалітычную лаяльнасць, так і падзел на сяброў і ворагаў на міжнароднай сцэне.

Ідэалагічнай платформы, якая магла б аб'яднаць рускую эліту, не існуе. Пры бліжэйшым разглядзе так званыя «традыцыйныя каштоўнасці» аказваюцца гетэрагеннай мешанню маніпуляцыйных наратываў. Усе ідэалагічныя канструкты, якія цыркулююць у медыясферы, кантэкстуальныя і нарматыўна не дасканалыя. Сучасны рускі неакансерватыўны палітычны разварот можна звесці да рэгуляцыі цялесных практыкаў (6). «Суверэнітэт», да якога так ахвотны апеляваць рускі афіцыёз, прэзентуецца насельніцтву як суверэнітэт у сексуальных практыках (7).

Праз адметную біялагізацыю «рускай» ідэнтычнасці, якая суадносіцца не з дзяржаўнымі інстытутамі і геаграфічнымі рамкамі, але з «нармалізаванымі» біялагічнымі і рэпрадуктыўнымі практыкамі, якім супрацьстаіць нібы ўпадніцкі і «сексуальна дэвіянтны» Захад, яна праліваецца за палітычныя межы, — ахапляючы ў сацыяльным уяўленні ўсіх «нармальных» рускамоўных, якія нібы патрабуюць сваёй аховы з боку Масквы (42).

Падзяляючы высновы аўтараў аб браку паслядоўнай і наогул колькі-небудзь уцямнай ідэалогіі ў сучаснай РФ, не магу не заўважыць: далёка не кожная адсутнасць нечага ёсць уласна пазітыўным фактам і нечым, што патрабуе свайго абавязковага тлумачэння. Больш канкрэтна: нямала сучасных рэжымаў, у тым ліку, калі не ў першую чаргу, аўтарытарных, функцыянуюць у ідэалагічным вакууме. Апрыёры тэзіс аб дэфіцыце ідэалогіі можа стаць падставай для пошуку іншых механізмаў трываласці рэжыму, а не нечага, што выконвае ролю яе сімвалічнай падмены.

У найбольш шырокай перспектыве рускую біяпалітыку Макарычаў і Мядзведзеў апісваюць як звязанне насельніцтва РФ да біялагічнага рэсурсу ўлады і як рэдукцыю публічнай палітыкі да фізічнага цела Пуціна (16). Наконт апошняга нельга не заўважыць: гэта не канцэпцыя М. Фуко, але Э. Кантаровіча. Праўда, і самі аўтары адзначаюць, што тэорыя Фуко антынамічная да ідэі патэрналісцкага суверэна, на якую абапіраецца рэжым Пуціна (21). Як сказана вышэй, гэтую супярэчлівасць Макарычаў і Мядзведзеў намагаюцца развязаць праз ідэю аўтакратычнай біяпалітыкі, якая

прадстаўляе сабой не гістарычную змену, але ваганне між полюсамі некра- і біяпалітыкі.

Зыходзячы з прапанаванай імі біяпалітычнай опыці, Макарычаў і Мядзведзеў лічаць магчымым развязаць і пытанне фашызму: наколькі пуцінскі рэжым можа быць змястоўна ахарактарызаваны як фашысцкі? Яны спасылаюцца на Р. Юдзіна, які разглядае фашызм як найперш цялесны феномен, — дзе праз навязаны грамадству саматычны жак нарматыўная ўлада падмяняецца голай сілай і здольнасцю выклікаць страх (39). Фашызм, таму — гэта не столькі тып палітычнага рэжыму, колькі адметная дыскурсіўная практыка (41), якая акурат і ўласцівая пуцінскаму рэжыму. Як характэрны іліберальны (і фашысцкі) рэжым, улада Расіі эксплуатае цялесную ўразлівасць і прадудыруе жак як унутраны і міжнародны палітычны інструмент.

У другім раздзеле разглядаецца дзейнасць як прапуцінскіх актывістаў, спіс якіх зводзіцца да абсалютна банальных фігураў А. Залдастанава, Юліі Чычэрынай і Вікі Цыганковай, спевака Шама-на і З. Прылепіна (чыя дзейнасць або выказванні тлумачацца ў зададзеным рэчышчы фашызму як саматычна-эстэтычнай практыкі), так і процілеглага ім, апазіцыйнага актывізму, куды аднесены ўсе мастацкія практыкі, якія «высмейваюць і зневажаюць» біяўладу Пуціна, ператвараюць цэла ў асяроддзе палітычнага выкліку (ізноў жа бачым даволі трывіяльны спіс імёнаў Пётры Паўленскага, «шамана» Аляксандра Габышава і ўдзельніц Pussy Riot).

Тут можна заўважыць адметную палітызацыю эстэтычнага і эстэтызацыю палітыкі, уласцівую «біяпалітычным» тлумачэнням. Калі суверэнітэт перамяшчаецца з уладарання тэрыторыямі ў прастору цялеснасці, то — хібна, на мой погляд, мяркуюць адпаведныя тэарэтыкі — і выклік яму можна кінуць праз індывідуальны мастацкі перформанс і маніпуляцыі з уласным целам. Праблема такой хады думкі ў тым, што адметная сінекдахальная логіка аўтарытарнага кіравання (можна паказальна пакараць ці агулам адабраць жыццё ў некалькіх найбольш актыўных апанентаў, каб застрашыць усё насельніцтва) не сіметрычная: публічныя маніпуляцыі над уласным, індывідуальным целам не могуць стаць той палітычнай дзеяй, якая сімвалічным парадкам ахопіць і вызваліць усё шматмільённае палітычнае «цэла» нацыі.

У трэцім раздзеле аўтары канцэнтруюцца на алімпійскіх гульнях 2014 г. у Сочы і звязаным з імі допінгавым скандале. Апошнія яны звязваюць з папярэднім савецкім досведам, дзе выкарыстанне фармакалогіі ў прафесійным спорце было пастаўлена на кантраляваны дзяржавай індустрыяльны рэйкі (74) і дзе ўпершыню з'явілася характэрнае атаясненне спорту з падрыхтоўкай да вайны.

Цела спартовых атлетаў руская дзяржава разглядае ў якасці медычных і фармакалагічных машынаў, або біяіндустрыяльных прадуктаў (76–77), адначасна — як натуральны рэсурс, які паводле адметнай «нацыянальнай» палітэканамічнай логікі разглядаецца як дзяржаўнае майно, якое мусіць быць пераразмеркаванае ў адпаведнасці з дзяржаўнымі інтарэсамі (77).

У дадзеным раздзеле аўтары прапануюць даволі цікавую гіпотэзу аб тым, што спецыфіка канкрэтнага рэжыму вызначаецца прэзтэ, як ён сумяшчае два вымярэнні: біяпалітычнае (датычнае нацыі як агульнай біялагічнай масы) і анатамапалітычнае (якое дзейнічае на ўзроўні адзінкавага цела-машыны і патрабуе ад яго ўсё большай эфектыўнасці), — на падставе адметнасцяў кадыфікацыі і рэпрэзентацыі «цела» нацыі праз цела атлета можна меркаваць аб прыродзе канкрэтнага кіравання (79). На жаль, гэта гіпотэза не знаходзіць свайго далейшага развіцця ў кнізе.

Раздзел завяршаецца разглядам таго, як наступствы допінгавага скандалу былі рэфрэймаваныя ў наратывы аб адвечнай варожасці Захаду да Расіі і аб яе міжнародным прыніжэнні (83), як былі выкарыстаныя для пешчання своеасаблівага «веймарскага рэсентыменту» (84).

Чацвёрты раздзел прысвечаны, бадай, найбольш спрыяльнай для арыентаванай на Фуко канцэптуальнай оптыкі тэме: дзеяннем расейскай дзяржавы падчас пандэміі COVID-19.

Макарычаў і Мядзведзеў адзначаюць, што, насуперак чаканаму, падчас пандэміі адбылася хутчэй не кансалідацыя, але рэдыстрыбуцыя ўлады паміж цэнтрам і рэгіянальнымі адміністрацыямі, «дэцэнтралізацыя» (103) федэральнай улады і нават частковая згуба магчымасці дзяржавы кіраваць наратывамі (111).

З другога боку, менавіта ковідны досвед спарадзіў тыя зачышчаныя палітычны ландшафт (інструменталізацыя каранцінных абмежаванняў у палітычных мэтах і выкарыстанне квазімедычных рацыяў для пераследу арганізатараў апазіцыйных публічных акцыяў), дысцыплінаваную і лаяльную эліту, дэмабілізаванае і фаталістычнае насельніцтва (на якое паўплывала дэфляцыя вартасці чалавечага жыцця падчас пандэміі), якія і далі магчымасць Пуціну распачаць вайну без асаблівых палітычных наступстваў для сябе.

Цікаўнасць прадстаўляюць і заўвагі аўтараў аб адметнай «эканоміцы» смерці: рознасць падыходаў і зусім не роўная мера размеркавання ўвагі і рэсурсаў між рэгіёнамі адбіліся ў няроўнай рэдыстрыбуцыі смерці і жыцця сярод розных суб'ектаў Федэрацыі, што можна разглядаць як праявы ідэалогіі сацыяльнага дарвінізму і каланіяльнай структуры РФ (да гэтай тэмы аўтары вернуцца яшчэ раз у наступным раздзеле).

Завяршальны пяты раздзел прапануе «біапалітычны» аналіз вайны ва Украіне.

Аўтары лічаць, што шакуючы садызм рускіх войскаў (сімвалам якога сталася Буча) носіць невыпадковы характар і мае свае карані ў даўгой традыцыі мілітарызацыі злачыннага (нават па тых надзвычай нястрогіх мерках, якія стасуюцца ў ваеннай сферы) гвалту ў Афганістане, Чачні і Сірыі (125). Істотна пры гэтым не столькі нават здзяйсненне аналагічных злачынстваў у мінулых войнах, але ж прынцыповае нежаданне іх прызнаваць і расследаваць — якое, па меркаванні аўтараў, мае інстытуцыйную для рускай арміі прыроду (126). Зверствы, учыненыя на акупаваных тэрыторыях, — гэта і працяг гвалту, які квітнее ўнутры краіны (127), адметнай бія- і анатамапалітыкі, уласцівай т. зв. «сілавым» ведамствам (самой арміі, паліцыі і пенітэнцыярнай сістэме).

У дадзеным раздзеле аўтары ізноў вяртаюцца да тэмы адметнай некрагеаграфіі, г. зн. няроўнага размеркавання імаверных смерцяў між рознымі рэгіёнамі Расійскай Федэрацыі — няроўнасць мабілізацыі між рознымі рэгіёнамі адлюстроўвае каланіяльную прыроду пуцінскага рэжыму.

Расійскія ўлады, працэсуючы навуку і карыстаючыся ў рытарычным афармленні вайны патрыярхальнай і маскуліннай ідэалогіяй (апеляцыі да мужчыны-воіна, абвінавачанні Украіны як своеасаблівай здрадлівай жонкі, прадстаўленне Пуціна ў якасці альфа-самца), ва ўзаемадзеянні з уласнымі грамадзянамі ў той самы час карыстаюцца прынцыпова іншай парадыгмай. Жонкам імаверных добраахвотнікаў навязваецца роля біапалітычных бізнесменаў, якім прапануецца абмяняць цела свайго мужа (мужчыны сярэдняга ўзросту з рускай правінцыі, які, як правіла, не мае сталага заробку, у адрозненне ад праблем ва ўжыванні алкаголю — хутчэй цяжару, чым крыніцы папаўнення сямейнага бюджэту) на дзяржаўныя выплаты і прэферэнцыі. Жанчына, заціснутая ў пастцы між хатнім гвалтам і прыгнётам з боку дзяржавы, можа разглядаць падобную «прапанову» як карысную. Такім чынам, аснову ўнутранай рускай палітэканоміі складаюць далёка не ўслаўляныя «традыцыйныя каштоўнасці», але сацыяльная анамія, дзе ўсе сямейныя сувязі прынесены ў ахвяру цынічным і вылучна эканамічным разлікам (139). Макарычаў і Мядзведзеў спасылаюцца таксама на артыкул Ул. Іназемцава, дзе сітуацыя набору новых кантрактнікаў апісваецца ў якасці своеасаблівай здзелкі са смерцю: сумы выплат за падпісанне і за смерць часам перасягаюць тыя імаверныя лічбы, якія мужчына сярэдніх гадоў не з цэнтральных раёнаў здольны зарабіць цягам усяго астатняга жыцця, і таму ён можа разглядаць сваю магчымую гібель як рацыянальны (з

эканамічнага пункту гледжання) выбар у варунках сучаснай Расіі (141–142).

Трэба адзначыць, што прыведзеныя разважанні, калі і маюць права на статус законнай гіпотэзы аб прыродзе навязанай рускаму насельніцтву «некраэканамічнай» здзелкі, то, разгляданыя ў якасці сацыяльных тэзісаў, г. зн. рэальнага тлумачэння паводзінаў кантрактнікаў і іхных жонак — а тэкст Макарычава і Мядзведзева штурхае свайго чытача да такога субстанцыяльнага прачытання, — не толькі ўяўляюць сабой болей чым сумнеўную генералізацыю, не падмацаваную ніякімі эмпірычнымі дадзенымі, але і найперш выклікаюць сумневы з маральнага пункту гледжання.