ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

Оригинальная статья
УДК 141.319.8; 130.2
http://doi.org/10.32603/2412-8562-2026-12-5-58-77

Структурная морфология антропного пространства: размерности и инварианты целостности

Елена Леонидовна Разова

Гродненский государственный университет имени Янки Купалы, Гродно, Беларусь, lrazova@gmail.com, http://orcid.org/0009-0009-2892-345X

Введение. Статья посвящена разработке языка для описания целостности человеческого бытия. Цель – метод структурной морфологии Антропного пространства на основе пяти базовых размерностей. Новизна – введение размерностей (Укорененность, Общность, Темпос, Ресурсность, Вертикаль) и понятия Духа как принципа связности. Актуальность обусловлена кризисом укорененности и методологическим обновлением философской антропологии.

Методология и источники. Метод основан на адаптации π-теоремы Бакингема как семантического переноса. Использованы концепции М. Хайдеггера, К. Леви-Стросса, Б. Латура, М. Элиаде, О. Шпенглера, Г. Гачева, П. Флоренского, Г. Башляра, Дж. Боулби, М. Салинза, Дж. Скотта и др. Источники – шестнадцать теоретических концептуализаций дома, проанализированных методом пристального чтения.

Результаты и обсуждение. Выделены и обоснованы пять размерностей Антропного пространства. Применение метода выявило три типа модальностей (стабильную, мобильную, тотальную) и устойчивые инварианты – способы удержания целостности. Анализ тотальных конфигураций привел к понятию Духа как нисходящей причинности.

Заключение. Метод – формализованная герменевтика, эвристический инструмент для выявления структурных закономерностей. Практическое значение: диагностика кризисов укорененности, оценка онтологической полноценности городской среды.

Ключевые слова: антропное пространство, структурная морфология, размерности, инварианты, дом, целостность

Для цитирования: Разова Е. Л. Структурная морфология антропного пространства: размерности и инварианты целостности // ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77. DOI: 10.32603/2412-8562-2026-12-5-58-77

Original paper

Structural Morphology of Anthropic Space: Dimensions and Invariants of Wholeness

Alena L. Razava

Yanka Kupala State University of Grodno, Grodno, Belarus, lrazova@gmail.com, http://orcid.org/0009-0009-2892-345X

Introduction. The article addresses the problem of a language capable of grasping the wholeness of human existence under conditions of disciplinary fragmentation in contemporary humanities. The aim is to develop a method of structural morphology of

© Разова Е. Л., 2026

Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

Anthropic Space based on five basic dimensions. The novelty lies in the introduction of dimensions (Rootedness, Community, Tempos, Resource capacity, Vertical) and the concept of Spirit as a principle of cohesion. The relevance is driven by the crisis of rootedness and the need for methodological renewal of philosophical anthropology.

Methodology and sources. The method is based on the adaptation of Buckingham's π theorem as a semantic transfer. The study draws on the concepts of M. Heidegger, K. Lévi-Strauss, B. Latour, M. Eliade, O. Spengler, G. Gachev, P. Florensky, G. Bachelard, J. Bowlby, M. Sahlins, J. Scott, and others. The sources comprise sixteen theoretical conceptualizations of home, analyzed through close reading.

Results and discussion. Five basic dimensions of Anthropic Space are identified and substantiated. The application of the method reveals three types of modality (stable, mobile, total) and stable invariants – ways in which wholeness is sustained the integrity of a configuration. The analysis of total configurations leads to the concept of Spirit as downward causation.

Conclusion. The method is formalized hermeneutics – a heuristic tool for identifying structural regularities in the field of cultural meanings. Its practical significance includes diagnosing crises of rootedness and assessing the ontological completeness of urban environments.

Keywords: anthropic space, structural morphology, dimensions, invariants, home, wholeness

For citation: Razava, A.L. (2026), "Structural Morphology of Anthropic Space: Dimensions and Invariants of Wholeness", *DISCOURSE*, vol. 12, no. 5, pp. 58–77. DOI: 10.32603/2412-8562-2026-12-5-58-77

Введение. Современное гуманитарное знание при всем богатстве его эмпирических данных утрачивает способность удерживать целостность человеческого образа, уходя в узкую специализацию. Но целое – целостное пространство обитания человека – ускользает и в силу разрушения фундаментальных онтологических форм, которые на протяжении тысячелетий служили основными модусами человеческого бытия: Дом – как точка укорененности, идентичности и смысловой полноты; Город – как пространство проекта, обмена и исторической динамики; Путь – как стихия движения, поиска и перехода.

Однако современность с ее беспрецедентной мобильностью, урбанизацией и кризисом традиционных форм разрывает то равновесие, в котором эти формы существовали в относительном равновесии, задавая горизонт человеческих возможностей. Город становится совокупностью «не-мест»; Путь превращается в бегство или распадается на бесцельную суету; Дом становится функциональной ячейкой, техническим устройством и финансовым инструментом. Вызов антропологического кризиса – возможно ли сегодня заново обрести укорененность, не впадая в архаику, мобильность, не теряя глубины и целостности, не отказываясь от многообразия? Можно ли описать эту целостность и ее формы на языке, позволяющем не только диагностировать кризис, но и намечать стратегии навигации между ними?

Современный антропологический кризис обычно диагностируется на уровне симптомов: фиксируется утрата укорененности, распад общности, дефицит смысла. Однако его структурная природа – то, как именно эти симптомы связаны между собой и какой механизм лежит в их основе – остается не проясненной. Недостает языка, который позволил бы не только констатировать кризис, но и анализировать его внутреннюю динамику.

Ответом на этот вызов видится понятие Антропного пространства – динамической, топологически организованной структуры условий человеческого существования, интегрирующей материальную воплощенность, аффективно-смысловую ткань и коллективного

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

субъекта в неразрывное единство [1]. Его архитектоника рождается из первичных актов Учредительного Со-бытия – моментов, в которых хаос случайности и возможности превращается в космос человеческого смысла и воспроизводится благодаря принципу подобия. Антропное пространство существует в напряжении между актуальным и возможным, восходя к античному пониманию формы (μορφή) как внутреннего способа бытия.

Чтобы сделать это понятие операциональным, необходимо решить две задачи: выделить базовые размерности Антропного пространства (оси координат, в которых может быть вписан любой его феномен) и предложить метод, позволяющий переходить от набора размерностей к анализу устойчивых конфигураций, а также к определению возможных модальностей (способов существования) этих форм.

Методология и источники. Выбор основы метода исходил из идеи, знакомой философской традиции со времен античности: за многообразием изменчивых проявлений необходимо различать устойчивое, самотождественное ядро. Аристотель, разграничивая сущность и акциденции, указывал, что вещь может претерпевать изменения, оставаясь собой, пока сохраняется ее формальная определенность. Э. Кассирер в «Философии символических форм» продемонстрировал, как различные культурные конфигурации по-разному организуют опыт, но в каждой из них можно обнаружить внутренние законы, определяющие способ связи элементов [2].

Существуют ли устойчивые соотношения между измерениями человеческого бытия, некие предельные основания, сохраняющиеся при изменении культурных, исторических или биографических обстоятельств? Можно ли за эмпирическим разнообразием форм жизни обнаружить инвариантные структуры? Что обеспечивает возникновение и сохранение целостности? В исследовании предпринята попытка ответить на эти вопросы, опираясь на логику π-теоремы Бакингема как эвристическое основание [3]. В физике эта теорема утверждает, что любое значимое уравнение, связывающее n переменных, может быть представлено через n–k безразмерных комбинаций – π-групп, инвариантных относительно выбора единиц измерения. Из этой теоремы заимствуется не математический аппарат, но посредством семантического переноса воспринят сам принцип перехода от множества параметров к инвариантным соотношениям, фиксирующим структурную целостность.

Предложенный подход не претендует на роль точной науки с количественно проверяемыми предсказаниями. Его цель – обеспечить систематичность качественного анализа, найти подход к формированию и проверке гипотез о структуре и механизмах удержания целостности Антропного пространства. В этом смысле метод служит операционализации онтологических принципов: он позволяет увидеть, как время структурирует изменение, а эмерджентность фиксирует рождение целостности.

Результаты и обсуждение.

Размерности Антропного пространства. Следуя логике π-теоремы, необходимо задать систему координат Антропного пространства – набор базовых размерностей. Предлагаются в этом качестве фундаментальные измерения, имеющие собственные основания в философской традиции: Укорененность, Общность и Темпос, Ресурсность и Вертикаль. Их пентада рассматривается как система координат, внутри которых разворачиваются базовые

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

формы человеческого существования (Дом, Город, Путь), в различной модальности их отношения к месту, к другим и ко времени.

Укорененность: экзистенциально-топологическая категория. Человеческое существование разворачивается не в однородной протяженности, но в пространстве, структурированном точками особой значимости – местами, к которым человек привязан не только функционально, но экзистенциально. Меру этой привязанности, степень пространственно-материальной и смысловой укорененности в локусе призвана схватить первая размерность – Укорененность. Она отражает онтологический статус места как «почвы», «крови» и «границы», того, что неотчуждаемо и составляет сам способ бытия человека.

На одном полюсе этой размерности – абсолютная мобильность, отсутствие материального центра, архетип «чистого» кочевника или цифрового скитальца, не имеющего «базы», места, с которым связана идентичность. На другом – полная, неотчуждаемая укорененность, слияние идентичности с местом: родовое гнездо, тотемная территория, «земля предков», где само существование человека неотделимо от локуса.

Терминологический выбор в пользу «укорененности» продиктован тем, что физическое пространство онтологически безразлично к человеку, тогда как укорененность схватывает событие преобразования пространства в место, наделенное человеческим смыслом и ценностью.

Понятие укорененности разрабатывалось в философской традиции прежде всего М. Хайдеггером. В поздних работах, особенно в эссе «Строительство. Жительствование. Мышление» (1951), он вводит понятие dwelling (жительствование, обитание), которое мыслится не как функция (жить где-то), а как фундаментальный способ бытия-в-мире. Обитать – значит не просто занимать место, но быть в мире, собирая его вокруг себя [4]. П. А. Флоренский в работе «Органопроекция» (1919) интерпретирует жилище как «внешнее тело», продолжение телесности [5]. К. Леви-Стросс в исследованиях «домовых обществ» (1960-е) показал, что дом может выступать не просто жилищем, а институтом, воспроизводящим социальные связи через материальную преемственность. Дом здесь – не стены и крыша, а родовое имя, капитал, передаваемый через поколения и структурирующий отношения родства и власти [6]. В традиции объектно-ориентированной онтологии укорененность маркирует вовлеченность субъекта в бытие объекта, всегда превосходящего наши интенции [7]. Эта линия резонирует с дискурсом «онтологического поворота»: вслед за Б. Латуром [8] картезианская дихотомия субъекта и объекта замещается пониманием реальности как события со-участия человеческих и не-человеческих акторов [9], что позволяет определить укорененность не как привязанность к месту, но как модус со-бытия, в котором локус обретает онтологическую весомость, а человек – онтологический дом.

В историко-культурной перспективе можно отметить высокую степень укорененности в традиционных культурах, где земля и дом мыслятся как продолжение родового тела, однако она не редуцируется к капитальному жилищу: экзистенциально возможно не быть укорененным в доме и, напротив, обретать укорененность в кочевом существовании.

Укорененность, таким образом, экзистенциальная характеристика. Это мера того, насколько место стало частью самости, степень, в которой пространство становится продолжением тела, а тело – онтологической точкой пространства.

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

Общность: от разрозненного к со-бытию. Человек всегда укоренен не просто в локусе, но в локусе, уже определенным образом организованном социально, – в пространстве, где есть другие, где действуют нормы, где разделяются или оспариваются ценности. Более того, само переживание места во многом опосредовано теми отношениями, которые в этом месте разворачиваются. Родовое гнездо значимо не только стенами, но памятью о тех, кто в этих стенах жил. Кочевой маршрут освящен не только священными камнями, но и теми, кто проходил этот путь прежде.

Общность, вторая размерность Антропного пространства, есть мера и качество со-бытия, устойчивой структуры совместного бытия, в которую погружен индивид. Речь идет не просто о количестве контактов или социальных связях как таковых, но о качестве связности, о том, насколько человек включен в общность, разделяет ли он ее нормы и ценности, ее этос, ощущает ли ответственность перед другими.

Выбор термина «общность» объясняется необходимостью сместить фокус с безличных социальных структур на живую ткань со-бытийности, совместности. Общность определяет плотность, характер и регламентированность межличностных связей, степень интегрированности индивида в Мы различного масштаба (от семьи и рода до нации и человечества). Эта размерность определяет степень трансформации разрозненных индивидов в целое, фиксируя способность Я стать Мы через разделение общего этоса (через разделение не только норм, но и самого горизонта значимого), без утраты идентичности [10].

На одном полюсе этой размерности – атомизация, анонимность, отсутствие устойчивых обязательств, выраженные в архетипах этого полюса: толпе мегаполиса, где индивиды механически соприсутствуют, не образуя общности, и анонимном пользователе сети, не включенном в устойчивые горизонтальные связи. На другом полюсе – тотальное включение в плотную, регламентированную общность с жесткими нормами и взаимными обязательствами. Здесь доминирующий архетип – органическое Мы как онтологическая реальность: род, цех, закрытое религиозное сообщество, где само существование индивида неотделимо от его принадлежности к целому.

Проблематика социальной связности имеет глубокую традицию осмысления. В классической рефлексии общность мыслилась как результат преодоления конфликта. Т. Гоббс усматривал ее источник в договоре, выводящем из «войны всех против всех»; Ж.-Ж. Руссо – в возможности остаться свободным, подчиняясь общей воле. Ф. Тённис в работе «Общность и общество» (1887) описал дихотомию Gemeinschaft (общность) и Gesellschaft (общество), противопоставив органические, основанные на родстве и соседстве формы совместной жизни механическим, договорным отношениям современного города [11]. П. Бурдье в «Практическом смысле» (1980) ввел понятие habitus как инкорпорированной социальной структуры, определяющей практики и восприятие индивида, тем самым показав, как социальная связность «входит в плоть и кровь», становится второй природой [12]. Э. Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» (1912) исследовал механизмы воспроизводства социальной связности через коллективные представления и ритуалы: общее действо, общий символ, общая память создают и удерживают общность [13]. Феноменология совместности (М Хайдеггер, Mitsein; Ж.-П. Сартр, группа как «мы») акцентирует онтологический характер со-бытия, несводимого к сумме индивидуальных присутствий: Мы не складывается из Я, но

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

пред-шествует ему, задавая сам горизонт совместного мира [14]. Акторно-сетевая теория позволяет увидеть в общности эффект сборки гетерогенных элементов, когда устойчивость общности возникает через трансформацию неопределенности множественных связей в упорядоченное целое [15, 16]. Общность, таким образом, есть не готовая социальная среда, но непрерывный процесс со-бытия, удерживающий индивидов в единстве Мы.

Высокая Общность характерна для традиционных общин, где каждый вплетен в плотную ткань отношений, низкая – для современных мегаполисов, где преобладают анонимные контакты. Сущностно Общность есть мера того, насколько разрозненное становится со-бытием, не упраздняющим различия, но удерживающим их в единстве.

Важно различать органическую общность, рожденную изнутри (общий миф, ритуал, совместно пережитое событие), и механическую агрегацию, держащуюся на внешней функциональной необходимости. Высокая Общность может быть следствием Учредительного Со-бытия, задавшего общий горизонт смысла и взаимного признания. И напротив, формальная организация может скрывать глубокую атомизацию, когда за видимостью корпоративного единства стоит одиночество индивидов, связанных лишь функциональными ролями.

Темпос: время как горизонт бытия. Всякая устойчивая общность существует не иначе как во времени. Более того, она самим способом своего существования задает определенный модус времени – ритм, в котором живут ее члены, горизонт, в котором они мыслят прошлое и будущее, способ связывания поколений. Темпос как измерение Антропного пространства обозначает модус переживания длительности, доминирующую модель переживания и организации времени, определяющую способ, каким прошлое, настоящее и будущее связываются в опыте индивида или сообщества.

Терминологический выбор в пользу «темпоса» позволяет удержать различение физического времени, индифферентного к человеку, и темпоса как события превращения времени в осмысленную длительность. Речь идет не об объективном, хронометрическом времени, но о способе его переживания, о том, как время дано человеку, как он в нем ориентируется, как мыслит свою историю и судьбу. Темпос фиксирует не физическое время как основу динамики, но антропное освоение временно́й протяженности, культурные и индивидуальные модусы темпоральности [17; 18].

Античная философия уже различала несколько модусов времени: хронос – линейное, измеримое, последовательное время; кайрос – момент благоприятной возможности, время события, требующее решительного действия; циклос – циклическое время, время возвращений и круговоротов. Это различение предвосхитило многие позднейшие разработки.

Полюса этой размерности образуют циклическое, мифологическое время ритуала (архетип крестьянской общины) и хронологическое, линейное время прогресса (архетип модерного города), между ними – время кайроса и эона.

Фундаментальное различение типов времени в культуре было предложено М. Элиаде в «Мифе о вечном возвращении» (1949). Сакральное, циклическое время ритуала, в котором человек соучаствует в изначальных событиях, противостоит у него профанному, линейному времени истории, где каждое событие уникально и невозвратимо [19]. О. Шпенглер в «Закате Европы» (1918–1922) противопоставил органическое, циклическое время культуры («судьба») механическому, линейному времени цивилизации («хронология»). Для Шпен-

глера культура живет как живой организм, проходя стадии рождения, расцвета и упадка, тогда как цивилизация существует в гомогенном, исчисляемом времени прогресса [20]. А. Бергсон в работе «Опыты о непосредственных данных сознания» (1889) ввел различение длительности (durée) – живого, качественного, внутренне переживаемого времени, которое нельзя разделить на отдельные моменты, не исказив его, – и абстрактного, количественного, пространственно-ориентированного времени науки, которое поддается измерению и разбиению на единицы [21]. В феноменологической традиции (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер) темпоральность мыслится как фундаментальная структура сознания и бытия, где время не есть внешняя форма, в которую помещены события, но сам способ существования сознания, его внутренний горизонт [22; 14].

Высокая ориентация на циклическое время характерна для традиционных аграрных культур, где годовой цикл сельскохозяйственных работ и религиозных праздников задает ритм жизни, а история мыслится как повторение событий сакрального прошлого. Высокая ориентация на линейное (хронологическое) время – для индустриальных и постиндустриальных обществ, где доминируют идеи прогресса, развития, накопления, а время становится ресурсом, который можно «тратить», «экономить», «инвестировать».

Важно подчеркнуть: темпоральность не сводится к объективному измерению времени часами и календарями. В одной культуре могут сосуществовать разные темпоральные режимы: линейное время труда и циклическое время праздника, время ожидания (кайрос) и время упущенных возможностей. Переход от одного доминирующего режима к другому (например, при урбанизации) может переживаться как кризис, утрата связи с традицией или, напротив, как освобождение от «вечного возвращения», а возможность выбирать и менять темпоральные режимы – как проявление темпорального суверенитета. Темпоральность – это всегда вопрос о том, как именно мы живем во времени, какой смысл придаем прошлому и каких ожиданий ждем от будущего.

Сущностно Темпос есть мера того, насколько время становится формой со-бытия человека с миром. Время выступает не внешним фоном, но активной мерой изменений, порожденной причинностью связей внутри самого пространства. Это – первый онтологический принцип, который задает саму возможность динамики Антропного пространства: никакая антропологическая форма не является застывшей, она существует в модусе длящегося перехода.

Ресурсность: энергия как способность к действию. Способ переживания времени неразрывно связан с тем, как человек осуществляет себя в мире – как он действует, во что вкладывает силы, что считает «своим» делом. Циклическое время крестьянина укоренено в ритме труда и сезонов; линейное время горожанина – в логике проектов и достижений. Однако существующие экономические категории (материальный базис, капитал, ресурсы) фиксируют преимущественно наличное богатство или обмен, но не схватывают того, что делает само существование возможным: витальный ток, телесную энергию, внимание, заботу, способность к действию. Именно эту недостающую ось призвана зафиксировать размерность Ресурсность.

Ресурсность не есть ни «экономика» (отношения производства и обмена), ни «капитал» (накопленное богатство), ни «ресурсы» в узком смысле (запасы, которые можно измерить). Она фиксирует меру того, чем человек располагает для осуществления своих целей – не

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

только материальные средства, но и внутренние, живые, трудноизмеримые источники активности. В отличие от экономических категорий, которые описывают систему обращения вещей, Ресурсность описывает способность субъекта быть деятельным, его потенциал действия, не сводимый ни к накоплениям, ни к обмену.

Полюса этой размерности образуют, с одной стороны, нерефлексивное, «естественное» отношение к тому, чем располагает человек, где вещь ценна не как товар, а как звено в цепи отношений (архетип экономики дара, где дар устанавливает связь, а не передает стоимость). С другой стороны – тотальная инструментализация, где все, включая самого человека, становится средством, подлежащим учету и извлечению выгоды (архетип рыночной среды и финансового капитализма). Между этими полюсами располагается все многообразие способов, которыми человек актуализирует свою способность к действию.

Выбор термина «Ресурсность» продиктован необходимостью охватить то, что ускользает от экономических категорий. М. Мосс в «Опыте о даре» показал, что в архаических обществах дар не передает «вещь», а устанавливает связь; дарить – значит проявлять себя, осуществлять свою способность к отношению [23]. П. Бурдье ввел понятие символического капитала, признав, что существуют ресурсы, не сводимые к материальным [12]. Современная теория сохранения ресурсов (Conservation of Resources (COR) Theory) идет дальше, включая в понятие ресурса личностные качества, социальную поддержку, энергию, время – все, что человек ценит и что помогает ему достигать целей [24]. Однако и эти подходы остаются в рамках «экономического» языка, тогда как нам требуется онтологическое обоснование.

На онтологическом уровне Ресурсность восходит к аристотелевской энергии (ἐνέργεια), понимаемой как действительность, акт осуществления бытия, а не просто потенциальный запас. Быть ресурсным – значит быть в действии, а не просто «иметь». В русской традиции это понимание углублено: П. А. Флоренский развивал концепцию синергии, где энергия неотделима от сущности и от отношения к Другому [25]; С. Н. Булгаков в работе «Философия хозяйства» (1912) рассматривал хозяйство как космологический акт – борьбу жизни против смерти, очеловечивание природы через труд [26]. С. А. Кравченко отмечает, что проблема ресурсности в условиях сложных рисков требует учета не только глобальных потоков, но и локальных возможностей системы, укорененных в генотипе культуры [27].

Осмысление ресурсности в западной традиции прошло путь от классической политэкономии до современных антропологических и социологических концепций. К. Маркс в «Капитале» исследовал механизмы товарного фетишизма и отчуждения, показав, как при капитализме отношения между людьми принимают форму отношений между вещами [28]. Товарный мир начинает жить собственной жизнью, а человек становится элементом производственного процесса, подчиненным логике накопления. К. Поланьи в работе «Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени» (1944) противопоставил встроенную в социальные отношения экономику традиционных обществ рыночной автономии модерна, где экономика начинает диктовать законы обществу, а не обслуживать его [29].

Альтернативное понимание ресурсности предложил М. Салинз в «Экономике каменного века» (1972). Он подверг критике представление о «примитивных» обществах как о бедных, показав, что их экономика основана на иной логике – не максимизации, а достаточности, не накопления, а дара и перераспределения. «Примитивные» общества, по Салинзу, –

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

это первые общества изобилия, поскольку их потребности не безграничны и удовлетворяются малыми средствами [30].

Дж. Скотт в «Искусстве неподвластным» (2009) исследовал ресурсные стратегии как способ ускользания от государства: мобильность, диверсификация, отказ от оседлости и фиксированных форм хозяйства позволяют сохранять автономию. Народы Зомии, описанные Скоттом, сознательно избегают тех форм хозяйства, которые делают их уязвимыми для учета и налогообложения, предпочитая мобильные, стратегии выживания, которые трудно фиксировать [31].

Традиционные общества дара, описанные М. Моссом, строят свою экономику на принципе, прямо противоположном рыночному: вещь ценна не сама по себе, а как звено в цепи отношений. Потерять дар значит потерять связь, разорвать ткань совместности [23]. Современные экопоселения или сообщества минималистов сознательно отказываются от логики накопления в пользу достаточности: здесь важно не «сколько у меня есть», а «достаточно ли мне для жизни». Семейная реликвия, которая никогда не будет продана, ценна не деньгами, а памятью, связями, историями, которые она хранит.

Важно различать Ресурсность и близкое к ней понятие витальности (жизненной силы, élan vital). Витальность – это имманентная жизненная энергия, способность организма к самосохранению и самообновлению. Ресурсность же охватывает не только витальные, но и материальные, символические, социальные составляющие. Витальность есть один из аспектов Ресурсности – ее «живой» полюс, связанный с телесной энергией, здоровьем, способностью к восстановлению. Однако Ресурсность не сводится к витальности: она включает также накопленные средства, знания, социальные связи – все, что может быть мобилизовано для действия. Если витальность есть источник, то Ресурсность – мера доступности этого и других источников для актуализации иных размерностей.

Ресурсность также не сводится к уровню богатства или технологий. Высокая Ресурсность может существовать при низких технологиях там, где человек располагает собой, своим временем, своей способностью к труду и отношению. И напротив, высокие технологии могут обслуживать экономику дара (цифровые платформы взаимопомощи, open source-сообщества). Ключевое значение имеет не «количество», а мера того, насколько то, чем располагает человек, актуализирует иные размерности Антропного пространства: способствует ли его ресурсность укорененности, общности, осмысленности времени, смыслу или же она работает на самоценное накопление, блокируя эти измерения.

Таким образом, Ресурсность вводится не как замена существующим экономическим понятиям, а как ортогональная ось, фиксирующая то, что они не схватывают: живую способность к действию, витальный ток, энергию как действительность, а также меру доступности всего этого для актуализации целостности Антропного пространства.

Вертикаль: смысловая насыщенность как измерение глубины. До сих пор речь шла о размерностях, которые можно назвать горизонтальными. Укорененность фиксирует связь с местом, Общность – с другими, Темпос – со временем, Ресурсность – со способностью к действию. Все они описывают положение субъекта в координатах мира. Но есть вопрос, который не снимается никакой горизонталью: «Во имя чего?», «Куда направлен взгляд?», «Что делает существование не просто возможным, а осмысленным?». Можно обладать всем

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

необходимым для жизни и не иметь главного – чувства, что пространство вокруг не просто функциональная среда, а место, где мы по-настоящему обитаем. Речь идет о том, что отличает пространство обитаемое от пространства используемого, событие – от фона, присутствие – от простого пребывания.

Вертикаль – это измерение, которое не добавляет еще одну ось на карту, а меняет саму оптику. Она задает не протяженность, а глубину, не дистанцию, а интенсивность, не меру, а значение. Если без горизонтальных размерностей мир рассыпается на фрагменты, то без Вертикали он сплющивается в плоскость, где все есть средство и ничто не есть цель.

Вертикаль фиксирует меру смысловой насыщенности места или опыта, степень их «пронизанности» значением, выходящим за пределы утилитарной функции.

Выбор термина «Вертикаль» продиктован стремлением к феноменологической точности: она описывает глубину смысла без избыточных метафизических коннотаций. Это подтверждается парадоксом «счастливого животного»: нора может обладать предельной Укорененностью и Общностью, но оставаться лишенной Вертикали. Дом начинается там, где пространство пронизано значением, где состоялось Учредительное Со-бытие, а Вертикаль есть мера присутствия этого события, его след.

На одном полюсе этой размерности – плоское, функциональное, анонимное пространство, лишенное нарративной глубины. Архетип – «не-место» (М. Оже): аэропорт, супермаркет, транзитная зона, где смысл не задерживается, не нарастает, не врастает в человека. Это место, которое можно использовать, но нельзя обитать; оно не хранит памяти, не требует присутствия, не становится событием [32]. На другом – пространство, максимально насыщенное смыслом, памятью, мифом, личной или коллективной значимостью; точка сборки значения. Архетип – сакральный центр, «место силы»: храм, родовое гнездо, locus genii, камень на перекрестке, хранящий память договора, скамейка, на которой объяснились в любви. Здесь смысл сгущается до осязаемости, а само место становится событием, а не фоном.

Понятие Вертикали отсылает к исходному значению слова ἄνθρωπος – «тот, кто смотрит вверх». Человек конституируется вертикальным вектором внимания. Его человечность актуализируется в обращенности к тому, что выше него, – к истине, Добру, Другому как носителю достоинства. Этот вектор требует восхождения, усилия преодоления своих границ, удержания взгляда, направленного вверх вопреки давлению горизонтали.

Понятие вертикали как смыслового измерения бытия имеет глубокие корни в философской традиции. М. Хайдеггер в «Бытии и времени» (1927) показал, что мир человека – не просто совокупность наличных предметов, а значимостная структура, где вещи «значат» для нас, открываясь в своей отсылочности к целому [14]. В поздних работах, особенно в «Истоке художественного творения», он говорит о вещи, собирающей вокруг себя мир: храм, будучи просто сооружением из камня, собирает и являет миру божество, людей, историю, становясь тем самым центром, организующим пространство и время [33]. Г. Башляр в «Поэтике пространства» (1957) исследует дом как «не-я», хранящее воспоминания, как пространство, ставшее душой. Утварь, шкаф, угол – все это обретает вертикальное измерение, становясь не просто функциональными элементами, а узлами памяти и воображения. Дом у Башляра – это не геометрическое место, а образ, в котором мы собираем себя, в котором прошлое обретает плоть настоящего [34]. М. Элиаде в «Священном и мирском» (1957) опи-

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

сывает иерофанию – прорыв сакрального в профанное пространство, превращающий хаос в космос, а случайное место – в центр мира. Священное пространство, в отличие от профанного, неоднородно: в нем есть разрывы уровня, точки, где небо касается земли, где мир открыт к трансцендентному [35]. Концепция genius loci (гения места), идущая от античности и развитая К. Норберг-Шульцем, фиксирует ту же интуицию: каждое подлинное место обладает уникальным духом, не сводимым к его физическим характеристикам. Место не просто существует – оно присутствует, хранит память, обращается к нам [36].

Вертикаль не существует «над» пространством как внешняя инстанция. Она пронизывает его, проявляясь в актах признания Другого не как объекта, но как существа, способного к ответу на взгляд, к уникальности, к тому самому «смотрению вверх». Учреждая Вертикаль в отношении к Другому, мы возводим его над чисто природным существованием, наделяем неотъемлемым достоинством.

В этом смысле Вертикаль есть не только то, на что мы смотрим, но и то, чем мы смотрим – сама способность видеть в мире не только горизонталь фактов, но и глубину смысла, требующую ответа. Высокая Вертикаль – это не только сакральные центры, но и глубоко личные места: скамейка, где было принято важное решение; порог дома, где впервые взяли на руки ребенка; камень на берегу, с которого в детстве смотрели на море. Для всего мира это просто предметы, для человека – точки сборки судьбы.

Вертикаль непосредственно связана с Учредительным Со-бытием (события обретения пространством вертикального измерения, момент, когда хаос превращается в космос, а место становится Домом), Вертикаль есть мера состоявшегося Учредительного Со-бытия, его оседающий в пространстве след. Восхождение, понимаемое как процесс трансценденции, возможно лишь там, где Вертикаль уже присутствует как зов, как приглашение к подъему. Самостояние и Свидетельство также укоренены в вертикальном измерении: они требуют точки опоры, возвышающейся над плоскостью повседневности.

Здесь реализуется второй онтологический принцип: устойчивые формы человеческого бытия возникают не путем плавной эволюции, но через эмерджентные, качественные переходы – Учредительные Со-бытия, превращающие случайное скопление элементов в целостность, наделенную смыслом и вертикалью.

Вертикаль – самая тонкая размерность, наиболее рискованная для операционализации, но и самая важная. Именно она связывает предлагаемую модель с экзистенциальной традицией, с вопросами о смысле, о подлинности, о доме как событии бытия. Вертикаль не сводится к сакральному в узко-религиозном смысле. Высокой Вертикалью может обладать и глубоко личное, «профанное» место – если оно насыщено памятью, обещанием, событием. Общее для них – наличие измерения глубины против плоскости, событийной насыщенности против функциональной анонимности.

Работа системы размерностей может быть проиллюстрирована на примерах трех онтологических форм – Дома, Города и Пути, задающих полярные антропологические конфигурации.

Для архетипического Города – Вавилона в библейском нарративе (Быт. 11) – профиль размерностей оказывается характерным. Укорененность низка: город возникает как искусственное образование, проект, возводимый пришельцами, а не органически выросшее поселение. Общность высока: «вся земля была один народ и один язык», люди действуют со-

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

обща. Темпос высок – это линейное время стройки, устремленности в будущее. Ресурсность значительна: строительство требует концентрации сил и материалов, город выступает центром накопления. Вертикаль низка – «смешение языков» интерпретируется как утрата сакрального единства, распад смысловой связи.

Архетипическая Итака – образ дома в западной культуре, заданный гомеровским эпосом, – дает принципиально иную картину. Укорененность предельно высока: идентичность Одиссея неотделима от острова, даже вдали он остается «итакийцем». Общность высока: Итака – «гнездо» социальных связей, отношений родства и верности. Темпос низок: время циклично, подчинено ритму сезонов и ожидания, возвращает к истоку. Ресурсность умеренна: хозяйство ведется ради воспроизводства жизни; Пенелопа ткет и распускает ткань, удерживая дом в равновесии. Вертикаль чрезвычайно высока: Итака – центр мира, точка, где собираются память, верность, смысл.

Сопоставление показывает: Вавилон и Итака близки по Общности, но радикально расходятся по Вертикали – и именно это различие определяет их онтологическую судьбу. В Вавилоне высокие Общность и Темпос сочетаются с низкими Ресурсностью и Вертикалью; в Итаке, напротив, высокие Ресурсность и Вертикаль сочетаются с низким Темпосом при той же высокой Общности. Это качественное различие в структуре конфигурации, позволяющее говорить об урбанистическом потоке и укорененном доме как о двух различных типах антропных конфигураций.

Если Дом есть точка укорененности, а Город – пространство пересечения множества путей, то Путь, третья онтологическая форма, есть стихия движения, навигации и перехода. Его контуры уже проступают в сопоставлении Итаки и Вавилона: возвращение Одиссея – это Путь, имеющий цель и сохраняющий Вертикаль; странствие строителей Вавилона оборачивается рассеянием, утратой смысловой оси. В одном случае Путь подчинен цели, которая придает ему смысл. Укорененность здесь привязана не к месту, а к цели; Общность высока – путь часто разделен с другими; Темпос линеен; Ресурсность умеренна; Вертикаль высока – путь ведет к Дому, к святыне, к преображению (Одиссей, паломник). В другом случае Путь становится самоцелью, бесконечным странствием без надежды на возвращение. Укорененность утрачена, Вертикаль низка или отсутствует, а Темпос становится единственной организующей силой (Агасфер). Наконец, существует и предельный, разрушительный Путь, где все измерения переходят в режим распада: утрачены и Укорененность, и Вертикаль, Общность распадается, Темпос ускоряется до бесконечности, а Ресурсность работает на самоуничтожение (война).

За образами Города, Дома и Пути проступает предельно-положительный архетип: Небесный Иерусалим – не просто Город с абсолютной Вертикалью. Это точка, где три онтологические формы сходятся: Город оказывается вечным Домом, а Путь к нему – неотъемлемой частью его устройства. Здесь горизонталь пути и вертикаль Дома перестают быть противоположностями.

Модальности антропного пространства. Предложенная система размерностей позволяет не только описывать отдельные феномены, но и выявлять устойчивые типы конфигураций – модальности, в которых может существовать та или иная онтологическая форма. Для демонстрации возможностей метода был сформирован корпус текстов, в которых кон-

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

цептуализируется понятие «Дом». Выбор дома как материала для первичного анализа не случаен: это та форма, в которой базовые размерности выступают в наиболее наглядном, почти осязаемом единстве. Именно поэтому обращение к теоретическим концептуализациям дома дает возможность протестировать метод на материале, где искомые структуры проявлены с максимальной отчетливостью. Аналогичная работа для Города и Пути составит предмет последующих исследований.

Анализ корпуса теорий позволил выявить три устойчивых модальности, различающихся по характеру соотношения размерностей.

Стабильная модальность (доминанта Укорененности и Общности) соответствует теориям, в которых Дом мыслится прежде всего, как структура, институт, капитал. К этому типу тяготеют концепции К. Леви-Стросса (дом-институт) [6], З. Фрейда (амбивалентность привязанности) [37], М. Салинза (экономика дара) [30], П. Бурдьё (habitus) [12], Ф. Тённиса (Gemeinschaft) [11], Э. Дюркгейма (коллективные представления) [13]. В этих подходах Дом предстает как устойчивая форма, удерживающая социальную связность и передающая ее через поколения.

Мобильная модальность (доминанта Общности и Темпоса) трактует Дом как процесс, траекторию, отношение, сохраняемое в движении. Ее репрезентируют теории Т. Инголда (ландшафт как Дом) [38], Г. Бейтсона (ритуал как связь) [39], Дж. Боулби (привязанность, переносимая с человеком) [40], Б. Малиновского (функционализм) [41], Э. Саида (идентичность в изгнании) [42], Дж. Скотта (мобильные стратегии) [31], Р. Раппапорта (экология ритуала) [43], М. Мерло-Понти (телесная укорененность) [44]. Эти теории подводят к проблематике Пути, где движение становится не временным состоянием, а способом бытия.

Целостная модальность (баланс размерностей) соответствует теориям, в которых Дом, культура, национальный мир мыслятся как органическое единство, где укорененность, социальная связь и темпоральность, смысловая насыщенность и ресурсность выступают в неразрывном единстве. Наиболее ярко этот тип представлен в работах О. Шпенглера («душа культуры») [20], Г. Д. Гачева (национальный мир) [45], М. Хайдеггера (обитание как способ бытия-в-мире) [4] и Г. Башляра (поэтика пространства) [34].

Анализ этих модальностей позволяет сформулировать устойчивые инварианты – способы, которыми размерности удерживают целостность конфигурации.

В стабильном Доме (усадьба, родовое гнездо) высокая Укорененность и Вертикаль работают как единый механизм, подчиняющий себе время: оно не линейно, а возвращает к истоку, к ритму сезонов и памяти предков. Утрата любой из этих размерностей разрушает целостность Дома.

В мобильном Городе (Вавилон, мегаполис) люди связаны не кровным родством, а функциональными сетями и рынками. Высокая Общность держится на интенсивности обмена ресурсами, информацией, услугами при низкой Укорененности. Инвариант сохраняется, пока Общность и Ресурсность остаются в силе; их ослабление ведет к распаду городской ткани.

В мобильном Пути (Агасфер) главной силой становится время, толкающее вперед. Укорененность утрачена, Вертикаль низка. Человек не привязан к месту и не удерживается смыслом, превышающим само движение. Появление цели или обретение места разрушает эту конфигурацию.

В стабильном Пути (Одиссей, паломник) движение подчинено цели, которая придает ему смысл. Вертикаль высока: путь ведет к Дому, к святыне, к преображению. Инвариант сохраняется, пока цель жива; ее утрата переводит Путь в мобильную модальность.

В мобильном Доме (кибитка кочевника) человек укоренен в ландшафте и сезонных циклах, но Вертикаль низка. Дом существует как функциональное убежище, а не как смысловой центр. Появление высокой Вертикали переводит его в стабильную модальность.

В стабильном Городе (Рим, Иерусалим) высокая Вертикаль пронизывает социальные связи и экономические обмены. Город здесь не только функциональный центр, но и сакральный топос. Общность и Ресурсность не компенсируют утрату вертикали, а сами укоренены в ней. Ослабление Вертикали переводит Город в мобильную модальность.

Важно подчеркнуть: Вертикаль и Ресурсность не работают изолированно. Высокая Вертикаль без Ресурсности остается утопией, смыслом, не имеющим материальной опоры. Высокая Ресурсность без Вертикали вырождается в бессмысленное накопление. Целостность требует не просто наличия обеих размерностей, но их внутренней связанности: ресурс, вложенный в вертикаль, возвращается как новая способность к бытию; вертикаль, укорененная в ресурсе, обретает плоть. Целостная модальность представляет собой предельный случай, где все пять размерностей находятся в равновесии, образуя неразложимое единство.

О. Шпенглер в «Закате Европы» [20] и Г. Д. Гачев [45] в работах о национальных мирах предлагают описания, в которых базовые размерности Антропного пространства – Укорененность, Общность, Темпос, Ресурсность и Вертикаль – выступают в неразрывном, органическом единстве. Это единство первично: оно задает сам способ существования того целого, которое Шпенглер называет «культурой», а Гачев – «национальным миром».

Для Шпенглера культура – не совокупность артефактов, институтов или идей, а живой организм, обладающий уникальной «душой», которая пронизывает все его проявления – от математики и искусства до политики и хозяйства. Душа культуры не есть нечто отдельное от ее эмпирических воплощений; она есть тот внутренний способ бытия, та форма (μορφή), которая делает каждое явление внутри культуры именно таким, а не иным. Античная душа, по Шпенглеру, выражает себя в евклидовой геометрии, в полисе, в скульптуре обнаженного тела; фаустовская душа – в дифференциальном исчислении, в готическом соборе, в музыке Баха. Размерности выступают здесь не как независимые переменные, а как проекции единого прафеномена на разные плоскости.

Гачев идет иным, но глубоко родственным путем. В его «национальных мирах» ландшафт, история, язык, быт и мысль предстают как неразрывное целое. Русский «мир», грузинская «душа», немецкий «дух» – это не стереотипы, а инвариантные конфигурации, в которых укорененность в пространстве, способ социальной связности и переживание времени сплавлены воедино. Гачев показывает, как Казбек и Крестовый перевал «прорастают» в поэзию Руставели и Вазе Пшавелы, как бескрайние равнины России отзываются в русской литературе ее тоской по пути и дому. Это и есть работа Вертикали – смыслового измерения, превращающего географию в судьбу.

Существование таких целостных конфигураций ставит вопрос, выходящий за пределы пентады размерностей: что обеспечивает устойчивость целостности, когда все размерности собраны в тотальное единство? В терминах теории сложных систем этот феномен описыва-

ется как нисходящая причинность – третий онтологический принцип: целое (Дом, Культура) начинает определять поведение своих частей (размерностей), удерживая их от распада.

Дух – функциональное имя для эмерджентного свойства системы сохранять целостность вопреки энтропийным процессам. Он не добавляется к пентаде как шестое измерение, но обозначает предельную связанность всех пяти – тот горизонт целостности, который возникает там, где Антропное пространство достигает онтологической завершенности.

Именно здесь три онтологические принципа обретают завершение. Принцип времени и причинности задает динамику. Принцип эмерджентного перехода (Учредительное Со-бытие) описывает момент рождения целостности. Принцип нисходящей причинности (Дух) объясняет, как эта целостность удерживается.

Введение понятия Духа открывает путь к следующему этапу: применению метода к трем архетипическим конфигурациям – Дому (Итака), Городу (Вавилон) и Пути (Одиссей). Их сопоставление позволит поставить вопросы о навигации между конфигурациями, о возможности «внутренней Итаки» в условиях урбанизации, о стратегиях укоренения в эпоху тотальной мобильности. Эти вопросы составят содержание следующих работ.

Заключение. Предложенная в исследовании система размерностей – Укорененность, Общность, Темпос, Ресурсность и Вертикаль – дает язык для описания Антропного пространства как динамической, топологически организованной структуры человеческого бытия. Антропное пространство разворачивается в трех фундаментальных онтологических формах – Доме, Городе и Пути, – каждая из которых может существовать в различных модальностях (стабильной, мобильной, тотальной), различающихся по характеру соотношения размерностей. Устойчивые способы, которыми размерности удерживают целостность конфигурации, фиксируются как инварианты – структурные закономерности, позволяющие различать типы феноменов.

В основе модели лежат три онтологических принципа, выявленные в ходе анализа. Принцип времени и причинности, реализованный в размерности Темпоса, утверждает, что время выступает не внешним фоном, но активной мерой изменений. Принцип эмерджентного перехода, закрепленный в понятии Вертикали и ее связи с Учредительным Со-бытием, фиксирует, что устойчивые формы возникают через качественные скачки, превращающие хаос в космос. Принцип нисходящей причинности, получивший имя Духа, объясняет, как возникшая целостность удерживается: целое (Дом, Культура) начинает определять поведение своих частей (размерностей), сопротивляясь энтропии. Вместе они образуют онтологический каркас, внутри которого пять размерностей становятся не просто классификатором, а языком описания живой, дышащей реальности.

Предложенный метод не претендует на роль «физики общества» и не дает количественно проверяемых предсказаний. Он представляет собой формализованную герменевтику – эвристический инструмент для выявления структурных закономерностей в поле культурных смыслов. Параметры размерностей суть операционализированные концепты, верифицируемые через интерсубъективный консенсус. Модель остается открытой системой, где выявление эмпирических корреляций между размерностями составляет программу последующих исследований.

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

Практическое значение метода выходит за пределы чисто теоретического дискурса. Конфигурационный анализ позволяет диагностировать состояния кризиса укорененности: от цифрового кочевничества, где высокая Ресурсность сочетается с дефицитом Вертикали, до проблем вынужденного перемещения, где разрывается связь между Укорененностью и Общностью. В урбанистике метод предлагает инструмент для оценки онтологической полноценности городской среды; в культурной политике позволяет различать подлинную преемственность традиций и ее симулякры.

Антропологический кризис предстает в этой оптике не как набор симптомов, а как структурная дисфункция: разбалансировка размерностей, когда высокая Ресурсность не питает Вертикаль, Общность не удерживается Укорененностью, а Темпос ускоряется до бесконечности, не оставляя места для циклического возвращения. Предложенный метод дает язык для диагностики этих дисбалансов, для понимания того, почему в одних средах человек обретает целостность, а в других распадается на функции.

Антропная навигация – искусство удерживать себя между Домом, Городом и Путем – становится не метафорой, а предметом строгого анализа. Концепция Антропного пространства предоставляет язык для описания антропологических рисков современности от энтропии социальных связей до утраты смысловых ориентиров и задает координаты для их преодоления.

Необходимо отдавать отчет в ограничениях предложенного подхода. Метод операционализирует, но не автоматизирует анализ: оценка размерностей требует экспертного суждения и интерсубъективного контроля. Модель демонстрирует свою эвристическую силу на архетипических примерах; ее применимость к сложным, гибридным феноменам требует дальнейшей апробации. Введение понятия Духа открывает перспективы для междисциплинарного диалога, но само нуждается в уточнении через анализ конкретных кейсов, где целостность либо удерживается, либо распадается.

Язык, который строился в этой статье, оказался не универсальным ключом, а лесами. Но леса позволяют увидеть здание. Теперь это здание можно рассматривать… и спрашивать дальше. В том числе о том, как удержать человеческое в человеке, когда мир вокруг требует все большей мобильности, фрагментации и утилитарности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Разова Е. Л. Топология Дома: опыт феноменологического исследования границ пространства бытия человека // ДИСКУРС. 2025. Т. 11, № 6. С. 33–52. DOI: 10.32603/2412-8562-2025-11-6-33-52

2. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3-х т. Т. 1 / пер. с нем. С. А. Ромашко. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.

3. Buckingham E. On physically similar systems; illustrations of the use of dimensional equations // Physical Review. 1914. Vol. 4, № 4. P. 345–376.

4. Хайдеггер М. Строительство. Жительствование. Мышление / пер. Д. А. Колесниковой // Журнал Фронтирных Исследований. 2020. № 1. С. 157–173.

5. Флоренский П. А. Органопроекция // Флоренский П. А. Сочинения: в 4-х т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. С. 402–421.

6. Леви-Стросс К. Структурная антропология / пер. с фр. В. В. Иванова. М.: Эксмо-Пресс, 2001.

7. Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / пер. с англ. М. Фетисова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024.

8. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской. М.: ИД ВШЭ, 2014.

9. Van der Braak A. The study of mystical experiences and Latour's ontological turn: toward a participatory approach // Philosophical Psychology. 2026. Vol. 39, № 5. P. 1924-1950. DOI: 10.1080/09515089.2025.2506542

10. Разова Е. Л. Этос. Социальные аспекты антропологического феномена // Вестн. ОмГПУ. Гуманитарные исследования. 2024. № 1 (42). С. 49–55. DOI: 10.36809/2309-9380-2024-42-49-55

11. Тённис Ф. Общность и общество / пер. с нем. Д. В. Скляднёва. СПб.: Владимир Даль, 2002.

12. Бурдьё П. Практический смысл / пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.

13. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с фр. А. Апполонова, Т. Котельниковой. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2018.

14. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

15. Петров К. А. Материальная семиотика как метод: от неопределенности к порядку и обратно // Социология власти. 2023. Т. 35, № 2. С. 18–37. DOI: 10.22394/2074-0492-2023-2-18-37

16. Сазонов А. А. Интеграция акторно-сетевой теории и концепции социотехнических воображаемых в контексте социальных исследований искусственного интеллекта // Социология науки и технологий. 2024. Т. 15, № 4. С. 83–99. DOI: 10.24412/2079-0910-2024-4-83-99

17. Немировский В. Г. «Человек избегающий» как социальный тип личности в российском обществе травмы // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. 2024. Т. 17, № 1. С. 201–214. DOI: 10.15838/esc.2024.1.91.11

18. Абрамова С. Б. Темпоральность и отложенные модели как динамические характеристики счастья // Социодинамика. 2024. № 10. С. 40–50. DOI: 10.25136/2409-7144.2024.10.72292

19. Элиаде М. Избранные сочинения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / пер. с фр. М.: Ладомир, 2000.

20. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность: в 2 т. Т. 1 / пер. с нем. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993.

21. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания / пер. с фр. Б. С. Бычковского // Собрание сочинений. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 45–155.

22. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академ. проект, 2009.

23. Мосс М. Опыт о даре // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. С. 134–286.

24. Demerouti E. Job demands-resources and conservation of resources theories: how do they help to explain employee well-being and future job design? // J. of Business Research. 2025. Vol. 192: 115296. DOI: 10.1016/j.jbusres.2025.115296

25. Флоренский П. А. Иконостас. М.: АСТ, 2009.

26. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009.

27. Кравченко С. А. Диагностика синергийно сложных рисков через призму генотипа культуры // Социол. исслед. 2024. № 8. С. 125–136. DOI: 10.31857/S0132162524080102

28. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. / пер. с нем. М.: Политиздат, 1960.

29. Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / пер. с англ. А. А. Васильева, С. Е. Федорова, А. П. Шурбелева. СПб.: Алетейя, 2002.

30. Салинз М. Экономика каменного века / пер. с англ. О. Ю. Артемовой. М.: ОГИ, 1999.

31. Скотт Дж. Искусство быть неподвластным. Анархическая история высокогорной Юго-Восточной Азии / пер. с англ. И. Троцук. М.: Новое изд-во, 2017.

32. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / пер. с фр. А. Ю. Коннова. М.: НЛО, 2017.

33. Хайдеггер М. Истоки художественного творения / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академ. проект, 2008.

34. Башляр Г. Избранное: поэтика пространства / пер. с фр. Н. В. Кислова и др. М.: РОССПЭН, 2004.

35. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994.

36. Norberg-Schulz C. Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture. NY: Rizzoli, 1980.

37. Фрейд З. Тотем и табу / Вопросы общества и происхождение религии / пер. с нем. А. Боковикова. М.: СТД, 2007. С. 285–444.

38. Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London; NY: Routledge, 2021.

39. Бейтсон Г. Экология разума: избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / пер. с англ. Д. Я. Федотова. М.: Смысл, 2000.

40. Боулби Дж. Привязанность / пер. с англ. Н. Г. Григорьевой, Г. В. Бурменской. М.: Гардарики, 2003.

41. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / пер. с англ. В. Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2004.

42. Саид Э. В. Ориентализм / пер. с англ. К. Лопаткиной. М.: Музей современного искусства Гараж, 2021.

43. Rappaport R. A. Ecology, Meaning, and Religion. Richmond, CA: North Atlantic Books, 1979.

44. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр.; под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента: Наука, 1999.

45. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988.

Информация об авторе

Разова Елена Леонидовна – кандидат философских наук (2004), доцент (2018), доцент кафедры философии Гродненского государственного университета имени Янки Купалы, ул. Ожешко, д. 22, Гродно, 230023, Республика Беларусь. Автор более 40 научных публикаций. Сфера научных интересов: философская антропология, онтология, теория и история культуры.

О конфликте интересов, связанном с данной публикацией, не сообщалось.
Поступила 18.04.2026; принята после рецензирования 27.07.2026; опубликована онлайн 17.11.2026.

REFERENCES

1. Razava, A.L. (2025), “Topology of the Home: an Experiment in Phenomenological Research into the Boundaries of Human Existence”, *DISCOURSE*, vol. 11, no. 6, pp. 33–52. DOI: 10.32603/2412-8562-2025-11-6-33-52

2. Cassirer, E. (2002), *Philosophie der symbolischen Formen. Band 1*, Universitetskaya kniga, SPb., Moscow, RUS.

3. Buckingham, E. (1914), “On physically similar systems; illustrations of the use of dimensional equations”, *Physical Review*, vol. 4, no. 4, pp. 345–376.

4. Heidegger, M. (2020), “Building Dwelling Thinking”, Transl. by Kolesnikova, D.A., *J. of Frontier Studies*, no. 1, pp. 157–173.

5. Florenskii, P.A. (1999), “Organo-projection”, *Sochineniya* [Works], in 4 vols., vol. 3 (1), Mysl', Moscow, RUS, pp. 402–421.

6. Lévi-Strauss, C. (2001), *Anthropologie structurale*, Eksmo-Press, Moscow, RUS.

7. Harman, G. (2024), *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Transl. by Fetisov, M., Ad Marginem Press, Moscow, RUS.

8. Latour, B. (2014), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Transl. by Polonskaya, I., HSE Publ. House, Moscow, RUS.

9. Van der Braak, A. (2026), “The study of mystical experiences and Latour's ontological turn: toward a participatory approach”, *Philosophical Psychology*, vol. 39, no. 5, pp. 1924–1950. DOI: 10.1080/09515089.2025.2506542

10. Razova, E.L. (2024), “Ethos. Social Aspects of the Anthropological Phenomenon”, *Review of Omsk State Pedagogical Univ. Humanitarian Research*, no. 1 (42), pp. 49–55. DOI: 10.36809/2309-9380-2024-42-49-55

11. Tönnies, F. (2002), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Transl. by Sklyadnev, D.V., Vladimir Dal', SPb., RUS.

12. Bourdieu, P. (2001), *Le Sens pratique*, Transl. by Shmatko, N.A., Aleteya, SPb., RUS.

13. Durkheim, E. (2018), *Les formes elementaires de la vie religieuse. Le systeme totemique en Australie*, Transl. by Appolonov, A., Kotel'nikova, T., ID “Delo” RANEPA, Moscow, RUS.

14. Heidegger, M. (1997), *Sein und Zeit*, Transl. by Bibikhin, V.V., Ad Marginem, Moscow, RUS.

15. Petrov, K.A. (2023), “Material Semiotics as a Method: From Uncertainty to Order and Back Again”, *Sociology of Power*, vol. 35, no. 2, pp. 18–37. DOI: 10.22394/2074-0492-2023-2-18-37

16. Sazonov, A.A. (2024), “Integration of Actor-Network Theory and the Concept of Sociotechnical Imaginaries in the Context of Social Studies of Artificial Intelligence”, *Sociology of Science and Technology*, vol. 15, no. 4, pp. 83–99. DOI: 10.24412/2079-0910-2024-4-83-99

17. Nemirovsky, V.G. (2024), “The “avoidant individual” as a social personality type in the Russian trauma society”, *Economic and Social Changes: Facts, Trends, Forecast*, vol. 17, no. 1, pp. 201–214. DOI: 10.15838/esc.2024.1.91.11

18. Abramova, S.B. (2024), “Temporality and Deferred Models as Dynamic Characteristics of Happiness”, *Sociodynamics*, no.10, pp. 40–50. DOI: 10.25136/2409-7144.2024.10.72292

19. Eliade, M. (2000), *Le Mythe de l’éternel retour. Images et symbols. Le Sacré et le profane*, Transl., Ladomir, Moscow, RUS.

20. Spengler, O. (1993), *Der Untergang des Abendlandes*, Transl. by Svas'yan, K.A., Mysl', Moscow, RUS.

21. Bergson, A. (1992), “Essai sur les données immédiates de la conscience”, Transl. by Bychkovskii, B.S., *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 1, Transl. by Moskovskii klub, Moscow, RUS, pp. 45–155.

22. Husserl, E. (2009), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Transl. by Mikhailov, A.V., Akademicheskii Proekt, Moscow, RUS.

23. Mauss, M. (2011), “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, *Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies. Exchange. Personality. Works on Social Anthropology], Transl. by A. B. Gofman, KDU, Moscow, RUS, pp. 134–286.

24. Demerouti, E. (2025), “Job demands-resources and conservation of resources theories: how do they help to explain employee well-being and future job design?”, *J. of Business Research*, vol. 192: 115296. DOI: 10.1016/j.jbusres.2025.115296

25. Florenskii, P.A. (2001), *Ikonostas* [The Iconostasis], AST, Moscow, RUS.

26. Bulgakov, S.N. (2009), *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of Economy], In-t russkoi tsivilizatsii, Moscow, RUS.

27. Kravchenko, S.A. (2024), “Diagnostics of Synergistically Complex Risks Through the Prism of the Culture Genotype”, *Sociological Studies*, no. 8, pp. 125–136. DOI: 10.31857/S0132162524080102

28. Marx, K. (1960), “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals”, *Marx, K. and Engels, F. Sochineniya* [Works], 2nd. ed., Transl., vol. 23, Politizdat, Moscow, USSR.

29. Polanyi, K. (2002), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Transl. by Vasil'ev, A.A., Fedorov, S.E., Shurbelev, A.P., Aleteya, SPb., RUS.

30. Sahlins, M. (1999), *Stone Age Economics*, Transl. by Artemova, O.Yu, OGI, Moscow, RUS.

31. Scott, J. (2017), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Transl. by Trotsuk, I., Novoe izdatel'stvo, Moscow, RUS.

32. Augé, M. (2017), *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Transl. by Konnov, Yu., NLO, Moscow, RUS.

33. Heidegger, M. (2008), *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Transl. by Mikhailov, A.V., Akadem. proekt, Moscow, RUS.

ДИСКУРС. 2026. Т. 12, № 5. С. 58–77
DISCOURSE. 2026, vol. 12, no. 5, pp. 58–77

34. Bachelard, G. (2004), *La Poétique de l'espace*, Transl. by Kislov, N.V. et al., ROSSPEN, Moscow, RUS.

35. Eliade, M. (1994), *Le sacré et le profane*, Transl. by Garbovskii, N.K., Izd-vo MGU, Moscow, RUS.

36. Norberg-Schulz, C. (1980), *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, Rizzoli, NY, USA.

37. Freud, S. (2007), "Totem und Tabu", *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Firma STD, Moscow, RUS, pp. 285-444.

38. Ingold, T. (2021), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London, NY, USA.

39. Bateson, G. (2000), *Ecology of Mind: Selected Articles on Anthropology, Psychiatry and Epistemology*, Transl. by Fedotov, D.Ya., Smysl, Moscow, RUS.

40. Bowlby, J. (2003), *Attachment*, Transl. by Grigor'eva, N.G., Burmenskaya, G.V., Gardariki, Moscow, RUS.

41. Malinowskii, B. (2004), *Izbrannoe: Argonavty zapadnoi chasti Tikhogo okeana* [Selected Works: Argonauts of the Western Pacific], ROSSPEN, Moscow, RUS.

42. Said, E.V. (2021), *Orientalism*, Transl. by Lopatkina, K., Muzei sovremennogo iskusstva Garazh, Moscow, RUS.

43. Rappaport, R.A. (1979), *Ecology, Meaning, and Religion, North Atlantic Books*, Richmond, CA, USA.

44. Merleau-Ponty, M. (1999), *Phénoménologie de la perception*, Transl. by Vdovina, I.S. and Fokin, S.L. (ed.), Yuventa, Nauka, SPb., RUS.

45. Gachev, G.D. (1988), *Natsional'nye obrazy mira* [National Images of the World], Sovetskii pisatel', Moscow, USSR.

Information about the author

Alena L. Razava – Can. Sci. (Philosophy, 2004), Docent (2018), Associate Professor at the Department of Philosophy, Yanka Kupala State University of Grodno, 22 Ozheshko st., Grodno 230023, Belarus. The author of more than 40 scientific publications. Area of expertise: philosophical anthropology, ontology, theory and history of culture.

No conflicts of interest related to this publication were reported.
Received 18.04.2026; adopted after review 27.07.2026; published online 17.11.2026.