

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

КОМИТЕТ НАУКИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ

**КАЗАХСТАН В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ:
ВЫЗОВЫ И СОХРАНЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ**

**Посвящается 20-летию независимости
Республики Казахстан**

Алматы, 2011

УДК1/14(574)
ББК 87.3 (5каз)
К 14

К 14 Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности.
– Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, 2011. – 422 с.

ISBN – 978-601-7082-50-5

Коллективная монография обобщает результаты комплексного исследования наиболее актуальных вопросов развития Республики Казахстан в эпоху глобализации: многофакторного воздействия глобализации на национальный суверенитет, на процессы сохранения и развития идентичности, консолидации казахстанского общества, актуализации традиционного культурного наследия, выхода из глобального кризиса современности в социально-политическом, экономическом и духовном измерениях. В монографии предлагается новый методологический подход к исследованию глобализации, согласно которому независимые государства должны не столько противостоять глобализму, сколько использовать его энергетику для развития страны, трансформируя вызовы и угрозы глобализации в средства и формы инновационного развития. Книга является логическим продолжением двух предыдущих монографий, анализирующих глобализацию в различных аспектах ее влияния на Казахстан – «Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ» (2006) и «Философия в контексте глобализации» (2009).

Рекомендуется политологам, философам, социологам, всем обществоведам и гуманитариям, изучающим процессы развития государств и обществ в условиях глобализации, студентам вузов и всем интересующимся глобальными вопросами современности.

УДК1/14(574)
ББК 87.3 (5каз)

Главный редактор

академик НАН РК, доктор философских наук, профессор Нысанбаев А.Н.

Ответственный редактор

доктор философских наук, профессор Косиченко А.Г.

Научный редактор

доктор философских наук, профессор Сейтахметова Н.Л.

Рекомендовано к печати Ученым советом Института философии и политологии
Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

ISBN – 978-601-7082-50-5

© Институт философии и политологии
КН МОН РК, 2011

ПРЕДИСЛОВИЕ

Глобализация является общемировым процессом, самым мощным и значительным на сегодня. Республика Казахстан, по мере вхождения в мировое сообщество и обретения в нем своего места, во все большем объеме и глубине испытывает на себе воздействие глобализации по многим и многим направлениям. Вызовы и угрозы, которые с неизбежностью несет глобализация Казахстану, могут восприниматься как нечто, от чего необходимо избавиться и чему следует всемерно сопротивляться. На первый взгляд, это единственная стратегия, которую Казахстан может выработать в ответ на глобальные вызовы. Этому же требуют и задачи сохранения национальной и государственной идентичности, без чего Казахстан утратит свое особое место и лицо в мировом сообществе. Однако имеется и еще один подход к сохранению идентичности и способности Казахстана к дальнейшему прогрессивному развитию. Суть этого подхода заключается в следующем: не следует пасовать перед вызовами глобализации, напротив, необходимо выработать механизмы трансформации вызовов и угроз в формы и средства инновационного развития Казахстана, используя энергетику вызовов для прогресса Казахстана. Эта задача требует концентрации сил казахстанского общества, выработки конкретной тактики развития и, опять-таки, удержания собственной идентичности, что предполагает и ее развитие при сохранении основного содержания казахской и казахстанской идентичности.

Как известно, в Республике Казахстан в последние годы явственно обозначились две основные стратегии национально-государственного строительства и соответствующие им доминирующие модели национальной идентичности. Первая стратегия направлена на формирование единой казахстанской нации из полиэтнического по своему составу общества на основе общности гражданства, под которой понимается не просто юридическая фиксация факта гражданской принадлежности, а высокий уровень гражданской самоидентификации представителей разных этнических групп. Такой подход получил название «гражданского национализма».

Сторонники альтернативной стратегии национально-государственного строительства исходят из того, что построение единой («гражданской») нации в Казахстане невозможно, поскольку этническая самоидентификация индивида будет всегда довлеть над его идентичностью с представителями иных этнических групп, и потому – над его гражданской идентичностью. Этот подход получил название «этнокультурного национализма». Делается вывод о том, что национальная политика Республики Казахстан должна, *во-первых*, исходить из признания двух модальностей феномена нации: этно-

нации и гражданской нации, и, во-вторых, руководствоваться презумпцией задачи формирования и воспитания современного общегражданского сознания.

Развитие современных информационно-коммуникативных систем, снятие многих идеологических и политических барьеров между народами и культурами резко расширило контакты с иными культурами, ценностями, социальными установками, жизненными стилями. Вместе с тем оно породило новые типы угроз национальной безопасности и государственному суверенитету. В том числе угрозы и вызовы, связанные с тем, что захваченные глобальными информационно-коммуникативными процессами индивиды, сохраняя идентификацию с традиционными большими и малыми общностями (национально-государственными, социально-профессиональными, этническими, религиозными, территориальными), формируют новые идентичности.

Современные системы власти оказались перед проблемой информационного «половодья», вызванного бурным ростом информационно-коммуникативных сетей и интерактивных возможностей различных субъектов социального взаимодействия. Адекватного и действенного алгоритма решения этой проблемы нигде в мире пока не найдено. Поскольку Казахстан оказывается все более втянутым в глобальные процессы, ему придется столкнуться и с их негативной стороной. Основная задача казахстанских средств массовой коммуникации должна заключаться в поиске наиболее оптимальных способов распространения в массовом сознании идей гуманизма, принципов этнической толерантности, равенства граждан и народов перед законом, а также в осуждении любых проявлений национал-экстремизма, национальных фобий, этнической дискриминации.

Уже стало очевидным, что современный планетарный мега-социум несет в своем развитии новые вызовы и требования, такие как: антропогенная сингулярность, проблемы «пост-человека», «новый мировой порядок». Одной из важнейших задач, вытекающих из перечисленных выше требований, становится сверхзадача выживания как государств, так и индивидов, проживающих в них, поскольку сегодня государство продолжает оставаться основным гарантом обеспечения социальных прав и социальной безопасности своих граждан. Новые вызовы и требования современного цивилизационного развития формируют тенденцию снижения ресурсного потенциала государства в области обеспечения своих основных функций. Как известно, сфера обеспечения социальных прав и гарантий безопасности несет в себе большой конфликтный потенциал. Именно поэтому так важна сверхзадача выживания государственных образований. От того, насколько внутренне консолидированы граждане внутри государства, насколько оптимизирована и управляема его

политическая и социальная организация, зависит место конкретного государства в «новом мировом порядке», в международном разделении труда. Особенно это важно для таких государств, как Казахстан, находящихся в процессе государственного строительства в условиях глобализации. Задача консолидации граждан Казахстана связана в значительной степени с социально-экономическим самочувствием населения, что, в свою очередь, в значительной степени связано с отсутствием (у большей части граждан) признания легитимности первоначального распределения общественного богатства на заре обретения Казахстаном независимости.

Действенным инструментом государственного строительства, достижения таких стратегических важных целей, как национальное единство и национальная идентичность, является культура. Поэтому для Казахстана важно выявлять и, по возможности, институционально закреплять то общее, что лежит в основе культур двух крупнейших этносов Казахстана – казахов и русских. И это задача, в первую очередь, для ученых, которые должны проводить соответствующие исследования опять же, в первую очередь, в контексте универсалистской стратегии исследования. В основе каждой культуры лежит определенный тип рациональности как познавательное отношение к миру, познавательная стратегия. То есть рациональность в контексте нашего исследования рассматривается не в «идеальном», онтологическом ее понимании. Поэтому для выявления общего в культурах необходимо исследовать тип рациональности этих культур и формирующиеся на основе этих типов базовые ценности этносов.

Одной из важнейших проблем государственного строительства является проблема национальной идентичности, особенно для стран, находящихся в процессе государственного строительства, таких, как Казахстан. Идентичность следует понимать не как свойство, изначально присущее индивидам, а как отношение, формирующееся в процессе социального взаимодействия. Казахстанская идентичность предполагает большую ответственность казахов за благополучие каждого казахстанца, независимо от его национальной и конфессиональной принадлежности. Но такой процесс требует от представителей каждого этноса отдачи части своего ресурса «этносоциального самочувствия». Казахи должны понимать, что многие представители других этносов также вправе считать себя коренными жителями нашего государства, а представители других этносов должны понимать и учитывать тот факт, что у казахов нет другой исторической родины.

Также очевидно и то, что, применительно к человеку его духовная индивидуальность есть подлинная и единственная идентичность, и законы духовного развития должны быть принципиально

одинаковы. Следовательно, в качестве условия человеческой духовной идентичности жизненно необходимо единство в базовых ценностях и действиях. Превращение истории человечества в глобальный мировой процесс обнаружит себя в конечном счете как процесс действительного, а не формального объединения людей, которое тем самым должно стать *единением внутренним*. Его основания заключены в самой духовной сущности человека как индивидуальном и родовом его качестве и, соответственно, в закономерностях его сущностного, духовно-универсального развития – развития в открытости, понимании, любви и творчестве. Единство общества и развитие каждого человека как универсальной и целостной личности следует рассматривать как две взаимосвязанные задачи. Это означает: преодолеть любые кризисы и помочь Республике Казахстан двигаться дальше может казахстанская идентичность, понятая как разнообразие развитых способностей людей, нацеленное на внутреннее межчеловеческое единство.

Консолидация казахстанского общества, формирование единой системы базовых ценностей при сохранении многообразия интересов различных сегментов общества – является сверхактуальной задачей, особенно в условиях глобализации. Представленная монография посвящена раскрытию сложнейших проблем современности, связанных с процессом глобализации. Авторский коллектив представлен известными казахстанскими и российскими учеными, имеющими не только собственные позиции в отношении феномена глобализации и ее влияние на развитие современного Казахстана, но и оригинальные методы и способы решений проблем. Данная коллективная монография вносит свой вклад в постановку и решение многих проблем, нацеленных на решение этой задачи.

РАЗДЕЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Глава 1. КАЗАХСКАЯ И КАЗАХСТАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

1.1 Диалектика гражданского и этнического: анализ основных позиций

Самые серьезные проблемы наций и национальных государств чаще всего связаны не с экономикой, политикой или обороной, а с нематериальными, неосязаемыми символами. Все преуспевающие нации обладают набором стержневых символических элементов, которые служат их гражданам своеобразными «критериями истины». Эти символы поощряют лояльность, конкретизируют чувства собственного достоинства и самоуважения, а также создают этическую основу для общественного участия в национальной обороне, политике, в функционировании социальных и экономических институтов. Всякая нация и всякое национальное государство, следовательно, должны определить для себя (осознанно или неосознанно), с помощью каких символов они хотели бы выразить свои представления о себе как таковых на индивидуальном и коллективном уровне. Иными словами, нации и государства должны ответить для себя на вопросы: «Кто мы?» и «Что конкретно скрывается за этим «мы»?», то есть определить свою национальную идентичность [1].

В этих условиях остро необходимым стало уточнение соотношения базовых понятий (нация, этнос и др.). С пересмотра, уточнения, конкретизации этих понятий начался современный «ренессанс» внимания ученых к этнической проблематике, в том числе и в общественно-политическом плане.

Говоря о нации, хотелось бы напомнить, что этнос и нация – различные социальные феномены. Разница между ними наиболее четко зафиксирована Ю.М.Бородаев, который, основываясь на идеях Ф.Теннисома, отмечает, что существуют, с одной стороны, как бы самой природой заданные «естественные общности», с другой – исторически образованные собственно социальные формы «гражданского общества», в какой-то мере сознательно сконструированные политическими и экономическими средствами. В этом случае специфика этноса как общности первого типа заключена в том, что она основана на антропогенетических особенностях, поэтому самодостаточна и при нормальном ходе развития не нуждается в государстве. Нация же – общность второго типа, продукт государства

и гражданского общества, где внутренний регулятор – уже не обычный как отражение моральных ценностей в этническом сознании, а право. При этом «первый важнейший признак нации заключается в том, что она исходно, по природе своей, полиэтнична, или, точнее, надэтнична». Если племя можно считать «праэтносом», то нация является «постэтносом» [2].

Вместе с тем это понятие трактуется по-разному. Во-первых, как «государство-нация», представление о котором формируется согласно англо-американской традиции. Во-вторых, как определенное сообщество, которое формируется на основе общности языка, культуры с учетом высокого уровня развития экономической и политической жизни («немецкая школа», марксистская трактовка нации).

Этнический подход к понятию «нация» известен с конца XIX века в рамках германской традиции (в противовес английской и французской). В странах же СНГ этнический подход концептуально восходит к советской стадильной классификации «род – племя – народность – народ – нация» с ее четко выраженной многоуровневой иерархией на сложившиеся социалистические нации (русскую, украинскую, казахскую и другие, имевшие «квазигосударственность» в форме союзных республик), народы (татары, башкиры, карелы, якуты и другие, имевшие квазигосударственные образования в форме автономных республик) и народности (ханты, манси, ненцы и другие, имевшие территориальные автономии в форме областей, округов, районов).

В-третьих, нередко применяется принцип самоидентификации, признание принадлежности к определенной группе, обладающей единым этническим самосознанием. И, наконец, есть такая точка зрения, что в ряду определяющих признаков нации надо особо выделять волю и решимость людей жить вместе при признании и понимании религиозных, культурных и политических различий, выстраивая шаг за шагом культуру межэтнических отношений.

Все эти точки зрения отражают особенности или особые характеристики такого общественного феномена, как нация. Но, как справедливо отмечает М.Н. Руткевич, при трактовке понятия «нация» необходимо исходить из того, что процесс возникновения, развития и формирования нации надо рассматривать как всю социальную реальность в процессе исторического развития. Сложность этого понимания связана с тем, что в ходе развития человечества действовали и продолжают действовать, частично пересекаясь друг с другом, различные тенденции образования, укрупнения и функционирования человеческих общностей. Если на первом этапе в период родоплеменных отношений происходил процесс консолидации и складывания крупных этнических общностей из мелких, то на втором этапе в эпоху Новой и Новейшей истории нации и народности формировались на основе общности экономической жиз-

ни на определенной территории, сопровождавшийся становлением общего языка и культуры, что и поныне продолжается не только в странах Африки, Азии и Латинской Америки, но и в Европе. А.В. Дмитриев добавляет к этому и третью тенденцию, подчеркивая возросшую роль государства в функционировании этнических групп и общностей, в регулировании экономической и социальной жизни, в развитии образования и культуры.

Этнократы практически всегда пытаются опереться на первую – англо-американскую модель трактовки нации, ибо это позволяет (и это нашло отражение в предписаниях ООН) идентифицировать и отождествлять государство и нацию. Но первая трактовка нации подходит для США, для большинства стран Западной Европы, то для остального мира, и в том числе и России, и Казахстану (Примечание Д.Е.) – это неприемлемо [3].

Критика понятия «нация» привела к тому, что в современной политической практике стало чаще использоваться другое понятие – народ, вне зависимости от его количественного состава, степени развитости культуры, языка, наличия государственности и территории. Это означает, что все без исключения нации, народности, этнические группы приобретают одинаковое политико-правовое звучание, которое изначально отвергает дифференциацию в оценке народов, ставящее их в сложное социально-психологическое состояние, нередко усугубляя ощущение ущербности, неполноценности у малочисленных народов и национальных меньшинств.

Так, этнократический подход после пережитых миграционных потерь русскоязычного населения в новой Конституции Республики Казахстан 1995 года был заменен политико-территориальным. Акцент сместился с этнической модели нации на гражданскую. С этого времени субъектом республики стал признаваться казахстанский народ. В Конституции 1995 года общегражданские принципы характера государственности по сравнению с этническими были выражены более четко. Было законодательно запрещено создание партий по национальному и религиозному признаку. Конституция 1995 года заложила основы нации-государства (нации граждан государства), под которой понимается современная демократия. Критики действующей Конституции считали ее менее демократичной по сравнению с Конституцией 1993 года, не учитывая этот общегражданский аспект [4].

К политическим основаниям суверенитета Республики Казахстан относится идея консолидации казахстанского общества. В связи с этим хотелось бы обратить внимание на следующее обстоятельство: многие философы, политологи и политики считают, что построение единой нации в полиэтническом обществе невозможно, так как этническая идентичность людей всегда будет довлеть над их идентичностью с государством и с представителями других

этнических групп. По их мнению, в Казахстане существует только одна нация, которую составляют казахи, тогда как все остальные проживающие в республике народы являются диаспорами. Поэтому национальная идея Казахстана суть не что иное, как национальная идея казахов или казахская национальная идея. В результате этого подхода коренной этнос получил название титульной нации в обществе, а затем и в науке. В литературе по национальному вопросу такой подход называется «этнокультурным пониманием нации».

На принципиально иных позициях стоят те, кто считает, что национальная идея не может быть идеей только одного народа в полиэтническом государстве. В Казахстане, национальная идея должна быть по существу общенациональной, направленной на объединение всех граждан страны, независимо от их этнической принадлежности, в единый народ на основе общности их казахстанского гражданства. Такой подход называется в современной этнополитологии «гражданской нацией». Сегодня эти два подхода к пониманию национальной идеи являются доминирующими. Следует отметить, что существует противоречие между этнокультурным и гражданским пониманием национальной идеи. В связи с этим перед правительствами современных государств стоит принципиальный вопрос: как разрешить реальное противоречие между гражданским и этнокультурным пониманием нации и национальной идеи?

Как показывает практика национального строительства, в различных государствах в решении этого противоречия доминирует принцип «и-и», а не «или-или». Следовательно, речь идёт о том, что в разработке общенациональной идеи Казахстана необходимо использовать обе концепции нации – гражданскую и этнокультурную, а не опираться только на одну из них, отбрасывая другую [5].

Каким образом разрешается противоречие этих концепций в Казахстане? Этим способом является формирование единого народа как гражданского сообщества вокруг доминирующего казахского этноса. Один из крупнейших современных этнополитологов и теоретиков нации Энтони Смит называет этот способ построения нации одним из самых распространенных в мире – моделью «доминирующего этноса» [6].

Таким образом, в Казахстане, как мультиэтническом обществе, имеется объективная потребность для существования и реализации как этнокультурной концепции нации, так и гражданской концепции. Игнорирование какой-либо из них будет иметь пагубные последствия для общей ситуации в национальной сфере.

Идея гражданской нации, во-первых, способствует внутренней безопасности и стабильности общества. Формирование гражданской нации как межэтнической общности людей будет способствовать сглаживанию противоречий и конфликтов интересов и ценностей этнических групп.

Во-вторых, формирование гражданской нации в Казахстане скажется самым положительным образом на идентичности всех казахстанцев (вне зависимости от их этнической принадлежности) со своей страной Республикой Казахстан. Единый казахстанский народ станет реальным воплощением лозунга «Казахстан – наш общий дом».

В-третьих, важным результатом формирования гражданской нации в Казахстане должно стать зрелое гражданское общество. Гражданская нация и гражданское общество тесно связаны между собой, они не могут существовать друг без друга.

Необходимость включения этнокультурной концепции нации обусловлена следующими причинами: во-первых, если речь идет о модели национального строительства единого казахстанского народа вокруг государствообразующего казахского этноса, то естественно предположить их особое место в структуре гражданской нации. Речь, разумеется, идет о таком включении этнокультурной концепции в состав общенациональной идеи Казахстана, которое было бы в значительной мере совместимо с гражданской концепцией нации, а не исключало одно другое [7].

Этнонационалисты однозначно, открыто постулируют неравенство казахов и других этнических групп, аргументируя будущее доминирование казахов их статусом «государствообразующей нации».

Используемое сторонниками казахской нации понятие «государство-образующая нация» в правовом отношении, законах и иных документах не закреплено. Поскольку казахи доминируют во власти (данные Агентства Республики Казахстан по делам государственной службы), утверждение проекта «казахская нация» предполагает доминирующее положение казахов в экономическом измерении. Экономическое доминирование казахов обосновывается примером этнополитики Махатхира Мохаммада в Малайзии (законодательно закрепленное перераспределение ресурсов, собственности, активов нацкомпаний в пользу титульного этноса). Модель этнополитики Мохатхира Мохаммада – идеальная модель сторонников проекта «казахская нация».

Проект «казахская нация» вызывает сопротивление, несогласие со стороны других этнических групп Казахстана, формулируемое открыто лишь представителями русских этнических объединений [8].

Во-вторых, необходимо учитывать характер формируемого в нашей стране конституционно закрепленного народа. Речь идет о том, что казахстанский народ не является по способу своего образования эмигрантской нацией, наподобие той, что существует в Америке (как Северной, так и Южной), Австралии и некоторых других регионах мира. Нация в Казахстане имеет отчетливые этнические и исторические корни, которые связаны, в первую очередь, с казахами. Этот этноисторический аспект формирования казахстанского народа должен, несомненно, найти свое место в общенациональной идее.

В-третьих, этнокультурный аспект имеет большое значение в плане методологии разработки общенациональной идеи Казахстана. Сама концепция национального строительства предполагает конструктивистский подход к исследованию и разработке национальной идеи. Иначе говоря, элита формирует национальную идентичность и, следовательно, нацию из того мультиэтнического состава населения, от лица которого она выступает. По нашему мнению, не следует абсолютизировать ни гражданскую концепцию нации, ни конструктивистский подход.

Таким образом, включение этнокультурной компоненты в структуру общенациональной идеи Казахстана имеет принципиальное значение для обоснования ее исторической и культурной преемственности. Речь идет о таком реконструировании традиционной культуры казахов, чтобы определенные ее элементы и символы могли органично вписаться в современную культуру [9].

В данной работе мы рассмотрели некоторые аспекты сложного процесса самоидентификации казахстанцев в постсоветский период. Эмпирической базой исследования явились результаты социологических опросов, выполненных сотрудниками отдела теоретической и прикладной политологии Института философии и политологии КН МОН РК в рамках проектов: «Общенациональная идея глазами казахстанцев (социологический опрос)»; «Национальная интеграция как фактор консолидации казахстанского общества» (2007-2009); «Основные идейно-ценностные и политические ориентации населения Казахстана (мониторинговые социологические исследования)» (2007).

1.2 Соотношение гражданской и этнической, казахстанской и казахской идентичности

Вот уже двадцать лет в Казахстане идут процессы социально-политической модернизации. Процессы демократизации страны, формирование новых социально-экономических основ и развитие государственности проходят сложно и противоречиво. Распад СССР и возникновение нового независимого государства оказали существенное влияние на изменение идентичностей казахстанцев.

Если для казахов идентичность с новым Казахстаном по началу прошла безболезненно, более того, в первые годы независимости наблюдалась эйфория, то идентичность других этносов проходит сложно и порой драматично.

Характеризуя современное состояние общественного сознания российского общества Ж.Т. Тощенко отмечает, что ему присуща противоречивость или антиномичность. Но на наш взгляд, такая особенность есть и в казахстанском обществе. Суть современной антиномии состоит в том, что в реальной жизни сложилась такая

ситуация, когда противоречия стали определяющей характеристикой общественного сознания и социальной практики, и когда существование двух истин вполне оправдано и закономерно, но в то же время чревато возможными коллизиями, напряженностью и даже конфликтами, если не понимать их природу, их вес и влияние и не видеть путей их согласования.

Существующие позиции, зачастую взаимоисключающие друг друга, в одинаковой мере претендуют на ценность, право существования и реализацию, и, в конечном счете, на то, чтобы определить стратегию развития общества. Они отражают разное понимание правды, истины, имея достаточно веские аргументы в отстаивании своих позиций [10].

Касательно нашей проблемы, то как отмечает Р. Кадыржанов, сегодня в Казахстане существуют две национальные идентичности, в зависимости от того, как различные части общества отвечают на вопрос: «Кто мы?» одну из этих идентичностей можно определить как казахскую, другую как казахстанскую. Существование двух идентичностей и их хотя и не резкое, но вполне ощутимое противостояние является сложившейся и осозанной реальностью, которая определяет социальную, политическую, культурную жизнь современного Казахстана.

В недавнем прошлом понятия «Казахстан», «казахстанец», «казахстанский» несли в себе в значительной мере политико-идеологическое содержание нежели национальное значение. Казахская идентичность не была национальной идентичностью в ее гражданском понимании, поскольку тогда Казахстан не обладал собственным гражданством. В советской системе ценностей и приоритетов для Казахстана важнее было быть частью СССР, чем «страной казахов» (Казахстан переводится с персидского как страна казахов) [11].

В структуре идентификационной матрицы казаха (и не только казаха) преобладала надэтническая общегражданская идентичность, то есть советская. Казахи в этот период были скорее этносом, то есть культурным, нежели политическим сообществом или нацией. Нельзя сказать, что казахская идентичность отсутствовала в советский период, но в иерархии идентичностей она была на низшей ступени, уступив более высокие позиции советской и казахстанской.

В настоящее время казахстанская идентичность как идентичность всех граждан Казахстана со своим национальным государством является по своему формально-правовому статусу национальной идентичностью. В связи с этим востребованным надэтническим конструктом становится термин казахстанец, который вместо советского народа стал объединяющим для всех многонациональных групп [12].

Однако в государстве-нации коим объявил себя Казахстан на статус национальной идентичности кроме казахстанской претендует и казахская идентичность. Между двумя идентичностями суще-

ствуется конкуренция, которая возникла сразу же после обретения суверенитета. На волне этнической мобилизации конца 1980 – начала 1990-х гг. произошло превращение этнокультурной казахской идентичности советского общества в этнонациональную идентичность постсоветского периода [13].

Но что означает казахская идентичность? Так Г. Уразалиева считает, что казахская идентичность является видом этнической идентичности личности и этнической группы, переживающий новый исторический этап трансакции [14].

Казахская идентичность в условиях глобализации может быть описана на разных уровнях обобщения, в разной логике. Описывая казахскую идентичность она выделяет несколько направлений:

1 как завершающийся процесс перехода от советской надэтнической идентичности к собственно этнической: а затем трансформации в сторону новой надэтнической идентичности – казахстанец;

2 как процесс собирания локальных казахских идентичностей, представителей бывших зарубежных диаспор, нынешних оралманов в Республике Казахстан;

3 как противоречивый процесс взаимодействия разностатусных позиций казахов, связанный с внутриэтническим социальным неравенством;

4 как противоречивый процесс взаимодействия разностатусных позиций, определенных типом поселения (город-аул);

5 как противоречивый процесс актуализации исторической памяти, включенный в повседневные практики;

6 как противоречивый процесс взаимодействия между носителями казахского языка и не владеющими им в полной мере (внутриэтническая, лингвистическая дифференциация между «настоящими» («таза» и «ненастоящими» («шала» казахами);

7 как противоречивый процесс казахских внутриэлитных (политическая, финансовая, культурная элита) отношений;

8 как противоречивый процесс взаимодействия Казахстана – исторической родины – со всеми зарубежными казахскими диаспорами;

9 как противоречивый процесс взаимоотношений между светской и религиозной частью казахского этноса;

10 как противоречивый процесс геополитической идентификации Казахстана в мировом социальном пространстве.

Иное понимание казахской идентичности высказывает М. Шайкемелев: «Казахская идентичность как самосознание открытой и толерантной культуры – наследницы тюркской кочевой цивилизации, должна стать главным элементом, скрепляющие другие культурные элементы политической мозаики» [15].

Каждое из этих определений идентичностей заслуживает уважения, но мы все же считаем, что требуется серьезное осмысление

понятий «казахская идентичность», «казахстанская идентичность». Важно выявить возможности каждой из этих идентичностей на роль национальной.

Но каково понимание нации у рядовых казахстанцев? Проведенный социологический опрос показал, что для большей части населения понимание нации связано с гражданственностью. Так, более половины опрошенных, 55,81%, считают, что все национальности вместе взятые, без выделения особого положения отдельных из них, составляют единый казахстанский народ. Здесь понимание нации определяется как сообщество, объединенное общей политической культурой, образом жизни, независимо от этнической принадлежности граждан. Вместе с тем, как мы уже отмечали, есть сторонники мнения о существовании в Казахстане одной нации – казахов (23,08%), а также мнения, что в республике существуют две нации – казахи и русские, остальные являются национальными меньшинствами (14,02%).

Таблица 1

«Согласны ли Вы с одним из следующих определений нации в Казахстане?»						
	казах	русский	представитель тюрко-азиатской общности	представитель европейской общности	другая (укажите)	общий итог
В Казахстане существует только одна нация – казахи, тогда как остальные являются диаспорами	29,44%	12,32%	19,23%	14,44%	0,00%	23,08%
Нацию в Казахстане составляют казахи и русские, тогда как остальные являются национальными меньшинствами	11,37%	21,48%	11,54%	10,00%	50,00%	14,02%
Все национальности вместе взятые, без выделения особого положения отдельных из них, составляют единую казахстанскую нацию	51,25%	59,86%	65,38%	67,78%	0,00%	55,51%
Другое	1,56%	0,70%	1,92%	0,00%	50,00%	1,31%
Затрудняюсь ответить	6,39%	5,63%	1,92%	7,78%	0,00%	6,07%

Отношение к национальным меньшинствам у респондентов достаточно лояльное, оно предопределено, как и в ответах на предыдущий вопрос, приоритетом этнического равенства. Так, на вопрос: «Кто в Казахстане принадлежит к национальному меньшинству?», ответы распределились следующим образом: «В Казахстане нет национальных меньшинств», так считает 40,19%, «Все кроме казахов и русских» – 22,19%, «Все, кроме казахов» – 18,79%, другое-1,50%, затрудняюсь ответить – 16,54%.

Таким образом, значительная часть казахстанцев считает, что в Казахстане нет национальных меньшинств. Вместе с тем, в массовом сознании, как видно из результатов опроса, есть и другие мнения, пусть и менее устойчивые.

Таблица 2

Кто в Казахстане принадлежит к национальному меньшинству?						
	казах	русский	представитель тюрко-азиатской общности	представитель европейской общности	другая (укажите)	общий итог
Все, кроме казахов	21,65%	13,03%	19,23%	16,67%	0,00%	18,79%
Все кроме казахов и русских	22,90%	27,82%	9,62%	15,56%	50,00%	22,99%
В Казахстане нет национальных меньшинств	37,23%	41,55%	51,92%	50,00%	50,00%	40,19%
Другое	1,71%	1,06%	0,00%	2,22%	0,00%	1,50%
Затрудняюсь ответить	16,51%	16,55%	19,23%	15,56%	0,00%	16,54%

Для выяснения степени выраженности установок на этническое равенство и «этноцентричность» у представителей различных этнических групп проанализируем вопросы в соответствии с типом межэтнического взаимодействия: конфронтационный и интеграционный. Мы подчеркиваем достаточно условный характер данной типологии. Учитываем также факт, что причины и следствия выделенных типов межэтнического взаимодействия и типов этнической идентичности могут иметь различную природу. Например, этноцентричная идентичность может быть защитной реакцией на действия преобладающего иноэтнического окружения. Поэтому, анализируя полученные результаты, мы старались не упускать из виду причинно-следственную связь рассматриваемых явлений.

Полученные результаты свидетельствуют о том, что конфронтационный тип взаимоотношений и соответствующий этноцентрич-

ный тип идентичности не является выраженным в рассматриваемых этнических группах, вместе с тем, нельзя сказать, что он полностью отсутствует. Так, в этническом разрезе есть ощутимая разница в понимании нации: так если среди казахов 29,44% считают, что «в Казахстане существует только одна нация – казахи», то среди русских таковых только 12,32%. «К национальным меньшинствам принадлежат все, кроме казахов» – считают 21,65% казахов и 13,03% русских. «Государство должно представлять интересы, в первую очередь, казахов» считает 30,37% респондентов-казахов и 4,58% русских респондентов. «Позитивная» установка на казахстанскую идентичность во всех группах является преобладающей. Разница в показателях интеграционных установок в разрезе этносов невелика по таким позициям, как «все национальности вместе взятые составляют единую нацию», «в Казахстане нет национальных меньшинств», «государство должно в равной мере представлять и защищать интересы всех проживающих в нем национальностей». Она составляет 5-6%. Итак, в казахстанском обществе доминирующим является понимание нации как гражданской, вместе с тем, в общественном мнении присутствует и понимание нации как этнической, и, прежде всего, казахской.

Можно констатировать, что в целом для казахстанцев характерно толерантное сознание. Однако, нельзя проходить мимо того, что в массовом сознании присутствуют и конфронтационные установки.

Соотнесение человека с гражданством своей страны является для многих людей значимой характеристикой и показателем соответствующего образа жизни. Именно на этой основе формируются активное или пассивное участие человека в общественной жизни, представление о себе как о гражданине своей страны. Речь идет о высоком чувстве приверженности, которое переходит в чувство гордости. Любовь и гордость к своему государству, родине означает, как известно, патриотизм. Следовательно, формирование гражданской нации и патриотизма оказываются близкими друг другу понятиями.

В основе патриотизма лежит отношение гражданина к своему государству, стране вне зависимости от этнического происхождения, и демонстрируется согласие с институциональной системой. Патриотизм предполагает более высокий уровень идентификации личности, поднимающей каждого отдельного индивида над этническими корнями и выдвигающей на первый план его принадлежности к конкретной стране. Таким образом, патриотизм охватывает все государство по внешнему контуру, объединяя его граждан вне зависимости от национального происхождения. В таком измерении — социально-политическом и ценностном – патриотизм выступает государствообразующим, структурирующим и цементирующим понятием, играя важную роль в обновлении общества.

Данные опроса показали, что подавляющее большинство (72,15%) респондентов испытывают гордость от того, что являются казахстанцами. Но при этом, есть существенные различия в разрезе национальностей. К примеру, среди русских таковых 58,45%, тогда как среди казахов 81,15%.

Несмотря на то, что в общественном мнении существует некоторая противоречивость, тем не менее, у населения Казахстана наблюдается ориентированность на гражданскую идентичность, что является залогом истинного патриотизма.

На вопрос «Какую страну Вы считаете своей родиной?» большинство респондентов (77,48%) ответили, что их Родиной является Республика Казахстан.

По этническому срезу самый большой процент считающих своей родиной Республику Казахстан среди казахов – 87,54%. У русских этот показатель намного ниже – 61,62%. Среди русских 21,83% считают СССР своей родиной. Для сравнения среди казахов, считающих своей родиной СССР, всего 6,39%.

Результаты анализа свидетельствуют о различиях в позициях представителей рассматриваемых этнических групп и уровне их этнической толерантности. В частности, в группе русских при высоком уровне декларируемой гражданской концепции нации и идентичности с Казахстаном отмечается меньшее по сравнению с казахами стремление идентифицировать себя с Республикой Казахстан. Это обстоятельство может свидетельствовать и об их более низком, чем у казахов, потенциале к проявлению реальной гражданской идентичности. Возможно, что причиной этого является специфичность занимаемого русскими положения в современном казахстанском обществе.

А. Мигранян, рассуждая об идентичности русского народа, убежден, что у русских была сформирована не столько этническая, сколько государственная идентичность. «Чувство принадлежности к государству было намного сильнее, чем к этнической группе. Не случайно. Оказавшись без поддержки и опеки государства, миллионы русских за пределами Российской Федерации испытывают большие трудности в адаптации к новым условиям. Они перестали ощущать принадлежность к тому государству, где живут, перейдя в разряд «некоренных». И причина здесь в том, что столетиями они мало заботились о самоорганизации на этнической основе» [16].

Вместе с тем, он отмечает, что этническая идентификация других народов росла быстро, ибо была обратной стороной насаждавшейся классовой и идеологической идентификации. И причиной этому было наднациональное измерение, которое обеспечивало межнациональный и межрелигиозный мир в России, а затем и в СССР. Но оно стало проявляться вспышками русского национализма, выражавшегося в различных кампаниях по русификации национальных окраин, в огра-

ничении возможностей развивать национальный язык и культуру на исконных для этих этнических групп территориях, в ограничении или ликвидации всех возможностей для национально-культурной самоорганизации национальных диаспор в больших городах России. Подобные действия приводили к росту межнационального напряжения, недоверию между различными этническими группами.

После распада СССР и обретения независимости происходили процессы изменения не только в масштабах общегражданской идентичности внутри Казахстана, но поиски новых идентификационных матриц в бывшем общесоюзном пространстве. На смену советским людям, советскому народу не появилось ничего взамен. Объединяющее всех политическое новообразование СНГ не стало импульсом для каких-либо инноваций на манер, например, «эсэнговский народ» или же «эсенговеи». Выстраивание взаимовыгодных отношений, конструктивного и практичного диалога в СНГ привело к современным представлениям об объединяющей всех идее «евразийского пространства». Но силой общегражданской конструкции и идентификационным критерием термин евразиец не обладает ни в России, ни в Казахстане, который стал родиной возвращения концепции современного евразийства на постсоветское пространство. Это скорее, политический и цивилизационный конструкт институализированный в рамках ряда плодотворных организаций, как НЭП, ЕврАзЭС и других [17].

Итак, опрос показал, в ситуации, когда респондентам предлагается выбор между гражданской и этнической трактовкой нации, большинство отдает предпочтение гражданскому пониманию нации. Отсюда, однако, не следует делать скоропалительного вывода о том, что в сознании большинства казахстанцев гражданская идентичность полностью доминирует над этнической идентичностью. Речь может идти только об определенных предпосылках, способствующих преобладанию в сознании казахстанцев гражданской идентичности над этнической идентичностью. Следовательно, перспективы национальной интеграции в Казахстане далеки от однозначной определенности в сторону формирования гражданской нации.

Анализ результатов социологического опроса также позволил выявить некоторые существенные характеристики массового сознания в контексте межэтнического взаимодействия.

Опрос показал, что четкая этническая идентичность особенно характерна для казахов. Так, несмотря на длительное сосуществование в полиэтничном обществе, у казахов наблюдается ориентированность на ограничение межэтнических контактов на уровне брачных отношений.

В ходе социологического опроса был задан вопрос «Хотели бы Вы, чтобы Ваш сын (дочь) женился (вышла замуж) за представителя другой национальности?» [18].

Смысл этого вопроса состоит в выявлении и, насколько возможно, измерении культурной и психологической дистанции между этносами Казахстана. Существует ли культурно-психологическая разделенность этнических групп, барьер между ними для более глубокой интеграции, чем только лишь общее гражданство, лояльность Казахстана. Из психологии известно, что если представители одного сообщества (в частности, этнической группы) отделяют себя от другого сообщества, но не испытывают дискомфорта от того, что их дети женятся или выходят замуж за представителя другого сообщества, это означает, что к этому сообществу они не испытывают неприязни. Более того, они испытывают к этому, другому сообществу ту или иную степень доверия. Доверие между этносами, отсутствие жестких разделительных линий между ними по культурному, религиозному или иному основанию, может служить психологическим фундаментом для межэтнической, национальной интеграции.

На основе анализа ответов респондентов по вопросу их отношения к межнациональным бракам их детей выявлено, что в Казахстане существует в достаточной мере значительная культурно-психологическая дистанция между этносами. Большинство казахстанцев – 58%, не хотели бы, чтобы их дети вступили в межнациональный брак. Тех, кто выразил свое согласие по данному вопросу, значительно меньше, 11,78%. Чуть более 22% опрошенных выразили свое безразличие к этому вопросу. Таким образом, результаты социологического опроса по данному вопросу дают основание предположить о существовании достаточно ощутимой культурно-психологической границы, разделенности этносов Казахстана, что может служить препятствием для национальной интеграции.

Результаты социологического опроса в этническом срезе показывают, что среди национальностей Казахстана наиболее закрытыми к глубинному межэтническому общению являются казахи. Другие национальности демонстрируют большую открытость к межэтническому общению на уровне родственных связей. Таким образом, достаточно высокий уровень культурно-психологической границы между этносами (закрытых к открытым для глубинного межэтнического общения, или соотношение тех, для кого этническая идентичность безусловно выше их общенациональной идентичности, к тем, кто не придает столь большого значения их этнической идентичности) поддерживается главным образом благодаря казахам. У казахов, иначе говоря, значение, придаваемое их этнической идентичности, по своему уровню значительно выше, чем у других национальностей Казахстана.

Социально-экономический фактор играет важную роль в национальной интеграции мультиэтнического общества. Если этнос считает себя обделенным в социально-экономическом плане, то

в нем имеется протестный потенциал и усиливается этническая идентичность в ущерб общенациональной идентичности. Это является серьезным барьером на пути к национальной интеграции, поскольку в обществе усиливается враждебность по отношению к определенным этносам и нарастает межэтническое напряжение. Результаты опроса демонстрируют сложную и неоднозначную картину взаимоотношения этносов Казахстана в аспекте социально-экономического положения. Большинство, около 47%, считает, что социально-экономическое положение этносов Казахстана примерно равно. Меньшая, но значительная часть опрошенных, чуть более 38%, считает, что социально-экономическое положение других национальностей лучше, чем их национальности, а 15% респондентов затруднились с ответом. Отсюда следует, что психологический и социально-экономический фактор оценки этносами материального положения других этносов в значительной мере противоречивый и не может служить однозначным основанием для национальной интеграции казахстанского общества.

Анализ показывает, что среди казахов наиболее высока – 46,86% доля тех, кто считает, что другие национальности живут лучше, чем их национальность. Среди русских эта доля составляет 38,17%. Соответственно, среди казахов самая низкая – 41,18%, по сравнению с другими национальностями доля тех, кто полностью или частично отрицает, что другие живут лучше, чем их национальность. У русских доля таких респондентов – 55,18%.

Эти результаты показывают, что среди казахов, в отличие от других национальностей, преобладает мнение, что другие живут лучше, чем они, а это означает, что наивысший уровень межэтнического недоверия наблюдается у казахов. Другие этнические группы Казахстана, демонстрируют более высокий уровень межэтнического доверия. В настоящее время в Казахстане имеются как предпосылки, так и препятствия психологического плана для национальной интеграции мультиэтнического населения страны.

Если считать лояльность государству и проводимой им национальной политике одним из главных политических факторов национальной интеграции Казахстана, то результаты социологического опроса в разрезе национальностей говорит о том, что среди казахов наиболее велика доля тех, кто ставит под сомнение официальную трактовку произошедших событий (речь идет о локальных межэтнических конфликтах), а следовательно, не во всем согласных с национальной политикой государства. Другие национальности демонстрируют большую лояльность национальной политике государства и меньший уровень несогласия с ней.

Таблица 3

Согласны ли Вы с тем, что столкновения в Тенгизе, Чилике и Маловодном являются не межнациональными конфликтами, а бытовыми беспорядками?						
	казах	русский	предста- витель тюрко- азиатской общности	предста- витель евро- пейской общности	другая (укажи- те)	общий итог
Полностью согласен	19,47%	13,73%	15,38%	17,78%	0,00%	17,57%
Частично согласен	15,73%	15,49%	25,00%	20,00%	0,00%	16,45%
Частично не согласен	13,86%	13,38%	11,54%	10,00%	0,00%	13,27%
Полностью не согласен	20,87%	11,27%	13,46%	15,56%	0,00%	17,48%
Затрудняюсь ответить	30,06%	46,13%	34,62%	36,67%	100,00%	35,23%

Результаты социологического опроса демонстрируют неоднозначное отношение казахстанцев к локальным межэтническим конфликтам, произошедшим в последнее время. Общество разделено на три примерно равные части, первая из которых (34%) демонстрирует лояльность к трактовке власти указанных событий и, следовательно, лояльность к национальной политике государства. Вторая треть (31%) в той или иной мере не согласна с официальной трактовкой событий и, следовательно, представляет собой потенциал для этнической мобилизации, которую могут вызвать в том числе и неофициальные этнические элиты. Наконец, еще одна треть (35%) затруднилась с ответом и не имеет своего отношения к событиям и потому может в перспективе оказаться как в одном, так и в другом лагере. Отсюда можно заключить, что отношение к межэтническим конфликтам оказывается сложным и противоречивым политическим фактором национальной интеграции в современном Казахстане.

Таким образом, несмотря на известную толерантность, прежде всего, казахов и других этносов Казахстана, их взаимоотношения не дают однозначной благоприятной картины для утверждения о беспрепятственной интеграции этносов в единую нацию. Как показывают результаты социологического опроса, культурные, психологические, социально-экономические и политические установки казахстанцев по вопросу взаимоотношения основных этносов Казахстана отличаются неоднозначностью и противоречивостью. Это не может не сказаться на характере национальной интеграции и общественной консолидации в Казахстане [19].

1.3 Некоторые аспекты культурной идентичности

Поиск культурной идентичности является с одной стороны, адекватной реакцией на процессы суверенитета и независимости, а с другой, необходимым условием как национальной идентичности, так и в целом, государственного строительства.

Чтобы понять всю сложность в культурной сфере, надо обратиться к процессу ее становления и развития в советское время. Общественная жизнь в СССР цементировалась советской культурой, возникшей и развивавшейся на основе культуры ведущего этноса страны – русского. Советское государство поддерживало развитие национальных культур, в первую очередь, культур коренных этносов руководствуясь политикой «коренизации».

Казахскую культуру советского периода можно, несомненно, отнести к высоким культурам, поскольку после революции она получила письменность, была ликвидирована неграмотность населения, сложилась национальная система образования, науки, профессионального искусства и т.д. Вместе с тем казахская высокая культура советского периода оказалась ассимилированной русско-советской культурой, во многом утратив свое национальное своеобразие. Среди культур титульных этносов бывшего СССР казахская культура оказалась одной из наиболее ассимилированных русско-советской культурой, одной из наиболее русифицированных.

Казахская советская культура развивалась, главным образом, как перенесение на казахскую национальную почву образцов культуры, произведенных в Москве. Это касалось литературы, балета, музыки, телевидения и т.д. Но такой способ развития культуры определяемый идеологией, не был органично связан с казахской национальной культурной традицией, духом народа и поэтому не вызывал у него интереса. Естественно, что казахская советская культура выглядела провинциальной и непрестижной, в том числе, и в глазах самих казахов.

Закономерно, что в условиях выбора между высокой казахской культурой и высокой русско-советской культурой, люди отдавали предпочтение последней. Это касалось, в первую очередь, основополагающих элементов культуры – языка, образования, норм ценностей жизни и т.д.

В постсоветский период требованием времени стало осуществление такой национальной политики, которая была бы направлена на замену советской культуры казахской культурой. Подобные претензии, однако, наталкиваются на сопротивления со стороны коренных этносов и, прежде всего, русского этноса, оказавшегося неготовым к такого рода переменам. Несмотря на многие десятилетия совместного проживания в советском обществе, при наличии значительной общности имеются и существенные различия между ка-

захами и русскими, определяемые принадлежностью к различным культурам и цивилизациям [20].

Данные социологического опроса показывают противоречивое отношение русского и казахского этносов в культурной сфере. Для выявления культурной идентичности респондентам был задан вопрос: «Рассматриваете ли Вы себя представителем:»

- советской культуры
- русской культуры
- казахской культуры
- азиатской культуры
- европейской культуры

Более половины респондентов считают себя представителями казахской культуры (61,21%). Довольно большой процент респондентов считают себя представителями советской культуры (42,99%), русской культуры (35,73%).

По этническому срезу большинство казахов идентифицируют себя с казахской культурой (84,58%) и азиатской культурой (27,57%). Достаточная доля падает и на принадлежность казахов к русской культуре (32,71%). Русские респонденты в основном идентифицируют себя с русской культурой (81,69%), с советской культурой (60,21%) и европейской культурой (29,58%). Казахи менее всего идентифицируют себя с европейской культурой (14,02%), а русские – с азиатской (14,44%) [21].

На наш взгляд, опрос показал, что русские в большей степени в культурном отношении дистанцируются от казахов, чем казахи от русских, так более третьей части среди казахских респондентов назвали себя представителями русской культуры, в то время как русские не считают себя представителями казахской культуры.

Культурная идентичность имеет множество ликов, но в данном разделе мы рассмотрим лишь два аспекта, а именно: отношение к государственным символам и культурные процессы в языковой сфере.

Государственные символы как фактор формирования культурной идентичности являются также неотъемлемой частью развития любого государства. История символики начинается с тотемов первобытных племен, продолжается в гербах средневековых рыцарей, герцогов, королей и становится все более сложной с точки зрения информационной нагрузки. В современном мире государственные символы страны являются ее визитной карточкой, отражают уникальные особенности, традиции. По большому счету, символы государственной власти должны быть отражением той основополагающей концепции, фундамента и каркаса любого государства, который принято называть национальной идеей. А подлинно национальная идея формируется непосредственно в среде самого народа и только в ней. Могут меняться лидеры, политические системы, а народы остаются с приобретенными или утраченными, положительными или отрицательными качествами, которые, пере-

даваясь из поколения в поколение, формируют менталитет нации. Государственные символы должны стать художественным воплощением менталитета, истории, культуры. Отношение граждан страны к ее символам – показатель того, насколько люди чувствуют себя гражданами этой страны, верят в ее будущее, являются ее патриотами. В истории немало примеров, когда государственные символы становятся святыми, под их сенью совершаются великие подвиги, ради них жертвуют жизнью, они сопровождают и в годы войны, и в мирные будни, и в дни общенациональных праздничных торжеств [22].

По государственным символам узнают страну, в них заложена история, традиции, культура в целом, они являются проявлением патриотических чувств. До сих пор актуально определение А.Ф. Лосева: «Символ вещи есть ее знак, однако не мертвый и неподвижный, а рождающий собою многочисленные, а может быть, и бесчисленные закономерные и единичные структуры, обозначаемые им в общем виде как отвлеченно-данная идейная образность» [23].

Уважение к государственным символам относится к разряду важных конституционных норм нашей страны. В Указе Президента Республики Казахстан «О государственных символах Республики Казахстан» сказано: «Граждане Республики Казахстан, равно как и лица, находящиеся на её территории, обязаны чтить Государственный флаг Республики Казахстан, Государственный герб Республики Казахстан и Государственный гимн Республики Казахстан». В соответствии с данным Указом необходимо «реализовывать на постоянной основе комплекс мер по пропаганде и популяризации государственных символов Республики Казахстан, формированию у граждан уважительного отношения к ним». Государственные атрибуты олицетворяют и воспитывают патриотические чувства у большинства граждан страны. Изучение атрибутов государственности, разъяснение их сущности и значения должно стать одним из важных направлений в процессе формирования казахстанского патриотизма и активной гражданской позиции. Необходимо распространять знания о роли и значении государственных символов в процессе становления государственности, а также о порядке их применения [24].

Данные социологического опроса показывают, что большая часть опрошенных казахстанцев – 52,06% считает, что государственные символы Казахстана должны отражать символы и культуру казахского народа, несколько меньшая, но также значительная часть, 38,50%, считает, что государственные символы должны отражать символы и культуру всех народов Казахстана [25].

Анализ данного вопроса выявил различия, прежде всего, в этническом срезе: среди казахов самый большой процент ответивших «символы казахского народа и его культуры» – 64,64%, у русских этот показатель намного ниже – 28,17%. При ответе «символы всех

народов Казахстана и их культуры» картина обратная, т.е. среди казахов этот ответ выбрали 27,41%, а среди русских – 59,86%.

Таблица 4

Считаете ли Вы, что государственные символы РК (флаг, герб, гимн) должны отражать:						
	казах	русский	представитель тюрко-азиатской общности	представитель европейской общности	другая (укажите)	общий итог
Символы казахского народа и его культуры	64,64%	28,17%	46,15%	42,22%	0,00%	52,06%
Символы всех народов Казахстана и их культуры	27,41%	59,86%	50,00%	42,22%	100,00%	38,50%
Другое	1,87%	1,76%	0,00%	1,11%	0,00%	1,68%
Затрудняюсь ответить	6,07%	10,21%	1,92%	14,44%	0,00%	7,66%

Как показывают социологические исследования, проведенные в конце 90-х годов, население Казахстана не отличалось высоким уровнем знания основных символов своего государства. Наибольшее представление опрошенные казахстанцы имели о флаге государства. Гораздо хуже дело обстояло с государственным гербом и особенно с гимном. Свыше 80 процентов опрошенных утверждали, что не знают или не могут воспроизвести мелодию гимна Казахстана [26].

Результаты социологического опроса, проведенного Консалтинг-Центром «ЗУБР» в 2005 году в трех городах Восточно-Казахстанской области (гг. Усть-Каменогорск, Семипалатинск, Риддер) позволяют говорить о недостаточной глубине изучения государственных символов, в том числе и в учебных заведениях. Мало такой информации и в теле-, радиопередачах, газетных публикациях, сети Интернет.

Так, например, количество опрошенных, знающих гимн Республики Казахстан – 41% (возможно в связи с принятием новой редакции государственного гимна ситуация изменилась), значительно ниже, чем число респондентов, знающих флаг и герб страны.

Из тех респондентов, кто знает государственный гимн Республики Казахстан, большинство считают, что знание государственных символов:

- делает человека патриотом своей страны (35%);
- говорит об уровне образования и культуры (30,1%);
- позволяет гордиться своей страной (27,6%);
- дает возможность достойно представлять свою страну (33%);
- позволяет обеспечивать устойчивое положение на рабочем месте (5,3%);
- ничего не дает (0,8%);
- другое (0,5%).

Вместе с тем, радуется то, что изучение государственных символов в системе педагогических и образовательных практик увенчалось успехом. Государственные символы являются частью воспитательной работы в дошкольных учреждениях, включены в обязательные дисциплины в общеобразовательных школах и в перечень знаний по ЕНТ. Сегодня, как правило, молодежь лучше знает символы своего государства, чем их родители.

Надо признать, что формы и методы советской пропаганды, безусловно, можно назвать эффективными. Во многом, подобная эффективность объясняется тем, что государственные символы советской эпохи несли в себе больше идеологический, политический смысл (советский народ, социалистические ценности). Говоря современным языком, разработчики символов умело оперировали средствами Public Relations, уделяя особое внимание наиболее сильным «вечным стереотипам», связанным в восприятии граждан с признаками Борьбы и Победы. Кроме того, учитывая, что Советский Союз включил в себя большое количество народов и народностей, единство нации можно было построить только на «использовании» общечеловеческих ценностей – справедливости, равенства, а не подчеркивании отдельных культурных или исторических характеристик каждой из народностей [27].

Отсюда следует, что если культуру рассматривать как систему символов и кодов, то необходимо больше внимания уделять изучению и широкому освещению не только общечеловеческих ценностей, заложенных в государственной символике, но и ее этнических особенностей (государственные символы Республики Казахстан создавались, прежде всего, с акцентом на этнические особенности, традиции и культуру строительнообразующего этноса), также должны учитываться связи и соотношения традиций и новаций национальной культуры.

Уважение государственных символов не возможно без знания о том, зачем они были созданы и что именно выражают. Эта информация должна преподноситься разными путями для того, чтобы стать понятной и запоминающейся (кино, видеофильмы, различные социальные ролики, исторические зарисовки, буклеты, плакаты, акции, круглые столы).

Первые годы реформ были отмечены политизацией этносферы: стремлением обиженных историей этносов заявить о себе, использованием этничности в корыстных и политических целях, разжиганием национализма и шовинизма. Гласность и демократические преобразования политизировали этнические общности в их борьбе за свои права, интересы сохранения своеобразия, возрождение национальной культуры и языка. Многие диаспоры, не имевшие на территории Казахстана глубоких историко-культурных корней, сегодня представляют собой объединения людей по общим признакам (национальность, культура, религия, язык), объединившихся для выражения коллективных чувств, этнополитических требований прав и свобод. Для одних национальных групп этнополитические требования являлись условиями для достижения политического признания, укрепления национальной государственности, для других – возможность извлечения социально-экономических выгод или создания условий для этнокультурного воспроизводства [28].

Особенно ярко эти процессы обозначились в языковой сфере. Закон о языках до сих пор неоднозначно воспринимается как русскими, так и казахами. Большинство русских утверждение государственного языка титульного этноса рассматривается как антидемократическая мера, ставящая их в неравное положение с казахами. Казахское население, особенно в лице творческой интеллигенции, усматривает в официальном двуязычии пренебрежение языком коренной нации.

Объявление о необходимости государственной поддержки казахского языка и наделении его статусом государственного языка едва не разделило общество на непримиримые стороны: большинство населения является русскоговорящим. Стремлению казахской элиты к развитию моноэтнической основы культуры противостояли требования русскоязычной части населения о предоставлении государственного статуса русскому языку, прекращении практики переименования городов и улиц, возврата к ценностям интернационализма, т.д.

Принятый в 1997 году «Закон Республики Казахстан о языках», закрепил статус государственного языка за казахским языком и, одновременно, с этим легитимизировал употребление русского языка наравне с казахским в государственных организациях и в органах местного самоуправления. Таким образом, в настоящей либеральной модели нации наличествуют гражданский и лингвистический компоненты [29].

Несмотря на то, что казахский язык в Республики Казахстан является государственным, коренной перелом в этом направлении не произошел. Сложная языковая ситуация говорит о трудоемкости механизма формирования новой казахстанской идентичности.

Опросы, проведенные в Казахстане в 1995 году, Российским институтом стратегических исследований показали, что идея одного государственного языка, естественно, не находит широкой поддержки среди русского населения. Лишь четверо из каждой сотни опрошенных русских в городах республики в той или иной мере выразили свое согласие с утверждением, что казахский язык должен рассматриваться в качестве единственного государственного языка. Принципиально иной подход к проблеме государственного языка у городского казахского населения, больше половины которого поддерживают идею единственного государственного языка, которым должен быть именно казахский. Вместе с тем итоги этносоциологических опросов в Казахстане выявили очень высокий уровень взаимной межнациональной терпимости казахов и русских по отношению друг к другу. Примечательно, в частности, установка казахов (80,6%) на то, чтобы во всех школах Казахстана преподавался в качестве обязательного русский язык, и позитивная «ответная» установка русских (63,5%) на необходимость обязательного преподавания казахского языка во всех школах Казахстана, в том числе в школах с русским языком обучения [30].

Сохраняющееся доминирование русского языка объясняется не только инерционностью культурных процессов, но и содержательными изменениями: на место ушедшей советской культуры пришла массовая культура. Поглощение казахской культуры массовой находится в начальной стадии. «С одной стороны, это хорошо, ибо массовая культура имеет много отрицательных черт, антикультурную сущность. С другой стороны, это затрудняет распространение казахской культуры, ибо массовая культура – это легко усваиваемая культура и вытеснить прочно укоренившуюся русскоязычную массовую культуру казахской культуре будет трудно». Известный отечественный политолог Р.К. Кадыржанов видит выход в развитии плюралистической культурной политики, развитии нации как согражданства, в развитии традиций, ориентирующих на новую идентичность [31].

Подавляющее большинство казахстанцев согласно с тем, что государство должно способствовать развитию казахского языка. Полностью согласных с этим 69,91 % респондентов, частично согласных 19,63%, что в сумме составляет более 89 %. Представляется, что население Казахстана осознает то, что именно государство должно способствовать развитию казахского языка. Ведь за прошедшие годы в этой сфере не было достигнуто больших успехов, несмотря на более массовое употребление казахского языка казахской городской молодежью. Остальные этнические группы также стремятся овладеть казахским языком, и все большее количество казахстанских граждан говорит на казахском языке, что не может не радовать.

Но все же процесс развития казахского языка протекает медленнее, чем хотелось бы. Была выявлена интересная тенденция: русскоязычная молодежь все больше стремится овладеть государственным языком, так как это сулит ей ощутимые выгоды в будущем построении карьеры на государственной службе. Люди же старшего возраста не стремятся овладеть государственным языком, так как, по нашему мнению, не видят для себя смысла в изучении казахского языка, а также свою роль играет фактор снижающихся способностей к изучению чего-то нового.

Опрос показал, что среди казахов идею государственной поддержки казахского языка полностью поддерживают 85,20% казахов. Среди русских с этим мнением полностью согласны 43,21% и примерно столько же 41,90% частично согласны.

Это говорит о разделении русских на две части: полностью осознающих то, что без поддержки государством не удастся добиться успехов в развитии казахского языка и другая половина частично поддерживает эту идею. В целом русская часть населения Казахстана выступает за государственную поддержку казахского языка.

Вместе с тем лишь четверть русских респондентов однозначно считают, что все национальности в Казахстане должны знать казахский язык, но и частично согласных не мало – 51,06%, отрицательное отношение высказали 11%.

Иное отношение наблюдается у представителей казахского этноса. Среди них абсолютное большинство 76,13% высказалось за максимальное распространение казахского языка, за то, чтобы он был языком межнационального общения.

Результаты опроса показывают, что национальности, проживающие в Казахстане относятся к языковой политике, проводимой государством, более лояльно, по сравнению с русскими. Эти этнические группы в большинстве своем готовы овладевать государственным языком.

Итак, с одной стороны можно наблюдать, что государственная языковая политика, проводимая в течение последних лет, постепенно повлияла на мнение большинства русских Казахстана и они готовы к овладению казахским языком. Но, как отмечает Р. Кадыржанов те, кто стоят на позициях казахстанской идентичности, и, в первую очередь, русские и другие некоренные народы Казахстана, не хотят, чтобы русский язык и другие их привычные символы ушли со своего центрального места, которое они занимали в советском обществе.

Сегодня казахский язык и другие символы не могут занять господствующего положения в обществе. Казахи стремятся к тому, чтобы их важнейший символ – казахский язык распространялся если не на все, то на максимально большое число социальных и культурных сфер общества. Вместе с тем многие казахи не хотят, чтобы став-

шими привычными символы русской культуры и советского времени ушли бы на периферию казахстанского общества [32].

Демократический подход к решению языковых проблем определяется признанием того факта, что бытие любого языка определяется главным образом его способностью обеспечивать информационные связи внутри этносов и между ними. В конечном счете судьба каждого языка зависит от количества и «качества» (имеется в виду интеллектуальный потенциал) его носителей. Если язык – рассматривать как средство духовного, в частности информационного, обмена. То от того, насколько эффективно «работает» это средство, во многом зависит нормальное функционирование всех общественных институтов. Очевидно, что в рамках того или иного полиэтнического государственного образования языком межнационального общения и, соответственно, государственным языком целесообразно признать язык, которым владеет большинство граждан страны, обеспечивающий максимально возможную интегрированность в мировую культуру, мировое информационное пространство. А это ставит перед казахским языком решение очень больших задач [33].

1.4 Идеино-политические ориентации

Анализ социологической информации показывает, что хотя в казахстанском обществе политические ориентации стали разнообразными, но весь вопрос в том, что основные убеждения группируются вокруг нескольких идеологических течений: социал-демократического – 21%, либерал-демократического – 13,52%, национал-патриотического – 11,76%. Показатели выбора остальных идеино-политических течений меньше 10%. Около сорока процентов респондентов (39,42%) вообще затруднились с ответом.

Проведенные исследования показали, что идеино-политический плюрализм не только не стимулирует процесс политической социализации, но и приводит к размыванию общих представлений. На сегодняшний день 39,42% населения не идентифицируют себя с какими бы то не было идеино-политическими течениями. Причем среди русского населения таковых оказалось 48,34%, среди казахского 37,11%.

Следует учитывать, что идеологическая дифференциация носит достаточно условный характер, в действительности отражая не восприятие тех или иных идеологических доктрин, а отношение к социокультурным мифам, стоящими за этими идеино-политическими течениями. Доминирующей идеологии на сегодня нет.

Таблица 5

Представителям каких идейно-политических течений Вы доверяете:				
	казах	русский	другой	Общий итог
Либерал-демократы	14,09%	10,60%	14,93%	13,50%
Коммунисты	7,56%	9,93%	10,45%	8,25%
Социал-демократы	21,31%	22,52%	19,40%	21,38%
Социалисты	3,95%	4,64%	2,99%	4,00%
Монархисты	0,86%	0,66%	0,00%	0,75%
Исламисты	8,59%	1,32%	10,45%	7,38%
Христианские демократы	1,03%	5,30%	0,00%	1,75%
Национал-патриоты	14,78%	3,31%	4,48%	11,75%
Фашисты	0,52%	0,66%	0,00%	0,50%
Другое	4,30%	7,28%	7,46%	5,13%
Затрудняюсь ответить	37,11%	48,34%	38,81%	39,38%

Политические ориентации казахстанцев, связанные с ведущими идеологическими течениями современного общества, очень размыты. Поэтому казахстанцы не видят связи между политическими партиями и политическими ориентациями, связанными с этими идеологическими течениями. Отсюда можно заключить, что соответствие интересов индивида с той или иной политической партией вовсе не означает соответствующей связи интересов индивида с политическими ориентациями и ценностями. Отсутствие такого соответствия свидетельствует и о том, что самовыражение интересов граждан Казахстана находится еще в зачаточном состоянии.

1.5 Отношение к государствам. Региональная идентичность

Центральная Азия – это регион пересечения крупнейших мировых цивилизаций – исламской, русско-православной, китайско-конфуцианской, западной. В регионе присутствует определенный культурный, лингвистический и исторический задел, который позволяет ощущать некоторую общность и наличие «сближающих осей». Так, почти все страны Центральной Азии относят себя к тюркской культуре, в регионе преобладает общий для большинства населяющих его народов ислам, большинство населения в той или иной степени владеет русским языком. Республика Казахстан, в данном случае, не исключение [34].

Американский ученый Томас Магстад делит мир на маленькие и большие регионы. Общее культурное ядро, географическая близость, экономическая взаимозависимость, схожесть политических

традиций или комбинация вышеназванных факторов может служить определением регионов. Он включает в понятие Центральная Азия следующие страны: Казахстан, Кыргызстан, Туркменистан, Узбекистан, Таджикистан и Афганистан.

Географическое расположение и близость этих стран являются важными факторами, но также важны и другие общие характеристики, такие, как история, культура, язык, религия, население, климат, природные ресурсы, экономическая структура и качество жизни (уровень младенческой смертности, доход на душу населения, продолжительность жизни и т.д.)

По мнению Томаса Магстада, существует четыре важных элемента политического устройства в любой стране: история, язык, культура и религия, которые вызывают сильные чувства и являются символами идентичности страны или нации. Что справедливо для определения государства, то же справедливо для определения региона.

Государства Центральной Азии связывают вышеназванные четыре элемента политического устройства — в нашем случае регионального образования — и являются основой для осознания своей идентичности как чего-то целого.

Как видим, центральноазиатский регион очень обширен, и если считать за основу региональной идентичности язык и этническое происхождение, то границы региона могут быть растянуты до Алтая, Тувы, Хакассии, Саха –Якутии на востоке, до Азербайджана и Турции на западе, до Татарстана и Башкирии на севере. Но мы остановимся на традиционных трактовках региона, включающих в себя Казахстан, Узбекистан, Кыргызстан, Туркменистан и Таджикистан, иначе нас могут обвинить в пантюризме.

Вообще любой из регионов мира имеет несколько идентичностей, связанных с культурой, языком, религией, общим колониальным или колонизаторским прошлым, (если говорить о европейских странах). Центральная Азия имеет общее колониальное прошлое, связанное вначале с Российской империей, а затем и с Советским Союзом.

В ходе опроса респондентам был задан вопрос «Какое государство является дружественным для Казахстана?» [35].

Абсолютное большинство респондентов выбрали Россию как наиболее дружественное государство (84,25%) и этот показатель не сильно отличается от показателя аналогичных социальных исследований. Население Казахстана связывает гарантии безопасности государства именно с Россией, а частые контакты высшего руководства обеих стран способствуют усилению мнения о дружественности России (см. таб.).

Таблица 6

Какое государство является дружественным для Казахстана?:				
	казах	русский	другой	общий итог
Россия	81,10%	94,04%	89,55%	84,25%
Китай	19,07%	22,52%	23,88%	20,13%
США	12,89%	11,92%	16,42%	13,00%
Турция	36,77%	21,19%	20,90%	32,50%
Узбекистан	23,37%	20,53%	29,85%	23,38%
Киргизия	23,37%	20,53%	29,85%	23,38%
Франция	11,00%	11,92%	11,94%	11,25%
Германия	13,75%	13,91%	17,91%	14,13%
Великобритания	1,03%	0,66%	1,49%	1,00%
Другое	1,03%	0,66%	1,49%	1,00%
Затрудняюсь ответить	7,39%	4,64%	4,48%	6,63%

Причинами столь высокого процентного показателя являются исторические, социокультурные, экономические и политические связи наших стран.

Показатели дружественности Узбекистана и Кыргызстана не радуют, так опрос выявил, что большой процент населения страны критически относится к Узбекистану и Кыргызстану. В деле интеграции стран Центральной Азии и противостояния вызовам и угрозам глобализации у населения страны должна проявляться симпатия к соседним народам на основе общности: культурной, языковой, религиозной и т.д. Поэтому в наших странах должна проводиться целенаправленная политика для формирования региональной идентичности.

На вопрос: «Какое государство представляет угрозу для Казахстана?» было предложено несколько вариантов ответов, среди них Россия, Китай, Киргизия, Узбекистан, Франция, Германия, Великобритания, США, Турция.

Таблица 7

Какое государство представляет угрозу для Казахстана?:				
	казах	русский	другой	общий итог
Россия	8,76%	2,65%	2,99%	7,13%
Китай	63,57%	43,05%	53,73%	58,88%
США	36,77%	33,77%	37,31%	36,25%
Турция	3,26%	3,31%	4,48%	3,38%
Узбекистан	13,92%	11,92%	7,46%	13,00%
Киргизия	4,30%	3,97%	1,49%	4,00%

Франция	1,20%	3,31%	2,99%	1,75%
Германия	2,58%	5,96%	0,00%	3,00%
Великобритания	18	5	4	27
Другое	1,03%	3,97%	2,99%	1,75%
Затрудняюсь ответить	17,01%	35,76%	28,36%	21,50%

Узбекистан в представлении казахов – 13,92% и русских – 11,92% представляет угрозу, хотя эти показатели невысокие, но сам факт такого отношения настораживает. В средствах массовой информации муслировались события, связанные с пограничными проблемами, поставок газа и многих других. В региональном срезе Узбекистан в качестве угрозы набрал наивысший процент среди жителей ЮКО – 37,50 %, за ней следуют города Астана – 18,27 % и Алматы – 16,35%.

Затруднившихся с ответом больше среди русских 35,76 % и других этнических групп – 28,36 %, казахи более уверены в определении государства – угрозы, среди них затруднившихся с ответом – 17,01 %.

По мнению казахов угрозу для Казахстана представляет Китай и США. Более половины опрошенных считают Китай угрозой Казахстану (58,88%). Возможно экономическая политика китайского руководства по поводу прокладки нефтепроводов и выкуп стратегически важных казахстанских предприятий в последние годы, а также увеличение численности китайцев в республике вызывает тревогу у населения Казахстана, но может быть, это сложившиеся стереотипы.

На втором месте по показателю «государство – угроза» находится США с 36,25%. Такой высокий показатель для США закономерен, так как они в последние годы развязали две войны в непосредственной близости от Казахстана и Центральной Азии, а это не может не беспокоить население республики. Казахстан является энергетической державой, как и Ирак, в котором Соединенные Штаты развязали войну, и входит в зону интересов США, поэтому есть вероятность того, что США будут продвигать свои интересы, если не военно-силовыми, то силовыми политическими и экономическими методами. США несут угрозу всему миру, даже такие страны, как Россия и Китай, опасаются, что Штаты будут пытаться организовать на их территории цветные революции.

Россия набрала по этому показателю всего лишь 7,13%, подавляющее большинство казахов не рассматривает ее в качестве угрозы, несмотря на многочисленные проявления национализма, шовинизма и неонацизма происходящие в России.

Одним из важных направлений многовекторной внешней политики независимого Казахстана является развитие и укрепление отношений с тюркскими государствами. Как к этому относятся казахи?

Таблица 8

Согласны ли Вы с тем, что для Казахстана как тюркского государства самым главным является укрепление отношений с тюркскими государствами (Турцией, Азербайджаном, Киргизией, Узбекистаном, Туркменией), а не с другими государствами региона и мира?				
	казах	русский	другой	общий итог
Полностью согласен	21,17%	9,27%	23,88%	19,15%
Частично согласен	35,97%	33,77%	25,37%	34,67%
Частично не согласен	10,84%	15,23%	13,43%	11,89%
Полностью не согласен	18,59%	31,79%	16,42%	20,90%
Затрудняюсь ответить	13,43%	9,93%	20,90%	13,39%

Обобщенно можно сказать, что общее количество в той или иной мере согласных составляет – 53,82% и несогласных – 32,79%.

В этническом срезе доля казахов полностью согласных с вопросом приоритета отношений с тюркскими государствами составила 21,17% и частично согласных – 35,97 %, вероятно, эта категория казахов не совсем уверена в приоритетности вышеназванного факта.

Русских полностью согласных в приоритетности отношений с тюркскими государствами намного меньше, всего 9,27 %. В то же время, среди русских довольно высокий процент частично согласных – 33,77 %. Таким образом, русские более осторожны в оценке приоритета отношения с тюркскими государствами.

Полностью согласных с приоритетностью отношений с тюркскими государствами больше всего среди представителей других этнических групп – 23,88 %, и частично согласных среди них 25,37%.

Итак более половины населения Казахстана осознает важность отношений с тюркскими республиками. Это говорит о том, что население Казахстана считает важным укрепление отношений с тюркскими государствами, возможно, это связано с геополитическими и этнокультурными факторами.

На фестивале «Каспий – море дружбы», проведенном в г. Актау, в 2006 году была поднята проблема региональной идентичности прикаспийских государств, и, по мнению Кадыржанова Р.К., трудность по налаживанию диалога в Каспийском регионе состоит в отсутствии региональной идентичности. Его поддержал другой ученый Н. Масанов, отметивший, что для полноценного диалога необходимо единое цивилизационное основание. Четыре из пяти прикаспийских государств – Россия, Казахстан, Азербайджан и Туркменистан — имеют общее советское прошлое; в свою очередь, Казахстан, Азербайджан, Туркменистан и Иран связаны общей религией. Эти факторы являются основой для сотрудничества, на которых и надо строить региональную идентичность.

Таким образом, вывод достаточно ясен: для того, чтобы у народов Центральной Азии появилась региональная самоидентификация, нужно проводить определенную культурную политику, увеличивая время передач, в которых бы говорилось об общем культурном, цивилизационном, религиозном, этническом наследии, пропагандировалась бы симпатия к родственным тюркским народам, где четко проводилась бы линия между родственными и неродственными народами, то есть «мы — они», в то же время не идя на конфронтацию с другими регионами.

* * *

Достижение моноэтнической структуры населения Казахстана является делом достаточно далекой перспективы. До этого Казахстан будет оставаться мультиэтническим обществом, в котором отношения этнических групп и формирование национальной идентичности имеет принципиальное значение для судеб государства и общества. Без национальной интеграции невозможна консолидация этнических групп Казахстана, в первую очередь, самых крупных его этносов – казахов и русских в единую нацию [36].

Процессы развития идентичности, которые способствовали бы интеграции протекает сложно и неоднозначно. На наш взгляд они имеют следующие особенности:

во-первых, определенной социальной позиции, сторонникам с той или иной идентичности (в нашем случае казахской и казахстанской, гражданской и этнической) противостоит такая же по объему, значению и весу другая позиция, поддерживаемая значительными и влиятельными силами; во-вторых, они в известной степени не сочетаемы и не согласуемы, но они сосуществуют; в-третьих, каждая из этих позиций имеет достаточно весомое доказательство своей правоты; в-четвертых, эти позиции опираются на по-своему интерпретируемый исторический опыт; в-пятых, их существование характеризует кризисное состояние идентификационных процессов [37].

Литература

1. Хантингтон С. Кто мы. – М., 2008. – С. 5.
2. Бородай Ю.М. От фантазии к реальности (происхождение нравственности. – М.: ИФРАИ, 1994. – С. 422, 424.
3. Тощенко Ж.Т. Этнократия. История и современность. – М.: РОССПЭН, 2003. – С. 434.
4. Сарсенбаева З.Н. Этнос и ценности. – Алматы, 2009. – С. 235.
5. Бальшикеев С. Социально-политические аспекты идеи казахстанского патриотизма // Саясат. № 8. 2007. – С. 37.
6. Выступление Президента Республики Казахстан Н. Назарбаева на XII сессии Ассамблеи народа Казахстана // Казахстанская правда, 25 октября 2006 г.

7. Бальшикеев С. Социально-политические аспекты идеи казахстанского патриотизма // Саясат. № 8. 2007. – С. 37.
8. Мустафаев Н. Тезаурус казахстанской этнополитики // Правила игры. Июнь, 2009. С. 57-58.
9. Бальшикеев С. Социально-политические аспекты идеи казахстанского патриотизма // Саясат. № 8. 2007. – С. 37.
10. Тощенко Ж.Т. Антиномия – новая характеристика общественного сознания в современной России // Социс. № 12, 2010. – С. 11-12.
11. Кадыржанов Р.К. Кто мы: казахи или казахстанцы? В сбор. научных докладов и выступлений научно-практической конференции. 28 октября 2010 г. – Алматы, 2010. – С. 16-17.
12. Уразалиева Г.К. Процессы формирования казахской идентичности // Саясат. 2007. № 7. – С. 40-41.
13. Кадыржанов Р.К. Кто мы: казахи или казахстанцы? В сб. научных докладов и выступлений научно-практической конференции. 28 октября 2010 г. – Алматы, 2010. – С. 22.
14. Уразалиева Г.К. Процессы формирования казахской идентичности // Саясат. 2007. № 7.
15. Шайкемелев М.С.-А. Этнокультурные идентичности в контексте общенациональной идеи Казахстана. – Алматы, 2010. – С. 3.
16. Тощенко Ж.Т. Этнократия. История и современность. – М.: РОС-СПЭН, 2003. – С. 511.
17. Уразалиева Г.К. Процессы формирования казахской идентичности // Саясат. 2007. № 7. – С. 40-41.
18. Проблемы национальной интеграции казахстанского общества. – Алматы, 2008. – С. 18-19.
19. Там же.
20. Кадыржанов Р.К. Консолидация политической системы Казахстана: проблемы и перспективы. – Алматы, 1999. – С. 106-109.
21. Проблемы национальной интеграции казахстанского общества. – Алматы, 2008. – С. 30-31.
22. Натарова Ю., Джанабеков А. Пропаганда и популяризация государственных символов как один из факторов формирования казахстанского патриотизма // Саясат. 2007. – С. 20.
23. Лосев А.Ф. Проблемы символа и реалистическое искусство. – М., 1995. – С. 48.
24. Натарова Ю., Джанабеков А. Пропаганда и популяризация государственных символов как один из факторов формирования казахстанского патриотизма // Саясат. 2007. – С. 21-23.
25. Проблемы национальной интеграции казахстанского общества. – Алматы, 2008.
26. Кадыржанов Р.К. Консолидация политической системы Казахстана: проблемы и перспективы. – Алматы, 1999. – С. 106-109.

27. Натарова Ю., Джанабеков А. Пропаганда и популяризация государственных символов как один из факторов формирования казахстанского патриотизма // Саясат. 2007. – С. 21-23.

28. Проблемы национальной интеграции казахстанского общества. – Алматы: СаГа, 2008. – 60 с.

29. Сарсенбаева З.Н. Этнос и ценности. – Алматы, 2009. – С. 301.

30. Тощенко Ж.Т. Этнократия. История и современность. – М.: РОС-СПЭН, 2003. – С. 301.

31. Сарсенбаева З.Н. Этнос и ценности. – Алматы, 2009. – С. 301.

32. Кто мы: казахи или казахстанцы? // Этническая культура казахов: традиция, трансформации и современные процессы. Сборник научных докладов и выступлений научно-практической конференции. 28 октября 2010 г. – Алматы, 2010. – С. 26,29.

33. Проблемы национальной интеграции казахстанского общества. – Алматы, 2008. – С. 30-31.

34. Омаров М. Взаимосвязь региональной идентичности и комплекса региональной безопасности // Саясат. № 12. – С. 20-21, 23.

35. Проблемы национальной интеграции казахстанского общества. – Алматы: СаГа, 2008. – С. 34-39.

36. Кадыржанов Р.К. Гражданская нация, этнокультурная нация и национальная идея. В кн. Общенациональная идея Казахстана. Опыт философско-политологического анализа. – Алматы, 2006. С. 93-95; Нысанбаев А. Независимость. Демократия. Гуманизм (вторая книга). – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 2011.; Нысанбаев Ә. Тәуелсіз Қазақстанның құндылықтар әлемі. – Алматы, 2011.

37. Тощенко Ж.Т. Антиномия – новая характеристика общественного сознания в современной России // Социс. № 12, 2010. – С. 17.

Глава 2. ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ И КАЗАХСТАН: ИДЕЙНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АНАЛИЗ

Исследовать сущность глобализации в терминах самой глобализации затруднительно, если вообще возможно. Бесплезно рассуждать о глобализации на общем уровне. Ведь мы не знаем, что она собой представляет: новый этап интеграции в мировом масштабе, модернизацию ли мирохозяйственных связей, сознательное построение царства богопротивника, безумный ли проект Трехсторонней комиссии или что-нибудь иное. Почти невозможно охватить взглядом все содержание глобализации, слишком она разноречива, слишком много разнонаправленных тенденций она объединяет.

За последнее десятилетие создано множество концепций глобализации, в которых она описывается то чересчур поверхностно (например, как естественный нашему времени модернизационно-интеграционный процесс), то, напротив, предельно сложно (как этап эволюции человека и человечества). Если же к осознанию сущности глобализации подойти с религиозными объяснительными принципами, то религии относятся к ней в целом настороженно, а православие подозревает, что это – сатанинский проект. Что поразительно, – все концепции находят подтверждение своей правоты в тех или иных сторонах и гранях глобализации. Все концепции глобализации верны. Это подтверждает опасения по ее поводу. Люди не могут создать такой реальности.

Есть и еще один подход к видению глобализации, и он тоже не лишен оснований. Согласно этому подходу, глобализации вообще нет, и мы сконструировали ее, собрав вместе различные признаки разных процессов, идущих в современном мире, объединив этот конгломерат общим термином – глобализация. И этот подход нелегко опровергнуть: действительно, где глобализация, кто ее субъект, каковы ее цели – все сплошная неясность. Так может, и нет глобализации, тем более, что в современном мире господствует уже не столько реальность, сколько итог всеобщего манипулирования сознанием и социумом?

Не вносят ясности и борцы с глобализацией. Если спросить различные сегменты антиглобалистского движения: против чего вы боретесь? – что только мы не услышим в ответ. Аналитики насчитали не менее восьми составных частей антиглобализма, каждая со своей целью, формами борьбы против глобализма и альтернативными проектами построения братства на земле. Такая раздробленность противников делает честь глобализму. Если, конечно, антиглобалисты не являются сторонниками глобализации, производящими «отвлекающий маневр».

Возникает мысль: если так трудно, почти невозможно понять глобализацию как целостный процесс (ибо его целостность не из

чего конструировать), то не лучше ли анализировать некоторые аспекты глобализации, относительно которых мы знаем нечто достаточное определенно? И проанализировав совокупность таких аспектов, затем реконструировать, из таким образом познанных фрагментов глобализации, некую ее целостность. Такой подход тоже не идеален, и может легко быть подвергнут критике, но все же. К такому анализу и перейдем, не ставя своей целью реконструировать глобализацию в ее целостности – пока это нам не под силу.

И еще более конкретизируем задачу, которую мы ставим в данном разделе: проанализируем только такой аспект глобализации как вызовы и угрозы, которые исходят от глобализации в их проекции на Республику Казахстан. Хотя эта задача и кажется, на первый взгляд, узкой, но вхождение в нее показывает: через вызовы и угрозы, раскрывается глубокая сущность глобализма, что позволяет надеяться на то, что анализируя, казалось бы, эту частную проблему, мы приближаемся к познанию сущности глобализации.

Однако, прежде, чем приступить к этому анализу, рассмотрим чрезвычайно важную для нас проблему – личностные аспекты глобализации, или тему – человек в глобализации. Важная она для нас вот почему: исследователь, который берется за анализ глобализации, должен ясно осознавать, что он помещен внутрь процесса глобализации, он не может изъять себя из этого процесса, он его участник. И такое положение делает исследователя зависимым от самых разных граней глобализации, и не вполне объективным в ее анализе. Поэтому надо бы понять кто такой этот самый человек, пытающийся осознать хотя и отдельные аспекты глобализации, но все же глобализации – монстра, которых еще не было в истории. К стати сказать, рассмотрение личностных аспектов глобализации представляет собой прямой анализ угроз и вызовов глобализации – т.е., основной нашей темы – потому, что нивелирование человеческой личности и ее предельную унификацию глобализм ставит в качестве важнейшей своей цели, и, следовательно, потеря в процессе глобализации глубинных измерений человеческой личности – очевидный вызов глобализма.

2.1 Глобализационный вызов человеку: угроза потери глубинных измерений его личности

Глобализация является доминирующим цивилизационным процессом современности. Можно сколько угодно спорить об определениях глобализации, о ее соотношении с интеграцией во всемирном масштабе и модернизацией, о времени ее зарождения и начале активного влияния на глобальные мировые процессы и по иным аспектам глобализации. Но, вместе с тем, понятно, что глоба-

лизация – явление именно современного мира, и, хотя она вбирает в себя многие свойства иных общемировых процессов, она представляет собой явление принципиально новое в истории человечества, она не является простым продолжением существовавших прежде интеграционных общемировых тенденций.

Принципиальная новизна глобализации заключается не в ее масштабе и сфере воздействия – хотя они беспрецедентны, – но в явной сознательной направленности глобализации. Она только на первый взгляд кажется процессом диффузным, свободно сложившимся, естественным и не зависящим от воли и намерения людей. Процессы такого рода случайными, возникшими сами собой и, в этом смысле естественными, не бывают. Такие процессы имеют своих инициаторов, своего субъекта. Кто, для чего, с какой целью, каким образом иницирует, поддерживает, направляет процессы глобализации можно, отчасти, предположить при специальном анализе.

Очевидно, что глобализация приносит ощутимые выгоды одним странам и является бедствием для других; очевидно, что за анонимностью глобализации кто-то стоит; и т.д. Но реконструировать субъекта глобализации, исходя из принципа «кому выгодно, кто заинтересован», раскрыть ее смысл по формам ее проявления – дело предельно сложное. Тем более, что всемирная история сегодня, вообще, носит анонимный характер: практически все люди во всех странах отстранены от реальной возможности влиять на ход событий; при внешней активности и даже суете, люди реально являются объектом управления и манипулирования; поведение масс и отдельных индивидов планируется и программируется (прорываясь, впрочем, довольно часто в так называемых, не мотивируемых действиях и поступках – что также может учитываться при планировании). Причем, реальная пассивность современного человека (повторим: при предельной внешней активности) практически не зависит от типа государственного устройства и форм организации общества: как тоталитарные формы, так и формы демократического устройства – каждая по-своему – отстраняют людей от реального влияния и на общие процессы в обществе и на процесс личностного развития. Можно даже утверждать, что демократические режимы отличаются еще большей изоциренностью отстранения человека от управления ситуацией.

Глобализация и является предельной формой продуцирования пассивности человека во всемирном масштабе. Вот в чем заключается основной ее негативный смысл. *Она посягает на сущность человека – быть ответственным творцом своей жизни.* Те горизонты развития, которые процессы современности (синтезируемые глобализацией) оставляют человеку, примитивны. Человек, и чем дальше, тем более, унифицируется, утрачивает личностную специфику, предает себя, выступает противником глубокобытийственного многооб-

разия, которое является условием обретения человеком своей сущности. Глобализация ответственна за эти негативные процессы.

Глобализация потому и носит именование глобализации, что она глобализирует все и вся. Все процессы и события, все движения и отношения – все приобретает глобальный характер: только так глобализация может поддерживать собственный глобальный тренд. Все то, что остается за пределами глобальных процессов, все уникальное, все частное, все глубоко личностное «отстает от жизни» и обречено на исчезновение. Всякому человеку, который хотя бы в минимальной степени наделен интуицией, ясно, что мир удерживается своим многообразием. Многообразие – сущностное условие единства и целостности мира. Многообразие, а не унификация, делают мир единым. Если мы сотрем многообразие, мы уничтожим мир. Поэтому всеохватное стремление глобализации к унификации губительно. Но именно унификация и является доминирующей формой глобализации.

Таким нехитрым приемом глобализм – как идеология глобализации – вынуждает все и вся становиться строительным материалом для глобализации: хочешь существовать, остаться в горизонте бытия – встраивайся в глобальные процессы, находи себе в них место, активничай в порождении новых глобальных форм развития, участвуй в гонке. «Такая ситуация не возникла вдруг, над ней много и долго работали и теоретики и практики современного мироустройства. Теперь глобалисты построили мир, очень выгодный для себя. Этот мир управляем – не сказать, что управляем легко, но в высокой степени. Удерживая все «концы нитей» у себя, крупнейшие игроки современной мировой политики имеют возможность порождать угрозы, затем манипулировать ими, достигая своих, отличных от мировых, целей и решая свои собственные задачи, т.е. имеют возможность управлять конфликтами. Без глобализации это было бы трудно» [1].

Казалось бы, что же: такова современность, такова новая реальность, чему противостоять, на что сетовать? Не выступал же средневековый крестьянин (в массе своей) против феодальных порядков, в то время, когда они господствовали (хотя спорадически бунты имели место). Противоречиям средневековой организации общества надо было накопиться для того, чтобы, подготовленный развитием средневековых форм производства и соответствующей общественной структуры потенциал развития, вылился в новую формацию человеческой истории. Так и все этапы истории: находящимся внутри них непросто увидеть их ограниченность и их преходящий характер.

Однако, с глобализацией дело обстоит не так. Как только ее разглядели, как только стали заметны ее отличительные особенности, видны ее приоритеты и, отчасти, цели (если можно говорить о ее целях), глобализация сразу же подверглась критике. В чем причи-

на довольно широкого неприятия глобализации и тех ее следствий, какие заметны уже сейчас? Разве глобализация не естественный, порожденный всем предыдущим развитием человечества, этап прогрессивного развития человечества? Вот именно естественность процесса глобализации, как вытекающего из истории нового этапа развития человека и человечества, и ставится под сомнение [2]. Многие критики глобализации ставят ей в вину разрыв естественного хода истории и внедрение в процесс развития человечества новой стратегии, основанной на эгоистическом интересе всемирных олигархических кругов.

Надо отметить, что данная точка зрения на глобализацию не лишена основания. Во всяком случае, она обладает значительной объяснительной возможностью – с ее помощью можно многое понять в процессах глобализации. Так, например, получает свое объяснение факт, что по мере углубления глобализации богатые страны становятся богаче, бедные – беднее (это естественно, если рассматривать глобализацию как процесс, осуществляемый в интересах богатейшего слоя человечества). Или такой, более внутренний для глобализации, ее аспект, как очевидный упадок современных нравов (хотя на упадок нравов сетовали во все времена – античная литература полна подобной тематикой – но столь глобального падения нравов в истории еще не было). Оказывается, управляемый процесс нравственной деградации человечества – важнейшая часть общей стратегии выстраивания нового миропорядка, в котором не будет места нравственным критериям – и это тоже становится понятным, если отталкиваться от изложенной точки зрения на глобализацию. Этот подход к сущности глобализации позволяет поднять вопрос и о субъекте глобализации.

В обширной литературе, посвященной глобализации, практически не обсуждается вопрос о субъекте глобализации. Это понятно: если что-то глобалисты усиленно скрывают, то скрывают они именно активную, движущую силу глобализации – т.е. ее субъекта. Традиционно субъект глобализации является предметом конспиралогии, как дисциплины, пытающейся вскрыть потаенные причины и механизмы основных процессов современного мира. За конспиралогией, не без помощи глобалистов, закрепился ярлык псевдонауки, строящей бездоказательные домыслы. Но, если мы не можем нечто объяснить, а нам предлагают, пусть сомнительный, но все же метод объяснения, то как-то не по-научному огульно отказываться от такого объяснения. Кроме того, помимо конспиралогии никакой иной подход вообще не поднимает вопрос о силах, направляющих глобализацию. А вместе с тем, чересчур однонаправлено осуществляется глобализация, чтобы не поставить вопрос о ее субъекте.

Пристальное внимание к субъекту глобализации возникло в самое последнее время. Интерес этот понятен – взгляд на глобализа-

цию, как на направляемый процесс, позволяет вскрыть ее глубинные смыслы, сразу выявляет сущность глобализации. «Глобализация — это доведенный до крайности паразитизм мирового капитализма, который на время распоясался, так как его некому приструнить. Речь идет не о стихийном явлении, а о социальном процессе, он имеет своих идеологов, организаторов, агентов влияния» [3], — пишет, например, С.Г. Кара-Мурза, и это далеко не единичный пример критического анализа глобализации в отношении ее субъекта.

Иногда в качестве субъекта глобализации называют транснациональные компании, крупнейшие державы, компрадорскую буржуазию, олигархов, международные финансовые институты. Они действительно отличаются активностью, но их уместнее именовать агентами глобализации, а не ее субъектом. Посредством названных агентов глобализация разрастается, ширится, углубляется. Но эти агенты находятся на виду, они являются силой, но силой явленной. Истинный субъект глобализации, если он персонифицируем, должен бы быть в тени. Антиглобалистски настроенные исследователи, в том числе и конспирологи, называют в числе субъектов глобализации центры, которые осуществляют общее руководство процессом глобализации: Трехстороннюю комиссию, Совет по международным отношениям, Бильдербергский клуб и т.д. Другие эксперты называют в качестве субъекта глобализации руководство масонских лож, но нам думается, что уж если бы тайное общество решило глубоко конспирироваться, то о нем никто бы не узнал.

В качестве субъекта глобализации могут выступать все перечисленные структуры, но нам ближе иное видение этого самого субъекта. Им может быть процесс глобализации в его объективизации — т.е. процесс концентрации капитала и его движения по линиям максимальной прибыли, а также процесс всесторонней унификации мира. Понятно, что этими процессами надо управлять. Тот, кто направляет эти процессы, являясь их выразителем, и есть субъект глобализации. Субъективное руководство объективированным процессом глобализации, даже если оно не сосредоточено в определенных руках, но рассредоточено по многим структурам, дает нам достаточную картину управления глобализацией. Именно таким мы видим субъекта глобализации, что, вместе с тем, не снимает вопроса об управлении глобальными процессами со стороны определенных структур, имеющих предзаданные цели.

Однако изложенные подходы к анализу сущности глобальных процессов современности страдают некоторой односторонностью. Все же, на наш взгляд, при анализе процессов глобализации, а еще более при исследовании ее движущих сил, ее субъекта, ее целей необходимо не становиться на крайние позиции в оценке глобализации, т.е., не считать глобализацию или целиком благом для чело-

вечества, или огромной надвигающейся катастрофой. Скорее всего, теперь человечество только так и будет развиваться: каждый его шаг будет противоречив, станет привычной неочевидность успехов и проигрышей, нестабильность будет восприниматься как неизбежность, несовпадение намерений и результатов станет правилом. Это при-
скорбно, и это говорит об утрате чувства должного, но это так. Нельзя утратить сущностные характеристики человека: свободу, понимаемую как ответственность, совесть, как голос Бога в человеке, обязанность нравственно относиться ко всему происходящему, способность к жертвенности, состраданию, утратить человеческие добродетели и среди них: веру, надежду, любовь (а все это, бесспорно, утрачено), нельзя утратить все человеческое и при этом ожидать, что все будет хорошо, легко, без проблем, и что можно достигать цели, толком не поставив ее и не прилагая усилий к ее достижению. Как говорили древние по аналогичным случаям «желающего судьба ведет, а не желающего – тащит», посему, если человечество пришло в состояние нравственной деградаци, потеряло здоровое историческое чутье и способность к осмысленному самосозиданию будущего, что же, придется «тащиться» поневоле в ярме обстоятельств.

Но если, как и все в будущем, глобализация то ли зло, то ли добро, то ли прогресс, то ли регресс, как же ее воспринимать и исследовать? Могут сказать, надо исследовать объективно, без пристрастий и ангажированности. Правильно, именно так и надо, но вот беда – потеряны критерии объективности (как и всякие другие) в контексте этой всеобщей неопределенности и протрации. Вот и остается только *описывать* глобализацию, что многие и делают. Но средствами описания невозможно ничего понять, а философ должен стремиться к пониманию, иначе, зачем вообще братья за изучение чего-либо^{1*}. Остается, впрочем, одно мерило, каким советовали мерить все подряд – человек. Но человек первый и сдал свои позиции, кто он теперь такой, тот ли, кем можно мерить «сущность всех вещей, существующих, поскольку они существуют и несуществующих, поскольку они не существуют»? Ни из самой глобализации ее не понять, ни человек, «как мера всех вещей» нам не помощник. Как быть?

Есть еще одна возможность, но и она специфична и не всех устроит. Речь идет о евангельском принципе распознавания добра и

* К чести философии надо сказать, что задача придания смысла глобальным процессам современности философией сегодня ставится напрямую. «Одной из наиболее важных задач философии, – пишет, например, А.Н. Чумаков, – становится разработка ценностных оснований и формулирование моральных принципов будущего мирового общества, а также формирование гуманистического, глобально ориентированного мировоззрения, которое адекватно отражало бы реальности современной эпохи» // Чумаков А.Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. – М., 2006. С. 234.

зла. По плодам распознается дерево – доброе оно или злое. «Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь. Итак, по плодам их узнаете их» (Мф. 7. 17-20). Остроумцы могут возразить, что юннаты-мичуринцы, а тем более, современные генетики очень просто могут получить от любого дерева что угодно. Вот это-то и плохо. Получать, что угодно от чего угодно мы научились, а критерии добра и истины потеряли – так и живем. И вообще, Евангелие – не предмет шуток, особенно в ситуации отсутствия критериев. Поэтому отнесемся к представленному критерию серьезно. По плоду познается дерево, следовательно, что порождает глобализация – такова она и есть. А порождает она худой плод: противостояние западного и исламского мира, усиливающуюся диспропорцию в доходах и уровне жизни, бескультурье во всех проявлениях, падение духовности, возврат к этническому эгоизму, несправедливость во всех формах. Чего же еще? Плод явно худой.

Многие гуманистически мыслящие критики глобализации пытаются придать глобализации «человеческое лицо», найти в ней, хотя бы в перспективе ее развития, ориентацию на человека, найти личностные измерения глобализации. «Важно определить принципы и условия, при выполнении которых возрастали бы позитивные результаты глобализации и снижались, минимизировались ее отрицательные последствия», – пишет член-корреспондент РАН Е.А. Лукашева. – «Для этого следует исходить из основного принципа – человеческого измерения глобализации, которое должно показать весь спектр воздействия ее на человека, его интересы, на народы, их образ жизни. Инструментом такого гуманитарного измерения являются права человека и права народов как главные ценностные характеристики условий их жизнедеятельности, призванные обеспечить свободу, справедливость, достоинство, идентичность нации. Если какие-либо аспекты глобализации не выдерживают проверки правами человека, следует однозначно признать их антигуманными» [4].

Е.А. Лукашева совершенно правильно отметила – глобализацию надо «измерять» человеком, его правами. Следует, впрочем, добавить – не только правами, потому, что не только права человека образуют сущность человека и «его человеческое измерение» (автор – юрист, и это объясняет ее гипертрофированное отношение к правам человека – А.К.). Права человека – вторичны по отношению к его сущности, а сущность человека, на наш, например, взгляд, соотносится с его духовностью. Поэтому не только на критерии соблюдения прав человека надо «проверять» глобализацию, но и на способность глобализации развивать духовное в человеке, а здесь-то

как раз и беспросветно. Для глобализации нет более ненавистного противника, чем духовные пласты человеческого бытия. Права, еще куда ни шло: глобализм (как и либерализм) тоже основан на «правах и свободах» человека, поэтому что-то, а «права» человека глобализация отстаивает и развивает. Именно к аргументации защиты этих прав прибегают глобалисты, когда бомбят Белград, Ирак и Афганистан. «Гуманитарная интервенция» – как, безусловно, гуманный способ уничтожать незащищенных людей – тоже из разряда защиты человеческих прав. Но даже и в пределах проверки человеческого измерения глобализации на соблюдение прав человека глобализация выказывает свою несостоятельность. Здесь можно отослать к практике двойных стандартов в этой сфере и к унижительным способам идентификации личности в аэропортах и иных местах «массового скопления» людей (термин заимствован из западных инструкций по безопасности). По большому счету права человека абсолютно не интересуют глобалистов. Они прибегают к «правовой» аргументации только для того, чтобы запустить в действие концептуальный механизм управления конфликтами – их излюбленный способ вмешиваться во все и все решать в свою пользу.

Но в нашей критике правового подхода к оценке гуманности глобализации не следует останавливаться на фиксации формального нарушения этих самых прав глобалистами. Глобализация исходит из принципиально ложного, сознательно искаженного содержания прав человека. Либеральная концепция прав человека основана на понимании человека в горизонте его гражданских прав в общественном и государственном контекстах. Но на простой вопрос: в чем источник этих прав, либерализм не знает ответа – он просто наделяет этими правами человека (неявным обоснованием такого подхода является теория «общественного договора»). Но прежде, чем «договариваться», человек уже должен был существовать, и должен обладать правами – иначе у него не было бы права договариваться. Да и разве сводится человек к общественным и государственным своим проекциям?

Как подчеркивают многие религиозные лидеры всех основных религий мира, права человека должны быть увязаны с их нравственным содержанием, без чего они выхолащиваются, превращаются в набор формальных признаков – поэтому ими так легко и манипулируют глобалисты. Приведем очень содержательную цитату из «Декларации о правах и достоинстве человека», принятой на X Всемирном русском народном соборе (4-6 апреля 2006 год, Москва), проясняющую сущность прав человека: «Права человека имеют основанием ценность личности и должны быть направлены на реализацию ее достоинства. Именно поэтому содержание прав человека не может не быть связано с нравственностью. Отрыв этих прав от нравственности означает их профанацию, ибо безнравственного достоинства

не бывает. Мы – за право на жизнь и против «права» на смерть, за право на созидание и против «права» на разрушение. Мы признаем права и свободы человека в той мере, в какой они помогают восхождению личности к добру, охраняют ее от внутреннего и внешнего зла, позволяют ей положительно реализоваться в обществе. В этом свете нами уважаются не только гражданские, политические права и свободы, но также социальные, экономические и культурные права. Права и свободы неразрывно связаны с обязанностями и ответственностью человека. Личность, реализуя свои интересы, призвана соотносить их с интересами ближнего, семьи, местной общины, народа, всего человечества. Существуют ценности, которые стоят не ниже прав человека. Это такие ценности как вера, нравственность, святости, Отечество. Когда эти ценности и реализация прав человека вступают в противоречие, общество, государство и закон должны гармонично сочетать то и другое. Нельзя допускать ситуаций, при которых осуществление прав человека подавляло бы веру и нравственную традицию, приводило бы к оскорблению религиозных и национальных чувств, почитаемых святынь, угрожало бы существованию Отечества. Опасным видится и «изобретение» таких «прав», которые узаконивают поведение, осуждаемое традиционной моралью и всеми историческими религиями» [5].

Понятно, что с таким содержанием прав человека и с таким их пониманием глобализм согласиться не может. Он готов скорее пожертвовать правами человека вообще, нежели поднять вопрос о нравственной сущности этих прав. В этом нет ничего удивительного. Личность человека современности сведена к набору его прав, причем сведена не без усилий идеологии глобализма. Современный мир забыл, что в основе прав человека лежит нравственность, именно свободное нравственное поведение и нуждается в правовой защите. Помимо этого, исторически первые своды законов базировались на нравственности, это впоследствии нравственность стала чем-то иным законом. Поэтому сегодня – и глобализм это честно фиксирует – нравственность, духовность считаются, в лучшем случае, некой необязательной добавкой к содержанию личности человека. Реальное же функционирование человека в условиях ширящейся глобализации не предполагает его духовности, напротив, глубокие слои личности вызывают опасения, так как не покрываются нормами закона. Эти слои даже могут быть поставлены вне закона, как это имеет место в странах Европейского союза, когда родители наказываются в уголовном порядке за протесты против образования своих детей в толерантности к извращенным с нравственной точки зрения нормам поведения. Также как лишаются своих рабочих мест медицинские и социальные работники, удерживающие нравственные критерии при выполнении своих должностных обязанностей.

Личностное содержание вообще становится обременительным и для среднестатистического человека современного мира и для общества, в котором он существует. Унифицирующая логика глобализма добралась до самых глубоких и интимных пластов человеческой личности. Нет нужды повторять здесь хорошо известный набор средств такой унификации: от электронных паспортов (на которых зашифрованы все данные на человека вплоть до самых интимных) до жутких пророчеств Жака Аттали. Самое печальное, что и сам человек уже согласен на утрату личностной специфики – это легче, чем вести изнуряющую каждодневную борьбу за личностное достоинство.

Итак, можно констатировать, что личностные аспекты глобализации имеют два четко фиксируемых измерения. Первое – человек участвует в глобализации не как личность, но как объект манипуляции с минимальным личностным присутствием, что освобождает глобалистов от необходимости аргументации своих действий. Второе – глобализация сводит на нет и без того ничтожное личностное содержание, какое еще удерживает человек, по необходимости втянутый в глобальные процессы современности. Из этого двойного уничтожения человеческой личности в процессе глобализации можно сделать однозначный вывод: углубление и расширение глобализации уничтожит личность человека целиком, человек будет полностью унифицирован. Этот вывод, в свою очередь, приводит нас к предположению, что конечной целью глобализации является не экономический рост, не новый мировой порядок, не господство мирового правительства, но полное лишение человека человеческих качеств, на что намекал еще Аурелио Печчеи в своей одноименной книге. Этот вывод заставляет вспомнить об эсхатологических ожиданиях авраамических религий, в которых моменту второго пришествия Спасителя предшествует процесс абсолютной унификации мира. Но в описаниях процесса такой унификации содержится указание на невозможность окончательного уничтожения личности человека, ибо останутся избранные и верные, сохранившие ответственное отношение к своей душе. Следовательно, духовная сущность человека неуничтожима, и если именно с этой сущностью и связать глубинные пласты человеческой личности, то остается надежда на неустранимое личностное бытие человека в мире в любых обстоятельствах. Это – хорошая основа для оптимизма нашего времени.

2.2 Глобальные вызовы современности, трансформация их во внутриказахстанские проблемы и возможности развития Республики Казахстан

Глобализация несет с собой вызовы и угрозы Республике Казахстан, но их можно трансформировать в возможности развития

страны. Этот подход к вызовам и угрозам глобализации представляется более продуктивным, нежели позиция, при которой вызовы рассматриваются как нечто, от чего необходимо избавляться и чему надо изо всех сил противостоять. Превращение угроз в возможности развития требует виртуозности от политиков, стратегов экономического развития, дипломатов, чиновников. Это нелегкий труд, но возможные позитивные результаты его окупают все затраты. Кроме того, у Казахстана просто нет иного пути, как трансформировать вызовы и угрозы в формы своего прогрессивного развития. Мы не можем относиться к глобализации как к совокупности бесконечных проблем: это сделает нас пассивными и бессильными перед глобализацией, а значит и перед современностью, так как глобализация и воплощает эту современность. Напротив, если мы сможем переформатировать вызовы глобализации в возможности развития Казахстана, то мы «оседлаем» этот центральный на сегодня общемировой процесс, что даст нам неоспоримые преимущества и позволит реализовать поставленные амбициозные цели.

2.2.1 Вызовы и угрозы глобализации

Вызовы и угрозы современности идут из разных источников и имеют, по видимости, различные причины. Но более глубокий анализ этих вызовов позволяет сделать вывод о том, что, каковы бы ни были данные вызовы, они все имеют исток в глобализации, именно она является их контекстом. Этому тезису можно возразить: не слишком ли мы демонизируем глобализацию, правы ли мы, когда все угрозы и вызовы связываем с глобализацией, ведь имеются проблемы и вызовы, с очевидностью имеющие свои ближайшие причины в чем-то ином, нежели глобализация? На это ответим: даже тогда, когда вызовам современности находится более непосредственная причина, отличная от глобализации, можно не сомневаться – контекстом этой найденной причины все равно выступает глобализация, так как она является самым глобальным, всеобщим процессом, и из-под ее влияния сегодня ничто не может ускользнуть.

Риски, вызовы и угрозы более или менее общего характера сопровождали человечество с момента его появления. Но только в современном мире эти риски приобрели глобальный смысл и содержание. Понятно, почему это произошло: глобализация мощно перестроила мир – он стал в высокой степени взаимосвязан, пространство, ранее разводившее события, народы и новации, как бы исчезло, сила информации проявилась во всей полноте, кроме того, и человек ослаб, и уже не так хорошо «держит удар»: то, что раньше он считал сложностью, трудностью, сегодня стало невыносимо для него. Так и возникли глобальные риски.

Конечно, не надо забывать и о том, что ряд глобальных вызовов и рисков вызревали постепенно. Будучи почти незаметны в период своего возникновения, они, по мере формирования и, так сказать, развития, становились все более ощутимыми и, наконец, предстали «во всей красе». Таков, к примеру, экологический кризис, или кризис международного права, или кризис перенаселения (хотя этот последний, пожалуй, является примером социального манипулирования – он внедрен в сознание нашего современника, его угроза эфемерна).

Но каков бы не был генезис того или иного кризиса, на каких бы путях не формировались угрозы, сегодня мы имеем ситуацию сплошь критическую и угрожающую. Так что оценка современности как нестабильной и почти катастрофической не сильно преувеличена. Только оптимист может сегодня считать, что современный финансовый кризис может быть преодолен (финансисты сами его нам объявили, а теперь сами же и говорят о признаках его преодоления, хотя и намекают на возможность его возврата, а то и перманентности). И только еще больший оптимист может надеяться на смягчение агрессивности в мировой политике и геостратегии. И уж совсем ненормальным выглядит оптимизм в отношении сохранения международного права, остаток которого попоран бомбежками Ливии силами коалиции.

Так что угроз хватает. Их настолько много, что поневоле приходит мысль: а не являются ли вызовы и угрозы новой реальностью наших дней, и только в такой реальности нам теперь и придется жить? Имеется точка зрения, согласно которой кризис – это, наоборот, хорошо: он дает импульс к творческому изменению имеющейся реальности, он предоставляет возможности роста и выхода на качественно новые рубежи развития. Эту точку зрения можно было бы и принять – она вдохновляет и достаточно гуманистична, она даже не лишена некоторого очарования. В ней только один недостаток: почему же нам нужны постоянные кризисы и сложности, неужели мы не можем развиваться спокойно, разумно, со смыслом, достигая поставленных целей и видя перспективу. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл напомнил нам о том, что кризис, в переводе с греческого, означает суд, и что нам следовало бы не пытаться устранить кризис, а осудить негодность своего существования, следовало бы измениться под воздействием кризиса, если уж мы не можем меняться покаянно. Потому угрозы, обступившие нас со всех сторон, вполне возможно, благодатны для нас: нам мало одной, двух угроз для вразумления, нам подавай их целый воз – тогда, и то не наверняка, мы призадумаемся.

Призадумаемся о чем? О том, как устранить риски? Но мы видим, что абсолютное большинство рисков формируются где-то вовне, то ли в целом за рубежом, то ли США, то ли мировым правительством, то ли масонами, как нас уверяет конспирология. А известный

методологический принцип говорит, что проблема разрешается на том уровне и там, где она возникла. И прав был Евросоюз, когда на предложение США в 2008-2009 годах о совместной борьбе с глобальным финансовым кризисом ответил устами Саркози: «борьбу с кризисом надо вести, в первую очередь, там, где он возник, т.е., в США». Так и с рисками: где они порождены, там с ними и надо начинать бороться: что толку нам в СНГ сокращать выбросы двуокиси углерода, если кто-то там, хитрый, их выбрасывает в тысячи раз больше.

Современная геополитика научилась порождать кризисы, приносящие выгоды одним, а борьбу с ними возлагать на других. В этом и состоит стратегия управления кризисами, а не только в том, как нас учат: крупные державы порождают кризисы, чтобы, управляя ими, реализовывать свои национальные интересы. И то надо помнить, и об этом не забывать, как написано в мудрой книге. Может нам и не надо бороться с кризисами, пусть с ними борются те, кто нас пытается в них ввергнуть. Нам же надо не поддаваться кризисам, не принимать их. Это возможно, так как объективность и неизбежность большинства кризисов сильно преувеличена, как любят повторять юмористы. Помимо этого, у нас имеется свой способ борьбы с кризисами: экологическая ситуация, например, стала намного лучше в странах бывшего СССР после его распада и стагнации его промышленности. Чем не способ преодоления кризисов?

Глобальные риски – это, конечно, неприятно, это угрозы. Но за этими внешними рисками мы не замечаем самой большой угрозы, самого глобального риска – бессмысленности своего собственного существования, которая все в большей степени охватывает и отдельного человека, и общества, а по большому счету и все человечество. Вот и оказывается, что, борясь с глобальными рисками, мы просмотрели самый глобальный риск современности – риск потери человеком самого себя. И как всякий риск, который мы способны разглядеть, риск этот уже в значительной мере стал реальностью. Причем самое опасное в этом состоянии заключается в том, что оно стало обыденным, массовым и потому оправданным.

Человек – существо духовное и трансцендентное. Сущность его – свобода и творчество. Бытие его помещено в вечность. Но человек только и делает, что отказывается и от свободы, меняя ее на произвол, и от творчества, и от вечности, которую надо созидать «здесь и сейчас», ибо завтра может и не быть. Из множества дел, из суеты не создашь вечности, а современный человек кроме суеты ничего и не знает. Мы забыли, что жить надо свободно и ответственно, что есть высшие слои бытия, что есть вера, надежда, любовь, что наша цель – духовное развитие.

Произошла чудовищная подмена смысла жизни. Кто вспоминает о чести, достоинстве? Разве эти категории выдуманы или относятся

только к прошлому? Когда-то люди ставили жизнь на кон ради сохранения чести, а сегодня упомяни слово честь, никто и не упомнит, что это такое. Не надо нам удивляться, что мы негодно живем, в прежние времена такое существование и жизнью бы не именовали. Мы согласны жить, как придется, лишь бы жить, что же удивляться, что так живем? Представить, что в античности люди считали бы это жизнью и в голову не придет. А ведь большинство из них были рабами. Теперь мы не рабы, но кто? Мы – никто. И живем никак. Живем жизнью поппсы и мнимой элиты: «горячая десятка», топ-модели, супруга Саркози, проделки Берлускони – нам-то это все зачем? Где наша-то жизнь? А может, мы уже и не можем жить иначе, и хотя стенаем и жалуемся на жизнь – что она не такая как должна бы быть – жить иначе уже не способны, и это наша единственная форма жизни?

Духовно чуткие люди фиксируют это состояние посредством разных средств описания и в различных терминах. Вот, что пишет крупный христианский богослов современности: «Зло меняет внешнюю оболочку, а внутри остается тем же. Как мы знаем, славянские православные народы особенно пострадали от безбожия в XX столетии. Была надежда, что после этого будет восстановление всех областей жизни, но, к сожалению, сегодня можно наблюдать брак между семенем коммунизма, потомком этого безбожного духа, нравственной пустотой, которая является его последствием, и, с другой стороны, семенем гедонистической западной цивилизации. Этот «брак» ужаснее, чем коммунизм и гитлеризм. Сегодня происходит расчеловечение человека, потому что этот новый дух разворачивает глубины человеческой жизни и человеческой и Божественной нравственности. И это гораздо ужаснее, чем то, что было раньше» [6] .

Может это предел унижения? Может еще чуть-чуть и восприняет человек? Вспомнит, кто он есть и что за него Господь распялся на кресте. Что он, человек – вершина творения, а не зритель телепрограмм. Или уже ничто не поможет, и впереди мрак и смрад? Один Святой в древности все интересовался: каковы будут люди будущих времен? И так просил Бога показать ему этих людей, что как-то в тонком сне их увидел. И после этого ходил молчаливый и подавленный, плакал и на вопросы не отвечал. Только много позже все же сказал, что за будущих людей надо молиться – мало, кто из них спасется. Эти люди – мы. Еще есть время одуматься и исправиться. Но воспользуемся ли мы этим временем как должно? Это открытый вопрос, и от ответа на него зависит не только наша жизнь здесь, но и наша будущность.

Итак, основной вызов, идущий от глобализации, – потеря человеком содержания своей личности, утрата им смысла жизни. Думается, мы верно определили основную угрозу глобализации, так как она и ставит перед собой, в качестве конечной, именно эту цель – лишение человека человеческих качеств, как и говорилось выше.

Но этой цели не достичь напрямую (она слишком одиозна), поэтому глобалисты опосредуют ее множеством промежуточных целей и задач. Глобализация и развертывается в соответствии с этими промежуточными целями. В ходе достижения их, глобализация порождает новые вызовы и угрозы. Поэтому наряду с основной угрозой глобализации – обесмысливания и обезличивание человека – имеется целый спектр вызовов и угроз, менее сущностного, но не менее глобального характера.

Многое в содержании глобальных вызовов современности становится понятным, если обратиться к самому процессу глобализации с точки зрения трансформации (или развертывания) некоторых ее принципов. Вот, что пишет в связи с такой трансформацией А.Уткин: «В XX веке глобализация примиряла и давала шанс. В XXI веке в ней появился геополитический элемент как результат раскола мира на крупные сегменты и полюса. В либеральном политическом мышлении глобализация традиционно воспринималась как аполитичный феномен, индифферентный в отношении национальных границ, подчиняющийся только логике рынка, нейтральный в стратегическом смысле и ведущий к мирным международным отношениям. Два фактора изменили природу глобализации в XXI веке – возникновение радикального ислама и феноменальный рост азиатских стран. Эта перемена, это смешение реальностей создали новый мир. Началось глобальное перераспределение экономической и политической мощи в пользу новых индустриальных гигантов, усилились антиамериканизм и радикальный ислам. В сфере геополитики глобализация привела к трем результатам. Во-первых, к экономической и культурной интеграции и гомогенизации – представлению о том, что мир становится все более «плоским». Во-вторых, к радикализации, основанной на этнической и национальной идентичности и направленной против гомогенизирующей доминирующей культуры и экономики – источников фрагментации и конфликтов. В-третьих, к реорганизации существующей экономической иерархии – тоже источника силовых конфликтов. Геополитика начала XXI века – это результат конфликта двух сил. С одной стороны, усиления мировой фрагментации и национальных, территориальных, этнических, религиозных и культурных противоречий. С другой – дипломатических усилий по возвращению отклоняющихся стран в систему, к глобализационным усилиям, к благам демократии» [7].

Эта многослойность и способность глобализации менять свою стратегию и тактику, скорее всего, изначально заложена в проект под названием «глобализация» ее авторами. Конечно, можно усмотреть трансформацию и даже развитие глобализации, как феномена в целом, но встает вопрос: что в таком случае определяет развитие глобализации, по отношению к чему глобализация является подчинен-

ным процессом? То есть, мы вновь выходим на проблему определения цели глобализации, ведь именно цель глобализации определяет формы ее развития. Но противники конспирологии отрицают наличие цели глобализации, рассматривая глобализацию как естественный, органичный развитию человечества процесс. Как бы ни было, трансформация содержания глобализации уточняет характер и содержание вызовов и угроз, которые несет с собой глобализация.

Конечно же, было бы неверно понимать вызовы и угрозы, связанные с глобализацией, как целиком провокационные со стороны мировой элиты. Эти угрозы и вызовы носят комплексный характер. Наряду с наличием некоторых предзаданных целей со стороны мировой элиты, содержание вызовов формируется неосознанной активностью огромных масс человечества в целом, развитием процессов интеграции и модернизации, стремлением развитых государств сохранить высокий уровень жизни даже в ущерб всем остальным странам.

Вызовы современности имеют достаточно сложную структуру. В частности, у вызовов и угроз имеются глобальные причины и причины локальные. Вызовы и угрозы этих уровней не изолированы и переходят друг в друга при соответствующих условиях. Поскольку локальные причины вызовов нередко являются региональным проявлением глобальных вызовов, интерес для нас представляют именно глобальные причины вызовов и сами глобальные вызовы. Последние носят всеобщий характер во многих отношениях: они повсеместны (захватывают весь мир), они проникают во все сферы, они способны менять свое содержание в зависимости от конкретных обстоятельств, они требуют реакции со стороны объекта, на который воздействуют.

Эти характеристики глобальных вызовов и угроз следует дополнить их типологией. И здесь, в качестве источников вызовов и угроз можно выделить:

- всеобщий кризис доверия на всех уровнях бытия современного мира,

- кризис легитимности власти практически во всех ее формах,
- кризис сотрудничества и партнерства: международного, регионального, социального и т.д. Характерный пример: кризис международных структур и организаций (ООН, Всемирный банк, и т.п.). Эти структуры созданы для других целей и в другое время, сегодня они только порождают проблемы и не способны их решать. Но и те попытки реформирования этих структур, которые мы наблюдаем сегодня, являются крайне неудачными и способными породить еще большие проблемы, чем сегодняшние,

- кризис способности принятия рациональных решений.

Практически все решения, принимаемые как лидерами крупных держав, так и лидерами всех других государств, приводят не к разрешению проблем, но порождают все новые и новые проблемы, вы-

зовы и угрозы. Некоторые из таких неудачных решений можно было бы «списать» на счет непрофессионализма людей, принимающих решения. Но частота и всеобщность ошибок заставляют предполагать, что кризис этой сферы носит системный характер и диктуется «правилами игры», задаваемыми глобализацией.

В связи со всеобщностью вызовов и угроз современности будет уместным обратиться к некоторым аспектам идейно-цивилизационного их измерения, в частности, к такому: какая цивилизация сегодня в наибольшей мере ответственна за глобальные вызовы? В чем состоит идейно-цивилизационный анализ вызовов глобализма? На наш взгляд, в следующем:

- в нахождении идейного истока вызовов (в соответствии с нашей темой и позицией, это – глобализм),

- в принятии той методологии, согласно которой цивилизационный анализ вызовов позволяет понять эти вызовы как исчерпанность цивилизации, порождающей вызовы (цивилизация продолжает развиваться на прежних своих основаниях, а мир существенно меняется, – вот цивилизация и не справляется со своей ролью, статусом и функциями),

- западная цивилизация вступила в полосу непрерывных кризисов, и она распространяет их на весь мир – возникают глобальные кризисы, порождающие глобальные же вызовы и угрозы.

Конкретизируем высказанные положения в отношении идейно-цивилизационного анализа истоков вызовов и угроз современности. Различные цивилизации отличаются друг от друга по многим параметрам, в том числе и по способности порождать проблемы, вызовы, угрозы. Вследствие того, что влияние на мировое сообщество западной цивилизации сегодня максимально (в сравнении с влиянием других типов цивилизаций, присутствующих в современном мире), экспертная среда склонна считать именно западную цивилизацию источником современных проблем и кризисов. Отчасти, так оно и есть. Все «нити мировой политики», все доминирующие формы экономики, господствующая культура – все это имеет западное происхождение и западные же способы развития. Поэтому нет ничего удивительного в том, что мир видит именно «западный след» в тех глобальных проблемах, которые все труднее и труднее разрешать человечеству.

Но это вовсе не означает, что «современная восточная цивилизация» или «исламская цивилизация» не являются источником других проблем и вызовов или проблем, схожих с «западными». Например, можно видеть, что «исламский мир» резко и мощно протестует против западной парадигмы развития, считая ее антиисламской. Он выдвигает свои способы интеграции и модернизации на основе исламского банкинга и исламских ценностей. Кроме того, необходимо отметить, что ряд наиболее крупных проблем современности

порождены совместным «усилием» разных цивилизаций. Взять, к примеру, современный терроризм. Да, может Запад и провоцирует исламский мир к нелегитимному протесту в экстремистских и террористических формах. И в этом смысле именно на западе следует искать исток терроризма. Но эти провокации так и остались бы провокациями, если бы «исламская цивилизация» не осуществляла бы задуманного на Западе, не поддавалась на провокации, и ее представители не совершали бы террористические акты. Причем, чаще всего эти теракты совершаются с использованием технических возможностей, предоставляемых цивилизацией Запада.

Можно сделать вывод о том, что цивилизационным истоком современных глобальных вызовов и угроз является не одна цивилизация, но совокупность современных цивилизаций в их системных связях. Все цивилизации участвуют в процессах порождения кризисов, вызовов и угроз. Доля их участия в этих процессах определяется степенью влияния той или иной цивилизации на ход общемирового развития, но участвуют все – в этом можно видеть еще один аспект диалога цивилизаций.

Закljučая общий анализ вызовов и угроз, обязанных своим происхождением глобализации, кратко перечислим основные из них: нарастающая бездуховность человека и общества, эгоизм и непрофессионализм политики (практически на всех уровнях), проникновение во все социальные слои в общемировом масштабе ориентаций на безудержное потребление, пренебрежение международным правом (или выработка новых критериев этого права, критериев, окончательно лишенных гуманизма и остатков суверенного права независимых государств), как тенденция – отмена суверенитета страны над ее природными ресурсами. Глобальных вызовов несравненно больше, чем мы перечислили, но и перечисленные дают представление о содержании, предмете и тенденциях развития вызовов и угроз современности – а это основное для нашего дальнейшего анализа.

2.2.2 Трансформация вызовов глобализации в возможности развития казахстанского общества

В какой мере современный Казахстан способен трансформировать вызовы глобализации в формы и средства своего собственного прогрессивного развития? От ответа на этот вопрос зависит многое. Если Казахстан способен совершить такое усилие, то вызовы перестают восприниматься Казахстаном как угроза, и, пройдя этап реформирования вызовов во внутриказахстанские проблемы, мы имеем возможность использовать энергетику глобальных вызовов для модернизации и инновационного развития Республики Казах-

стан на самых современных принципах. Собственно, альтернативы нет: не сумеем этого сделать, останемся на задворках истории. Глобализация, несмотря на тренд ее к отрыву развитых стран от остального мира, все еще предоставляет Казахстану возможность интегрироваться в мировое сообщество на выгодных для Казахстана условиях. Поэтому надо, не теряя времени, разработать стратегию этого вхождения, надо вычленив выигрышные для Республики Казахстан позиции его возможного прорыва по нескольким направлениям. Надо уточнить, что в практическом отношении означает тезис «выгодные для Казахстана условия» и реализовать эти условия. Времени на все это осталось немного. Если мы не хотим потрясений, способных нарушить относительную стабильность всего казахстанского общества, то все перечисленное следует осуществить.

Имеются несколько вопросов, которые надо проработать в первую очередь. Это: какие вызовы наиболее существенны для Республики Казахстан, в какой форме они приходят к нам, как их сочетать с нашими собственными задачами развития, как заставить глобальные вызовы работать на Казахстан? Мы все еще рассматриваем вызовы не как возможность, а как угрозу, в силу того, что мы не готовы к большинству вызовов, мы не успеваем грамотно реагировать на них, мы надеемся, что вызовы нас не затронут и как-то все обойдется. Не обойдется, мы уже позиционировали себя как состоятельное государство, и это правильно: нет смысла оставаться в числе слабых, хотя некоторую выгоду это и приносит. Но теперь к нам станут предъявлять серьезные требования, надо быть готовыми.

Не все вызовы глобализации равнозначны для Казахстана. Некоторые вызовы Казахстан может проигнорировать: это такие вызовы, с помощью которых нас хотят втянуть в ненужные нам процессы – поддержка чуждых, и более того, вредных Казахстану инициатив, участие в финансовых авантюрах, в которых нам никогда не выиграть, участие в коалициях военного и миротворческого характера, если заранее не оговорен наш выигрыш от такого участия, дисбаланс в торговле не в нашу пользу, не выгодные нам характер и структура инвестиций и еще многое другое. В последнем предложении мы через слово употребляли термин «выгода». Да, в первую очередь, выгодностью надо проверять все внешние обязательства и контакты. Причем выгодой не в отдаленной перспективе, а, скажем, в среднесрочной, так как отдаленная выгода может и не состояться из-за изменения конъюнктуры.

Другая группа вызовов концентрируется вокруг особенностей современной мировой политики – быть полностью безответственной, непорядочной и даже лживой. Нетрудно подметить желание определенных кругов втянуть Казахстан в хитросплетения мировых интриг. Надо уметь отличать объективное содержание вызовов от

наложенных на это содержание чьих-то целей. Имеется довольно много провоцирующих вызовов и, особенно, угроз, которые вряд ли будут реализованы, но они отвлекают внимание от актуальных проблем развития Казахстана. Вот такие вызовы надо, если не игнорировать, то перенаправлять на других. Творческой энергетикой обладают не такие вызовы.

По результатам предшествующего анализа нами сделан вывод о том, что целый ряд вызовов, поначалу понимаемых нами как абсолютно чуждые, негативные, оказываются совместимыми с нашими внутренними задачами, что дает возможность рассматривать эти вызовы как продуктивный, творческий момент развития Казахстана. Творческое отношение к вызовам глобализации может порождать очень значимые импульсы к развитию. Надо только не закрываться от вызовов, но преобразовывать их в возможности роста. Напряжение, которое продуцируют вызовы, может как парализовать общество, так и порождать новые сферы и формы развития. Тонкая грань между этими состояниями и должна быть найдена при всяком конкретном вызове.

Некоторые из вызовов связаны с открытостью мировой экономики. Казахстану затруднительно конкурировать по большинству позиций производства товаров: за рубежом их производят и дешевле и качественнее. То есть, мы могли бы производить, но производить нам не выгодно. Поэтому мы не производим, попадая в зависимость от зарубежного производителя и ставя под угрозу свою безопасность в этом отношении. Как выйти из этой ситуации, как использовать предлагаемую методологию трансформации вызовов в выигрыш?

Проигрыш от отсутствия производства можно компенсировать, причем «с лихвой», если мы войдем в число особых производителей, производителей особых товаров. Конечно, было бы хорошо производить товары с огромной добавленной стоимостью, товары высокотехнологического сектора. Но мы пока на это не способны. Что же мы можем производить? Ответ подсказывают операции в сфере спекулятивного капитала. Вовремя войти, вовремя выйти, получить выигрыш. При сегодняшней крайне извращенной политике, можно извлекать дивиденды из сложных международных отношений, торговать услугами в области сглаживания конфликтов, посредничать, предугадывать завтрашнюю ситуацию, входить в нее, использовать конъюнктуру, получать выгоду и выходить из ситуации. Следует заметить, что этим уже занимаются вперёдсмотрящие страны.

Детальный и конкретный анализ подобных возможностей требует вхождения в ситуации, и потому здесь он неуместен. Но ряд общих принципов выигрыша от вызовов наметим. Не следует пасовать перед вызовами – они благо для Казахстана. Надо уметь вычленять вызовы, которые можно использовать как открывшуюся возможность для Казахстана. Не надо ничего лишнего изобретать: логика

выигрышного ответа на вызов уже содержится в содержании вызова, по этой логике и надо действовать. Тот или иной вызов можно дробить, разделять его на фазы: нет возможности ответить на него во всем объеме – надо отвечать поэтапно, но быстро.

В связи с поднятой темой, уместно привести слова В.В.Путина из Отчета правительства РФ по итогам 2010 года в Государственной Думе (20 апреля 2011 года): «Урок для всех нас заключается в том, что экономическая и государственная немощь, неустойчивость к внешним шокам неизбежно оборачиваются угрозой для национального суверенитета. И все мы с вами прекрасно понимаем, будем откровенны, в современном мире, если ты слаб, обязательно найдётся кто-то, кто захочет приехать или прилететь и посоветовать, в какую сторону двигаться, какую политику проводить, какой путь выбирать для своего собственного развития. И такие с виду вполне доброжелательные ненавязчивые советы, в общем-то, казались и неплохими, но за ними на самом деле стоят грубый диктат и вмешательство во внутренние дела суверенных государств. И все мы это прекрасно с вами понимаем... Хочу вновь повторить: надо быть самостоятельными и сильными. И ещё – это, конечно, самое главное – необходимо проводить политику, отвечающую интересам граждан своей собственной страны, и тогда они будут поддерживать нас в наших с вами начинаниях» [8].

В качестве примера трансформации вызова глобализации в средство развития Казахстана обратимся к такому феномену как независимость страны. Известно, что как раз независимость (особенно в форме суверенитета государства) подвергается мощному давлению глобализма. Рассмотрим, каким образом можно ответить на этот вызов современности, сохраняя и укрепляя независимость Республики Казахстан. По ходу, наметим несколько общих методологических принципов трансформации вызовов глобализации в формы развития Казахстана.

2.2.3 Единство казахстанского общества перед вызовом глобализации

Республика Казахстан уже 20 лет развивается как независимое государство. При этом следует иметь в виду, что абсолютно независимых государств, в полном смысле этого понятия, сегодня нет. Очень серьезное влияние на деформацию классического понимания независимости оказывает углубляющаяся и ширящаяся глобализация. При формальном сохранении независимости, многие государства все более и более утрачивают свой суверенитет, часть которого присваивают себе транснациональные компании, международные организации и структуры. Разрушается международное право, что

ведет к попранию ценностей государственного суверенитета во все больших масштабах. Причем процессы эти – «обоюдоостры»: в них вовлекаются как активные, крупнейшие государства, задающие парадигмы мировой политики, так и вынужденные принимать новую реальность более слабые страны. Возникают и парадоксы, когда, например, даже США, которые сейчас являются активнейшим субъектом геополитики, становятся заложниками своей собственной стратегии и попадают в специфическую зависимость от стран, против которых они совершают агрессию.

Кроме того, усложнение структуры мирохозяйственных связей, приобретших в некотором отношении извращенный характер (к примеру, крупнейшая и богатейшая держава является вместе с тем и крупнейшим должником мира, чья национальная денежная единица сохраняется только благодаря ширящейся экспансии в мировую экономическую систему), также делает неопределенным статус независимого государства. Теоретическое изучение сложившегося положения вещей в отношении независимого государства требует новой концептуализации. В настоящее время ясности в вопросе о сущности независимого государства нет. Что не удивительно, так как рушится вся система мироустройства, следовательно, требуют пересмотра и понятия, в которых это мироустройство описывалось.

В этой связи будет уместным напомнить, что мировое сообщество сегодня не может выработать не только обновленное понятие независимости, но и такие понятия как терроризм, право и т.д. И, думается, это далеко не случайно. Неясность в содержании понятий, за которыми стоят процессы, определяющие будущее мира, пожалуй, предзадана: так легче манипулировать миром. Зато возникли и получили широкое хождение понятия «гуманитарной интервенции», «частных военных формирований», «ограниченного суверенитета» и т.п. Если признать, что сегодня мы имеем дело не столько с объективным миром, сколько с миром, явившимся результатом глобального манипулирования сознанием, СМИ, социальной и иной «реальностью», то все становится на свои места – конструируется новый миропорядок, и уже сформулированы понятия, которые и лягут в основу этого мироустройства. Однако, будем надеяться, понятие независимости, как и стоящая за ним реальная независимость государства сохранятся еще долго. Это понятие много значит. Оно базово для государства, с ним соотносят смысл бытия не только государства, но и общества. Оно связано с надеждами на развитие страны и ее процветание. Родина и патриотизм также базируются на реалиях независимости. Национальная и государственная идентичность теряют смысл в отсутствии независимости.

Обратимся к содержанию понятия независимости, рассмотрим его основные аспекты и параметры. Наибольшее распространение

получило понимание независимости во внешних ее измерениях – независимость как признание внешним для страны миром независимого статуса государства. Это понимание правильно, но явно недостаточно. Внешние параметры независимости государства, безусловно, важны, но не менее важны и внутренние. Продовольственная независимость, ресурсная независимость в широком смысле, территориальные, демографические аспекты независимости и еще многое другое образует то, что в совокупности, определяет внутренние аспекты независимости государства. И практически по всем этим позициям независимость может быть поставлена под угрозу. При этом многие угрозы независимости государства, несмотря на их опасность, преодолимы, а вот такая угроза, как разрушение единства общества может быть губельна для государства. Поэтому, представляется, что единство общества, особенно такого многоэтнического и поликонфессионального, как казахстанское, является основным условием сохранения независимости государства. Если нет единства общества, государство беззащитно перед серьезными вызовами, а вызовы современности именно таковы.

Единство общества вовсе не предполагает его однородности или тождественности интересов различных сегментов этого общества. Единство общества создается балансом интересов этнических и социальных групп, образующих общество. Причем баланс этот должен быть органическим, реальным и естественным, а не навязанным и формальным. Органическое единство общества делает это общество целостным. Целостность общества придает ему устойчивость. Устойчивость общества во внутренних и внешних аспектах его функционирования – вот условие подлинной независимости государства. Какие бы вызовы и угрозы не возникали, устойчивое общество устоит и сможет превратить эти вызовы в формы прогрессивного развития страны.

Стратегия трансформации вызовов и угроз в формы дальнейшего прогрессивного развития государства – является самым надежным средством развития в современном мире, так как современность наиболее полно характеризуется как раз неустойчивостью и конфликтностью. Какова же методология трансформации вызовов (как внешних, так и внутренних) в тактику развития страны? Это – центральный вопрос выживания государства сегодня. Обратим внимание на то обстоятельство, что вызовы сегодня идут от крупнейших государств современности. Именно они порождают самые опасные и глобальные вызовы, с которыми сталкивается человечество. Возможно, это не случайно, и такова сегодня стратегия геополитики? Управление миром посредством порождения вызовов и угроз с последующей манипуляцией этими угрозами, как средства давления на страны и регионы мира? Очень похоже, что именно так и обстоит дело. Но тогда

возникает естественный вопрос: каково должно быть поведение таких стран как Казахстан, для возможности развития в этих условиях? А поведение вполне может быть следующим: не бояться вызовов, относиться к ним как к новым возможностям, трансформировать вызовы в формы своего развития. Наряду с этим, по мере возможности, порождать свои вызовы – это не сложно: надо концентрировать свои проблемы и экспортировать эти проблемы. В качестве виртуозного приема внешней политики можно обмениваться вызовами – вот путь превращения страны из объекта мировой политики в ее субъекта.

Что же касается непосредственно вопросов методологии трансформации вызовов в формы развития государства, то она, в первом приближении, такова. Имеется, к примеру, угроза экономической, инвестиционной экспансии Китая в Казахстан (тема, в последнее время активно муссируемая в Казахстане). Как разрешать эту ситуацию (будь она мнимая или реальная)? Надо диверсифицировать инвестиции, изменить их характер и структуру. Надо направить часть инвестиций на структурное реформирование экономики страны, на развитие ее инфраструктуры. И аргументировать инвестору подобную необходимость его же, инвестора, интересами (это технически несложно). Или взять Болонский процесс, который в том виде, какой он приобрел у нас, разрушителен для казахстанского образования. Вместо расширения возможностей в сфере образования (каким он в сущности своей и является) этот процесс сузил эти возможности. И это наш ответ этому конкретному вызову? Это все, на что мы способны? Раз мы взяли на себя обязательства (а вхождение в Болонский процесс, безусловно, обязательство), то мы должны и приобрести нечто взамен, расширить наши возможности. Что приобрести и как расширить, и почему мы не делаем этого? Мы остановились на уровне потерь, и не вышли на уровень приобретений. А такая задача и ставилась нашими контрагентами. Получается, нами манипулируют? Надо требовать приобретений, надо выполнять не какие-то внешние условия, но развивать в себе способность выполнять те условия, какие дают нам возможность пользоваться преимуществами Болонского процесса (этих преимуществ много и они доступны).

Есть одно условие, делающее возможным трансформацию вызовов и угроз в формы развития Казахстана. Наши чиновники должны отстаивать интересы Казахстана, должны быть государственниками, а не временщиками. Как утверждает известный афоризм: силы и ума всегда хватает, не хватает мужества и доброты. Так и здесь. Ума хватает, а заботы о государстве – нет.

Возвращаясь к нашей теме – единству казахстанского общества как основному условию нашей независимости – отметим, что рассмотренные схемы трансформации вызовов в возможности раз-

вития эффективны и здесь. Если казахстанскому обществу не достаёт единства (этого единства хватает на относительную стабильность, на то, чтобы не было больших этнических или социальных конфликтов, но не хватает на генерирование совместных творческих инициатив на прорывное, качественно новое развитие страны и на безусловную консолидацию казахстанского общества), то такое единство надо достичь. Это вполне возможно, но мы застряли на уровне дискуссий о характере нашей национальной идеи и форме нашего единства: этнические они или гражданские. А то обстоятельство, что этнос в своем развитии достигает гражданственности только в процессах социализации, в ходе решения реальных экономических, политических и культурных задач, как-то подзабыто. Здесь нет дилеммы: или этнос или гражданство, единство казахстанского общества может быть только гражданственным, даже если гражданственность будет не казахстанской, но казахской.

Чтобы достичь такого уровня понимания, нам необходимо четко осознать и ясно сформулировать интересы основных социальных и этнических групп Казахстана. При этом не следует смазывать различий этих интересов и их специфики. Реальное единство казахстанцев возможно только на реальной основе. Мнимого, формального единства быть не может. Итак, нам надо сформулировать интересы разных сегментов казахстанского общества, вычленив содержание этих интересов. А затем надо совместить, увязать, сблизить эти интересы, создать общую систему интересов. Может возникнуть опасение: а не раздробим ли мы казахстанское общество, артикулируя интересы различных его групп, не осложним ли мы ситуацию, не лишимся ли мы уже имеющегося уровня общности? Этого не произойдет, если намерения наши будут серьезными и ответственными. Мы в абсолютном большинстве своем все за стабильность и спокойствие в Казахстане. А силы, склонные к дестабилизации, могут спровоцировать конфликт и при теперешней расстановке сил. Прояснение ситуации не пагубно, опасно замалчивание проблем.

Консолидация казахстанского общества – задача предельно актуальная. Да, в Казахстане имеется ощутимый уровень согласия, как этнического, так и конфессионального. И это наше достояние, которым надо дорожить. Но согласие и единство – это не состояние, это процесс. Как это всегда бывает при качественном реформировании страны, а нам необходимо это реформирование, тот уровень согласия, который был вполне удовлетворителен вчера, становится недостаточным для решения сегодняшних задач, а тем более – завтрашних. Их решение требует более глубокого единства, притом, что вызовы внутреннего и особенно внешнего свойства все нарастают. Качественная модернизация Казахстана, реальный переход его на инновационные технологии потребует ощутимого напряжения сил казахстанского общества, и

здесь единство общества, концентрация его усилий на прорывных направлениях развития являются необходимыми.

К числу первостепенной важности задач в сфере укрепления единства казахстанского общества относятся не только вопросы этнического и конфессионального характера. Надо расширить доступ различных социальных слоев к реальному влиянию на основные процессы, определяющие развитие Казахстана. Это повысит эффективность такого развития, ведь у каждого сегмента казахстанского общества имеются свои позитивные возможности и способности – нерационально не прибегнуть к ним. Равенства в воздействии на процессы развития достичь не удастся, скажем, олигархические круги сохранят большее влияние, корпоративные интересы сложившихся групп также легче продвигать – это общемировая данность. Но некий уровень справедливости в этих процессах должен поддерживаться: без этого глубокого единства и социального партнерства в обществе – столь необходимых для решения стоящих перед Казахстаном задач – не достичь. А это, в свою очередь, предполагает усиление борьбы с коррупцией, создание условий для проявления деловой и социальной активности, для эффективных социальных лифтов, равенства перед законом – всего того, что и называется социальной справедливостью. Сопутствующим результатом такой политики станет снижение протестного потенциала и канализирование его энергии в созидательное для страны русло, что далеко нелишне в современных условиях.

На частном примере сохранения единства казахстанского общества, как ответа на разрушающее это единство влияние глобализации, нами рассмотрена методология превращения вызовов и угроз глобализации в возможности дальнейшего развития Казахстана. Но всякий раз такой ответ возможен лишь при выполнении ряда условий, важнейшим из которых является сохранение казахстанской идентичности на государственном, общественном, гражданском и личностном уровнях. К анализу этой проблемы и обратимся.

2.3 Сохранение идентичности как условие адекватных ответов Казахстана на глобальные вызовы

Проблемы государственной, национальной, гражданской, личностной идентичности, ее сохранения и развития в неких пределах, не разрушающих ее целостность – одни из основных в совокупности вопросов, анализ которых необходим для выработки наиболее эффективного вхождения Казахстана в мировое сообщество и для адекватного ответа Республики Казахстан на вызовы глобализации.

Казахстан должен пройти свой путь в условиях глобальных преобразований современного мира. Поэтому мы обязаны учитывать позитивные и негативные последствия глобализации и, прежде

всего, строить и развивать свою независимую государственность, находить действенные механизмы и средства сохранения национальной, гражданской и государственной идентичности. Конкурентоспособность Республики Казахстан, без которой нам не войти в число 50-ти наиболее цивилизованных государств мира, базируется на сохранении Казахстаном своей собственной идентичности и, одновременно, принятии им жестких условий современного глобализирующегося мира. Только так мы можем сохранить себя как суверенное национальное государство и войти достойным образом в глобальные процессы современности.

Эта задача предстоит перед Казахстаном в качестве триединой: во-первых, сохранить свою собственную национальную идентичность, так как утрата ее может сделать бессмысленным всякое функционирование Казахстана как независимого государства; во-вторых, Республика Казахстан, реализуя индустриально-инновационную стратегию, должна устойчиво и динамично развиваться и войти в число наиболее продвинутых конкурентоспособных государств мира; в-третьих, мы должны в результате всего этого занять в мировом сообществе достойное место. На этом пути, скорее всего, не удастся полностью сохранить свою идентичность в наличном ее состоянии. Входя в глобальные процессы современности, мы будем вынуждены делегировать часть содержания своих суверенных полномочий межрегиональным объединениям, международным организациям и структурам (или, по крайней мере, изобразить некую передачу этих полномочий).

Новый миропорядок, который энергично выстраивается крупнейшими субъектами мировой политики и, в первую очередь, США, ставит довольно жесткие условия мировому сообществу. Вот, что говорит о новом миропорядке Г. Киссинджер, имеющий неоспоримые заслуги в его конструировании: «Каждому придется пересмотреть свои национальные приоритеты. Международный порядок, сможет возникнуть, если зародится система совместимых приоритетов. Развал будет катастрофическим, если различные приоритеты не смогут совместиться». И дальше: «Никогда еще столько изменений не происходили одновременно во многих различных частях мира, и становились мгновенно известны всему миру через быстрые средства связи. Альтернативой созданию нового международного порядка, является хаос. Международный порядок, не будет установлен ни в политической, ни в экономической сфере до тех пор, пока не возникнут общие правила, на которые страны смогут ориентироваться» [9]. Казалось бы, возразить нечего, все верно. Действительно, порядок лучше хаоса и плохой мир лучше хорошей войны. Но, странное дело, почему-то новый порядок нередко строится военными средствами. Можно задать и какой вопрос: а почему Г. Киссинджер так уверен, что альтернативой новому порядку станет хаос, и что такое хаос в международной

политике? Разве не хаотичным для абсолютного большинства стран является и сам процесс выстраивания нового порядка? Тот, кто не понимает смысла этого выстраивания, тот видит в нем именно хаос.

Есть сценарии нового миропорядка и у И.Валлерстайна. Они таковы: «Первый сценарий состоит в переходе к неофеодализму, который может в значительно более уравновешенной форме воспроизвести эпоху нового смутного времени. Отличительными чертами данной системы будет парцелляризация суверенитета, развитие локальных сообществ и местных иерархий, в общем – возникновение «мозаики» автаркичных регионов, связанных между собой лишь нитями горизонтальных связей. Такая система может оказаться достаточно совместимой с миром высоких технологий. Процесс накопления капитала не может больше служить движущей силой развития такой системы, однако все равно это будет разновидность неэгалитарной системы, способом легитимации которой, возможно, может явиться возрождение веры в естественные иерархии. Второй сценарий связан с установлением нечто вроде демократического фашизма, когда мир будет разделен на две касты: высший слой примерно из 20% мирового населения, внутри которого будет поддерживаться достаточно высокий уровень эгалитарного распределения, и низший слой, состоящий из трудящихся «пролов», т.е. из лишенного политических и социально-экономических прав пролетариата (остальные 80% населения). Гитлеровский проект «нового порядка» как раз предполагал что-то близкое к данной системе, однако он потерпел фиаско из-за самоопределения себя в пределах слишком узкого верхнего слоя. Третьим сценарием может быть переход к радикально более децентрализованному во всемирном масштабе и высокоэгалитарному мировому порядку. Такая возможность кажется наиболее утопичной, но ее не следует исключать. Для ее реализации потребуется существенное ограничение потребительских расходов, но это не может быть просто социализация бедности, ибо тогда политически этот сценарий становится невозможным» [10].

Можно видеть, что практически каждый из приведенных сценариев будущего посягает на имеющиеся в современном мире формы идентичности. И это не удивительно – сохранение идентичности в той или иной ее форме противостоит построению нового миропорядка, базирующегося на унифицирующем воздействии глобализации. Почти любые формы идентичности не угодны глобализму, кроме «всемирного гражданства» или кочевничества в стиле Жака Аттали. Поэтому глобализм нацелен на разрушение идентичности, для чего ее необходимо провести через кризис, от которого она бы не смогла оправиться.

Но если пойти на устранение наличных форм идентичности, что же станет с государством, национальным сообществом, гражданским

обществом (с его национальной спецификой), что станет с личностной идентичностью (вопрос о личностной идентичности, впрочем, не стоит: личность, в соответствии с планами глобалистов, будет разрушена с неизбежностью – как показано нами ранее)? Коль скоро идентичности всякого рода будут разрушены, то никому не будет никакого дела до того, что происходит вокруг: нечего будет защищать, не во что верить и даже быть кем-либо не стоит. Разрушение идентичности – мощнейшее средство абсолютной унификации мира.

Все рассмотренные нами ранее вопросы трансформации вызовов глобализации в формы развития Казахстана теряют какой-либо смысл при разрушении идентичности. Отсюда следует, что, если Казахстан желает сохранить себя в качестве самостоятельного государства, если он стремится найти формы превращения вызовов и угроз современности в возможности своего дальнейшего развития, то он просто обязан сохранить некую форму своей идентичности. Без этого Казахстан перестанет существовать.

Понимание этого есть не только в научной и экспертной среде. Поэтому кризис идентичности, который в настоящее время испытывает весь мир, очень тревожит различные слои национальных сообществ. К слову сказать, Европейский союз столкнулся с кризисом идентичности в интересной для исследователя форме. Граждане стран Евросоюза идентифицируют себя в качестве граждан национальных государств, входящих в Евросоюз, но никак ни граждан объединенной Европы. А без ощущения себя гражданином Европы, жители отдельных стран Евросоюза не смогут образовать европейской целостности, следовательно, и Евросоюз проблематичен – почему и актуализируется то одна, то другая проблема объединенной Европы.

В Казахстане в иной форме, но тоже стоит проблема идентификации его граждан: то ли в составе этнических сообществ и гражданства на основе этнической общности, то ли как граждан государства под эгидой гражданской идентичности, вне зависимости от этнической принадлежности. Это важный вопрос, но мы оставим его: в данной работе мы не можем уделить ему необходимое внимание, так как должны проанализировать проблему сохранения идентичности в ином аспекте – как условия успешной трансформации вызовов глобализации в возможности развития Казахстана.

Казахстан обязан сохранять свою идентичность. Как уже сказано, без этого невозможно не то, что развиваться, невозможно сохранить независимость страны. Но ближайшим образом нас интересует, почему сохранение идентичности является условием успешного преобразования вызовов в возможности? Ответ прост. Ведь сама задача трансформации вызовов в возможности прогрессивного развития имеет смысл, только если есть нечто, во имя чего и стоит прилагать усилия для ее решения. Иначе незачем и напрягаться. И вот иденти-

фикация себя с Казахстаном, как с государством, как с казахстанским обществом, как гражданина, как человека, живущего в Казахстане, – все это и придет смысл творчески отвечать на вызовы глобализации.

Из более частных соображений необходимости сохранения идентичности для решения обозначенных задач отметим:

- отвечать на вызовы возможно только с какой-то определенной позиции, иначе ответ не может быть адекватным,

- Казахстан воспринимает вызовы по-своему, специфическим образом, и отвечать на них он должен так же,

- Казахстан может быть субъектом международных отношений, только сохраняя свою идентичность, иначе он не справится с вызовами глобализации,

- адекватный ответ на вызовы – трансформация их в формы своего развития Казахстану удастся только в опоре на свое особое место в мире.

Понятно, что сохранение идентичности не исключает ее развития, что предполагает:

- ее динамизм,

- развитие ее параметров,

- способность Казахстана к актуализации традиционной культуры, что расширяет возможности сохранения идентичности.

Казахстан расширяет свою идентичность – он совмещает западные и исламские ценности, западные и восточные формы экономического и финансового развития. Это необходимо, так как сохранение идентичности предполагает расширение ее содержания. Но что Казахстан и его культура теряют при этом, если, конечно, теряют? Что-то, безусловно, из содержания традиционной идентичности остается в прошлом. Но совмещение западных и восточных ценностей не ведет к изменению основного содержания идентичности. Напротив, это совмещение раскрывает в самой национальной идентичности скрытые особенности – раскрываются, например, ценности восточной культуры, к которой Казахстан всегда относился территориально, но культурную общность, с которой он осознает только сегодня.

Отсутствие осознанной идентичности крайне опасно и для государства, и для общества, и для человека. Это отсутствие ведет к распаду любой общности, всякой личности. «Для общества гораздо страшнее нищеты атомизация нации», – подчеркивает Н. Нарочницкая. «Если разрушить социальную ткань, то формируются целые категории граждан с психологией люмпенов, которые не ассоциируют себя ни с государством, ни с социумом, они не участвуют в его поступательном развитии. Это серьезная проблема для властей любой страны» [11].

Особенно разрушительно на единство общества и на сохранение его идентичности действует компрадорская буржуазия (в нашем случае – олигархи). Один из выдающихся критиков глобали-

зации А.С. Панарин, так писал о задачах государственной власти в отношении олигархического слоя в СНГ: «Такая власть (т.е., власть, заботящаяся о стране – А.К.) усмирит не только зарвавшихся олигархов и разного рода адептов теневых практик. Она призвана отбить реванш гедонистического инстинкта в наших душах, заново социализировать людей, втайне уже дезертировавших из общества, со всеми его моральными и гражданскими кодексами, в социал-дарвинистские джунгли. Для реванша социального начала над инстинктами нужна большая власть. Ее социальную базу на первых порах будут представлять миллионы униженных и оскорбленных, которым не нашлось места под солнцем однополярного мира» [12].

Идентичность всех уровней формируется под воздействием многих факторов. Но мы отметим культуру, как феномен, интегрирующий почти все эти факторы, как существеннейший момент генезиса идентичности. Не случайно Генеральная ассамблея ООН приняла резолюцию 64/174 – «Права человека и культурное разнообразие», в которой речь идет о функционировании культуры в условиях глобализации, и в которой ГА ООН «...подтверждает, что международному сообществу следует стремиться дать ответ на вызовы глобализации и отреагировать на открываемые ею возможности таким образом, чтобы обеспечить уважение культурного разнообразия всех», а также «...выражает свою решимость предотвратить и смягчить негативные последствия культурного нивелирования в контексте глобализации путем расширения обмена между культурами на основе поощрения и защиты культурного разнообразия» [13].

Среди других проблем, связанных с сохранением идентичности на страновом и личностном уровне, огромное значение имеет процесс сохранения религиозной идентичности. Для Казахстана последняя задача означает сохранение особого статуса ислама и православия с частичным приятием (или неприятием) католицизма, новых протестантских и нео-ориенталистских религиозных течений. Процесс этот – сложный и многомерный. Раскроем его посредством анализа проблем духовной консолидации народов Казахстана, так как духовная консолидация казахстанского общества крайне важна и для сохранения идентичности, и для формулирования адекватных ответов Казахстана на вызовы глобализации.

2.3.1 Духовная консолидация народа Казахстана в условиях глобализации

Одним из самых существенных вызовов глобализации является продуцирование ею всеобщей бездуховности и человека, и общества. Именно бездуховный человек и нужен глобализму: такой человек не станет сопротивляться ее целям, напротив, он будет ра-

ботать на них. В связи с этим, встает вопрос: каким образом человек и общество (конкретно, казахстанцы и казахстанское общество) способны, опираясь на свою идентичность, на свое видение сущности духовного, преобразовать этот вызов глобализма в возможность укрепления духовности нашего общества? Такая задача обладает безусловной актуальностью в современных казахстанских условиях.

Можно выдвинуть предположение, что каждый человек способен противостоять нарастанию бездуховности и растить в себе духовность, а общество в целом – оставаться достаточно духовным и таким образом отвечать на данный вызов глобализации, актуализируя и консолидируя то духовное содержание личности и общества, которые имеются на настоящий момент, вместо того, чтобы его утрачивать под влиянием, в том числе, и глобализации. Поэтому задачи духовной консолидации и способы решения этих задач – есть искомый путь превращения глобалистского вызова бездуховности в укрепление духовного содержания казахстанского общества.

Духовная консолидация, отнюдь, не предполагает выработку абсолютно одинаковых духовных ценностей и устремлений для всего казахстанского общества. Напротив, консолидация духовных ценностей предполагает сохранение самобытности и специфики духовности различных сегментов общества. Различия в духовной сфере – условие подлинной общности общества в духовной сфере. Формальное, поверхностное единство разрушительно для общества, так как оно носит навязанный характер, не принимается личностью, отторгается ею. Человек, при внешнем, формальном согласии на это неподлинное единство, находится в оппозиции к нему, это не его единство, не его выбор, не его духовность. Консолидация в духовной сфере есть согласие в общих принципах, в общем содержании, при сохранении многообразия конкретного содержания духовных традиций. Различия в этой сфере – благо, они способствуют устойчивости и духовности и общества в целом.

При таком понимании сущности духовной консолидации встает принципиальной важности вопрос: каким образом, сохраняя многообразие ценностей духовной сферы, можно достигнуть необходимого единства в ней? Каковы возможности и пределы духовной консолидации казахстанского общества, особенно в условиях глобализации? Для ответа на этот вопрос необходимо уточнить, что такое духовное в его сущности и в каких формах проявляется духовное.

Духовная сфера человека и общества достаточно обширна. Она включает в себя культуру, науку, религию, общение людей между собой, ретроспекции бытия и проекции настоящего на будущее. Духовное содержание всех этих форм различно. В наибольшей степени духовным содержанием наделена религия. Почему? Потому, что именно религия делает духовное своим предметом, в религии

духовное обретает свое определение, религия указывает на исток духовного, она говорит о способах развития духовного, она задает цель и смысл духовного развития. Сказанное в отношении религии вовсе не означает, что в культуре или науке нет духовности, духовное присутствует во многих формах деятельности человека, в том числе в культуре и в науке. Можно даже сказать, что духовное есть повсюду, где человек устремлен ввысь, где действует дух человека и совершается творение человеком своего бытия в его истине.

Религию же мы называем «настоящим домом» духовного в силу того обстоятельства, что религия прямо указывает на источник духовного – на Бога. Не человек, согласно религии, созидает духовное, но духом, полученным от Бога, человек преформирует свое бытие, воплощая духовное в предметах и результатах своей деятельности. Мы потому и находим духовное то там, то здесь, что в предметах, явившихся результатом деятельности человека, остаются духовные следы человеческих устремлений. Дух же, в сущности своей, есть то, что объединяет Бога и человека. Религия учит, как удерживать и развивать это духовное родство человека с Богом.

Мы можем обращаться и к науке, и к культуре и к сфере глубокого человеческого общения, и ко многому другому – в поисках духовного содержания в них. И это содержание можно найти во многих формах бытия человека. Но если в религии духовного «больше», если религия – дом духа, то зачем нам искать следы духовного то там, то здесь, не лучше ли брать духовное в его адекватной форме – в религии, и на этом уровне исследовать процессы духовной консолидации общества? Наверное, лучше. Поэтому в дальнейшем изложении проблем духовной консолидации мы будем говорить только о религии, как сфере духовного, и о духовной консолидации казахстанцев именно в религиозной сфере.

Ислам и православие являются двумя наиболее массовыми религиями в Казахстане. Помимо них в Республике Казахстан присутствуют и иные религии, конфессии и деноминации. Так, например, в нашей стране много новых религиозных движений, пришедших в Казахстан относительно недавно или в самое последнее время, вместе с углублением процесса глобализации. Численность этих течений велика, но общее количество их последователей не превышает 4-5 % от общего числа верующих казахстанцев. Вклад адептов новых религиозных движений в духовную консолидацию народов Казахстана нельзя игнорировать, его надо иметь в виду (особенно в связи со спецификой характера исповедания и практикой поведения членов новых религиозных движений). Но все же основное содержание процессов духовной консолидации народов Казахстана задается отношением ислама и православия – к возможностям духовной консолидации на основе взаимоотношения этих религий и обратимся.

Ислам и православие имеют много общего в отношении духовного. Во-первых, это вера в Бога, в Аллаха. Концептуально эта вера выражается в признании Творца всего сущего, в Его благодати и любви к людям, милосердии и справедливости. Общее состоит в вере в воздаяние, в ожидание Судного дня, в вере в рай и ад, в ангелов, духов злобы, в пророков, в прощение грехов, в добро – как сущность бытия, и во зло – как порчу этого бытия. Почти тождественны в исламе и православии нравственные требования к верующим: творить добро, избегать зла, помогать людям, быть милостивыми и справедливыми. Много общего в видении сущности духовности и духовного развития. Все это позволяет говорить о реальной духовной близости мусульман и православных Казахстана, а, следовательно, и о больших возможностях в сфере духовной консолидации казахстанского общества. Общность в духовной сфере позволяет сохранять духовную идентичность Казахстана и достаточно эффективно противостоять глобалистской унификации духа – зарубежные эксперты не без удивления отмечают искренность и глубину веры казахстанцев, что уже редкость на Западе.

Вера в Бога сближает верующих разных религий. И хотя известно, что как представления о Боге, так пути к Нему в различных религиях существенно отличаются, но сама по себе истинная вера является тем безусловным общим основанием, которое обеспечивает духовное созвучие верующих. Бесспорно, что для реализации возможностей духовной консолидации народов Казахстана огромную роль играет взвешенная политика руководства страны. Но внутренним условием возможности этой консолидации выступает именно вера в Бога. Говоря еще строже, сам Бог является изначальным условием духовной консолидации, так как все люди в Нем – братья. Различает и разводит верующих разных религий не религиозная истина, но примитивное понимание сущности веры. Иначе сказать, высоты веры объединяют верующих, а формальное следование правилам веры (без должного понимания ее сути) разводит их.

Отсюда становится понятным, почему в подавляющей массе верующие разных религий не способны увидеть друг в друге «братьев». В массе верующие исповедуют внешнюю, обрядовую сторону веры, а обряды разных религий заметно отличаются. И хотя обряды не являются неким посторонним вере придатком (можно показать, что в обрядах сконцентрированы принципы веры), но выявить внутреннюю сущность вероисповедания из обрядовой стороны веры непросто для массового верующего.

Другой важной для нашей темы проблемой является наличие огромной массы «околорелигиозных» людей. Эти люди действительно находятся как бы возле религии, они позиционируют себя в качестве верующих тех или иных конфессий, но реально они только счи-

тают себя верующими. Они не исполняют норм веры – редко ходят в мечеть и храм, не делают пятикратный намаз, не подают милостыни, не исповедуются, не причащаются, пьют и курят и т.д. И при этом считают себя верующими. Вообще говоря, только Бог знает сердце человека, и только Он может судить: верит человек или нет. Не исключено, что и «околорелигиозные» люди будут отнесены Богом к своим верным, но, по нашим человеческим меркам, все же лучше исполнять нормы веры и заповеди. Для духовной консолидации общества «околорелигиозная» среда играет негативную роль, так как она настаивает на религиозной исключительности именно их веры, что, конечно же, не способствует формированию веротерпимости в обществе. С этой «околорелигиозной» средой связана и еще одна – можно даже сказать – опасность для сохранения идентичности. Так как практически всегда конфессиональная идентичность людей совпадает с их этнической идентичностью (что концептуально неверно, но на практике – повсеместно), напряженность в религиозной сфере тотчас же переносится на этническую почву, и наоборот. Усиливая друг друга, эти аспекты напряженности, перерастают в противостояние, которое может достигнуть заметного потенциала и превратиться в конфликт.

К возможностям духовной консолидации народов Казахстана относятся, помимо общей нравственной составляющей ислама и православия, общинный характер жизнедеятельности основных этносов Республики Казахстан. Этот общинный характер не является чем-то внешним духовности, как раз общинность и способствовала в свое время восприятию, к примеру, ислама казахами и православия русскими. За общинностью стоит, во-первых, история народа, а, во-вторых, нравственная установка на взаимопомощь, милосердие и на иные высокие измерения бытия. Общинность основана на вполне определенных идеалах, и, в свою очередь, продуцирует идеалы, достаточно близкие религиозным. Сюда же можно отнести близость базовых традиционных ценностей – что также способствует духовной консолидации народов Казахстана. Ценности семьи, ориентация на справедливость (в исторически возможных объемах), ответственность, честность, мужество и многие другие качества человека, ориентированного на традиционные ценности, – все это в совокупности является хорошей основой для дополнительного (а иной раз и буквально религиозного) импульса в духовной консолидации.

Итак, в Казахстане имеются вполне реальные возможности духовной консолидации казахстанского общества, что укрепляет духовную идентичность казахстанцев. Но духовная консолидация имеет и свои пределы. Помимо общих и очевидных параметров этих пределов (закрывающихся, например, в том, что духовность, хотя и едина в своей сущности, но имеет выраженную специфику этнического, родового, группового, социального, политического и эконо-

мического рода) наличествуют и достаточно глубокие собственно духовные пределы возможной консолидации. Как известно, религии отличаются своей догматикой, т.е., основными принципами веры. В христианстве к таким принципам относятся догматы о Святой Троице, о Деве Марии, о воскрешении мертвых и будущем веке, о единстве Церкви, главой которой является Иисус Христос. В исламе имеют место свои догматы веры. К примеру, ислам, как религия строгого единобожия, принципиально не приемлет догмата о Святой Троице, считая, что в этом пункте христианство изменило авраамическому единобожию. Коран содержит многочисленные аяты на эту тему: «Он – Аллах – един, Аллах вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!» (Коран 112:1-4), и еще более ясно – «Не веровали те, которые говорили: «Ведь Аллах – третий из трех – тогда как нет никакого божества, кроме единого Бога» (Коран 5:77,73).

Приведенное отличие в догматике ислама и христианства явно. Имеются и менее очевидные, но не менее значимые догматические разногласия этих религий. Например, об отношении человека к Богу. Ислам исходит из существования Единого Бога – Аллаха, основным атрибутом которого является его абсолютная трансцендентность. В православии Бог тоже трансцендентен, но, оказывается, трансцендентность трансцендентности рознь. В православии Бог приблизился к человеку посредством Сына. Идея усыновления человека часто повторяется в Новом Завете: «Бог послал Сына Своего ...дабы нам получить усыновление» (Гал.4.4-5) или «Он избрал нас в Нем прежде создания мира...предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа по благоволению воли Своей» (Еф. 1.4-5). Иисус Христос в молитве, которую дал людям, учит их говорить Богу: «Отче наш...» Верующие в Христа перестают быть рабами Богу и становятся сынами Его. Трансцендентность Бога, тем самым, не устраняется, Он остается непостижим, – «Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф.11,27), – говорит Иисус Христос. Но Христос же сказал: «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его, но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15.15). Бог остается трансцендентным человеку и миру, но человек уже не раб Ему, а сын. Подчеркнем, что это усыновление стало возможным через Сына – Христа (что подразумевает Троицу).

В исламе отношение «Аллах – человек» носит иной характер. «Всякий, кто в небесах и на земле, приходит к Милосердному только как раб» (Коран 19:94,93). Идеи усыновления людей Аллахом Мухаммад не высказывает «Не подобает Аллаху брать Себе детей» (Коран 19:36,35). Напротив, зная от христиан, что Иисус – Сын Бога, Мухаммад резко критикует этот тезис «Не подобает Милосердному брать Себе сына» (Коран 19:92). И еще: «Поистине, Аллах только –

единый бог. Достохвальнее Он того, чтобы у Него был ребенок» (Коран 4:169,171). Между Аллахом и человеком нет посредников (только пророки): человек – раб Аллаха, но может приблизиться к Аллаху: «Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, будет любить вас тогда Аллах и простит вам ваши грехи»... (Коран 3:29,31).

Итак, догматические различия ислама и христианства очевидны. Следует, впрочем, отметить, что в этих религиях имеются и общие по форме догматы. Это догматы о непорочном зачатии, о воскресении мертвых, о рае и аде (однако близость их носит внешний характер, по содержанию догматы эти заметно отличаются, так как помещены в различный вероучительный контекст). Но коль скоро догматы существенно различаются, то это полагает принципиальный предел возможности духовной консолидации народов Казахстана – это так называемый догматический предел консолидации.

Основные религии мира именно догматами и отличаются – это отличие, кстати сказать, и помогает религиям сохраняться, не поддаваясь на объединительные призывы, исходящие, в лучшем случае, – от людей неверующих и неграмотных в религиозном отношении, а в худшем – от противников религии, считающих ее рудиментом прошлого, который необходимо устранить, и намеривающихся посредством объединения всех (или основных) религий создать так называемую «гражданскую религию», которая и к религии-то может быть отнесена весьма условно.

Можно видеть, что пределы духовной консолидации благодатны: они позволяют увидеть общее в религиях посредством различий в них, что способствует веротерпимости в ее позитивном значении, но они же не позволяют стереть различия религий и сохраняют их многообразие. В отношении задач сохранения духовной идентичности народов Казахстана, следует сказать, что различия в духовной сфере, при наличии веротерпимости, только укрепляют идентичность.

К факту многообразия религий можно относиться по-разному. Конечно, верующие той или иной религии хотели бы, чтобы все люди приняли именно их религию, так как считают ее единственно истинной. Но так как в таком же положении находятся и верующие других религий, то лучше сохранять многообразие религий, нежели во имя собственной религии вызвать их противостояние, в конечном счете, могущее привести к новым религиозным войнам.

И, наконец, отметим еще одно существенное для нашей темы обстоятельство. Религиозность современного мира невелика. Современный мир не религиозен, он, в лучшем случае, мниморелигиозен. И это также полагает предел духовной консолидации, как на уровне различных государств, так и в более широких масштабах. Современность ориентируется на совсем иные, далекие от религии,

идеалы. Идеалы религиозного бытия деформированы либеральным мировоззрением, возникшим в эпоху просвещения и получившим развитие в последние столетия. Ценности либерализма вытесняют, и уже практически вытеснили религиозные идеалы из сознания и практики современности. Потребительское мировоззрение, тесно связанное с либеральными ценностями, бездуховно, а, следовательно, и не религиозно (если под религией не понимать «религию потребления»).

Глобализм широко использует секулярные тенденции, господствующие в современном мире. Если религию удастся вытеснить в сферу частной жизни человека (а под влиянием концепций свободы совести и прав человека эта задача более, чем выполнима), то духовность современности обеднеет в высокой степени. Это приведет к утрате духовной идентичности, в результате чего подвергнутся размыванию и многие иные типы идентичности, так как они включают в себя, в качестве важнейшего фактора, духовную составляющую. Поэтому Казахстану надо сознательно удерживать имеющийся уровень духовной идентичности – это позволит сохранять и государственную, и общественную, и личностную идентичность. Поэтому почти единственным путем противостояния глобалистскому вызову бездуховности в Казахстане является государственная поддержка исламу и православию, как традиционным религиям, издавна здесь существующим, и духовная (на основе ислама и православия) консолидация казахстанского общества, о которой шла речь выше.

Это не только казахстанский путь: патронирование традиционных конфессий – общее место в законодательствах развитых стран. Ведь разрушение национальной самобытности осуществляется по самым разным направлениям, и религия – одно из них. Духовная целостность страны является необходимым условием ее сохранения, а разрушение духовности – этапом к потере ее независимости. «Эффективное решение этой задачи (завоевание страны в широком понимании – А.К.) возможно не только с помощью военных и экономических рычагов, но и при помощи такого высокоточного оружия как информационная, а точнее, ценностная война. Лишение народов социокультурных механизмов защиты от действия глобального естественного отбора – оружие «бескровного поражения». Его действие заключается в подрыве нравственных основ национального бытия путем развенчания культурного наследия, а острие этого оружия обращено против традиционных конфессий»[14]. Вызов бездуховности – один из самых мощных и планируемых вызовов глобализации, и ему надо активно противодействовать, укрепляя духовно-нравственный потенциал казахстанского общества.

Вызовы глобализации являются угрозой развитию независимых государств. Поэтому Казахстан, как и другие государства, должен

выработать действенные механизмы ответа на эти вызовы. Проведенное исследование дает основание сказать, что наилучшим ответом является трансформация энергетики этих вызовов в способы и формы дальнейшего прогрессивного развития Казахстана.

Литература

1. Косиченко А.Г. Философия в ее ответах на вызовы глоболизирующего мира // Философия в контексте глобализации. – Алматы: 2009. – С. 135-136.

2. В.В. Журавлев, например, пишет: «Нет ясности и в том, является ли глобализация объективным, стихийно-спонтанным процессом или же представляет собой организованное и целенаправленное приобщение стран и народов к некоему эталону цивилизованности» // Журавлев В. В. Глобализация: вызовы истории и ответы теории // Знание. Понимание. Умение. – 2004. – № 1. – С. 43-46.

3. Кара-Мурза С.Г. Россия и Евразия перед вызовом глобализации // <http://www.contrtv.ru/common/883/>.

4. Лукашева Е.А. Права человека в глобализирующемся мире // Права человека и процессы глобализации современного мира. – М.: 2007. – С.13.

5. Декларация о правах и достоинстве человека. Материалы X Всемирного русского народного собора. – М., 2006.

6. Митрополит Черногорский Амфилохий: «Сегодня происходит расчленение человека» // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1300737.html> (18.10.2010 г.).

7. Уткин А. После американской гегемонии // http://www.perspektivy.info/oikumena/vector/posle_amerikanskoij_gegemonii_2009-5-8-15-46.htm.

8. Отчет правительства РФ перед Государственной Думой 20.04.2011 // <http://premier.gov.ru/events/news/14898/>.

9. Киссинджер Г. Мир должен выковать новый порядок или провалиться в хаос. The Independent (Великобритания), 22/01/2009 // http://www.eurospb.ru/modules.php?name=Articles&pa=showarticle&articles_id=185.

10. Валлерстайн И. Мир, стабильность, легитимность. 1990-2025/2050. // «Миро-системный анализ». – М., 2007. – С 347.

11. Нарочницкая Н. Кризисы заканчиваются. Вопрос в том, какими мы выходим из них // «Литературная газета», N35, 2009.

12. Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М., 2002. – С. 408.

13. Права человека и культурное разнообразие // Резолюция 64/174 Генеральной Ассамблеи ООН, принятая на 65-м пленарном заседании 18 декабря 2009 г.

14. Куницын И. Защита религиозной идентичности в эпоху глобализации // <http://www.pravoslavie.ru/analit/5133.htm/>.

Глава 3. ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

3.1 Социокультурная реальность современности

Современный мир претерпевает серьезные трансформации под влиянием глобальных процессов, в осмыслении которых, пожалуй, нет иной сферы общественной жизни помимо культуры, которая обсуждалась бы так активно и вызывала бы так много дискуссий и разногласий. Причин тому много, но среди главных, несомненно, – универсальный характер культуры, являющейся главной характеристикой, как самого человека, так и всех общественных структур, которые неизменно оказываются в центре событий, когда дело касается современной глобализации и ее всевозможных последствий. Иными словами, поскольку общественное бытие немислимо вне культурного контекста, то и процессы глобализации не могут не затрагивать культуру в первую очередь и непосредственным образом. В то же время, культура охватывает, и более того, буквально пронизывает все сферы духовной и материальной жизни общества, а потому оказывается со всех сторон так или иначе вовлеченной в процесс глобализации. При этом духовность, сознательная деятельность людей становятся приоритетными. Как справедливо отмечает руководитель исследовательского проекта Института философии РАН «Проблемы сохранения многообразия культурных традиций России в эпоху глобализации» И.К. Лисеев: «Проблема сознания, национальной самоидентификации в сложном многоуровневом нелинейном мире всегда была острой проблемой бытия человеческого социума. Однако ныне в условиях стремительно глобализирующегося мира она приобретает еще большую остроту» [1].

В этой связи возникает множество связанных с культурой проблем, которые все больше обретают международный и даже глобальный характер, примером чего могут служить трудности и противоречия, порождаемые усилением влияния и широким распространением «массовой культуры», периодически возникающие кризисы духовности, нарастание апатии, чувства потерянности, незащищенности, рецидивы проявления бездуховности и т.п. В таких условиях все большее значение приобретают взаимодействие, диалог и взаимопонимание различных культур, где особую роль играют непростые отношения современной западной культуры и традиционных культур развивающихся стран Азии, Африки, Латинской Америки, а также отношения, складывающиеся между различными религиями, ценностные ориентации которых значительно разнятся и являются одним из факторов противодействия процессам глобализации культуры. Как справедливо отмечают известные казахстанские философы.

фы А.Н. Нысанбаев и А.Г.Косиченко: «Неоднозначность и противоречивость глобализации делает особо актуальным межкультурный диалог на принципах толерантности и равноправия сторон... Диалог... – это более высокая форма уважения к чужому, чем та, которая предполагается простой толерантностью. Если практиковать такого рода диалог, глобализация будет выглядеть не как навязывание всем регионам Земли единственно возможной системы культурных ценностей, а как создание такого мира, который един и в то же время состоит из многих уникальных национальных культур» [2].

Исследуя культуру, ее роль, значение и трансформации в глобализирующемся мире, обратимся к этимологии данного слова. Первое упоминание термина «культура» можно обнаружить уже в Древнем Риме, а этимология этого слова восходит к латинскому *cultura* (возделывание, обрабатывание, уход, воспитание, образование), которое было введено первоначально для обозначения изменений, привнесенных человеком в сфере сельского хозяйства: *обработка земли, выращивания новых сортов растений, разведение и селекция животных* и т.п. Именно в этом смысле в литературе античного Рима данный термин изначально и употреблялся. Появление термина было закономерным явлением, так как к тому времени появилась настоятельная потребность отразить в языке фундаментальные изменения, привнесенные человеком в естественную природу, окружавшую его в качестве среды обитания, и которую он не только физически изменял, творчески преобразовывал, но и постоянно стремился осмыслить, понять по мере накопления теоретического знания и практического опыта. Со временем термин дополнился множеством новых смыслов и теперь в самом общем плане *культуру можно определить как творческую деятельность людей во всех сферах бытия, направленную на осмысление и преобразование действительности, а также результаты такой деятельности, которые находят всевозможное выражение в обычаях, традициях, вероисповеданиях, в философии, науке, искусстве, в быту, производстве, технологиях и т.п.*

Понимаемая таким образом культура никак не может оставаться в стороне от реальных перемен в обществе, и потому так важно выяснить – что же происходит с нею в процессе глобализации? Что в культуре, соединяющей в себе единичное, частное и общее, личностное и коллективное начала, этническое и национальное, духовное и материальное, имеет универсальное, общечеловеческое значение, составляющее сущность глобализации, а что противостоит, сопротивляется ей? С какими другими понятиями, отражающими наиболее важные характеристики общественного устройства и развития, соотносится, пересекается понятие «культура»? Существуют ли культуры как целостности с четкими, достаточно определенными

границами и в какой мере можно говорить о единой, общечеловеческой культуре? Является ли задача исследования проблем культуры делом только специальной дисциплины – культурологии, а также философии, или и другие дисциплины, в частности, глобалистика, могут привнести что-то новое в понимание столь сложного явления? Наконец, можно ли, используя уже имеющиеся наработки в области культурологии и философии культуры, более эффективно решать проблемы глобального мира и, если да, то как это сделать? Следует заметить в этой связи, что в научной и специальной литературе, исследованию указанных проблем уделяется большое внимание [3]. Вместе с тем, остается немало принципиальных вопросов, требующих серьезной проработки и выхода, в конечном счете, на принятие конкретных решений и рекомендаций для лиц, принимающих решения в политической, социо-культурной, гуманитарной сферах.

Так, например, во всех общественных системах, а в наиболее крупных в особенности, существует множество подгрупп, имеющих различные мировоззренческие установки и предпочтения, ценности и традиции, отличные от общепринятых культурных норм. Систему таких норм и ценностей принято называть *субкультурой*, которая формируется, как правило, под влиянием множества факторов, среди которых выделим этническое происхождение, социальный статус, род занятий, религию, место жительства, идеологические установки, политические предпочтения и т.п. В общественном мнении нередко бытует негативное отношение к субкультурам; порой к ним относятся с неодобрением или недоверием, хотя это вовсе не означает, что, если та или иная группа, является выразителем какой-то конкретной субкультуры, то она обязательно выступает против культуры, господствующей в обществе. Так, например, субкультура ученых, писателей, врачей или военных, как правило, «мирно» сосуществует с общепринятой культурной традицией. Но иногда та или иная социальная группа формулирует и активно проводит в жизнь нормы и ценности, которые противоречат основным положениям господствующей культуры. На этой основе возникает так называемая *контркультура*, ценности которой могут быть причиной серьезных дискуссий, а также длительных и достаточно острых конфликтов в обществе. Нередко новые взгляды и идеи, порожденные контркультурой и выступающие, как правило, в различных формах социального протеста, проникают и в саму господствующую культуру, порождая в ней определенные подвижки и трансформации.

Наиболее значительный всплеск подобных форм социального протеста пришелся на конец 60-х XX века, когда сначала в европейских, а затем и во многих других странах поднялась волна молодежного движения, выступившего против «культуры отцов», «тотального конформизма» и навязываемого образа жизни, основанно-

го на «лицемерных ценностях» старшего поколения. Именно тогда американский ученый Т. Росзак предложил для обозначения такого типа протестующего мироощущения термин «*контркультура*», получивший в последующем широкое распространение для обозначения всевозможных альтернативных движений: «новых левых», хиппи, битников, металлистов, панков, скинхедов и т.п. В определенной мере в них нашли отражение острейшие общекультурные и общецивилизационные противоречия современного мира, а также стремление молодых людей переосмыслить смысл жизни, понимание человеком самого себя и окружающего его мира, что само по себе может рассматриваться как явление позитивное.

Однако протестные движения могут иметь и деструктивный характер, если они приводят не к развитию, а к деградации человека, окружающей его среды или уже созданных материальных ценностей. Такие действия, как и вызываемые ими явления принято называть *антикультурой*, которая не просто отрицает культуру, а разрушает, варварски уничтожает ее. Примерами подобного рода антикультуры являются: фашизм, геноцид, преступность, загрязнение окружающей среды, разрушение исторических памятников, уничтожение уникальных природных объектов и др. С такими проявлениями социальной активности, в отличие от тех, которые порождены контркультурой и не носят деструктивный характер, любое общество, защищающее традиционные ценности и нормы общечеловеческой культуры, ведет, как правило, непримиримую борьбу. Вот почему «в условиях глобализации идейная консолидация страны обретает важнейшее значение – вне такой консолидации населения страны общество не способно отвечать на вызовы современности» [4].

Итак, в большинстве стран и, прежде всего европейских, к началу XX века сложилось несколько форм культуры; в ней не только выделились такие новообразования как *контркультура* и *антикультура*, но и произошло как бы расслоение всего культурного пространства на несколько уровней. Наиболее выраженными из них стали: «высокая» или *элитарная культура*, создававшаяся и воспринимавшаяся элитой (изящное искусство, классическая музыка, литература), и *народная культура*, включавшая в себя сказки, фольклор, песни, мифы, и выражавшая мировоззрение и умонастроения бедных слоев населения. Каждая из этих культур была ориентирована на определенную публику, и эта традиция редко нарушалась. Однако с появлением средств массовой информации: радио, кино, телевидения, массовых печатных изданий, аудио– и видеозаписи, Интернета, электронной почты и радиотелефонов ситуация изменилась коренным образом – границы между высокой и народной культурой стали практически неразличимы. Так возникла массовая культура, которая, преодолевая социальные, этнические, религиоз-

ные, классовые и другие различия, стала характерной особенностью современного глобализирующегося мира. При этом средства массовой информации и массовая культура оказались в этих новых условиях настолько тесно связанными между собой, что теперь уже всегда одно из них непременно является спутником другого.

С середины XX века в специальной литературе можно отметить нарастающую тенденцию во взглядах на мировую историю, когда она все чаще рассматривается как история становления и развития культуры. При этом отдельные страны и народы, а точнее, населяющие их люди, нередко воспринимаются в качестве представителей различных отрядов единой общечеловеческой культуры. Однако среди культурологов найдется немало и тех, кто отрицает существование общечеловеческой, характерной для всех людей культуры, кто видит только разнообразие и специфические особенности различных типов отдельных культур, но не признает единые, общечеловеческие основания, на которых все они базируются.

Отметим в этой связи, что общечеловеческая культура, как универсальная и одинаковая для всех народов, которая бы заменила собою все национальные, локальные культуры, конечно же, невозможна. Об этом немало было сказано у Ф.М. Достоевского, Н.С. Трубецкого, Л.Н. Гумилева и многих других мыслителей различных эпох и народов. Но важно подчеркнуть, что, отрицая общие основания и особенности в культурном развитии тех или иных народов, сторонники такого подхода рассматривают обычно всю историю человечества как последовательную смену событий, как круговорот замкнутых в собственных границах, не способных к взаимодействию и обмену локальных культур, которые рождаются, живут и развиваются независимо друг от друга и, в конечном счете, гибнут в силу своих же внутренних причин.

Наиболее яркими представителями отмеченных взглядов являются О. Шпенглер, А. Тойнби и их последователи, которых, следует отметить, становится все меньше под влиянием растущей глобализации, стирающей не только временные и пространственные барьеры, но и последние препятствия к распространению новейших технологий, информации, идей и много из того, что составляет содержание массовой культуры. Все это создает необходимые условия для межкультурного обмена и становится мощным импульсом к тому, чтобы региональные, национальные, этнические и другие культуры вступали во взаимодействие и заимствовали многое друг от друга в процессе наложения, пересечения, сращения различных культурных потоков, традиций, научно-технических достижений и т.п. Пожалуй, в этом и состоит основное решение проблемы, которая становится теперь, быть может, одной из самых главных – как обеспечить, с одной стороны, культурное единство, без которого

человечеству попросту не выжить во взаимозависимом мире, а с другой, разнообразии мира, без чего человечество попросту утратит свою идентичность?

Не имея возможности хотя бы вкратце рассмотреть все многообразие культуры в различных ее аспектах, остановимся лишь на тех ее отраслях, которые составляют относительно замкнутую область в составе целого и в то же время являются самодостаточными составными частями культуры как единого организма; которые в то же время в наибольшей степени вовлечены в процесс глобализации и сами, в свою очередь, оказывают на нее заметное влияние. Такими, несомненно, являются *духовная* и *материальная, элитарная* и *массовая* культуры.

Принимая во внимание, что вся деятельность человека осуществляется в двух основных формах: духовно-преобразующей – направленной на преобразование и формирование духовного мира человека и материально-преобразующей – направленной на создание и преобразование объектов окружающей среды и предметов материального мира, вполне правомерно говорить и о двух типах или разновидностях культуры – *духовной* и *материальной*. Разумеется, что такое деление, осуществляемой с целью более детального исследования сложнейшего социального явления, носит условный характер и не должно абсолютизироваться.

Духовная культура (ее еще называют нематериальная) представляет собою творческую активность, целенаправленную деятельность людей по производству и воспроизводству нематериальных ценностей, а также деятельность по овладению этими ценностями. В основе ее функционирования всегда так или иначе лежит воспитание определенного типа личности, что, по мнению многих исследователей, является главной целью и первоочередной задачей духовной культуры. Помимо этого она выступает также основным средством внедрения в общественную жизнь идей и знаний, характерных для каждой эпохи, и включает в себя все виды, формы и уровни общественного сознания. Вместе с тем, духовную культуру нельзя сводить только к сознанию или творчеству, ибо она существует, функционирует в обществе не только посредством продуцирования и реализации всевозможных творческих замыслов и идей, но и посредством усвоения уже готовых результатов такой деятельности, именуемых артефактами. Последние существуют в самых разнообразных формах и выступают в виде обычаев, норм, ценностей, образцов поведения человека, сложившихся в тех или иных конкретно-исторических условиях, а также в виде политических, религиозных, нравственных, эстетических идеалов, различных творческих идей и научных знаний.

Отметим, что все это является продуктом интеллектуальной, духовной деятельности людей и направлено на удовлетворение их

нематериальных потребностей, которые, собственно, и отличают человека от мира животных. К тому же, важным показателем развития духовной культуры любого общества выступает доступность ее продуктов широкому кругу людей, что, в свою очередь, зависит от количества конечного результата духовной деятельности человека, от наличия соответствующих учреждений культуры, обеспечивающих распространение и потребление духовных ценностей, наконец, от стоимости услуг в этой сфере и возможности ими пользоваться. Таким образом, духовность сама по себе, если можно так выразиться «в чистом виде» если и может существовать, то уж функционировать, пожалуй, нет, ибо, с одной стороны, возможности духовного развития человека сопряжены с соответствующим материально-техническим обеспечением, а с другой стороны, и само такое обеспечение в свою очередь непосредственно зависит от уровня развития духовного потенциала общества.

В исследовании различных аспектов культуры большинство авторов, как правило, отдает приоритет анализу ее духовной сущности, а некоторые специалисты и вовсе считают, что культурой является лишь ее духовная составляющая. На самом же деле духовное всегда, так или иначе, связано с материальным, а потому в любой культуре всегда присутствует и ее другая составная часть – предметная, вещественная, что дает основание с определенной долей условности наряду с духовной выделять и материальную культуру.

Материальная культура характеризует процесс деятельности людей в сфере материального производства и помимо этого включает в себя также прикладное искусство, ремесло, ваение, материальную сферу быта, а также в определенном смысле физическую культуру, направленную на совершенствование физической формы и улучшение здоровья человека. Следует отметить, что различие между материальной и духовной культурой имеет относительный характер, ибо «чистой» материальной или духовной культуры практически не бывает. Материальная культура – это духовность человека, воплощенная в конкретных вещах, это его душа, раскрывшаяся в тексте, рисунке, скульптуре, архитектуре, наконец, это «материализовавшийся и опредметившийся дух человечества». Материальная культура, таким образом, всегда имеет духовную подоплеку, ибо ни один процесс в материальной культуре не происходит без активного участия сознания и творчества людей, тогда как духовная культура всегда так или иначе имеет материальную составляющую – то, что именуется материальными элементами духовного производства. Так, например, без музыкальных инструментов невозможна музыка, без кисти и красок живопись, без костюмов и декорации театральная постановка, без соответствующей аппаратуры кино, радио, телевидение и т.п.

Являясь продолжением культуры духовной, материальная культура возникает и развивается на основе отношения человека с природой, его приспособления к ней путем преобразования окружающей среды и создания на основе природных материалов «второй природы» – искусственной среды обитания. Все чаще мы говорим об экологии среды и природы, замечет В.В. Колесов и добавляет: «Среда же, созданная самим человеком, – не природа, это – его культура. Можно даже сказать, что природа современного человека во многом объясняется его средой, его культурой» [5]. Таким образом, вполне правомерно утверждать, что материальная культура – это не только сооружения и предметы, созданные человеком для обеспечения своей жизнедеятельности, но и труд, который он сюда вкладывает. Отсюда очевидно, что разделение культуры на материальную и духовную не только относительно, но и условно, и производить такое деление можно разве что в целях упрощения теоретического исследования и удобства анализа, понимая, что дело касается целостного сплава двух сторон общественного бытия – материальной и духовной. При этом импульсом, двигателем перемен в духовной сфере служат в первую очередь материальные, естественные потребности людей, их стремление жить в лучшем, стабильном и предсказуемом мире, тогда как духовная культура, будучи основным регулятором поведения и общения людей, оказывает колоссальное обратное влияние на развитие материальной культуры и всей системы общественных отношений, замедляя или ускоряя их развитие, а в конечном счете, укрепляя или разрушая основы социальной жизни.

3.2 Массовая и элитарная культура в эпоху глобализации

Итак, культура является одной из самых важных сфер общественной жизни, в которой процессы глобализации проявились не только в первую очередь, но и самым непосредственным образом. Уже первые симптомы глобализации, тесно связанной с мировоззренческими трансформациями, начавшимися в эпоху Возрождения, и с научно-техническими достижениями, идущими от выделившейся из философии в Новое время науки, затронули самым непосредственным образом не только сферу материального производства, но и мировоззрение людей, в котором произошли кардинальные перемены во взглядах на религию, устройство мира и место в нем человека.

В области духа, первые наиболее важные изменения вызвала эпоха Реформации – широкое общественное движение, развернувшееся в Западной и Центральной Европе в XVI веке против католической церкви. Затем, в эпоху Просвещения, поднялась новая волна социальной активности, связанная с широким распространением

знания и направленная на установление «царства разума», основанного на «естественном равенстве» всех людей, независимо от их происхождения. Просветители выступали также за гражданские права и политическую свободу, резко критиковали религию и феодальные отношения, подготовив тем самым идеологическую почву для свершения ряда буржуазных революций, в особенности, Великой французской революции. Развитие и распространение таких идей сказалось самым непосредственным образом и на кардинальных переменах в сфере материального производства, где во многом благодаря зарождавшемуся тогда научно-техническому прогрессу, началась промышленная революция. Все это подготавливало почву и способствовало, с одной стороны, укрупнению материального производства, формированию массовых общественных организаций и идей коллективизма, составивших в последствии основу массового общества, а с другой стороны, укрепляло принципы свободы и независимости личности, индивидуальное начало в человеке, что не могло не сказаться на росте элитаризма. В итоге, культура низов и высших, наиболее образованных слоев общества стала расслаиваться.

К началу XX века массовое общество и мировая элита, как и соответствующие им массовая и элитарная культуры, обрели уже достаточно четкие очертания, а к середине этого века и вовсе стали уже реальностью.

Элитарная или как ее еще именуют высокая культура, получила такое название потому, что она изначально ориентирована на достаточно узкий, хорошо образованный круг людей, именуемых элитой и способных оценить утонченные, новаторские формы и содержание тех или иных образцов творчества, а также неординарности, как создателей такой культуры, так и предлагаемых ими решений. Высокая культура, в отличие от массовой, выражающей интересы и запросы низов, обозначает пристрастия, привычки и потребности богатых, аристократических кругов, политической и деловой элиты и предполагает, как правило, высокую степень компетентности. Нередко она выступает с позиции авангардизма и носит обычно экспериментальный характер, в результате чего отрабатываются те художественные приемы и творческие новации, которые, в случае их закрепления, затем могут быть восприняты и признаны широкой публикой порой лишь спустя десятилетия.

Практически во всех, как национальных и этнических культурах, так и в мировой культуре в целом, объективно возникает проблема разделенности ее на элитарную, о чем уже говорилось выше, и массовую. Термин «массовая культура», выступающий в широком общественном сознании зачастую синонимом таких понятий как «общедоступная», «популярная», «народная», «повсеместно распространенная», «незамысловатая», «усредненная», «безымянная»

и т.п. культура, происходит от соединения слов культура и масса, где последнее означает «однородность», «бесформенность», «безликость», «однотипность», «пластичность», «податливость». Он, с одной стороны, фиксирует новое качество культуры, а с другой, выражает сложный комплекс общественных отношений, в которых личностные свойства и индивидуальные начала человека, а также оригинальные решения в процессе производства вещей, машин, сооружений не имеют принципиального значения и, как правило, нивелируются, затушевываются, в то время как на первый план выступают стереотипы мышления и поведения, конвейерное производство, массовое тиражирование общепринятых образцов материальной и духовной культуры и т.п.

Массовая культура, как явление, имеет свою непростую и достаточно долгую историю, а ее осознание, также как и осмысление других сложных процессов, рождающихся в лоне социальных структур и вырастающих изнутри общественных отношений, произошло далеко не сразу, – вначале в форме догадок и озабоченности новыми веяниями и непривычными тенденциями, и только потом, спустя определенное время, в виде специальных исследований и теоретических реконструкций этого феномена.

Характерные черты массовости, по мнению ряда специалистов, можно обнаружить уже в античности, другие полагают, что она является порождением научно-технической революции; однако на самом деле и действительно на прочных основаниях «омассовление» культуры начинается в Новое время – в эпоху буржуазных преобразований и расширения до планетарных масштабов экономических, социально-политических и культурных связей. Тогда же появляются и первые попытки осмыслить нарождавшиеся необычные тенденции, которые проистекали из освобождавшегося времени для досуга и все увеличивавшихся возможностей для его проведения. Не только новые географические открытия, предоставившие неведомые прежде возможности к перемене мест и путешествиям, но и изобретение соответствующих технических средств, позволивших выпускать книги массовыми тиражами и обеспечивших появление первых периодических изданий: газет, еженедельников, журналов, принципиально изменили быт людей и впервые вполне ощутимо поставили проблему свободного времени. При этом, как часто и происходит в таких случаях, практически сразу проявились два принципиально разных подхода в оценке свободного времени и роли культуры в решении этой проблемы. Poleмика и острые дискуссии, возникающие на этой почве, с тех пор практически не прекращались; сохраняются они и теперь, время от времени то разгораясь, то затухая.

Однако все новые научно-технические достижения, не только позволявшие осуществлять производство товаров и услуг в массо-

вых масштабах, но сами, ставшие в XVIII веке массовыми, в условиях быстро развивавшегося капиталистического производства и расширения товарно-денежных отношений, открывали все новые и новые возможности для коммерциализации культуры и формирования принципиально новой индустрии, ориентированной на потребление, и, прежде всего, в среде порождаемого рынком среднего класса. Во второй половине XIX века средний класс, составлявший основу «массового общества» уже занимал главенствующее положение в Европе и Северной Америке, а индустрия массового производства и нивелирование образцов «высокой культуры» под интересы и потребности широкой публики набирали обороты, порождая консьюмеризм (неуемную жажду потребления) уже не только у богатых, но и менее состоятельных слоев населения.

Именно эта, активно возрастающая часть населения стала основным потребителем таких образцов массовой культуры, как выпускаемые большими тиражами романы и другие произведения «модных» профессиональных писателей. Такие издания для максимального удобства читателей с конца XVIII века стали выпускаться в виде иллюстрированных карманных книжечек, а также печататься на страницах газет и журналов с продолжением. Все это увеличивало аудиторию и доходы предпринимателей, отодвигая на задний план содержание и художественные достоинства таких произведений, снижая уровень прежде элитарной культуры до уровня понятного среднему читателю, потребителю невзыскательному, без особых претензий и запросов. На этой волне часть деятелей искусства в знак протеста против подобного упрощения подлинной культуры выступила с лозунгом «искусство ради искусства», признавая за творческими личностями и их творениями право быть понятыми лишь немногими специалистами и избранными ценителями высокой культуры. В свою очередь, это породило не закончившуюся и теперь дискуссию о критериях различения культуры «высокой» и «низкой». Последняя, т.е. массовая культура, в силу своей всепроницаемости и количественного превосходства, все больше теснит культуру элитарную, в особенности, в молодежной среде.

Одним из первых, кто дал детальный анализ «массы» и «массовой культуры», был известный испанский философ Х. Ортега-и-Гассет, который, исследовав в первой половине XX века феномен толпы, пришел к выводу, что массового человека характеризуют две черты: беспрепятственный рост жизненных запросов и врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь. Уже в 1922 году, когда был опубликован его очерк «Безвольная Испания», а затем в статье «Массы», опубликованной в журнале «Эль соль» в 1926 году, в лекциях, прочитанных в Буэнос-Айросе в 1928 году и, наконец, в его знаменитой книге «Восстание масс», вышедшей в

1930 году, он подверг основательному анализу феномен толпы, процесс обезличивания «человека массы», вытеснение общим частным, замещение коллективным индивидуального, и в этой связи с грустью заметил – «герои исчезли, остался хор». При этом он одним из первых обратил внимание на то, что подобные явления уже имели место в истории, однако в XX веке они приобрели другое содержание и принципиально иной характер. Еще не ведая о процессах глобализации (тогда не только термина такого не было, но и сами процессы еще не стали предметом теоретического осмысления), он, тем не менее, достаточно точно провел исторические параллели и показал, что данное явление является следствием более фундаментальных причин, лежащих в основе становления человечества в качестве целостной системы. «История Римской Империи, – писал он, – есть, в сущности, история ее гибели, история восстания и господства масс, которые поглотили и уничтожили ведущее меньшинство, чтобы самим занять его место. В ту эпоху наблюдалось то же скопление масс и переполнение ими всех общественных мест. Этим объясняются – как правильно заметил Шпенглер – и колоссальные постройки римлян, точь-в-точь как в наши дни. Эпоха масс – эпоха массивного» [6]. Рассматривая культуру и уровень ее развития в тесной связи с развитием гуманитарного образования, Ортега-и-Гассет полагал, что ее омассовление обусловлено развитием и специализацией точных наук, вытеснивших гуманитарное знание.

Однако сколь сильно не влияли бы точные науки, литература и пресса на формирование и распространение массовой культуры, они составляют лишь часть тех средств, которые появились в XX веке и принципиально изменили масштабы и формы воздействия на общественное сознание. Важнейшие из них, помимо прессы, стали: радио, кино, телевидение и, как особая форма манипуляции сознанием людей, общественным мнением, – реклама, буквально заполонившая все средства массовой информации. К тому же все эти средства массовой коммуникации действуют одновременно, взаимодополняя и взаимоусиливая друг друга, а потому их следует рассматривать не по отдельности, а в тесной взаимосвязи.

Как признает большинство исследователей, своим возникновением, но еще больше своим широким охватом, массовая культура во многом, и даже прежде всего, обязана художественной и популярной литературе, средствам массовой информации (газеты, журналы, радио, телевидение, кино, аудио– видеозапись и т.п.), а также техническим средствам коммуникации (авиация, железнодорожный, автомобильный, водный транспорт), которые к началу XX века позволили людям в считанные дни (а позже и часы) оказаться в любой точке планеты, соприкоснуться с совершенно иными типами культуры. При этом важно отметить, что если в начале века позволить себе

такие поездки могли в основном достаточно состоятельные люди, государственные деятели или дипломаты, то уже с середины века явление стало действительно массовым, когда помимо сугубо деловых поездок, все большее число людей, измеряемое теперь сотнями миллионов в год, стало отправляться в путешествие по всему свету, породив, таким образом, совершенно новое явление – индустрию туризма. К этому следует добавить также интернационализацию экономических отношений, с их постоянно растущим количеством деловых контактов и отношений, резко возросшие потоки студентов, выезжающих на учебу в другие страны, наконец, неизменно расширяющиеся научные и культурные связи, которые многократно увеличили число перемещаемых по планете людей.

Все это не могло не сказаться на устоях, традициях, ценностях, которые исторически, естественным путем сформировались в тех или иных конкретных условиях, но, оказавшись под влиянием других культур, стали трансформироваться и видоизменяться, способствуя в то же время быстрому и широкому распространению по всему миру наиболее упрощенных образцов культуры, которые ориентированы и в первую очередь на доступность и свободное восприятие, легко тиражируемы и лишены глубокого содержания. Незамысловатые, достаточно просто и без особых усилий усваиваемые «штампы», «клише», «образцы» поведения и исполнительского мастерства, художественных и дизайнерских решений, организации отдыха и досуга стали, таким образом, отличительной чертой и существенной характеристикой массовой культуры.

В итоге и само явление, и термин его обозначающий, вполне укоренились уже в первой половине XX века, прежде всего, за счет усилившейся к тому времени фундаментальной глобализации. И, все-таки, в полной мере массовая культура заявила о себе несколько позже, когда глобализация, охватив все сферы деятельности человека, стала многоаспектной, а общественные отношения, в том числе и в масштабах всей планеты, практически потеряли былую зависимость от национальных границ, технических ограничений или культурных барьеров.

В этой связи заслуживает внимания и то обстоятельство, что с момента обнаружения своих первых признаков к устойчивому росту, массовая культура на протяжении почти трехсот лет все больше распространялась на различные сферы общественной жизни и к началу XXI века обрела еще одно, принципиально новое для себя качество – она стала мощным ресурсом политического воздействия в международных отношениях, оказавшись в одном ряду с такими составляющими могущества и влияния национальных государств, как их военная сила, экономический потенциал и способность к продуцированию технологических новаций. Наиболее убедительно это

показал З. Бжезинский, который в своей очередной работе, посвященной анализу роли США в современном мире, так и написал: «На заре XXI века американская мощь достигла беспрецедентного уровня, о чем свидетельствуют глобальный охват военных возможностей Америки и ключевое значение ее экономической жизнеспособности для благополучия мирового хозяйства, инновационный эффект технологического детерминизма США и ощущаемая во всем мире притягательность многоликой и часто незатейливой американской массовой культуры. Все это придает Америке не имеющий аналогов политический вес глобального масштаба» [7]. Массовая культура становится, таким образом, уже не только средством распространения тех или иных образцов культуры, проводником каких-то конкретных идей, но и реальным оружием в острейшей политической борьбе на мировой арене, которая никогда не прекращалась, а с усилением глобализации становится еще более ожесточенной.

Именно поэтому на уровне обыденного сознания массовая культура зачастую воспринимается как явление, порожденное Западом, а ее корни нередко связывают исключительно с Америкой, которая будто бы одна только и продуцирует такую культуру, планомерно и целенаправленно навязывая ее всему миру. И даже в среде специалистов массовая культура нередко оценивается как сугубо негативное явление, нивелирующее специфику, уникальность и своеобразие традиционных, самобытных культур, а то и вовсе заменяющее собою их фундаментальные основы и национальную принадлежность. Так, один из наиболее ярких сторонников такой позиции А.С. Панарин пишет: «Под влиянием американоцентричного либерализма статус древних культур на всех континентах непрерывно занижается, и все они становятся под подозрение в качестве помехи наступающей экономической и политической революции, которую несет миру американский авангард» [8].

Конечно, для подобного беспокойства имеется немало причин и достаточных оснований, в особенности, если принять во внимание, что массовая культура не только нуждается в соответствующем типе личности (даже точнее было бы сказать не личности, а типаже, в котором личностные начала слабо выражены, нивелированы, сглажены), но и сама продуцирует, формирует людей именно такого типа. Именно в такой культуре формируются новые образы и представления о мире, в котором проще и легче жить, если поступать и думать «как все», «плыть по течению» и даже кичиться своей одинаковостью с другими. И не секрет, что такие качества «усредненного» человека, как и его сознание, не обремененное личными сомнениями и поисками собственной идентичности, являются хорошим материалом для политических, идеологических, потребительских и иных манипуляций, чем, конечно же, в полной мере пользуются и обще-

ственные деятели, и предприимчивые персонажи всех мастей: от политиков и чиновников до шоуменов и рекламодателей.

Однако это был бы односторонний взгляд на весьма сложное явление. Массовая культура – уникальный социальный феномен, никогда ранее не встречавшийся в человеческой истории вплоть до конца XX века. К тому же она не является чьим-то изобретением или выдумкой, происками каких-то заинтересованных сил или результатом определенных целенаправленных усилий. Массовая культура – порождение прежде всего объективных причин и тенденций, которые заключены в универсальных чертах самой культуры, как общечеловеческого, присущего всем странам и народам явления, а также в объективной логике ее развития в условиях становления целостных структур, которые складываются в процессе разворачивающейся многоаспектной глобализации, охватившей теперь уже все без исключения сферы общественной жизни.

Таким образом, массовую культуру не следует воспринимать как непременную утрату духовности, творчества или уничтожение культуры в целом. В ней наиболее ярко проявляется специфика глобализирующегося мира, его унификация, что нередко и не без основания связывается с «техногенной» культурой, культурой «потока», «конвейера», «штампа». Это может рассматриваться, с одной стороны, как негативное явление, а с другой стороны, как явление вполне закономерное и даже позитивное, если рассматривать его в качестве адекватной реакции на усложняющийся и становящийся целостным мир.

В этой связи уместно привести одно весьма примечательное суждение, показывающее, быть может, скорее позитивный, чем негативный аспект роли массовой культуры в деле адаптации человека в условиях многоаспектной глобализации. «Чтобы соответствовать культурным требованиям нашего времени, нужно было очень много работать. Но большинство людей много работать не хочет, поэтому они не соответствуют сегодняшнему уровню развития культуры и ничуть этим не опечалены, – не без доли сожаления пишет В.Д. Губин и тут же добавляет, пожалуй, сам того не замечая, что дает вполне ясный и весьма прагматичный ответ на вопрос, почему так происходит. – Они прекрасно приспособились ко времени благодаря наличию массовой культуры» [9]. И это действительно так. Вот только причины здесь носят скорее не столько субъективный, сколько объективный характер.

В повседневной жизни «средний человек», «человек толпы» или, как его чаще всего называют «массовый человек», не потому не хочет тратить дополнительные усилия и время на усвоение образцов «высокой культуры», что он стал ленивым, ничем не интересующимся и апатичным, а потому, что в его динамичной, наполненной многими событиями жизни, такой багаж знаний и умений, приоб-

ретенный значительными усилиями, нередко оказывается попросту невостребованным, а усилия, затраченные на его приобретение, становятся в таком случае непомерно высокой ценой. Глобальный мир, раскрывающий перед человеком поистине глобальные возможности, буквально загоняет его в условия постоянного выбора, когда из множества вариантов решений в самых различных областях своей жизни, он должен отдать предпочтение какому-то одному; причем решение это должно быть не только оперативным, эффективным, но и конкурентоспособным. В таких обстоятельствах приобретенные упорным трудом и с большими временными затратами знания нередко оказываются слишком дорогим удовольствием, так как не обязательно оказываются полезными и дающими преимущество их владельцу. А в выигрыше зачастую оказывается тот, кто научился учиться и своевременно переучиваться, когда усвоенные знания и полученные навыки, например, пользования той или иной техникой, быстро устаревают, что в условиях информационной революции и стремительно развивающегося технического прогресса происходит сплошь и рядом. Глобализация только усиливает эти процессы, делая их повсеместными и касающимися практически каждого, независимо от рода занятия и уровня образования людей.

У специалистов не вызывает сомнения то обстоятельство, что массовая культура является естественным и вполне закономерным спутником глобализации; это такое же следствие и даже необходимое порождение глобализации, как, например, массовое скопление проживающих в одном месте людей, являющееся результатом объективного процесса урбанизации, характерного, в особенности, для XX века. Поэтому в массовом обществе массовым становится практически все – от стандартного набора средств личной гигиены до, казалось бы, далеких от стандартизации сфер общественной жизни, таких, как сценическое искусство или спортивные состязания, по природе своей призванные выявлять личностные качества и индивидуальность выступающих перед аудиторией или противоборствующих сторон. Так, например, современный профессиональный спорт – это уже не просто состязания и развлечения, а большой и прибыльный бизнес, где игроки – теперь такой же рыночный товар, как и спортивный инвентарь или спортивные сооружения; их продают и покупают, как спортивных лошадей или спортивные машины. И если не забывать о том, что за всем этим стоят не просто живые существа, а весьма оригинальные люди, одаренные в том или ном виде спорта, то современная практика продавать и покупать игроков представляется ничем иным, как неорабовладением, за которым стоят большие деньги и большая политика.

Итак, массовая культура – понятие, характеризующее особенности производства материальных и духовных ценностей в совре-

менном обществе. Такая культура рассчитана на широкое и постоянно возобновляемое потребление. Массовой она является также и потому, что в перманентном режиме каждодневно воспроизводится и вполне доступно представляется широкой аудитории всевозможными средствами информации и неизмеримо развившимися современными методами торговли (от оптовых рынков, до супермаркетов, гипермаркетов, интернет-магазинов и т.п.), непременно сопровождаемой вездесущей рекламой. Другими словами, культура становится «массовой», когда ее продукты стандартизируются и беспрепятственно распространяются среди широкой аудитории в таком количестве, что ценность их, по сравнению с образцами-оригиналами, если таковые вообще оказываются в наличии, становится ничтожной. И в то же время, образцы высокой, элитарной культуры, оцениваемые порой и без того достаточно высоко, со временем только увеличиваются в цене, а спрос на них неизменно возрастает.

Окончательно преодолеть возникающие в этой связи проблемы и противоречия, пожалуй, не представляется возможным, однако, в какой-то мере можно говорить о том, что глобализация, а также сопутствующие ей высокие технологии позволяют сблизить «массовую» и «высокую» культуры, до известной степени стирая различия между ними. Так, например, концерт фортепьянной музыки или классические произведения в исполнении симфонического оркестра, передаваемые по радио в режиме стереозвучания и на весьма высоком качественном уровне, могут одновременно слушать миллионы человек в разных концах планеты. А телевидение в состоянии донести до миллионов и даже миллиардов зрителей еще и видеоизображение не только шедевров живописи, зодчества, архитектуры, но и лучшие образцы оперного и балетного искусства, достижений науки, спорта и т.п. В таком симбиозе элитарного и массового аспектов культуры, когда элитарная культура не выхолащивается и не опускается до банального упрощения, а стремится поднять до своего уровня широкое общественное сознание, многие исследователи видят путь к преодолению указанных противоречий и «встраивания» всего многообразия культурного наследия в современные процессы глобализации.

Принимая во внимание данное обстоятельство, следует иметь в виду, однако, что первые признаки влияния глобализации на культуру обнаруживаются уже в эпоху Великих географических открытий, когда культурные связи и коммуникации впервые за всю историю человечества получили по существу планетарный простор, хотя и были на первых порах фрагментарными, ограниченными лишь контактами с мореплавателями, торговцами, завоевателями. Именно с этой поры обнаруживаются первые признаки, если не унификации, то, во всяком случае, заимствования и распространения

в глобальном измерении материальных и духовных ценностей, а также культурных достижений, которые в результате экспансионистских устремлений европейцев и посредством набравшей обороты мировой торговли распространялись по всему свету. Наряду с предметами материальной культуры широкие возможности для распространения по всему свету получили и различные элементы духовной, в основном европейской культуры, такие, например, как язык, прежде всего испанский, португальский, английский, французский, а также религии – христианская, исламская, буддистская, миссионеры которых стали проникать в неведомые прежде регионы и уголки планеты. Так, в результате начавшейся глобализации, открывшей принципиально новые возможности для коммуникации и обеспечившей возможность распространения различных идей по всему свету, упомянутые религии обрели свое в полном смысле этого слова всемирное значение и стали именоваться мировыми.

Еще большие возможности для широкого распространения материальных и духовных ценностей появились с конца XIX – начала XX веков, когда получили бурное развитие новые средства транспорта: железные дороги, автомобили, авиация, а также были изобретены современные средства массовой коммуникации: телефон, кино, радио, телевидение. В итоге, взаимопроникновение и взаимоассимиляция различных культур, будучи объективным и необходимым следствием глобализации, в особенности на современном этапе, когда она стала многоаспектной, охватившей все сферы общественной жизни, привели в XX века к формированию общечеловеческой, планетарной культуры, контуры которой сегодня уже достаточно хорошо просматриваются практически во всех странах и континентах, когда наряду со сложившимся укладом жизни, традициями и бытовыми особенностями соседствуют по принципу дополнительности новейшая бытовая техника и товары массового потребления, произведенные порой на другом конце планеты. Глобализация культуры проявляется не только в пользовании различными народами одними и теми же мобильными телефонами, радио, телевидением, транспортными средствами и т.п., но и в практически неразличимом от культуры к культуре дизайне автомобильной, авиационной или бытовой техники, которые по своему оформлению и исполнению, как правило, уже не несут на себе печати национальной культуры их производителей и отличаются от аналогичных образцов разве только что наклейкой с указанием страны-производителя. К тому же и эта особенность произведенных товаров и характерная для них хотя и слабовыраженная, но все еще имеющая место дифференциация становятся все менее значимыми, когда дело касается продукции, произведенной транснациональными корпорациями, имеющими свои филиалы во многих странах мира, где на одних предприятиях

изготавливаются комплектующие детали, а сборка готовой продукции производится совсем в другом месте.

Упомянутые проявления глобализации культуры в области материального производства в полной мере относятся и к духовной сфере, где для распространения и взаимовлияния различных идей, учений, верований и т.п. теперь практически не существует никаких границ. Все наиболее значимые научные открытия и выдающиеся произведения литературы практически сразу переводятся на многие языки мира, популярные песни и мелодии, лучшие образцы моды или сценического искусства с феноменальной скоростью распространяются по планете и по большей части легко вписываются в контекст традиционных культур, которые воспринимают, ассимилируют такие элементы мировой культуры, и в то же время сами дают ей все новые импульсы. В этой связи трудно не согласиться с А.Н. Нысанбаевым, когда он пишет, что «культура должна быть осмыслена в качестве решающего аспекта глобализации, а не простой реакции на экономическую глобализацию» [10].

Реализации данного утверждения, несомненно, должно способствовать все большее укоренение в мировом сообществе *единых норм поведения*, которые свободны от религиозных и других мировоззренческих обоснований.

Отмеченные процессы и особенности культуры, будучи явлением, прежде всего, объективным, являются, с одной стороны, порождением глобализации, а с другой стороны, они же и обуславливают ее, оказывая интегрирующее воздействие на мировоззрение людей, независимо от их национальной, культурной или расовой принадлежности. При этом наилучшей средой для распространения глобальной культуры является молодежь, которая в меньшей степени, чем старшее поколение подвержено влиянию традиционной культуры и сформировавшихся в том или ином сообществе стереотипов мышления и поведения. Она же по этой причине становится и основным объектом манипуляции со стороны средств массовой информации, политических, религиозных, криминальных и других сил, которые в условиях глобализации получают дополнительные возможности для воздействия как на отдельные группы людей, так и на массовое сознание в целом.

Теперь, в условиях тотальной глобализации проблема управляемости мировыми процессами, как и всемирной культурой, мировым общественным мнением оказывается одной из важнейших задач человечества. На примере турецких эмигрантов, наводнивших Германию, или африканцев и мусульман, ставших составной частью французского общества, хорошо видно, насколько актуальной становится задача нахождения общего в отдельных национальных культурах и определения граней взаимодействия их там, где слива-

ние и взаимоассимиляция оказываются невозможными. Проблема состоит еще и в том, что новые волны иммигрантов, хотя и стараются придерживаться сложившихся норм и принципов поведения, принятых в том обществе, куда они попали, тем не менее, в быту и своих привычках обнаруживают и воспроизводят, как правило, традиции и стереотипы образа жизни, усвоенные с детства в прежних культурах. И хотя на стыке этих разных культур возникают определенные возможности для взаимопонимания и взаимодействия, прежде всего, благодаря глобализации и унификации культуры, тем не менее, состояние конфликтности и противоречия нарастает, на что в последнее время обращают внимание специалисты как в западных, так и в развивающихся странах.

Другая проблема, вызываемая глобализацией культуры, заключается в том, что люди все больше отрываются от естественной, породившей их природы, создавая искусственную среду обитания и заключая себя в сконструированный, малопригодный для нормальной и полноценной жизни мир. Они уже не только работают, но и все больше живут в таких же высотных, многоэтажных домах-офисах, в каких проводят основную часть рабочего времени, что является противоестественным по самой природе человека. Это абсолютно ненормальная ситуация, а эйфория по поводу того, что человек может создать искусственные условия для жизни, которые были бы лучше естественных, или даже хотя бы не хуже – большая иллюзия, ибо человек – дитя природы и буквально запрограммирован ею на постоянное общение с миром флоры и фауны. Создавая и приумножая до глобальных размеров искусственную, «вторую» природу, он все больше отдаляется от природы естественной, нарушая тем самым не только естественный природный баланс, но фактически подрывая и жизненные основы собственного бытия. В итоге человек все больше теряет и свою собственную естественную природу, «автоматизируется», становится функцией, приближаясь к черте, за которой начинается деградация уже и самого человека.

В этой связи следует отметить, что хотя глобализация имеет, на первый взгляд, экономические формы и политические последствия, на самом деле она все больше обнаруживает первичность культуры на глобальном уровне. Именно поэтому воздействие культуры на глобализацию и глобализации на культуру, а также соотношение глобального и локального становится предметом особого внимания для многих ученых. В последнее время появился даже специальный термин «глокализация», который образовался путем совмещения слов «глобализация» и «локализация» и получил распространение в трудах ряда известных исследователей феномена глобализации (Р. Робертсон, У. Бек, М. Эпштейн и др.) в качестве слова, отражающего сложный процесс переплетения местных, ло-

кальных особенностей культурного развития отдельных народов и глобальных тенденций в развитии мирового сообщества. *Глобализация* в этом контексте воспринимается как нечто громадное, внешнее, надвигающееся и, в конечном счете, подавляющее все остальное (локальное), которое, в свою очередь воспринимается дискретно, как выступающее в конкретных мелких проявлениях, на местном, житейском уровне. Вместе с тем, локальное и глобальное с этой точки зрения не исключают друг друга. Напротив, локальное рассматривается как аспект глобального. При этом глобализация, помимо прочего, означает также стягивание, столкновение локальных культур, которые должны получить новое определение в этом «столкновении локальностей», как считают сторонники данного подхода. Они также полагают, что культурная глобализация перечеркивает отождествление национального государства с национально-государственным обществом, производя и сталкивая друг с другом транскультурные формы коммуникации и жизни, представления об ответственности и этнической принадлежности, о том, какими видят себя и других отдельные группы и индивиды.

Итак, глобализация культуры, как и процессы глокализации, оказывая все возрастающее влияние на мировоззрение людей, вызывают серьезное беспокойство и, прежде всего, у представителей слаборазвитых и развивающихся государств, которые полагают, что результатом глобализации является растворение их самобытных культур в новых экономических и торговых процессах, которые они по этой причине отвергают, считая их опасными для себя. Воспринимая такие явления и тенденции по большей части как «американизацию культуры», как насаждение западных стандартов и образцов поведения, а в конечном счете, как современную форму культурного колониализма, они видят в этом средство трансформации и уничтожения традиционных ценностей, изменения привычного образа жизни и, как следствие, угрозу национальной идентичности и культурному разнообразию. Иначе говоря, поскольку глобализация осуществляется неравномерно, то большинство традиционно сформировавшихся обществ имеет против нее защитную реакцию в виде противодействия процессам интеграции, а также проведения политики локализации и всемерного поддержания локальных культур. Но, как справедливо пишет М.И. Билалов: «Нельзя предпочитать ценности и традиции лишь потому, что они свои; надо находить им опору в поглощающих их родственных и исторически более перспективных народах» [11]. Конечно, это не единственное и не окончательное решение проблемы, но здесь важно определить общие для всех основания культурного развития, без чего единства действий в глобальном мире не добиться.

Культура – феномен социальный, а потому изначально, уже с первых моментов своего появления она заключала в себе общече-

ловеческую компоненту. Вместе с тем, в последние десятилетия, в свете активных дискуссий вокруг глобализации, обострились и споры относительно общечеловеческих ценностей. При этом разброс мнений по поводу их существования варьирует от полного неприятия и отрицания таковых до утверждения, что все страны и народы являются носителями определенного набора безусловных ценностей, список которых у разных специалистов оказывается, как правило, разным. В целом же, хотя большинство ученых и широкое общественное мнение во всем мире признает наличие общечеловеческих ценностей или, во всяком случае, не выступает против них, а данный термин активно используется не только в обыденном языке, но и в научной литературе и официальных документах, тем не менее, существует значительная трудность в установлении перечня таких ценностей. Главная же проблема в том, что в разных культурах и сам человек, и его предназначение, как и его основные права трактуются по-разному.

И все-таки, не только специалисты по проблемам глобализации, но и более широкие круги научного сообщества приходят к пониманию того, что глобальный мир, который активно формируется на наших глазах, уже в скором времени потребует как новых отношений, так и, что принципиально важно, эффективного управления. Однако без соответствующих мировоззренческих трансформаций, прежде всего, без глобально ориентированного образования и укоренения общезначимых для всех норм и ценностей невозможно «появление человека нового типа – ноосферной личности, подготовленного к реализации идеи глобального выживания человечества» [12]. Вот почему так важен общий итог сказанного, – чем больше проясняется объективная суть глобализации, тем более наглядно раскрывается весь комплекс проблем, с которыми столкнулось человечество на пороге XXI века, где субъективный фактор, фактор культуры оказывается в центре внимания. Все это в значительной степени проистекает не только из закономерного хода событий, но и из соответствующих действий людей, обусловленных их моралью и ценностными установками. Таким образом, одной из наиболее важных задач современной науки и философии становится разработка ценностных оснований и формулирование моральных принципов будущего мирового общества, а также формирование гуманистического, глобально ориентированного мировоззрения, которое адекватно отражало бы реальности современной эпохи и тенденции развития мировой культуры.

Литература

1. Лисеев И.К. Диалог и взаимопроникновение культур в процессе глобализации // Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия. – М.: ИФ РАН, 2010. – С. 4.

2. Косиченко А.Г. Нысанбаев А.Н. Предисловие. Философия в контексте глобализации. – Алматы: 2009. – С. 16-17.

3. См.: Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия.–М.: ИФ РАН, 2010; Чумаков А.Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. – М.: Канон, 2006; Философия в контексте глобализации. – Алматы: 2009; Россия: многообразие культур и глобализация. – М.: ИФ РАН, 2010; Взаимодействие культур в условиях глобализации / под общ. ред. Мамедова Н.М., Чумакова А.Н. – М., 2010; Феномен глобализации в контексте диалога культур. – М.: Канон, 2010; Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл. ред. И.И. Мазур, А.Н.Чумаков. – М.–СПб.–Н.-Й.: ИЦ «ЕЛИМА», ИД «Питер», 2006; Roland Rodertson, Globalization: Social Theory and Global Culture, London: Sage 1999; Featherstone M. (ed.). Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. L. 1990; Proceedings of International Conference (I) Traditions and Contemporary World – toward Multi-Culture? Idea and Value Dialogue and Communication. Beijing Normal University, 2009; World Cultural Forum (Taihu, China). The First Conference: Dialog and Cooperation for the World Harmony and Common Development. A Collection of Paper Abstracts by Experts and Scholars from China and Abroad. – Suzhou, China, May, 2011; Global Studies Encyclopedia / Edited by I.I.Mazour, A.N.Chumakov, W.C.Gay; TsNPP «Dialog». – М.: Raduga Publishers, 2003; Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical Perspectives. –Oxford, UK, 2009.

4. Нысанбаев А.Н., Косиченко А.Г. Предисловие // Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ. – Алматы: МОН РК, 2006. – С. 4.

5. Колесов В.В. Культура речи – культура поведения. – Л., 1988. – С. 4.

6. Ортега и Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989, № 3. – С. 123.

7. Бжезинский З. Глобальное господство или глобальное лидерство. М., 2005. С. 7.

8. Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М.: Русский Национальный Фонд, 2000. – С. 101.

9. Губин В.Д. Философия культуры // Философия: Учебник. / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. – М., 2003. С. 604.

10. Нысанбаев А.Н. Сущность глобализации и ее влияние на республику Казахстан. // Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ. – Алматы: МОН РК, 2006. С. 89.

11. Биалов М.И. Регионализация как альтернатива негативам глобализации // Россия: многообразие культур и глобализация. – М.: Канон, 2010. – С. 341.

12. Ильин И.В., Урсул А.Д. Перспективы глобального образования: эволюционный подход // Глобалистика как область научных исследований и сфера преподавания. – М.: МАКС Пресс, 2010. – С.318.

Глава 4. ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТНОЙ И ГРУППОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ НОВЫХ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРАКТИК

4.1 Информационно-коммуникативные технологии формирования идейно-ценностных параметров идентичности

Теоретический анализ социальных реалий постсоветского Казахстана может иметь самостоятельную социально-философскую ценность, если казахстанский социум будет идентифицирован в качестве *идеально-типического* или, по меньшей мере, *специфического*, а в пределе – *уникального* культурно-цивилизационного феномена (достаточно, впрочем, чтобы этими качествами обладали отдельные дифференцированные сегменты и специализированные сферы социального целого, самоопределившиеся в собственных линиях развития). Но прежде чем провозглашать, отрицать, подвергать сомнению, оценивать – одним словом, идентифицировать культурно-цивилизационное своеобразие социального целого либо его институтов, следует позаботиться о контекстах, критериях и основаниях идентификации.

Любое социально-историческое целое феноменологически и сущностно соотносено с правилами своего понятийно-образного отображения, включает в себя схематизмы своей знаково-символической репрезентации, осмысленности, интерпретируемости (поэтому, кстати, мы вообще имеем право говорить о самоидентичности социального целого, о коллективной идентичности, хотя в строгом смысле слова *идентичность* – качество личности, субъекта. Общество же и любая социальная группа не имеют качества субъектности, хотя и могут играть роль ее *corpus mysticum* – мистического тела). Общественное сознание и есть структура и способ осуществления бессознательно-интуитивной и критически-рефлексивной самоотнесенности социального бытия. Сходства и различия, соположенность и противопоставленность культур, эпох, ценностных иерархий распределяются согласно устройству самого контекста и метода сопоставлений, т.е. в зависимости от конфигурации *эпистемы* (в том емком значении, которое этому термину придал М. Фуко), в которую интегрирован интерпретатор. Конечно, об обществе и эпохе, как и об отдельном человеке, было бы опрометчиво судить на основании того, что они сами о себе думают и говорят. Но в то же время социальная рефлексия не может не считаться с тем фактом, что ее предмет объективно (в своих онтологических истоках, а не только в знаково-символическом семиозисе) содержит отношение рефлексивности.

Социодискурс, ставящий проблему идентификации самоотнесенных целостностей, вынужден решать сакраментальный вопрос о «пра-

ве наций на самоопределение»: имеет ли социально-историческое целое право на самоидентификацию по тем основаниям и критериям, которые значимы в его собственной («автохтонной») ценностной иерархии? И если имеет, то нуждается ли это право, равно как и сама структура ценностно-смысловых диспозиций, в философской или любой иной теоретической легитимации? По всей видимости, однозначный ответ на вопрос, поставленный в такой общей («для всех времен и народов») форме, вне конкретики социально-ситуационного анализа, невозможен. Но сам этот анализ может направляться логикой данной проблемы.

Следует подчеркнуть одну принципиально значимую для нашей темы особенность: по определению самоидентичность субъекта означает его самоидентичность в различных ситуациях, т.е. *надситуативность* личностного бытия. Но социальные феномены, относительно которых определяются специфические характеристики личностной самоидентификации в модальности социодискурса, обладают «*контекстуально-ситуационной*» (Т. Сёгерштедт) онтологией. Структуры этой реальности образуются деперсонифицированными кодификациями норм, абстрактными посредствующими, ориентирующими и фильтрующими системами как схемами надситуативного разрешения идеально-типичных ситуаций, общественно развитыми формами осуществления индивидуального действия. Однако самоотнесенность (аутопойесис, по терминологии У. Матураны и Н. Лумана) социальной системы включает в себя и возможность дистанцирования от кодификации ценностно-смысловых правил восприятия спонтанно сложившихся и целенаправленно установленных порядков. Разрешение этой апории состоит в том, что социально обусловленные формы общения, по логике которых строятся идентификационные стратегии индивидов и групп, должны поддаваться семантизации в терминах герменевтики безотносительных духовно-онтологических реальностей.

В концептуальном плане проблема состоит в том, что принципиально значимые основания идентификации тождеств и различий локализируются в *топосе метафизического осознания*, а достигнутая в метафизическом измерении объективность понимания и оценки социально-исторического мира (самоочевидность и достоверность осуществленного по отношению к нему духовного опыта) непосредственно не интегрируется в форму доказательности социальной теории. В частности, мировоззренческая, духовно нравственная самоидентификация личности может происходить как в соответствии, так и вопреки или вообще безотносительно к макроструктурам социальных интеракций и социально-ролевым модусам самоидентичности. Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя, но, как указывал П.Я. Чаадаев, человек несет всю полноту ответственности

за то, что именно он допустил быть основанием собственного бытия. Поэтому контексты самоидентификации полагаются «метафизическим *a posteriori*» (М.К. Мамардашвили), т.е. прохождением пути духовного опыта, относительно которого не может быть сформулирована теоретическая инструкция на основе всеобщеобязательного смысложизненного знания.

Ценностно-смысловые контексты личностной и групповой самоидентичности вписаны как в духовно-онтологические твердыни метафизического порядка бытия, так и в виртуальную реальность знаково-символического семиозиса культуры. Культура, согласно П. Бурдьё, это и есть совокупность инструментов идентификационных стратегий. Но вопрос не только в том, чем становится человек, интегрированный в социумные структуры статусов и габитусов, но и в том, кем он перестает быть. Современное социокультурное целое непоколебимо противостоит любым попыткам имплантации в свою плоть *прасимволов* культуры. Тем самым не только создается духовная пустота его сакральных, эстетических и метафизических граней, но и рушатся бастионы «культуры-как-алиби» (М. Фриш), в которые мог бы укрыться от суетной повседневности философский дискурс. Утверждается безальтернативность и нередуцируемость осознания «не-алиби в бытии» (М.М. Бахтин) как трансцендентального условия возможности социальной философии. Поэтому как попытки обрести духовно-легитимное основание социальной рефлексии в толще национальной культурно-исторической традиции при всем их просветительском пафосе, так и проекты «символических революций» со всей их патетикой, философски равно бесплодны. Метафизическим смыслом обладает не вопрос о стратегии политических реформ или макроэкономических преобразований (в отношении к действительности современного Казахстана и других стран СНГ этот вопрос вообще лишен философского содержания), а ясность осознания экзистенциальной подлинности или ложности той системы различий, которой создается – и опредмечивается в содержании «коллективных представлений»: в идеях и концепциях, традициях и верованиях, в системах норм и ценностей, в религиозных, научных и философских картинах мира – топология социального пространства повседневной жизни.

Одним из наиболее перспективных подходов к выявлению и анализу онтологических импликаций социологии повседневности в многообразии ее культурно-исторических форм и всеобщности категориально-логических структур является социология знания в том виде, который она приобрела в работах Альфреда Шюца, Питера Бергера и Томаса Лукмана. Социология знания, согласно замыслу ее создателей, призвана ответить на ключевой вопрос современной социологии: *как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека?* Тем самым «Социология

знания имеет дело с анализом социального конструирования реальности» [1]², в котором коммуникация выступает не как эпифеномен материально-экономических процессов, а как онтологическое основание формирования всего комплекса структур и институтов социума. В рамках социологии знания феноменология повседневности приобретает особый предмет и помещается в специфический проблемно-смысловой контекст, которые П. Бергер и Т. Лукман определяют следующим образом: социология знания, унаследованная от Маркса наиболее глубокую формулировку как своих основных понятий, так и центральной проблемы – взаимосвязи мышления с социальным контекстом – раскрывает механизмы производства социальных определений реальности повседневной жизни [2]. Аналогичным образом ставится задача в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера: аналитика Dasein должна явить бытие человека «в том, как оно *ближайшим образом и большей частью* есть, в его *средней повседневности*» [3]. М. Хайдеггер не устает указывать на то, что феноменологическое высказывание: «здесь-бытие есть по сути событие» имеет экзистенциально-онтологический смысл, а не смысл сосуществования и взаимодействия многих субъектов. «Присутствие экзистенциально определено событием и тогда, когда другой фактически не наличен и не воспринят» [4]. Согласно К. Марксу, человек только в обществе и может обособляться. На языке М. Хайдеггера аналогичное положение формулируется как тезис о том, что одиночество, разлука, безразличие, чуждость и т.д. также есть (дефектные) модусы со-бытия. Тем самым М. Хайдеггер утверждает теоретическую бесплодность в области экзистенциально-онтологического анализа, говоря словами К. Маркса, «больших и малых робинзонад», то есть тех стратегий анализа, которые исходят из изолированного субъекта и его имманентного сознания и ищут перехода к трансцендентности «другого». Согласно М. Хайдеггеру, знание себя основано в исходно понимающем со-бытии (Mitsein).

Кратко рассмотрим основные особенности этого процесса в интерпретации «социологией знания» мира повседневности.

Я сознаю мир как состоящий из многих реальностей. Но реальностью по преимуществу, самоочевидной реальностью является реальность повседневной жизни. Повседневное знание – это знание

² Такого рода формулировки, как и само название книги П. Бергера и Т. Лукмана, вносят досадный диссонанс, могут дезориентировать читателя, создав представление о социологии знания как своего рода теоретическом обосновании применения методов социальной инженерии. На самом деле «социальное конструирование реальности» понимается П. Бергером и Т. Лукманом отнюдь не как деятельность по практической реализации инженерного проекта, а как объективный социально-исторический процесс формирования реальности интересующего мира, становления его структур и институционализированных форм.

системы значений, которое я разделяю с другими людьми в привычной, самоочевидной обыденности повседневной жизни. «Первейшее и наиболее важное свойство повседневности – это ее общественный, коллективный характер, предполагающий постоянную коммуникацию» [5]. Социальный мир конструируется взаимодействием людей, происходящим по общим для всех и специфическим для отдельных групп правилам. Реальность повседневной жизни имеет само собой разумеющийся характер, существует как самоочевидная и непреодолимая фактичность. Переход от естественной установки к теоретической, эстетической и религиозной опыту могут поставить ее под сомнение. Но из других реальностей сознание возвращается к естественной установке «как из экскурсии».

В повседневной жизни существует множество правил и стереотипов, которые «известны всем»: «Это знание фоновое, латентное, но оно составляет саму живую ткань повседневности, является предпосылкой успешных контактов, как бы «подстигает» все рационально сформулированные и ясно осмысленные послания людей друг другу... Общезначимые нерелективные знания и установки, свойственные повседневности, являются незримой системой координат, которая никогда не выпускает индивида из своих крепких объятий, направляет его изнутри и корректирует его поведение с помощью разнообразных форм внешнего контроля» [6]. Одна из особенностей реальности повседневной жизни – ее интересность, то есть знание, что мир повседневной жизни разделяется мной с другими. Повседневность есть поле коммуникации, по которому продвигаются с помощью коллективно вырабатываемых интерпретаций, и общественное мнение, действительно, есть то, «вокруг чего вертится мир» (А.С. Пушкин) повседневности.

Среди ценностно-смысловых диспозиций, определяющих общий схематизм конструирования социальной реальности повседневности, наиболее важной, базовой является такая форма социального взаимодействия, которая происходит в ситуации *лицом-к-лицу*. Восприятие других людей в ситуации лицом-к-лицу, в живом настоящем здесь-и-теперь – прототип социального взаимодействия как такового. Согласно К. Леви-Стросу, наиболее важным вкладом антропологии в социальные науки является введение различия между типами социального бытия, основанного на непосредственных взаимоотношениях и на системе посредствующих звеньев коммуникации. Своеобразие объекта исследований антропологии заключается в том, что в исследуемых ею обществах межличностные взаимоотношения и система социальных отношений сливаются, образуя одно целое. Современные общества характеризуют многоступенчатые, глубоко эшелонированные системы опосредствования этих отношений.

Ситуация взаимодействия лицом-к-лицу играет роль онтологической «клеточки» социального мира. Все типы и разновидности социальных взаимодействий, вплоть до их институционализации в государстве и «ослепительных» форм их символизации в ценностных универсалиях культуры и мировоззренчески-онтологических метапарадигмах, являются развитием и трансформацией элементарного, исходного и вместе с тем наиболее сложного для понимания акта взаимодействия лицом-к-лицу^{3*}.

Взаимодействие лицом-к-лицу является непосредственной формой социального отношения, и вместе с тем никакая другая форма социальной коммуникации не может сравниться с ситуацией непосредственного межличностного общения по полноте и глубине самовыражения личности. Но даже в ситуации лицом-к-лицу, если она возникает и воспринимается в рамках привычного порядка повседневной жизни, я постигаю другого и определяю свои действия посредством континуума социально определенных схем типизации и стереотипизации межсубъектных взаимодействий. «В повседневности наши представления о мире неизбежно типизированы. Мы пользуемся клише, стереотипами, ориентируемся на общепризнанные и общепонятные нормы. Это приводит хаос взаимодействий в систему». Типизация и стереотипизация есть логика и *сама реальность* повседневности. «Повседневность – это сфера согласованных действий, такого поведения, где все взаимосвязаны друг с другом и интерпретируют мир вместе... Таким образом, повседневность не только тесно связывает людей и стереотипизирует их мир, но и утверждает их фундаментальное онтологическое равенство» [7]. Вместе с тем повседневность есть реальность нивелирующего, обезличивающего нас мира, принуждающего следовать наличным структурам социального порядка.

Согласно М. Хайдеггеру, экзистенциалом и первоначальным феноменом структуры совместного бытия в мире усредненной повседневности является «некто», анонимно-безличный «человек вообще», «люди» – *das Man*. Свойством этой структуры человеческого бытия является то, что каждый действует самостоятельно, но при этом не является самим собой, актуализирует собственные возможности в *несобственной форме*. Здесь-бытие (*Dasein*) чаще всего и главным образом бывает именно несобственным и неподлинным,

* Наиболее парадоксальной становится ситуация лицом-к-лицу в компьютеризированной виртуальной реальности, где общение – один сплошной интерфейс (от *inter* – между, и *face* – лицо) в отсутствие естественной среды общения. Существует масса литературы о формальном и абстрактном характере общения, опосредствованного современными СМК. Постмодернизм выразил тезис об онтологическом преобразении общения аудиовизуальными средствами коммуникации афоризмом Ж. Деррида: «Вначале был телефон».

исходя в своем самопонимании из мира повседневности и способа бытия самого «Я», в котором оно себя уже потеряло. В этом способе бытия другие – не определенные другие, но *всякий* другой, которого называют так, чтобы скрыть свою сущностную принадлежность к миру публичности, проявляющуюся как в уравнивании бытийных возможностей, так и в обеспокоенности своим отличием от других: «Мы наслаждаемся и веселимся, как *люди* веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как *люди* смотрят и судят; но мы и отшатываемся от толпы, как *люди* отшатываются» [8]. Публичная сфера, подчеркивает Ю. Хабермас, опираясь на предложенную еще И. Кантом концепцию «публичного употребления разума», это коммуникативная сфера *par excellence*, сфера открытого доступа к информации и осуществления свободной коммуникации. Наличие и степень развития публичной сферы является показателем наличия и степени демократизации общества. Вместе с тем в публичной сфере в границах социального бытия, установленных усредненностью *людей* в используемом М. Хайдеггером смысле этого слова (как «*кто*», или «*субъект*» повседневности), каждый оказывается другим и никто – не он сам.

Социальная структура как элемент реальности повседневной жизни – это вся сумма типизаций (от уникальных, персонифицированных до совершенно анонимных) и созданных с их помощью повторяющихся образцов коммуникативного взаимодействия. Типизации социальных взаимодействий определяются схематизмом взаимности – типизации *другого* подвергаются вмешательству с моей стороны, как и наоборот. В то же время в текстах Ж.П. Сартра и М.М. Бахтина с особенной глубиной раскрывается такая черта фундаментального социального отношения *Я – Другой*, как его асимметричность, семантическая и онтологическая нетранзитивность.

Социальный характер моей собственной личности обнаруживается лишь в моем отношении к другому. Социальность образуется человеческими межсубъектными взаимодействиями, выраженными в особой «предметности», которая в своей осязательной натуральной форме представляет социальное отношение как таковое. Тем самым раскрывается и структура естественной установки в ее социальной модальности: «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я емь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек» [9]. В отношении *Я – Другой* только *Другой* служит формой существования и воплощением социального как такового, потому что только как

социально-личностное существо он тождественен со мной в отличие от качественного своеобразия своей индивидуальности.

Типизации отвлекаются от индивидуальных определенностей субъектов и личностного характера социальных взаимодействий. Чем дальше типизации социального взаимодействия удалены от ситуации здесь-и-сейчас, лицом-к-лицу, тем более они анонимны. Социальные взаимодействия приобретают двойственную природу: непосредственно личностных и вместе с тем общественных отношений – и двойственный характер: индивидуализированный во всей пестроте его форм, и вместе с тем унифицированный, социально-анонимный. Индивидуальные качества личности в рамках типизированных коммуникативных практик становятся формой проявления своей противоположности – системного качества. Я выражаю свою социальную определенность посредством отношения к другому как к тому, кто в своей непосредственной форме личностного бытия представляет одновременно социальное качество: из человека превращается в продавца, чиновника, полицейского и т.д., и только их восприятие как носителей этих ролей, т.е. как выразителей в своей индивидуальности социального качества как такового, становится способом моего собственного самоопределения в мире институционализированной социальности.

Объективация субъективности проявляется в продуктах человеческой деятельности, что выводит межсубъектное взаимодействие из ситуации лицом-к-лицу, из непосредственного, здесь-и-сейчас происходящего события межличностной коммуникации. Реальность повседневной жизни возможна лишь благодаря таким объективациям социальных взаимодействий, в том числе в знаках и знаковых системах.

Ситуации лицом-к-лицу составляют пеструю мозаику единичных и случайных, разнородных и разрозненных событий. Кажется, что их типизации также являются случайными, из которых каждая исключает все остальные, и которые в совокупности образуют незавершенный бесконечный ряд особенных типизаций – ряд, который всегда может быть продолжен включением в него новой ситуации, требующей нового вида типизации. В соответствии с выводами социологии знания, многообразие естественных установок или качественное различие отдельных пространственных и временных зон повседневности интегрируется, сводится к общему для них характеру социальной реальности вообще на основе *символа*.

Символ соединяет различные зоны реальности, со-возможные миры (Лейбниц) социальной онтологии, перемещая отвлеченные реальности и их семантические поля в порядку повседневной жизни. В то же время *символ* – это общественное отношение самих людей, всеобщая форма социальности как таковой, принимающее в их глазах форму отношения между зонами реальности. Грандиозные

системы символических представлений возвышаются над реальностью повседневной жизни, и вместе с тем символы превращаются в ее объективно существующие элементы, представляющие огромную важность для социального конструирования реальности, включая в этот процесс также модальные или контингентные онтологии. Переход к манипулятивным технологиям регламентации социального поведения и осуществления политической власти потребовал создания особой «индустрии сознания», фабрикующей символические универсумы и внедряющей их в массовое сознание.

Истоки любого институционального социального порядка и его нормативно-ценностных структур, как это следует из изложенного выше, находятся в типизации совершаемых действий. По определению П. Бергера и Т. Лукмана, *любая взаимная типизация опривыченных действий и есть социальный институт* [10]. Таким образом, в социальных институтах закрепляется и приобретает статус *социальной нормы, правила, предписания* и т.д. спонтанно возникающий, а затем становящийся привычным, само собой разумеющимся, рутинным для определенной социальной группы или общества в целом способ взаимной типизации индивидуальных действий.

Социальные институты закрепляются и постепенно воспринимаются как имеющие свою собственную реальность. Индивид уже может не понимать цели и смысла институционального порядка, утверждающего свою власть над ним. С этого этапа можно говорить о социальном мире в собственном смысле слова, или в его отличии от субъективного мира человека. В то же время становление социального мира на этой стадии принимает форму реификации, овеществления социальной реальности. «Реифицированный мир, по определению, мир дегуманизированный. Он воспринимается человеком как чуждая фактичность... вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли» [11]. При этом следует учесть, что реификация – это столько же объективный процесс, сколько и модальность сознания, в том числе и прежде всего – его естественной установки.

Институциональный мир воспринимается в качестве объективной реальности, фактичности. Институты осуществляют социальный контроль и выполняют регулятивные функции даже независимо от того, созданы ли механизмы санкций. «Общество ждет от людей поведения определенного типа, предлагает социальные роли и конкретные, санкционированные способы их выполнения» [12]. Но при том, что институт приобретает онтологический статус, ему требуется легитимация, то есть объяснение и оправдание, социальное признание данного института, отличное от ссылки на первоначальный смысл института и реконструкцию специфики конкретных коммуникативных процессов, в контексте которых он возник. Легитимация – смысло-

вая объективация второго порядка. Легитимация создает новые значения, служащие для интеграции тех значений, которые уже свойственны институциональным процессам. Легитимация оправдывает институциональный порядок, придавая когнитивную обоснованность и нормативный характер его практическим императивам⁴. Теоретически сложные легитимации социальных институтов являются сравнительно поздним феноменом. Первоначально легитимация институциональных порядков происходит на дотеоретическом уровне. Создается массив знания, поддерживающего соответствующие данному институту предсказуемые и контролируемые правила поведения и роли в сфере институционализированного порядка. Это институционализированное знание объективировано как совокупность общепринятых, само собой разумеющихся истин относительно реальности на основе механизма седиментации (осаждения) институционального знания в виде традиции как социального запаса знания.

Рольевые типологии и возникающие на их основе модальности идентичности – коррелируют институционализированного поведения. Роли дают возможность существования институтам в живом опыте индивидов. Роли предполагают социальное распределение запаса знания, прежде всего на общее и специфически рольевое. На основе этого распределения возникают макроскопические смысловые универсумы, или «подуниверсумы» знаний, имеющих характер объективной реальности для отдельных социальных групп. Легитимация институтов производится также на уровне экспертного знания, и, наконец, высший уровень легитимации институционального порядка и социального опыта в его целостности образуют *символические универсумы*. Символический универсум имеет теоретический характер, возникает в процессе субъективной рефлексии, конструируется с помощью социальных объективаций ее результатов. Поэтому теоретизирование по поводу символического универсума – это легитимация в квадрате. Но каждый может жить в этом универсуме в естественной установке, без теоретической рефлексии, воспринимая его как самоочевидную реальность.

Символический универсум в выше приведенном смысле символа возводит легитимность институционального порядка к реальностям, трансцендентным повседневной жизни. Высший модус сим-

⁴ Одним из принципиальных положений социологии знания является утверждение: нет никаких априорных причин для предположения, что процессы институционализации функционально неразрывны, и тем более что они образуют логически связную систему. Логика свойственна не институтам и их внешней функциональности, но способу рефлексии по их поводу, то есть по поводу интеграции социально распределенных смыслов. На наш взгляд, точнее – и ближе к собственным основоположениям социологии знания, – говорить не об отсутствии, а о превращенных формах логики институциональных порядков социума.

волического универсума образуют онтологические метапарадигмы: миры Логоса, Дао, Брахмана-Атмана, легитимирующие целые культурно-цивилизационные миры. В свою очередь, есть различные уровни и культурно-исторически развитые формы легитимации символических универсумов. Концептуальными механизмами поддержания универсума являются мифология, теология, философия, наука. Скажем, социальная роль философии как механизма легитимации выявляется при распределении знания на обыденное и экспертное: «профан» не знает, как концептуально поддерживается универсум, но он знает, кого следует считать *специалистом* по этой проблеме. Х. Ортега-и-Гассет был с этой точки зрения не вполне прав, вкладывая иронию в свои определения философа как «специалиста по универсуму» и «эксперта в сфере бесконечного».

Социальная реализация претензии на экспертизу конечных определений реальности как таковой привела к появлению постоянного персонала по легитимизации поддержания универсума и породила конфликт между соперничающими группами «универсальных экспертов». Наряду с «официально утвержденными» возникают девиантные версии универсума мировоззренческих символов, множатся группы носителей альтернативных определений реальности, являющих собой не только теоретический вызов символическому универсуму, но и практическую угрозу существующему социальному порядку.

Основными операциями конструирования повседневности являются *типизация – институционализация – легитимация – символизация*. Соответственно концептуальная машинерия поддержки социального порядка заключается в применении концептуальных механизмов интеграции индивидов и групп в рамки типизированных и институционализированных определений реальности. Ликвидация угроз социальным определениям реальности и социальное подкрепление абстрактных символизаций осуществляется разными способами. Например, на основе того, что альтернативным определениям приписывается низший онтологический статус: «Их носители – просто варвары». Определения реальности «могут усиливаться с помощью полиции», либо ведется теоретическая борьба с ересями, что укрепляет собственный универсум.

Символический строй социального мира выполняет фундаментальную функцию – интегрирует сферу политического в некое смысловое единство, в общепризнанный социальный порядок, который вне символов не существует. Символ воздвигается между человеком и исповедуемым им смыслами, ценностями, жизненными стратегиями – и онтологической бессмыслицей бытия. Никакая политическая доктрина не властна создавать и воспроизводить органическое социальное единство, поскольку данное единство не относится к сфере ра-

ционального. При этом вносящий единство в совокупность смыслов и значений социального мира символ сам может быть, – и как, правило, бывает – амбивалентным, многозначным и «многосмысленным».

В столкновении альтернативных символических универсумов заключается проблема власти: какое из определений реальности победит в обществе. Соперничающие определения реальности находят подкрепление в группах интересов. Теми, кто определяет реальность, оказываются конкретные индивиды и группы. Поэтому, чтобы понять социальную организацию, важно переформулировать вопросы об исторически наличных концептуализациях реальности с метафизического «*что* говорится» на социологически конкретное «*кто* говорит», *кто именно* дает социальное определение реальности. Сами же по себе, вне жизни конкретных социально-исторических индивидов, символические универсумы не имеют никакого онтологического статуса.

Фундаментальные дилеммы и стратегические конфликты общества связаны с изменением его системной рациональности, перестройкой интегральной внутренней динамики его развития и воспроизводства на уровне социальной объективации новых мировоззренческих парадигм в качестве *естественных* установок повседневности. Социальные конфликты в нашу эпоху приобретают специфические черты кризиса интеллектуально-символических структур идентичности. Например, А.С. Панарин связывает социальную энергетику и базовые мотивы массового недовольства советским режимом не с парадигмой рынка, а с парадигмой Просвещения в кантовском его понимании как выхода человека из состояния несовершеннолетия, т.е. неспособности пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого: «Главным мотивом недовольства прежним режимом у большинства людей был не дефицит собственности и не инстинкт собственности, а бунт разума, защищающего интеллектуальное достоинство личности» [13]. И именно эта энергия личных, групповых и корпоративных связей – локальных, по большей части стихийно сложившихся стратегий противодействия кризису власти на уровне повседневного действия, не представленного в социальных институтах – порождает определения реальности, которые имеют «потенциал самоосуществления» [14].

Таким образом, социология знания, раскрывая генезис и имманентную логику институционализации нормативно-ценностных порядков социального мира, имманентность символических универсумов мировоззренческих систем структурам опыта повседневности и идентификационным стратегиям индивидов и социальных групп, выводит феноменологический анализ повседневности на уровень необходимости совмещения философско-онтологических, теоретико-социологических, социально-психологических, политологических и т.д. модальностей социодискурса в едином массиве

теоретической аргументации. В методологическом плане это означает, что социология знания может быть принята в качестве предварительного наброска проблемно-смысловых контуров предметной области анализа особенностей формирования личностной и групповой идентичности в контексте новых коммуникативных практик, обусловленных процессами глобализации.

4.2 Мозаично-сетевая морфология социума и феномен множественной идентичности

Результатом фундаментальных изменений социальной реальности в эпоху глобализации стали не только радикальные технические и геополитические изменения, но и трансформация системных свойств социального мира. Социальный мир в современном социодискурсе понимается в соответствии с диспозиционными концептами и моделями контингентной онтологии при отказе от субстанциалистской парадигмы. При этом системообразующая функция в социальном конструировании реальности социальной теорией отводится понятию коммуникации. Чарльз Кули уже в начале прошлого столетия выдвинул тезис о том, что «...всё социальное по своему происхождению сформировано последовательностью коммуникаций» [15]. В современной социальной философии этот принцип становится аксиоматическим. Согласно Юргену Хабермасу, социальный мир есть «совокупность легитимно регулируемых межличностных коммуникаций»; Джанни Ваттимо и Карл-Отто Апель определяют современное общество как «общество неограниченной коммуникации»; согласно Никласу Луману, коммуникация является «единственной изначально социальной операцией», общественная система является «сетью коммуникаций» и т.д.

Коммуникация – (от лат. *communis* – делаю общим, связываю, общаюсь) – обычно понимается как структурно-смысловой аспект социального взаимодействия. Поскольку всякое индивидуальное действие осуществляется в условиях прямых или косвенных (опосредствованных) отношений с другими людьми, оно включает коммуникативный аспект. Действия, сознательно ориентированные на смысловое их восприятие другими людьми, называют коммуникативными действиями в специфическом смысле этого термина.

Основные социально-структурные функции коммуникационно-го процесса состоят в формировании социальной общности при сохранении индивидуальности каждого ее элемента. В актах коммуникации реализуются управленческая, информативная и фатическая (связанная с установлением контактов) функции. Коммуникационные процессы и акты классифицируются и по другим основаниям. Так, *по типу отношений* между участниками различаются: межличностная,

публичная, массовая коммуникации; по *средствам коммуникации*: речевая (письменная и устная), паралингвистическая или невербальная (жест, мимика, мелодия), вещественно-знаковая коммуникация (продукты производства, изобразительного искусства и т.д.).

Необходимо подчеркнуть, что коммуникация не сводима к разновидности информационных процессов. Еще в конце XIX – начале XX века Ч. Кули средствами массовой коммуникации впервые называет газеты, почту, телеграф, железные дороги, образование.

В этой связи можно отметить, что в русском языке понятия коммуникации, сообщения и т.д. терминологически не отождествляются с рефлексивно-смысловыми операциями. Например, в Российской империи, СССР, Российской Федерации (до 9 марта 2004 г.) существовал такой орган, как *Министерство путей сообщения*. Датой образования МПС считается 15 июня 1865 г., но еще в 1798 году император Павел I утвердил проект образования *Департамента водных коммуникаций*.

20 ноября 1809 года последовал Высочайший манифест Его Императорского Величества по образованию Главного управления водяными и сухопутными сообщениями и по созданию Корпуса Инженеров Путьей сообщения. С 1820 года по 1832 год департамент носил название «Главное управление путей сообщения». В 1842 г. к главному управлению присоединена «телеграфическая часть», а в 1845 г. в его ведение поступили арстантские роты.

15 июня 1865 года Император Александр II издал Указ об учреждении *Министерства путей сообщения* России.

После Октябрьской революции при формировании нового правительства был образован Народный комиссариат путей сообщения (НКПС). В 1946 году Народный комиссариат путей сообщения был преобразован в МПС СССР. МПС Российской Федерации просуществовал с 20 января 1992 г. до 9 марта 2004 г., когда его функции были переданы *Министерству транспорта* и соответствующим Федеральным службам и агентствам.

Эта краткая историческая справка интересна тем, что она свидетельствует о существовании в России почти двухсотлетней традиции понимания коммуникации в ее изначальном, фундаментальном смысле, идущем от классической латыни. Коммуникация – это то, посредством чего преодолеваются пространственные барьеры и границы, что обуславливает подчинение естественно-природной детерминации (физической географии национального государства, ландшафта этногенеза) логике потребностей, норм, ценностей межчеловеческих взаимодействий. Пути сообщения или коммуникации – это не обмен информацией, а создание и обеспечение единого социального, политического, экономического и культурного пространства.

Виднейший современный немецкий социолог Никлас Луман – единственный социолог, работавший в последнее время над соз-

данием единой теории общества (Г. Вагнер [16]) – рассматривает теорию коммуникации как основание теории общества в целом. Н. Луман пишет: в отличие от традиционной социальной философии «мы исходим из более глубокой гипотезы, в соответствии с которой социальные системы образуются вообще исключительно благодаря коммуникации» [17]. Коммуникация является единственной изначально социальной операцией.

В этой связи необходимо отметить, что социальная философия уже в своих античных истоках определила структурно и онтологически фундаментальную роль коммуникации в общественном бытии. Общеизвестно определение Аристотелем сущности государства как особого рода коммуникации: «Всякое государство представляет собой своего рода общение... больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» [18]. Политическое общение как высший, наиболее совершенный тип общения составляет не только сущность государства, но и *differentia specifica* сущности человека, принцип его отличия от внечеловеческого (в равной степени до- и сверхчеловеческого) мира животных и богов: «...тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»; «тот, кто в силу своей природы... живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [19].

В современной социологии дифференциация социальных групп описывается через типы коммуникаций, в которых участвуют люди. На основе информационно-коммуникативных кодов упорядочиваются и конструируются смысловые структуры социального универсума. В соответствии с этим принципом социальной структуры власть, например, определяется, наряду с истиной или деньгами, как символически генерализированное средство коммуникации, направленное на решение системно-специфических проблем. Именно на основе коммуникации и ее средств происходит конструирование структур и общих ориентаций «жизненного мира» индивидов, образующих то или иное общество, ведется экспертиза и отбор тех или иных социальных возможностей. Главным источником усиления власти становится генерализация символов, или обобщение смысловых ориентаций, делающее возможным формирование в заданном направлении идентичности или комплементарности смысла ситуации для различных субъектов.

Социальный универсум у Н. Лумана состоит не из индивидов и их групп, а из коммуникаций: событий и институтов, связывающих эти

события. Все, что не является коммуникацией, определяется Луманом как внешняя среда аутопойесиса социальной системы. Эта, на первый взгляд в высшей степени искусственная и надуманная конструкция (по поводу которой Дж. Ритцер замечает: «Отсюда вытекает довольно необычная идея, что индивид *не* является частью общества» [20]), отражает глубокие изменения в онтологии социального бытия и ее теоретической интерпретации, вызванные и обусловленные современной коммуникативно-информационной революцией.

Революционные преобразования в сфере информационно-коммуникативных технологий трансформируют фундаментальные, структурообразующие принципы организации общества. Основной, наиболее характерной чертой глобализации является исторически беспрецедентная интенсификация и расширение транстерриториальных и транснациональных хозяйственно-экономических, торгово-финансовых, культурных, информационных связей и взаимодействий, обеспечиваемых современными коммуникативными технологиями. На смену вертикальным иерархиям социальных статусов и институтов приходят горизонтальные мозаично-сетевые связи, устанавливаемые людьми спонтанно, *ad hoc* – по их собственному свободному выбору и желанию. При этом специфической особенностью процессов глобализации выступает то обстоятельство, что они протекают как взаимодействие глобального и локального, совмещают в себе векторы интеграции и поляризации. Захваченные глобализационными процессами индивиды, сохраняя идентификацию с традиционными большими и малыми общностями (национально-государственными, социально-профессиональными, этническими, религиозными, территориальными) формируют новые идентичности, выходящие за прежние рамки. Они одновременно живут и в локальной – территориальной, этнокультурной, национально-государственной и т.д., – и в глобальной реальности. Однако, как отмечает А. Турен, современные системы коммуникации как особого рода системы без выделенного центра, формирующиеся и функционирующие посредством свободного выбора индивидами культурных ориентаций, приводят не столько к плюрализму, сколько к фрагментации культурного опыта. Этот процесс является параллельным процессу трансформации самой социальной онтологии: «Молодые люди прибегают к разного рода опытам, которые не составляют целого, более того – противоречат друг другу, будто в каждом индивиде сосуществуют несколько личностей. Юноши и девушки живут сразу в нескольких временных срезах – в колледжах или лицее, в компании друзей или обществе партнеров по сексу, – чаще всего даже не имея представления о принципе интеграции различных жизненных опытов» [21].

В этой ситуации разнообразие и доступность информации, циркулирующей в компьютерных сетях, приводит к взрывному расшире-

нию пропасти между жизненным опытом конкретного человека и бескрайним океаном информации. Возникающее мегаобщество глобальных сетей можно охарактеризовать как «общество ad hoc-кратии» (Н. Луман), в котором вместо *университетской* культуры господствует *мозаичная* культура, «демократия шума» (С. Кара-Мурза) с толикой рефлексии и диалога. Таким образом, глобализация коммуникативных систем и общедоступность информации не только не означают автоматического роста взаимопонимания и согласия между людьми и культурами, но имеют тенденцию усиливать их взаимоотношение.

Мы как-то слишком легко поверили в то, что глобализация означает онтологическое воцарение *плоского мира* (Томас Фридман [22]). Если этот мир и плоский, то топологически он устроен по модели ленты Мёбиуса – односторонней поверхности, возникающей при склеивании ленты, один из концов которой повернут на 180 градусов. Топологической особенностью ленты Мёбиуса является то, что, двигаясь по ее односторонней поверхности, я в итоге прихожу к самому себе, но «вывернутому наизнанку», зеркально отраженному относительно самого себя. Означаемое и означающее, денотация и коннотация, слово и вещь подвергаются парадоксальным деформациям, выворачиваясь в пространство друг друга на этой односторонней поверхности, где исчезает онтологическое различие имманентного и трансцендентного, «лицевой» и «изнаночной» сторон бытия. Тожество и различие более не противостоят друг другу и не интегрируются, не снимаются в высшем типе единства, но плавно перетекают друг в друга. В этой связи следует критически отнестись и к классическим формам осмысления проблемы идентичности, и к постнеклассическим, в том числе постмодернистским, версиям ее концептуализации.

Поскольку идентичность не является вневременным «общечеловеческим» образованием, не предзадана биологически ни в филогенетическом, ни в онтогенетическом плане, но социально и культурно конструируется, по-разному в разных культурах и эпохах, то генерализация «мёбиусной» топологии и мозаично-сетевой структуры аутопойесиса социально-личностного целого не может не определять и особенности процессов идентификации. В этой связи знаковым, симптоматичным становится социальный генезис феномена «множественной личности» или «множественной идентичности».

Множественная личность – психический феномен, при котором человек обладает двумя или более различными личностями, или эго-состояниями. Каждая альтер-личность имеет собственные паттерны восприятия и взаимодействия с окружающей средой, рекуррентно захватывающими контроль над сознанием и поведением человека. Людям с множественной личностью (различающейся идентичностью) ставится *диагноз* «диссоциативное расстройство идентичности», или «расстройство множественной личности». Дан-

ное явление известно также под названиями «расщепление» или «раздвоение» личности. При этом отнюдь не парадоксом является диагноз, поставленный герою одного из романов В. Пелевина («Чапаев и Пустота»): «Раздвоение ложного Я».

В медицинской литературе до 1944 года было описано только 76 случаев множественной идентичности. В период с 1985 г. по 1995 г. было зарегистрировано около 40 000 таких случаев. В наши дни стали достоянием общественности материалы о том, что в годы холодной войны спецслужбами противостоящих государств разрабатывались и достаточно успешно реализовывались программы подготовки агентов с двойственной идентичностью, формируемой методами гипнотического внушения. Но главное даже не в частотности явления и не в методах его искусственной генерации, а в его квалификации. Мистер Джекил и доктор Хайд – классический пример оценки и восприятия множественной идентичности как монструозного перерождения личности. В настоящее время как многие специалисты, так и люди, самостоятельно идентифицировавшие себя в качестве имеющих множественную идентичность, полагают, что это состояние является не расстройством и не патологией, но *естественной вариацией человеческого сознания*, не имеющей ничего общего с его диссоциацией. *Трудди Чейз*, автор бестселлера «When Rabbit Howls», хотя и признаёт, что в ее случае множественные личности появились вследствие насилия, в то же время утверждает, что ее личности отказались пройти интеграцию и живут вместе как коллектив. Согласно позиции *Джеймса Хиллмана* (представителя глубинной психологии), рассматривать множественность личности либо как «психическое нарушение», либо как неудачу в интеграции «частных личностей» – это значит проявлять *культурное предубеждение*, ошибочно идентифицирующее одну частную личность, «я», со всей личностью как таковой.

Наиболее ярким примером множественной идентичности является, наверное, удивительная история Билли Миллигана.

Уильям Стэнли Миллиган (род. 14 февраля 1955 г.) – один из наиболее известных людей с диагнозом «множественная личность» в истории психиатрии. В конце 1970-х годов он проходил по получившему широкую известность судебному делу в штате Огайо, обвинялся в нескольких ограблениях и трех изнасилованиях, но после объективного доказательства факта его психического расстройства, известного как расстройство множественной личности, был отправлен под психиатрическое наблюдение.

История Билли Миллигана рассказана в документальных романах Дэниела Киза «Множественные умы Билли Миллигана» и «Войны Миллигана». Миллиган привлек широкое внимание американской общественности, поскольку стал первым, кого оправдали за совершенные преступления по причине диагноза «расстройство множественной личности».

Миллиган обладает 24-мя альтер-личностями – от 3-летней девочки Кристин из Англии до 20-летнего головореза из Нью-Йорка Филиппа.

В книге Дэниела Киза «Множественные умы Билли Миллигана» [23] приводится аналитическое описание этих личностей. Первые альтер-личности у Билли Миллигана появились уже в возрасте 3 – 4 лет (безымянный мальчик, с которым он играл, и Кристин, которая заботилась о младшей сестре). Число личностей возросло в возрасте 8 – 9 лет, когда маленького Билли неоднократно насиловал и избивал отчим. Базовыми считались 10 личностей (описание дано по состоянию на 1977 – 1978 годы, во время психиатрического лечения):

- Билли – изначальный Уильям Стэнли Миллиган, склонный к суициду, является основной индивидуальностью.

- Артур – англичанин, эксперт в науке и медицине, с уклоном в гематологию. С помощью логики и дедукции выяснил, что он не один в теле Миллигана и выявил остальных личностей. Наряду с Рейдженем взял на себя ответственность за общее тело – за исключением опасных ситуаций, в которых контроль осуществляет Рейджен. Установил правила поведения для остальных «членов семьи» – личностей Миллигана.

- Рейджен Вадаскович – пишет и говорит на сербохорватском языке. Является «хранителем ненависти». Коммунист, эксперт в оружии и боеприпасах, отвечает за физическую форму. Обладает чрезвычайной силой благодаря тому, что Артур научил его, как управлять потоком адреналина. Он управляет базовыми действиями в опасных ситуациях и, наряду с Артуром, может классифицировать личностей как «нежелательных».

- Аллен – 18 лет, мошенник, манипулятор, красноречив. Наиболее часто общается с внешним миром. Рисует портреты, играет на барабанах. Единственный правша и единственный, кто курит сигареты.

- Томми – «хранитель спасения». По собственным словам, его часто путают с Алленом. Самостоятельно разобрался в электричестве, принципах работы электрических и механических устройств, замков. Научился управлять мышцами и суставами, освобождаться от наручников. Играет на саксофоне, рисует пейзажи.

- Денни – испуганный 14-летний мальчик, боится людей, особенно мужчин. Рисует только натюрморты, потому что боится земли в любом виде (Чэлмер некогда заставил его вырыть могилу и закопал в ней, оставив только отверстие для дыхания).

- Дэвид – 8 лет, «хранитель боли». Он занимает сознание, чтобы взять боль других.

- Кристин – 3-летняя англичанка, одна из первых проявившихся личностей Билли и первая, узнавшая о существовании кого-то еще. Стояла в углу в школе и дома, если «Билли» напроказил. У нее дислексия, но Артур учит ее читать и писать. Рейджен испытывает к ней особенную привязанность. Любимица «семьи».

- Кристофер – брат Кристин, 13 лет, играет на гармонике.

- Адалана – 19-летняя лесбиянка. Обладает способностью занять тело по собственному желанию. Готовит, наводит порядок в «семье», пишет стихи.

13 других личностей были объявлены Артуром и Рейдженем нежелательными за асоциальное поведение, нарушение правил и т.д.:

- Фил – бруклинец с ярко выраженным акцентом. Криминальный элемент, занялся торговлей наркотиками, участвовал в вооруженных ограблениях гомосексуальных пар, поджидавших жертв на стоянках у шоссе.

- Кевин – приятель Фила, разработал план ограбления аптеки, а затем похитил награбленное у своих товарищей по делу.

- Уолтер – австралиец, любитель охоты. Допускался к телу, когда требовалось его умение находить нужное направление. Артур отнес его к нежелательным за «варварство» – убийство в лесу вороны.

- Эйприл – черноволосая, темноглазая, стройная девушка с бостонским акцентом. Была одержима идеей убийства отчима Билли. Объявлена нежелательной после того, как убедила Рейджена убить Чэлмера. Артур, вызвав Кристин, смог уговорить Рейджена не совершать убийства.

- Самуэль – религиозный еврей. Был признан Артуром нежелательным за то, что продал картину Аллена. Единственная религиозная личность.

- Марк – «рабочая лошадь». Он часто упоминается как «зомби», потому что он ничего не делает, если ему не говорят, и уставляется в стену, когда все надоедают.

- Ли – шутник и остряк. Впервые стал управлять телом в Ливанской тюрьме и тогда же был объявлен нежелательным за то, что его розыгрыши заходили слишком далеко и угрожали «семье». После этого исчез из сознания совсем.

Стив – пародист, умеет рассмешить людей. Приводил в бешенство Рейджена, пародируя его акцент, и Артура, разговаривая на кюни. Был пойман за передразнивание тюремного начальника, в результате чего Миллигана поместили в изолятор.

Джейсон – «клапан давления». Использовался в детстве, чтобы выпустить напряженность, но это постоянно приводило к сложным ситуациям.

Бобби – бездеятельный мечтатель. Мечтал о приключениях, видел себя актером, путешественником, героем, но не желал делать для этого что-либо конкретное. Объявил голодовку, за что был причислен к «нежелательным» – в тюремных условиях необходимо было хорошее физическое состояние.

Шон – глухой мальчик с задержкой в развитии. Занимал сознание в детстве, когда Билли наказывали и кричали на него. Был отнесен к нежелательным личностям, так как во взрослом возрасте в нем не было необходимости.

Мартин – сноб и хвастун из Нью-Йорка. Артур отнес его к нежелательным личностям из-за отсутствия стремления к самосовершенствованию.

Тимоти – работал в магазине торговцем цветами, пока не столкнулся с гомосексуалистом, который флиртовал с ним. После этого он вошел в свой собственный мир.

Объединяющей личностью являлся *Учитель*, который впервые явно проявился во время прохождения Билли курса лечения. Именно он помог Д. Кизу восстановить и рассказать историю Билли Миллигана, так как был способен вспоминать те эпизоды, которые не были доступны остальным членам «семьи».

Некоторые личности Билли Миллигана были одаренными художниками и музыкантами, при этом каждый специализировался на отдельном направлении в живописи / графике или музыкальном инструменте. У всех 24-х был разный коэффициент интеллекта и отличающиеся друг от друга данные ЭЭГ.

В 1991 году, после 10 лет интенсивного лечения, Билли Миллиган был признан «цельным» и отпущен на свободу. Сейчас он живет в Калифорнии и, по собственному признанию, остается расщепленной личностью. Имеет собственную студию и делает фильмы. Занимается программированием, физикой и математикой. В 1999 году написал программу искусственного интеллекта Harsesis с расширенными возможностями интерактивного общения, создал около дюжины веб-сайтов. Работает в Совете по защите прав ребенка, ведет переговоры по искам пострадавших детей со страховыми компаниями. Консультирует неграмотных заключенных и помогает им получать образование. Проверяет собак на склонность к насилию. Увлекается рисованием. По словам его адвоката, «на некоторых стенах комнат его дома – прекрасные фрески, другие исписаны математическими формулами. Это за пределами человеческих возможностей – знать все о Билли Миллигане» [24].

Как следует интерпретировать неправдоподобный (но, тем не менее, официально зафиксированный и задокументированный) феномен Билли Миллигана с точки зрения проблемы идентичности? В классической философии и культуре самоидентичность, единственность и целостность духовного мира личности рассматривалась как норма, отклонения от которой однозначно расценивались как индивидуальная или социальная патология. Внутренняя структура личности понималась как ее иерархическое строение, как наличие разных уровней, подчиненных высшему – духовно-онтологическому уровню единства («трансцендентальному эго»). Между тем феномен трансовых состояний личности в архаических культурах имеет ту же природу, что и явление множественной личности, и не считается расстройством или заболеванием. «Мерцающий, дискретный характер всякого нормального предметного, содержательного мышления и ощущения естественны. Скорее всего, они – свидетельство внутренней свободы человека и его тотальности, своеобразного внутреннего универсализма, простора, богатства его возможностей, их неисчерпаемости» [25].

В постклассической философии постулат личностной самоидентичности был переосмыслен и – в наиболее радикальных версиях философского дискурса – отвергнут.

С. Киркегор создает целую галерею имен-псевдонимов, которые «надстраиваются друг над другом, делятся, вступают между собой в сложные, до конца так и не выясненные отношения». «Псевдоним Киркегора представляет собой результат непрерывного замещения реального, авторского «я» идеально возможным другим, на него переносятся качества экзистенциаль-

ного события, которые невозможно психологизировать. В противном случае существует опасность исказить подлинную суть события» [26]. Псевдоним – не имя собственное, но «имя» экзистенциального события.

Аналогичную стратегию избирает и Ф. Ницше. «Для Ницше патогенной оказывается ситуация не «я-отсутствия», – скольжение во множестве различного, – а «я-присутствие» – иллюзия универсальной самоидентичности, центрированности волевой функции «я» в мире» [27]. Если свобода и внутренняя универсальность (онтологическая бесконечность) человека проявляются в его свободе по отношению к собственным мировоззренческим убеждениям, заветным идеям и основополагающим ценностям, то личностный смысл философского творчества заключается в развитии способности быть «эксцентричным» по отношению к самому себе, дабы не подпасть под влияние отчужденных форм самоидентификации на основе столь же отчужденных и неистинных ценностей. Философия как форма и способ духовной эволюции есть своего рода психотерапия. Но, в противовес всей предшествующей традиции метафизики, «цель этой своеобразной психотерапии в другом: как избежать универсальной культурной максимы самоидентичности... как не найти свое «я» в высказываниях подобных этому: «Я, профессор филологии Фридрих Ницше, полагаю, что...» [28]

Таинственная и уникальная способность человека к трансценденции – способность устанавливать и соблюдать *дистанцию* по отношению к самому себе – является основным, а то и единственным (так считал, например, С.Л. Франк) признаком, отличающим человека от камня и растения, животного и божества. Человеческая личность есть всегда нечто «большее» и иное, чем всё, что воспринимается и даже полагается самим человеком как тождественная его самобытию определенность. Наше *Я* не фиксировано ни в одной из наших идей, мыслей, ни в одном из наших чувств, переживаний и т.д. (такого рода фиксация есть как раз форма всех без исключения психических аномалий и патологических изменений самодентичности *Я*), находясь по отношению к ним как бы в состоянии *свободного парения*. В этом смысле *Я* как духовное средоточие личности есть некая инстанция абсолютной отрицательности по отношению к содержанию эмпирического *Я*, есть сила абсолютного саморазличения личности (эта сторона – по сути дела – сущность духовного бытия особенно глубоко представлена в немецком трансцендентализме и в аналитической психологии К.Г. Юнга). *Я* человека присутствует в каждой его мысли и представлении, чувстве и переживании. Но вместе с тем *Я* обладает свободой по отношению к любому предметному (содержательному) наполнению и эмоционально-аффективной окраске своего сознания [29]. Иными словами, в концепцию идентичности *трансцендентального Я* теоретически вполне вписывается случай *множественной идентичности* Билли Миллигана. Ведь каждое из его 24-х *Я* выполняет кантовскую максиму: «*Должно быть*

возможно» чтобы Я (чистое самосознание, трансцендентальная апперцепция) «сопровождало» каждое из моих представлений.

В современном мире с его мозаично-сетевой морфологией плюрализм культурных моделей идентичности естественным образом перетекает и трансформируется в плюрализм моделей и стратегий идентичности личностного Эго. Как в выборе сценариев социально-экономического, культурного и политического развития, так и в выборе парадигм личностной идентичности максима: «Иного не дано» замещается максимой: «Дано (онтологически востребовано) именно Иное». Идентичность – это не столько то, что следует восстанавливать и удерживать (сохранять, оберегать, культивировать), сколько то, что необходимо формировать, открывать, создавать всякий раз заново, конструировать и т.д. Идентичность (личная, социальная, национально-государственная) – это то, что формируется и сохраняется только в процессе ее трансценденции (превосхождения).

В Послании народу Казахстана «Казахстан – 2030» Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев отмечает: «Под влиянием трансформации нашего общества, сами того во многом не осознавая, мы все изменились, привыкая к качественно иной системе ценностей и новому типу человеческих отношений. Вкратце – мы стали свободными. Замена государственно-коллективного мировоззрения на частно-индивидуалистическое изменила каждый аспект нашей жизни» [30]. В то же время несколькими страницами ниже Президент пишет: «Наш менталитет сформирован несколькими поколениями людей, которые воспитывались в духе коммунистических принципов... Потребуется десятилетия, пока у людей возникнет новое мировоззрение» [30].

В этих двух суждениях Президента отражена объективно обусловленная противоречивость идейно-мировоззренческих и социально-психологических установок общественного сознания, которое в условиях столкновения новой культурно-цивилизационной парадигмы с унаследованными структурами менталитета одновременно развивается по двум противоположно направленным векторам. В традиционных типах культуры индивид получал целостную картину мира, не нуждающуюся в критической оценке и выборе альтернатив. Сегодня на глобальном рынке культурных парадигм человеку предлагается, или, скорее, навязывается множество различающихся, иногда несовместимых картин мира, связанных с определенными культурами и субкультурами. В этой ситуации задача достижения общественной консолидации неизмеримо усложняется. Мировоззренческой основой решения данной задачи должна послужить национальная идея Казахстана, синтезирующая и придающая форму гармонического единства пестрой мозаике культур, убеждений, вер, ценностей, интересов граждан и социальных групп нашей страны.

В современном Казахстане как стране с богатой мозаикой этнокультурной и конфессиональной жизни неизбежно возникновение целого ряда серьезных, не поддающихся однозначному решению проблем, связанных с социальной интеграцией, духовно-нравственной консолидацией и самоидентификацией общества. В условиях глобализации, разрывающей традиционные социальные скрепы, основанные на иерархическом структурировании социальной организации с выраженным доминированием «центра», особую значимость обретают локальные социальные образования. «Руинизация, затронувшая самые разные уровни функционирующего социума, сделала локальные формы более заметными, демонстрируя их принципиальную адекватность для самореализации социальных субъектов» [31]. Актуализация феномена локальности в организации социальной жизни воспринимается как возвращение человеку соразмерного ему мира, как ответ на угрозу его субъектности со стороны процессов массовизации общества, в котором человек более не в состоянии «обеспечить границы собственного бытия» (Ж. Бодрийяр).

В то же время разрозненность, взаимная несогласованность локальных социальных образований становится помехой эффективному функционированию социальной системы и препятствием на пути консолидации общества. Фрагментированная социальная реальность, лоскутная ткань социума плохо согласуется с рациональными методами управления и отторгает все проекты системной организации, построенные на скрепах нормативного, ценностного, идейно-мировоззренческого характера. А.Х. Касымжанов отмечал: «Масса частных интересов дробит, расщепляет, дифференцирует мир по всем направлениям – чаще всего этническим и религиозным... Пестрому, хаотичному миру разнонаправленных интересов соответствует ярмарка мировоззренческих ориентаций, стандартов, предпочтений» [32]. Соответственно социальная реальность выступает результатом переплетения, контаминации многочисленных образов, символов, интерпретаций, конкурирующих между собой в отсутствие какой-либо центральной координирующей инстанции. Эта ситуация усугубляется, а во многом и порождается деятельностью масс-медиа.

Общей тенденцией современного мира является растущее влияние телевидения как наиболее привлекательного средства получения политической и иной информации и относительное ослабление воздействия на население печатной продукции. Телевидение лидирует среди других СМИ по силе убеждающего воздействия и доверию граждан, поскольку люди склонны больше верить увиденному, чем услышанному или прочитанному.

СМИ пользуются двумя основными способами распространения информации – последовательным и фрагментарным. Первый способ чаще использует пресса, последовательно и разносторонне освещая в статьях

и других публикациях ту или иную политическую проблему. Второй способ – фрагментарная подача информации – особенно распространен на телевидении. Он порождает для зрителей и слушателей ряд трудностей в познании сути того или иного события или процесса.

Дробление информации, создавая видимость ее разносторонности и оперативности подачи, препятствует непрофессионалам (подавляющему большинству граждан) сформировать целостную картину политических явлений или событий. Оно дает коммуникаторам дополнительные возможности манипулировать аудиторией, акцентируя ее внимание на одних сторонах события и умалчивая или затемняя другие. Фрагментарность подачи информации в конечном счете дезориентирует аудиторию и либо гасит интерес к политике и вызывает политическую апатию, либо вынуждает полагаться на оценки комментаторов.

Присущее телевидению «давление визуальности» проявляется не только во фрагментарной подаче информации в соответствии с возможностями ее экранизации, но и в ритуализации и персонализации политических сведений. Телевидение предпочитает передавать информацию, которая может быть заснята телекамерой, т.е. показывать конкретных лиц, предметы и т.п. (Кем-то подмечено, что всякий ловкий политик выбирает себе место чуть левее правых и чуть правее левых – но *всегда напротив телевизионной камеры*). Поэтому на экранах доминируют легкодоступные для телеобъектива дипломатические и иные ритуалы, официальные встречи, визиты, пресс-конференции и т.д. Абстрактные же положения, раскрывающие наиболее глубокие причины тех или иных политических явлений, не поддаются видеозаписи и, как правило, не попадают в передачи. Фрагментация, ритуализация и персонализация информации уводят телевидение на путь показа внешней, поверхностной стороны политических явлений. Сущностные взаимосвязи в этом случае не раскрываются.

Наше общество сегодня опасно дезориентировано. В нем нет четкого представления не только о целях, ценностях и идеалах, но и о реальной ситуации в стране, о характере, итогах и перспективах происходящих изменений. Дезориентация общества во многом обусловлена отсутствием достоверной информации. «Достоверная информация – дефицит в нашем обществе. Мы ее плохо производим, мало ценим, еще хуже распространяем и используем» [33]. Социально дезорганизованное общество – это, по сути, антиинформационное, дезинформированное общество. Оно неизбежно скатывается к господству мифологического и утопического мировоззрения, усиливающего энтропийные процессы в общественной системе и делающего невозможным осуществление научно обоснованной, конструктивной и консолидирующей политики.

Тиражирование в СМИ иррациональной картины мира приводит, кроме того, к отстраненности людей от медиа-культуры как таковой. Значительная часть аудитории, обращаясь к масс-медиа, интуитивно

ощущает, что создаваемая ими действительность имеет мало общего с ее повседневными заботами, что журналистами удовлетворяется «чужой» интерес. Возникает парадоксальная ситуация. С одной стороны, люди, казалось бы, смотрят телевидение, читают прессу, а с другой – не испытывают осознанной потребности следовать за их содержательным контекстом. В этих условиях невозможно говорить о приобщении населения к культуре потребления информации. Многообразию запросов аудитории может быть удовлетворено в СМИ только при условии, что они руководствуются принципом профессиональной ответственности за состояние и развитие общества. Стремление СМИ к объективному раскрытию интересов аудитории может обеспечить сближение интересов различных групп и позволяет рассчитывать на повышение общественного доверия к СМИ.

В 1990 г. эксперты из Европейского института средств массовой информации заявили, что вещание является национальным достоянием и должно использоваться на благо всего населения, а не отдельной его части. Следовательно, оно должно находиться под общественным контролем, обеспечивающим охрану интересов всех социальных групп. Необходимо учитывать религиозные, национальные, психологические, возрастные и другие различия людей, чтобы иметь возможность удовлетворить потребность каждого человека соотнести себя как с мировым сообществом в целом, так и с определенной группой людей, с их специфическими интересами, следить за тем, чтобы ни одна часть аудитории не оказалась дискриминированной. Совершенно недопустимы способы консолидации той или иной общности путем противопоставления ее остальному миру.

В конечном счете, интеграция интересов личности, общества и государства и есть цель всякого политического действия. Необходимым условием социальной консолидации является высокий уровень информированности общества. Современные технические средства дают человеку практически неограниченный доступ к любой информации. Развитие информационных технологий может стать тем ресурсом, который способен обеспечить новый уровень взаимодействия власти и народа. Для этого необходима эффективная государственная информационная политика. Посредством информационно-коммуникативных взаимодействий государственная информационная политика Казахстана должна содействовать консолидации общества через систему горизонтальных связей и каналов информации, функционирующих на базе смысловых значений и символов, сложившихся веками форм социальной солидарности, духовных ценностей и культурных традиций. Такая политика позволит сохранить целостность общественного организма, обеспечить его социокультурную идентичность и историческую пре-

емственность в его развитии при проведении курса на дальнейшую модернизацию и демократизацию общества.

4.3 Трансформация идентичности в условиях виртуализации коммуникативных практик

За годы независимости в Казахстане сформировалось национальное медиа-пространство, оказывающее всестороннее, глубокое, порой определяющее влияние на культурные и социально-политические процессы, на восприятие и оценку их общественным мнением и властными структурами. Масс-медиа, выполняя важнейшие идейно-мировоззренческие, социально-политические и культурные функции, становятся мощным катализатором развития социальных отношений, как помогая сближению и росту взаимопонимания людей и социальных групп; институтов гражданского общества и государства; культур, языков, вероисповеданий – так и, напротив, разъединяя их, порождая новые и усугубляя существующие конфликты.

В результате демократизации социально-политической системы страны отечественная журналистика получила необходимые гарантии свободы. Образовался слой профессионально подготовленных, талантливых, преданных своему делу журналистов. Электронные и печатные СМИ сформировали свою материальную и финансово-экономическую базу, обрели узнаваемый имидж, четкую направленность, установившуюся репутацию. Посредством институционализации в казахстанских масс-медиа различных центров власти и политизированных инвестиций в СМИ совершенствуется национальная медиа-политическая система. Казахстанская журналистика все более эффективно выполняет свою миссию органа непосредственной демократии. Вместе с тем многие важные информационные ниши не заполнены. Далека от завершения процесс формирования единого информационного пространства Казахстана, если под единым информационным пространством понимать «наличие в любой точке страны информационного поля такой плотности, которая дает возможность каждому (именно каждому) получить всю необходимую и достаточную информацию для адекватной, отвечающей всем его информационным потребностям ориентации в реалиях жизни – региона, страны, мира (...), для выработки мнений, взглядов, позиций, которые обеспечивали бы достаточные основания для принятия верных решений» [34]. Казахстанское общество остается недостаточно или даже превратно информированным по многим актуальным аспектам социально-экономической, культурной, общественно-политической жизни страны. Многие аналитические материалы, размещаемые на страницах казахстанских газет и журналов, страдают поверхностностью, тенденциозностью. Некоторые издания, стремясь заработать

репутацию независимых и принципиальных, взяли себе за правило печатать открыто провокационные статьи.

Особая роль средств массовой информации и коммуникации в Республике Казахстан состоит в том, что СМИ были, есть и останутся в обозримом будущем ключевым средством развития казахстанского гражданского общества, формирования социальных установок и новой политической культуры казахстанцев, пропаганды ценностей духовного и культурного единства народов Казахстана, принципов гуманизма, толерантности и т.д. В то же время в современных условиях выполнение этих функций значительно осложняется и сталкивается с новым классом проблем, порожденных как основными тенденциями трансформации казахстанского общества, так и глобальными социальными, экономическими, политическими, культурными мегатрендами, порожденными информационно-технологической революцией.

Противоречивые тенденции развития отечественного медиaprостранства оказывают столь же противоречивое воздействие на процессы консолидации общества. Свобода распространения информации печатными и электронными СМИ стала уже привычной, само собой разумеющейся нормой для информационного пространства Казахстана. Более того, эта свобода СМИ, обретенная ими после долгого периода жесткой политико-идеологической цензуры и на первых порах глубоко созвучная небывалому всплеску общественного интереса к социально-политической информации, очень скоро перехлестнула все разумные ограничения и привела к многочисленным злоупотреблениям и безответственности в использовании конституционно гарантированного права на свободу получения и трансляции информации. Чего стоит волна насилия, порнографии, пошлости, высосанных из пальца сенсаций, скандалов, сплетен, захлестнувшая страницы «желтой прессы», засилье на экранах телевидения «гламурной нечисти» (Ю. Шевчук). Низкопробность множества отечественных СМИ у значительной части населения вызывает естественное чувство брезгливости и снижает для них ценность и авторитетность печатного слова.

Граждане Казахстана все более активно осваивают глобальное информационное пространство через выход в Интернет. Для пользователя Интернета практически безразличны ограничения на свободу слова и информации, налагаемые национальным законодательством той или иной страны. Можно сказать, что Интернет, технологически обеспечив и реализовав право на свободу слова в глобальном масштабе, *вывел это право из-под юрисдикции национального законодательства*. Отныне право на свободу слова и печати обеспечено не столько конституционными законами, сколько возможностью иметь компьютер и умением пользоваться им

для выхода в глобальную информационно-коммуникативную сеть. Было бы неосмотрительно недооценивать роль глобальных информационных сетей в формировании социально-политической, культурной, духовно-нравственной сферы казахстанского общества. Распространение *виртуальных* форм коммуникации посредством компьютерно-сетевых технологий порождает системный эффект, внося *реальный* вклад в производство социальности, в ее структурную интеграцию и дифференциацию.

Внимание к виртуальности – ключевой момент стратегии управления социальными процессами. Каждому обществу необходимо построить свою картину виртуального пространства, обладающего своими собственными предпочтениями и запретами: «Это и будет вариантом форматирования реального пространства под контролем пространства виртуального» [35]. Например, в США рассуждают о форматировании будущего под задачи своей национальной безопасности как о реальной и насущной задаче. Работы в этом направлении расцениваются настолько серьезно, что с 1999 г. обсуждение этих проблем исчезает из открытой печати [36].

В процессах форматирования виртуального пространства введение хаоса, инициация «переоценки всех ценностей» становится пусковым процессом, нейтрализующим прошлые правила и нормы и дающим право на введение новых. Модель управляемого хаоса как переформатирование имеющихся элементов реальности при смене имеющейся социально-политической системы является политическим аналогом синергетики. Взаимосвязь, симбиоз виртуальных и реальных объектов, *виртуально-реальный тix*, являющийся главным объектом управления, позволяет, меняя одну составляющую социальной реальности, получать результат в другой. Набор решаемых задач принципиально не может быть разрешен только в реальном пространстве, но лишь в пространстве реально-виртуальных переходов, механизмом которых является трансформация информационного пространства. В свою очередь, эта трансформация реализуется с помощью когнитивных и эмоциональных «подсказок», или системы ментальных ориентиров, предназначенных для внедрения в массовое сознание.

Происходящая в глобальном масштабе виртуализация важнейших социально-политических институтов – выборов, государства, политических партий и движений – влечет за собой превращение глобальной компьютерной сети в онтологически и структурно приоритетную область социально-политического процесса. Революционные преобразования в сфере информационных технологий трансформируют фундаментальные, системообразующие принципы организации социума. Современный тип общества многие исследователи характеризуют как «информационное общество». Глобализация придает

процессу развития информационно-коммуникативных систем современных обществ наднациональное измерение. Захваченные глобализационными процессами индивиды, сохраняя идентификацию с традиционными большими и малыми общностями (национально-государственными, социально-профессиональными, этническими, религиозными, территориальными) формируют новые идентичности. Развитие современных информационно-коммуникативных систем, снятие многих идеологических и политических барьеров между народами и культурами резко расширило контакты с иными культурами, ценностями, социальными установками, жизненными стилями – и вместе с тем породило новые типы угроз национальной безопасности и государственному суверенитету.

В современном мире СМИ ведут всесторонний мониторинг жизни человеческого сообщества, представляя общественности информационную картину мира, и вместе с тем становятся трибуной разнообразных мнений по предельно широкому кругу общественно значимых вопросов и проблем. Тем самым СМИ выступают как важнейший институт и инструмент реализации непосредственной демократии, как публичное пространство социального диалога, в котором возникает особый феномен – превращение «молчаливого большинства» в «нацию, разговаривающую сама с собой» [37]. В этом «разговоре» создается духовно-нравственная атмосфера общества, формируется ценностная система массового сознания, формулируются интересы, артикулируются мнения, предъявляются запросы и требования индивидов и социальных групп к власти и т.д.

СМИ предлагают обществу готовые ценностно-смысловые и поведенческие модели. Эти модели могут консолидировать общество, достаточно эффективно снимать социальную напряженность и стрессовые психологические нагрузки, но могут и подрывать позитивную консолидацию гражданского общества и психологическую устойчивость социума путем создания и продвижения в массы образов врага, расщепления эмоций зрителей, слушателей, читателей до уровня простейших, взвинчивания агрессивных настроений толпы. Примеры подобного рода воздействий СМИ можно приводить и множить бесконечно.

Современные СМИ оказывают многоплановое и растущее влияние на процессы формирования национальной (культурной и политической) идентичности, предлагая людям комплекс информационно-психологических ориентиров, примеры и образцы идентификации «своего» сообщества. Эти образцы устанавливают, кто принадлежит к данному сообществу, а кто – нет, какова приемлемая мера (норма) культурных девиаций. Неотъемлемыми и важнейшими элементами таких ориентаций, фактором их действенности (особенно в плане выбора позитивного или негативного типа консолидации «своего» со-

общества) является образ «другого» – врага или возможного партнера. СМИ аккумулируют этот образ и транслируют его на отдельные регионы и целевые группы, или всю страну.

Генерируемые национальными и наднациональными СМИ информационные потоки содержат интерпретации и оценки, степень воздействия которых на массовое сознание трудно переоценить. Под растущим влиянием СМИ, восприятие культурных различий становится менее унифицированным, более фрагментарным и индивидуализированным.

Особое значение деятельность СМИ приобретает в периоды социальных реформ, экономических и политических преобразований. «Эффективная информационная поддержка способствует не только быстрому осуществлению реформ, но и позволяет снизить социальную напряженность в обществе и вовлечь население в процесс реформирования» [38]. В то же время замалчивание или предоставление искаженной информации о происходящих событиях порождает недоверие не только к официальным СМИ, но и к государственным органам власти в целом.

Гласность как принцип политического управления предполагает, что, во-первых, гражданам гарантируется возможность получать исчерпывающую информацию по вопросам, непосредственно затрагивающим их интересы, во-вторых, что сами государственные органы обязаны обеспечить публичность и открытость своей деятельности. В ряде стран действуют государственные информационные службы, отделы по связям с общественностью, пресс-центры, информационно-аналитические центры и т.п. подразделения, в функции которых входит не только сбор и анализ информации для управленческих институтов и органов политической власти, но и распространение информации о работе центральных органов власти и установление надежных и устойчивых связей с населением.

Одним из наиболее перспективных направлений оздоровления национального медиа-пространства в Казахстане является создание «общественного телевидения». В Европе общественное телевидение появилось в 70-х гг. прошлого века в результате процесса трансформации государственного телевидения в телекомпании общественного вещания. В США сеть общественного телевидения образуют более 280 некоммерческих станций, существующих на пожертвования телезрителей и за счет частных фондов. В Японии осуществляется полное финансирование общественного телевидения самим же обществом. К этой норме приближаются Норвегия, Дания, Германия, Швеция, Великобритания. За счет частичного государственного финансирования и поддержки спонсоров существует общественное телевидение Испании, Франции, Португалии, Канады, США.

Н. Спиридонова отмечает: «Главная функция общественного телевидения – формирование гражданского общества. Чем ближе общественное телевидение к реальной жизни людей, своих зрителей, и чем активнее они участвуют в его работе, тем лучше для него» [39]. Главной задачей общественного телерадиовещания является привлечение зрителя и слушателя интересными и развивающими передачами (образовательными, культурно-развлекательными, просветительскими), культивирующими общечеловеческие ценности, воспитывающими личность. На общественном телевидении не должно быть коммерческой рекламы. Если в основе государственного телевидения – интерес чиновника, коммерческого вещания – интерес рекламодателя, то в основе общественного телевидения – интерес зрителя. Общественное телевидение должно быть максимально плюралистичным, максимально корректным и толерантным, максимально объективным, точным и достоверным в передаче информации. Для этого оно должно быть защищено как от вмешательства исполнительной и законодательной власти, так и от коммерческих структур, контролироваться только самим обществом. По словам Представителя ОБСЕ по вопросам свободы Миклоша Хараца «концепция общественного телевидения представляет собой ключевой элемент демократии» [40].

Однако с более глубоких позиций концепция общественного телевидения не выглядит панацеей от болезней (структурных изъянов) информационного пространства. Ж. Бодрийяр считает, что власть должна была бы предложить каждому гражданину телевизор, не заботясь о программах. Ведь телевидение – *«это уверенность в том, что люди больше не разговаривают между собой, что они окончательно изолированы»* [41]. Ж. Бодрийяр обосновывает свое утверждение следующим образом. Характерной чертой масс-медиа является то, что они *антикоммуникативны*, если определять коммуникацию как пространство взаимосвязи слова и ответа. Сообщения в масс-медиа принимают абстрактную форму всеобщности общественного мнения и тем самым приобретают политическое измерение: *«Нечто оказывается произнесенным, и все делается таким образом, чтобы на эти слова не было получено никакого ответа.... Именно на этой абстракции основывается система социального контроля и власти»* [42]. Поэтому решение проблемы не может быть найдено на пути «демократизации» содержания масс-медиа, расширения степеней их свободы или установления общественного контроля над ними, создания и расширения сети независимых от власти СМИ и т.д. Дело в том, что сама форма (функциональная структура) современных масс-медиа представляет собой инстанцию реализации и воспроизводства монополии слова, лишь маскирующуюся под коммуникацию.

Масс-медиа осуществляют принудительную социализацию через навязывание моделей и кодов: событие – это не то, что произошло, но

то, что преобразовано согласно моделям значимости, коннотативно-денотативным кодам артикуляции, фильтрации и цензуры смысла в масс-медийных сетях. «Точно также товар – это не то, что производит промышленность, а то, что опосредованно системой абстракций меновой стоимости» [43]. В информационно-коммуникативных процессах воспроизводится сама схема разделения и искусственного обособления передающей и принимающей инстанций, базовая формула или модель того типа биполярной, не-обоюдной социальной связи, когда один имеет право на выбор кода, другой же обладает лишь «жалкой свободой» (Р. Барт) принять или отвергнуть факты и оценки, которые ему предлагают масс-медиа. Выход из ловушки управляемой коммуникации Ж. Бодрийяр видит в установлении такого символического пространства информационного взаимодействия, в котором нет ни передатчика, ни приемника, равно как нет и такого «сообщения», или блока информации, которую нужно расшифровать при помощи кода. «Роль символического как раз и состоит в разрушении этой однозначности «сообщения», в восстановлении смысла и одновременном уничтожении инстанции кода» [44].

Коммуникация не сводится к передаче / приему информации, но возможна и реализуется только в пространстве взаимосвязи слова и ответа. Средства же массовой коммуникации, лишённые реальной обратной связи, запрещают ответ, разве только в формах его симуляции. Отношения взаимности между собеседниками превращаются в отношения пассивной зависимости. Зритель телевидения, читатель газет или слушатель радио воспринимает информацию, но не имеет возможности возразить. Всевозможные уловки, посредством которых монополия слова маскируется под коммуникацию, ничего не меняют в однонаправленности коммуникативного воздействия. Именно на этой абстракции основывается роль масс-медиа как структуры, интегрированной в систему социального контроля и власти. По мнению Ж. Бодрийяра, ключ к решению проблемы – процесс непосредственной коммуникации, не проходящий через бюрократические фильтры и делающий ставку не на другой код, а на разрушение всякого кода. Однако подобного рода противодействие манипуляторной практике, фундаментальным структурам и идеологическим кодам власти есть лишь «персонализированное дилетантство, эквивалент воскресного рукоделия на периферии системы», если только та форма коммуникации, когда *«нет более ни передающих, ни принимающих информацию, а есть только люди, отвечающие друг другу»* [45], не реализуется в таком обществе, в котором больше нет *ни управляющих, ни управляемых*, то есть *больше нет политического измерения социальной онтологии* вместе с его идеологическими кодами.

Масс-медиа, наладив различные формы обратной связи, вполне отвечают принципам кибернетического регулирования. Но от внедре-

ния таких форм, в том числе и в области политической коммуникации, *обратные* связи не становятся *обратимыми*, то есть сохраняется в неприкосновенности распределение ролей, создающее классическую бюрократическую модель управления. В современных сложных, высоко дифференцированных, «комплексных обществах власть не может институционализироваться без универалистского кода», или генерализированных правил применения политических понятий в условиях, когда «политика более не легитимируется истиной» [46].

Обладающие свойствами кода структуры играют определяющую роль в выстраивании социальных систем коммуникации, производя внутрисистемные распределения возможностей и сопряжения универсальности и спецификации информационных потоков. Вслед за Н. Луманом под кодом мы будем понимать такую структуру, которая *«для каждого произвольного элемента в пределах своей области релевантности может найти и упорядочить другой дополнительный элемент»* [47]. Идеологический код вписывает социальные представления в «дискурс, о котором субъект, подобно древнему раб-вестнику, носящему под отросшими волосами послание, приговаривающее его к смерти, не знает ровным счетом ничего – ни смысла, ни текста, ни на каком языке оно написано, ни того факта, что оно было вытатуировано на его бритом черепе, пока он спал» [48]. Если идеологический код и механизм его действия становятся известными, то они лишаются своей эффективности. Этот код может быть неявным, скрытым за эксплицитным высказыванием. Реальная сила идеологических кодов информации и технологий информационного управления заключается в способности ступешаться, выглядеть естественно, незаметно, срастаясь со здравым смыслом и ценностями массового сознания. Идеологическое воздействие тем более эффективно, чем больше оно дает адресатам ощущение личной свободы, кажущейся возможности спонтанного отклика.

«Природа идеологии состоит в сокрытии ею собственной идеологической природы» [49]. Неосознанность механизмов функционирования фундаментальных структур социального пространства является условием их воспроизводства в качестве само собой разумеющихся структур, или «фоновых контекста» жизненного мира индивидов. Как указывает П. Бурдьё, постоянно возрождающееся коллективное незнание является условием и результатом функционирования социального поля с его диспозициями, облеченными в метафоры «практического смысла». Этот вывод является тем более обескураживающим, что в социальной динамике постиндустриальной эпохи решающую роль начинают играть информационно-коммуникативные сети и выстраивающиеся на их основе политические технологии, разработка и применение которых становятся функцией «нового интеллектуального класса», knowledge-class,

к которому и переходят все основные характеристики субъекта управления политической, экономической, социальной сферами общества. Вместе с выдвиганием знаний и информации в качестве основного ресурса власти впервые в истории условием принадлежности к доминирующему классу становится не обладание или право распоряжения ресурсами, а способность ими воспользоваться. Однако анализ «экономики и политики в эпоху диктатуры когнитариата» свидетельствует о том, что «демократический разум прямо-таки обязывает быть онтологически поверхностным» (А.С. Панарин) обязывает отделять метафизические основания от мотивов политического выбора, абстрагировать политические технологии, направленные на конструирование социальной реальности и программирование ее трансформаций, от социальной онтологии.

При всей противоречивости ситуации, когда демократия основывается на манипуляции сознанием, т.е. на антидемократическом по самой своей сути механизме собственного функционирования, в этой превращенной форме реализуется принцип объединения знания и власти на основе приоритетности знаний как истока легитимности власти. Основная проблема состоит в том, чтобы не поддаваться соблазну легких решений, технократических иллюзий о том, что переход к информационно-коммуникативным технологиям управления государственной гиперсистемой способен «автоматически» гуманизировать социальные отношения, направлять их трансформацию в соответствии с духовно-нравственными идеалами.

Управление и контроль над массовым сознанием с помощью информационных технологий становится основным типом осуществления властных функций в демократических обществах в отличие от насилия, подавления, императивного повеления и других форм физического принуждения, на которых основана власть тоталитарных, деспотических режимов. Вместе с тем, как отмечает С. Карамурза, сделав манипуляцию сознанием главной технологией социального управления и контроля, Запад совершил фатальную ошибку. Манипуляция сознанием (технологии его программирования) лишает индивида свободы даже в большей степени, чем прямое насилие. Ведь объект успешно проведенной манипуляции полностью лишается возможности рационального выбора, т.е. свободы как принципиальной основы западной цивилизации.

Посредством управления информационно-коммуникативными кодами СМИ современная власть навязывает когнитивные и символические структуры (в том числе неосознаваемые диспозиции, предрасположенности), в соответствии с которыми нужно воспринимать социальный мир, в том числе и саму власть. Более того, даже критика власти становится элементом структуры ее господства, принципом ее легитимации.

Г. Маркузе писал: «Критика развитого индустриального общества на­т­ал­ки­ва­ет­ся на ситуацию, которая, казалось бы, лишает ее всяких оснований. Технический прогресс, охвативший всю систему господства и координа­ро­ва­ния, создает форму жизни (и власти), которые по видимости примиряют противостоящие системе силы, а на деле сметают или опровергают всякий протест во имя исторической перспективы свободы от тягостного труда и господства. Очевидно, что современное общество обладает способностью сдерживать качественные социальные перемены, вследствие которых могли бы утвердиться существенно новые институты, новое на­прав­ле­ние продуктивного процесса и новые формы человеческого существования. В этой способности, вероятно, в наибольшей степени заключается исключительное достижение развитого индустриального общества» [50]. В этом обществе утверждается амбивалентность, фундаментальная онтологическая двусмысленность любых символов и действий, а потому и невозможность их однозначной этической квалификации.

С появлением таких псевдоконцептов мистификация становится тотальной. Ведь и борьба с навязанной нормативностью, с самоотчуждением индивида в государстве, защита автономии частной жизни от всевидящего ока «Большого брата», вовлечение людей в различные формы субъективных практик («самотехник существования» М. Фуко) и т.д. протекают в условиях превращения частной жизни в жизнь, полностью объективированную политическими технологиями, современной культурной индустрией и империей масс-медиа. Консолидация общества парадоксальным образом обеспечивается легитимацией форм сопротивления ей. «Господствующая сегодня идеологическая позиция состоит в «сопротивлении» – вся эта поэтика рассеянной маргинальной сексуальной, этнической «множественности» стилей жизни (геи, сумасшедшие, заключенные...), «сопротивляющихся» загадочной Власти (с большой буквы). «Сопротивляются» все – от геев и лесбиянок до выживающих правых, – так почему бы не сделать логический вывод о том, что этот дискурс «сопротивления» стал сегодня нормой и, по существу, главным препятствием для появления такого дискурса, который действительно поставил бы под вопрос господствующие отношения?» [51]. Переживание субъективной свободы становится собственным элементом и моделирующей структурой машины «тоталитарной социодинамики» (Ж. Бодрийяр). «Окончательная истина ухода в частную сферу – публичные исповеди в интимных секретах на телешоу» (С. Жижек).

При этом, как замечает С. Жижек, дело не в том, что виртуализация нашей повседневной жизни вызывает потребность вернуться к Реальному, заново обрести устойчивую основу в некоей субстанциальной сфере бытия. Вследствие происшедшей трансформации онтологических оснований социальной реальности «Реальное для

того, чтобы оно могло существовать, должно восприниматься как кошмарный ирреальный фантом» [52]. Обратной стороной этого отношения становится, как отмечает Ж. Бодрийяр, «насильственная материализация»: «Современная ирреальность не принадлежит больше к строю воображаемого – она относится к строю гиперреферентности, гиперправдивости, гиперточности: это выведение всего в абсолютную очевидность реального. Как на картинах гиперреалистов, где различимы мельчайшие поры на лицах персонажей, – жутковатая микроскопичность» [53], сводящая на нет своей исчерпывающей точностью и *избыточностью* изображения, несоизмеримого с игрой видимостей, возможность художественного восприятия.

Если общественная структура уже не в состоянии предоставить место естественной репрезентации, если производство новостей ведется по модели «реалити-шоу», то утеря реальности становится неизбежной. Прогрессирующая виртуализация реальности означает универсализацию процесса, результатом которого становится то, что опыт «реальной действительности» с наибольшей силой и убедительностью переживается, когда публичное пространство превращено в театральное зрелище: «...в позднекапиталистическом потребительском обществе «реальная социальная жизнь» сама так или иначе приобретает черты инсценированной подделки... окончательная истина капиталистической утилитарной бездуховной вселенной состоит в дематериализации самой «реальной жизни», в превращении ее в призрачное шоу» [54]. Развитие интимного пространства частной жизни, обогащающее репертуар субъективных эмоций и приватных чувств, происходит за счет упадка публичной сферы и расширяющейся дереализации социального мира. Соответственно *публичное гистрионство* политиков должно восполнить смысловую и онтологическую пустоту институционализованного политического пространства: публичная и частная сферы подвергаются парадоксальным деформациям, выворачиваясь в пространство друг друга. Создается нечто вроде «бутылки Клейна» – трехмерного топологического аналога ленты Мёбиуса. «Политические события систематически помещаются в пространство внутреннего созерцания, которое оказывается моделью для публичной сферы реальной политики» [55]. В рамках этой онтологии, где истина, по словам Ж. Лакана, структурирована как вымысел, к социальной рефлексии и циркулирующим в СМИ информационным потокам обращено уже не элементарное требование, согласно которому не следует принимать *вымысел за реальность*, но обратный императив: нельзя принимать *реальность за вымысел*. Этот императив должен быть обращен и на постмодернистский принцип исчезновения реальности в скольжении смыслов и игре означающих как одну из уловок для того, чтобы избежать соприкосновения с Реальным. Ведь столкновение с

реальностью означает крах расчетов на релятивизацию социальной ответственности СМИ в постмодернистских играх с деконструкцией смыслового содержания информационного поля.

Интенсивная политизация киберпространства наглядно демонстрирует, что новая политика строится на компенсации дефицита реальных ресурсов и поступков изобилием образов. «Приоритетным в последние годы XX в. стало развитие не информационных, а симуляционных технологий – технологий виртуальной реальности... Киберпротезирование институциональных форм является характерной особенностью и иных видов виртуального взаимодействия – виртуальных сообществ (или, если угодно, тусовок), виртуальных корпораций, виртуальных развлечений, виртуальных преступлений и виртуального же отпущения грехов. Столь интенсивное в последние годы использование технологий виртуальной реальности имеет социальный смысл – замещение социальной реальности ее компьютерными симуляциями. Этот социальный аспект развития компьютерных технологий явно превалирует над техническим аспектом... поэтому распространение технологий виртуальной реальности происходит как киберпротезирование. Оно вызывается стремлением компенсировать с помощью компьютерных симуляций отсутствие социальной реальности» [56]. В этой связи симптоматично возникновение в сети Интернета виртуальных социально-политических систем.

В Интернет-издании «Грани-ру» приводится информация о кибернациях или кибергосударствах, возникших как виртуальная форма политического эскапизма или протеста против политических и социальных реалий:

- *Кибер-Югославия* – Интернет-республика, созданная в ответ на развал СФРЮ. Форма правления – народное голосование.

- Крупнейшим квазигосударством считается *республика Ламор*, основанная американскими правозащитниками. Цель отцов-основателей Ламора заключалась в обеспечении паспортами всех желающих, в том числе беженцев и людей без гражданства, чтобы они имели хоть какой-то документ. В этом видна связь с той практикой, которую когда-то проводила Лига Наций, раздавая «нансеновские паспорта» лицам, оказавшимся вне родины после Первой мировой войны.

- *Республика Ру* открыта для русскоязычной аудитории Интернета. В Республике Ру есть Президент страны («Михаил Владимирович»), Парламент и Правительство, политические партии. Идет бурная дискуссия о форме правления, государственной символике.

В виртуальном мире можно заключить брак, принять религию, вступить в партию, занять государственную должность и т.д. Существует также «Виртуальный Халифат» [57].

Виртуализация социально-политического мира рассматривается ее поборниками как реализация на новой технологической и

информационно-коммуникативной основе великих идеалов свободы, равенства, справедливости. В созданном альтернативном социально-политическом мире его «граждане» стремятся к реализации идеалов свободы, равенства, справедливости, гуманизма, социального творчества на основе новых информационно-коммуникативных технологий.

Особый интерес в плане возникновения симуляционных моделей коммуникативного пространства и личностной идентичности представляет опыт создания и функционирования виртуальных миров в Интернете, таких, например, как Second Life. Описание этого мира содержится в материале Википедии и в статье медиа-идеолога Марины Леско [58].

Вопросы, связанные с погружением в интернет-взаимоотношения, в основном, касаются сферы коммуникативной – насколько личность, скрытая за ником или аватаром, соответствует сама себе? И что ищет она в виртуальной стране? Для полноценного и взвешенного ответа на эти вопросы бесценный материал представляет виртуальное пространство, называемое Second Life (SL) – Вторая жизнь.

SL – виртуальный мир, спроектированный компанией Linden Research в 2003 году. Визуально SL представляет собой 3D изображение разных красивых мест с большим количеством пляжей, парков, магазинов, музеев и дискотек. По этим-то местам, называемым островами, и можно «рассекать» в виде аватара, выбранного пользователем при регистрации. Самым любопытным в этом проекте является потрясающее сходство игровых реалий с настоящей жизнью. Аватар получает в SL статус «резидента» и регистрируется под настоящую кредитную карту, если его обладатель собирается не только прогуливаться по виртуальным городам и весям, но и покупать товары в магазинах, жить в собственной квартире или открыть бизнес. SL – это софт, который можно скачивать из сети и использовать как для создания собственного острова мечты, так и для путешествий по чужим мирам.

С «концептуальной» точки зрения Second Life считают образцом культуры «киберпанка». Но в отличие от других производных данного стиля, SL не несет в себе ни негатива черного фильма, ни ощущения грядущей катастрофы, свойственной литературным произведениям и кинолентам этой стилистики. Мир SL не является ни мрачным, ни страшным. Напротив, он изумительно светел и красив, даже если речь идет об обителях драконов или вампиров. К тому же потрясающе разнообразен, поскольку Линдены предложили миллионам своих пользователей самим застраивать «голую» вселенную. Прилетающие в SL резиденты осваиваются на своих территориях, как им нравится, – засаживают их лесами, украшают цветами, заполняют городами, острова окружают морями.

В Second Life сами жители создают окружающий их контент: одежду, дома, автомобили и многое другое. Жители (резиденты) сами выбирают и модифицируют (или покупают готовый у других резидентов) свой внешний вид – вид своего аватара. После регистрации аватар пользователя имеет довольно примитивный вид и некрасивую походку. Чтобы полноценно играть, ему требуется приобрести (или сделать самому, что непросто) следующее:

- фигуру;
- «кожу» (определяет реалистичные черты лица и макияж для женщин, а также такие атрибуты на теле, как ключицы, лопатки, рельеф мышц у мужчин и т. д.);
- волосы (прическу);
- различные виды одежды и обуви (не менее разнообразной, чем в реальном мире);

- анимацию (чтобы иметь приятную походку, красивые позы, когда стоишь или сидишь, жесты на все случаи жизни).

В Second Life имеются тысячи магазинов, где всё это можно приобрести (в том числе и бесплатно). Купить можно и многое другое – например, личный остров и огромный средневековый замок, различные виды мебели, ювелирные украшения, татуировки на тело и т. д.

На сегодняшний день в SL зарегистрировано более 15 млн. аккаунтов. Но не количеством завораживает человеческий материал SL, а качеством. Поначалу в мир SL пришли любители поиграть онлайн, в основном подростки. Со временем аудитория резко изменилась и повзрослела – на сегодняшний день среднему обитателю Второй Жизни 32 года. Это человек, наделенный творческими способностями, мыслящий образами, получающий удовольствие от процесса усвоения новых знаний, общительный, с хорошим чувством юмора.

Во Вторую Жизнь довольно быстро потянулись социально активные элементы, а заодно политические движения и партии. Даже у Единой России там есть собственное представительство (хотя, возможно, Единая Россия и не подозревает об этом...). Однако политикой и во Второй Жизни заниматься не просто. Так, не успел лидер французских правых националист Лепен завести свой остров, как тут же подвергся атакам – к нему прилетела толпа аватаров, объединенных антилепеновскими лозунгами. Нападающие были вооружены до зубов, стреляли красивыми цветными залпами и разбрасывали взрывающихся свиней. Зрелище было впечатляющим. И чтобы французским национал-патриотам и дальше жизнь медом не казалась, антилепеновский «блок левых сил SL» купил виртуальную землю по соседству и поставил себе целью выжить негодяев из пространства виртуальной реальности. В итоге Лепен покинул свой остров навсегда.

Подобные инциденты доказывают, что резиденты Второй Жизни не жалеют времени и сил на отстаивание своих политических взглядов даже в столь несерьезном контексте. Отчасти поэтому многие средства массовой информации (Reuters, CNN, BBC) открывают там свои представительства. Стоит также упомянуть и тот факт, что во Второй Жизни представлен Конгресс США, известные сенаторы и конгрессмены выступают там от лица своих аватаров, а это означает, что они тоже оценивают аудиторию как политически значимую и социально активную. Данной точки зрения придерживаются и религиозные организации – в мире Линденов можно совершить виртуальный хадж, посетить храм, послушать проповедь. Представлен там Ватикан, Храм Гроба Господня, буддисты.

NASA в SL открыло виртуальный исследовательский центр. Отдельную главу можно было бы посвятить университетам (включая Гарвардский и Оксфордский университеты), научным институтам и государственным организациям, связанным с образованием, которые уже давно сделали Вторую жизнь своей активно работающей площадкой. Практика показывает, что процессы обучения протекают в таком формате значительно активнее.

Многие психотерапевты открыли в SL свои кабинеты, где успешно лечат пациентов. Психологи считают, что само блуждание по островам уже эффективная психотерапия – когда усталый и раздраженный человек сажает свой аватар в гамак, и под шум волны раскачивается взад вперед, любуясь яркими цветами и бабочками, покой на душе он начинает ощущать совершенно реальный. Способствует успеху лечения и тот факт, что аватар как творческий продукт «хозяина» несет в себе достаточно информации о нем, вместе с тем гарантируя анонимность, а человеку проще рассказать о своей проблеме тому, кто с ним никогда не познакомится в реальности.

Как всякий полноценный мир, SL содержит и асоциальный элемент. Вообще онлайн агрессоры и правонарушители – симпатичнейшие люди, самые веселые и остроумные представители сетевого сообщества. Они придумыв-

вают невероятно зрелищные и хитроумные способы испортить вдумчивым и серьезным игрокам всю виртуальную малину. Однако хозяева островов следят за правилами поведения на своей территории и могут запретить любому аватару вход на свою территорию. Если же агрессоры проявят назойливость, можно обратиться к Линденам, и виновник будет наказан.

Серьезных нарушителей правил и порядков выселяют из виртуально-го рая навсегда – сначала «банят» аватар, а потом по кредитке могут добраться и до пользователя. Есть, однако, и более мягкий вариант наказания – провинившегося отправляют на остров-тюрьму. Кадры с изображением этого «острова невезения» редки, но заключенные, говорят, хохочут до слез над придумкой Линденов, и мужественно сносят наказание, если таковое выпадает на их долю. Тюрьма нигде не анонсируется, ибо резиденты как люди творческие и любопытные немедленно начнут преступать закон с целью своими глазами увидеть загадочное место.

В SL существуют официальные посольства реальных стран, где пользователи могут получить информацию, касающуюся порядка получения виз, правил въезда и массу другой информации. Первым открыли свое посольство Мальдивы, затем Швеция (по личной инициативе министра иностранных дел), потом Эстония. На очереди Мальта, Македония, Филиппины. Представлен там и Казахстан.

Равшан Байгарин, совладелец виртуальной столицы Казахстана Астана, утверждает: «Идея воссоздать Астану родилась из желания продвинуть в Казахстане новый высокотехнологичный социальный проект. Ведь трехмерный Интернет – это явление дня не завтрашнего, а сегодняшнего – даже если это пока не всем очевидно. Виртуальные миры это отличный, самый современный, «продвинутый» коммуникационный канал, предоставляющий максимум возможностей для личностного и коммерческого роста».

У виртуальной Астаны колоссальный имиджевый потенциал. «Теперь, когда в глобальной сети воссоздана модель современного центра новой столицы Казахстана, – продолжает Равшан, – сюда может заглянуть любой резидент Second Life, а это уже заявка на то, чтобы сделать Астану мировой столицей, а виртуальный Казахстан превратить в один из наиболее оживленных центров мирового интернет-туризма».

По мнению М. Леско, казахский «остров» Астана по многим параметрам является одним из самых интересных во Второй Жизни. Там не только фотографически точно воспроизведен вид реального города со смотровой площадки знаменитой башни Байтерек, но можно в деталях рассмотреть многие предметы национальной культуры (например, уникальный Золотой Доспех). В виртуальной Астане регулярно проводятся значимые имиджевые мероприятия – от сессий Евразийского Медиа Форума до фотовыставок агентства РИА «Новости» и звездных концертов. Для «строителей» виртуальной Астаны финансовый аспект решающего значения не имел, но проект оценивается создателями как коммерчески перспективный: «Безусловно наш проект – коммерческий. Астана в Second Life – это площадка, открытая как для бизнес-структур так и для политических партий, погружение которых в космос компьютерных не-игр может стать по-настоящему прорывным PR-решением. Что автоматом привлечет инвестиции».

Таким образом, на смену плоскому журнально-газетному интернет формату приходит другой – аудио-визуальный 3D, который расширяет и качественно трансформирует коммуникативные возможности пользователей. Для значительной части населения ряда стран современного мира Интернет из системы навигации по информационным массивам превратился в среду обитания. Было бы неосмо-

трительно расценивать этот параллельный мир всего лишь как «пространство симуляции», по которому бродяжничают «киберпанки». Социальная теория Никласа Лумана определяет общество как систему коммуникаций. С этой точки зрения распространение *виртуальных* форм коммуникации посредством компьютера порождает системный эффект, внося *реальный* вклад в производство социальности, в ее структурную дифференциацию. Происходящая в глобальном масштабе виртуализация важнейших институтов массовой демократии – выборов, государства, политических партий и движений – влечет за собой интенсивную политизацию киберпространства, превращение глобальной компьютерной сети в структурно важную область социально-политического процесса. Казахстанские СМИ должны в полной мере учитывать новые типы консолидации пользователей Интернета – в первую очередь, молодежи – в виртуальном пространстве, которые чем дальше, тем активнее будут конкурировать с традиционными формами консолидации граждан в рамках национального государства.

4.4 Императивы и проблемы интеграции Казахстана в глобальное информационное общество

Прогрессирующая глобализация современного мира и формирование транснационального информационного общества породили новую линию размежевания мирового сообщества – разделение государств и обществ по степени их информационного развития. Информационная безопасность стала существенным фактором национальной безопасности, а вопросы информационного развития обсуждаются как на уровне глав государств, так и на специальных сессиях Организации Объединенных Наций, на других авторитетных международных форумах.

В частности, в декабре 2003 года под патронажем ООН и Международного союза электросвязи прошел первый – женеvский – этап Всемирной встречи на высшем уровне по вопросам информационного общества (WSIS), собравший представителей 174 стран, 46 международных организаций, 111 IT-компаний и 26 структур ООН [59]. Итогом работы этого представительного мирового форума явилось принятие двух знаковых документов: 1) Декларации принципов построения информационного общества, состоящей из трех разделов, где представлены концепция, основные принципы, сформулированы обязательства государств, которым они должны следовать, прибегая к совместному использованию знаний во имя процветания всего мирового сообщества; 2) Плана действий, который мировое сообщество предполагает реализовать к 2015 году и где определены основные направления и регуляторы подходов к решению этой задачи.

Современный экономический, научно-технический и технологический прогресс делает возможной доставку массовой информации как в виде текстов, так и аудиовизуального ряда в кратчайший срок фактически в любое место Земли. Планета зримо обретает предсказанные М. Маклюэном черты одной «глобальной деревни». М. Маклюэн определял эти процессы в целом как позитивные, «символизирующие возвращение человечества в Эдем», утраченный где-то в «Гуттенберговой галактике» книгопечатания.

Свобода массовой информации включила публичную политику в повседневную жизнь широких народных масс. В результате фактор доверия и поддержки со стороны граждан стал необходимым условием эффективности большинства действий публичной власти. Масс-медиа превратились в существенную часть механизма функционирования политической власти, а демонстрация столь интенсивной тенденции к росту своего влияния позволила даже выдвинуть гипотезу о становлении нового вида демократии – медиакратии. Во всяком случае, структура механизма функционирования публичной власти уже не может быть правильно понята и оценена без учета места и роли в ней конституционного института свободы массовой информации.

Традиционная политология к субъектам политики относит институты власти, к объектам воздействия политики – общество, а к средствам передачи этого воздействия – средства массовой информации. Современные СМИ продолжают выполнять свои традиционные функции *средства* передачи информации, часто они становятся прямыми *объектами* воздействия власти. Но в глобальном информационном обществе СМИ, через которые и посредством которых текут информационные потоки, выступают значимыми и влиятельными *субъектами* политического процесса.

Казалось бы, по отношению к фактам и событиям как таковым журналистика вторична и сама не способна порождать информационные поводы. Но дело в том, что влияние СМИ идет не через отдельные сообщения, но через их кумулятивный эффект. Именно в виртуальном информационно-политическом поле обозначается *масштаб* и *значимость* социально-политических событий и фактов, именно журналистика порождает *оценку* событий как специфический вид информации, который значимо влияет на расстановку социально-политических сил.

Окинавская *Хартия глобального информационного общества*, подписанная представителями ведущих мировых держав, определила в качестве главной цели современных информационных технологий «повышение общественного благосостояния, стимулирование социального согласия» [60]. Журналистика в таком контексте должна рассматриваться не только как область интеллектуально-творческой деятельности, но и как важнейший социально-политический институт. Этот институт обладает собственной организационной структу-

рой и законодательно-правовой базой, позволяющей СМИ выступать не только посредником между властью и обществом, но и непосредственным субъектом политического процесса: политического действия, политического сознания, политической коммуникации. Вместе с тем нельзя не согласиться с тем, что «угроза со стороны СМИ для общественного благополучия, морального здоровья, национальной безопасности, становятся в третьем тысячелетии одним из основных вызовов, возникших перед мировым сообществом» [61].

Конечно, не следует демонизировать современные информационно-коммуникативные сети и технологии, поддерживая созданный отдельными исследователями массовых коммуникаций (а вместе с ними и многими политиками и журналистами) миф о наступлении эры тотальной *медиакратии*. Согласно этому мифу, СМИ не *выражают*, а *создают* общественное мнение, не столько *отражают* и *интерпретируют* действительность, сколько *конструируют* ее по своим правилам и усмотрению. Определяющим основанием мифотворчества такого рода является глубинная тенденция всей постмодернистской онтологии – поставить означающее над означаемым, освободить знак от содержания, придать образу способность не *представлять* вещь, но *заменять* и фактически *отменять* ее. «Если некогда СМИ, зависящие от реальности и различных инстанций, выносящих общеобязательный вердикт относительно этой реальности, предположительно (хотя и избирательно) *говорили о том, что есть*, то в процессе медийной эмансипации это уравнение изменилось: *то, что есть, определяется тем, о чем говорят в СМИ...* Так постепенно устанавливается любопытная аксиома: существует только то, о чем повествуют СМИ» [62]. По мнению ряда экспертов, СМИ конструируют не только информационно-коммуникативное поле, но и саму социальную реальность. Поэтому «в постиндустриальном обществе власть знаний и информации, возможность манипуляции ими, становится решающей в управлении обществом, оттесняя на второй план влияние денег (финансового ресурса) и государственного принуждения (административного ресурса)» [63]. Такого рода суждения эффективны, но излишне категоричны. Миф о всеисильности СМИ и пришествии «медиакратии» выгоден, прежде всего, самой «медиакратии». Ибо обладание символическим капиталом, инвестируемым в социальное конструирование реальности, позволяет при определенных обстоятельствах без особого труда конвертировать его в капитал финансовый.

Сами по себе СМИ не несут в себе предназначения быть инструментом разрушения и нравственной деградации социума и личности, равно как и инструментом созидания и социального прогресса. СМИ, будучи частью современного мира со всеми его противоречиями, конфликтами, неурядицами, в той или иной форме воспроизводят их, поэтому и потоки информации состоят из множества

противоречивых, нередко взаимоисключающих друг друга сообщений и материалов, фактов и комментариев. У потребителя информации всегда есть возможность их критической оценки, навигации в информационном океане в опоре на собственный здравый смысл, возможность самостоятельного выбора в массиве предлагаемых разными СМИ суждений, оценок, мнений и интерпретаций. Хотя информация и материалы прессы, радио, телевидения оказывают мощное влияние на формирование общественного мнения, но они не штампуют и не предопределяют его.

Недооценка властью роли информационной сферы жизни личности, общества и государства может повлечь серьезные социальные последствия, близкие к катастрофическим. Современные системы власти оказались перед проблемой информационного «половодья», вызванного бурным ростом информационно-коммуникативных интерактивных возможностей различных субъектов социального взаимодействия. Адекватного и действенного алгоритма ее решения нигде в мире пока не найдено. В результате человечество оказалось на пороге глобального информационно-управленческого кризиса. В наши дни его проявлениями служат:

- склонность органов и институтов власти к изменению не самой реальности, а представлений о ней;
- все меньшая ответственность и демократичность властных институций, все меньше учитывающих расширяющуюся гамму интересов и мнений подвластных им субъектов, лишь на время доверивших им осуществление властных полномочий;
- постепенная, по мере расширения области применимости технологий информационного управления сознанием, утрата властью способности отличать желаемое от действительного.

Свобода массовой информации, лишь механически увеличивающая информационные потоки, протекающие в обществе, отнюдь не абсолютное благо, укрепляющее демократию, повышающее возможности личности и раскрывающее перед ней новые горизонты. Даже в чисто количественном аспекте, в тех случаях, когда информационные потоки перехлестывают границы управляющих систем данного общества, а сегодня уже и всего человечества, это создает для него серьезные системные опасности. Качественные же изъяны расширяющихся и углубляющихся мировых информационных потоков эти опасности умножают многократно.

Так, например, современный терроризм является в значительной степени порождением электронных СМИ. Террористические акции рассчитаны на зрительский эффект от демонстрации их последствий (или, как в случае захвата театра на Дубровке, хода операции в реальном времени) по телевидению. Документальные съемки событий 11 сентября практически неот-

личимы от многочисленных сюжетов триллеров или фильмов-катастроф. Многие люди признавались, что поначалу не могли поверить в то, что они видят прямой репортаж о реальных событиях, а не стилизованный под документальные кадры фильм. Как известно, некоторые операции армии США в Ираке, или падение ракет на Триполи («превентивной акции против возможного нападения ливийских террористов») планировались таким образом, чтобы прямая передача о происходящих событиях приходилась на эфирное время, собирающее у телеэкранов наибольшую зрительскую аудиторию.

В последнее время военные ведомства разных стран ведут интенсивные разработки в области информационных (информационно-психологических) войн. Сам термин «информационная война» появился в середине 80-х гг. XX в. в работах американских военных теоретиков и начал широко применяться после проведения операции «Буря в пустыне» в 1991 г. В настоящее время в армии США, например, есть специальные информационные войска. В армейском уставе США информационная война определяется так: «Действия, принятые для достижения информационного превосходства в интересах национальной стратегии и осуществляемые путем влияния на информационные системы противника при одновременной защите собственной информации и своих информационных сетей» [64].

Многими политическими аналитиками и социальными теоретиками глобальный мир сегодня рассматривается не иначе, как *состояние войны* цивилизаций, культур, наций, религий, ценностей. Считается, что войны XXI в. будут по преимуществу информационными войнами. Более того, некоторые исследователи считают, что в настоящее время уже идет «третья мировая информационно-психологическая война». А основным средством ведения такой войны являются средства массовой информации.

Эта глобальная война особая, не имеющая исторических аналогов и прецедентов ни по размаху, ни по способу ведения боевых действий, ни по задействованным в них ресурсам, силам и средствам, ни по используемому оружию, ни по локализации фронтов борьбы и линий разделения фронта и тыла и т.д. Границы войны и мира, ценностей и технологий, кооперации и противостояния радикально изменены информационно-коммуникативной революцией. Основополагающие идеи и ценности культуры, социально-политические модели, мировоззренческие убеждения, религиозные верования, смысло-жизненные ориентации выступают одновременно и как решающий стратегический ресурс сражающихся сторон, и как поле сражения, и как тип оружия. Государства выстраивают наиболее предпочтительные для них модели информационного нападения и защиты. На смену мышлению в категориях размещения танков, самолетов и дислокации частей приходит стратегия разме-

щения ценностей, убеждений, идеалов и дислокации информационных ресурсов. Важнейшими компонентами вооруженных сил становятся информационно-коммуникативные системы, назначение которых – обеспечивать проникновение в сознание потенциального противника за счет размещения в контексте локальных культур определенных ценностных ориентаций и поведенческих моделей.

Информационная война обладает для развязывающей ее стороны целым рядом преимуществ по сравнению с обычной войной, в частности:

- война ведется в «белых перчатках». Агрессора, как правило, невозможно обвинить в применении вооруженных сил;
- эта война практически не регламентирована международным гуманитарным правом;
- ведение информационной войны стоит, как правило, дешевле, чем ведение обычной войны;
- эффект зачастую достигается гораздо больший, чем с помощью обычного оружия;
- развязывание информационной войны гораздо менее опасно для страны-агрессора, чем развязывание традиционной войны.

Факт и последствия ведения информационной войны не всегда являются очевидными для тех, против кого она ведется. Люди обычно не в состоянии реагировать на невидимое информационно-психологическое воздействие. Более того, это воздействие может облекаться в доброжелательную форму, на которую человек не готов отвечать агрессивно. Отсутствие видимых разрушений, характерных для войн обычных, можно признать главной опасностью информационной войны. Население даже не ощущает, что подвергается воздействию. В результате общество не приводит в действие имеющиеся в его распоряжении защитные механизмы. Применение технологий информационной войны может вызвать нарушение социально-экономических процессов и, в конце концов, привести к гибели государства. При этом народ оказывается деморализованным и неспособным к сопротивлению.

В январе 1995 года корпорации «РЭНД» было поручено в рамках мероприятий, осуществляемых министерством обороны США, выполнить ряд исследовательских работ в области ведения информационной войны. Их целью было определение ключевых характеристик и особенностей применения информационного оружия; уяснение возможного его влияния на национальную безопасность; выявление основных направлений информационного противоборства; укрепление национальной безопасности и усиление технологического превосходства в области создания информационного оружия и т.д. Результаты этих работ должны были послужить основой определения роли и места информационного противоборства в военной стратегии США, и год спустя их представили в отчете Strategic

Information Warfare. A new face of War. В этом документе впервые появился термин *Strategic Information Warfare* – «стратегическое информационное противоборство». Такое противоборство, согласно заявлениям авторов отчета, представляет собой «использование государствами глобального информационного пространства и инфраструктуры для проведения стратегических военных операций и уменьшения воздействия на собственный информационный ресурс». Проведенные исследования позволили выделить следующие ключевые особенности информационного противоборства: сравнительно низкая стоимость создания средств информационной войны; крушение статуса государственных границ при подготовке и проведении информационных операций; изменение приоритетов в деятельности стратегической разведки, которые смещаются в область завоевания и удержания информационного превосходства; усложнение проблем обнаружения начала информационной операции; сложность создания коалиции против агрессора, развязавшего информационную войну.

По мнению специалистов корпорации «РЭНД», применение информационного оружия предусматривает решение следующих задач:

- создание атмосферы бездуховности и безнравственности, негативного отношения к культурному наследию противника;
- манипулирование общественным сознанием и политической ориентацией социальных групп населения страны с целью создания политической напряженности и хаоса;
- дестабилизация политических отношений между партиями, объединениями и движениями с целью провокации конфликтов, разжигания недоверия, подозрительности, обострения политической борьбы, провоцирование репрессий против оппозиции и даже гражданской войны;
- снижение уровня информационного обеспечения органов власти и управления, инспирация ошибочных управленческих решений;
- дезинформация населения о работе государственных органов, подрыв их авторитета, дискредитация органов управления;
- провоцирование социальных, политических, национальных и религиозных столкновений;
- инициирование забастовок, массовых беспорядков и других акций экономического протеста;
- затруднение принятия органами управления важных решений;
- подрыв международного авторитета государства, его сотрудничества с другими странами;
- нанесение ущерба жизненно важным интересам государства в политической, экономической, оборонной и других сферах [65].

События «арабской весны» 2011 года продемонстрировали чрезвычайную эффективность сетевых СМК как канала социально-политической мобилизации и организации широкомасштабных протестных действий населения. Но приемы ведения информационной и сетевой войны могут применять разного рода террористические,

подрывные и экстремистские организации, государства, не способные вести традиционные военные действия против стран, неизмеримо превосходящих их в технологическом уровне развития, наркокартели, преступные транснациональные синдикаты и даже международные финансовые спекулянты и харизматические авантюристы. Само понятие нейтралитета в современном мире становится проблематичным. Угрозы безопасности государства, общества и индивида в эпоху информационно-коммуникативной революции носят по сути всеобъемлющий и перманентный характер. Таким образом, формирование системы эффективной защиты национального информационного пространства становится важнейшей частью обеспечения национальной безопасности Республики Казахстан.

Государство должно иметь гибкую, адаптивную, мобильную и эффективную систему защиты собственного информационного пространства от деморализующих пропагандистских акций и информационно-психологических вторжений, способную быстро реагировать на возникающие угрозы и новые условия деятельности.

Для этого необходимо:

- обеспечить надежную защиту «закрытой» информации от несанкционированного (противоправного) доступа и опубликования;
- организовать постоянный контроль над ситуацией в тех сферах, где могут возникнуть угрозы информационной безопасности;
- вести мониторинг возможностей существующих систем обеспечения информационной безопасности по отражению реальных и потенциальных угроз;
- согласование разрабатываемой нормативно-правовой базы развития информационного пространства и обеспечения информационной безопасности, в первую очередь, в аспектах интегрирования Казахстана в международные телекоммуникационные сети;
- создание собственных технических средств обеспечения информационной безопасности, закупка зарубежных программных, технических и телекоммуникационных средств защиты информации и их использование в стратегически важных областях;
- объединение усилия широкой общественности, профессионалов, ученых и представителей органов власти, делового мира для решения исключительно важной в настоящее время для Республики Казахстан задачи – надежной защиты ее информационных ресурсов.

В условиях глобального информационного общества для субъекта государственно-политической власти становится крайне актуальной проблема механизма обеспечения собственной легитимности. В этих условиях национальная безопасность в целом и информационная безопасность как ее важнейший компонент могут быть обеспечены лишь эффективным социальным действием власти на основе общественно признанных мировоззренческих проектов.

По итогам проведенного анализа состояния медиа-пространства современного Казахстана, а также проблем и перспектив его интеграции в глобальное информационное общество, можно сделать следующие **основные выводы**:

1. Способствовать формированию объективного представления о существующих в нашей стране проблемах и тем самым создавать основу для разработки внутривнутриполитической стратегии управления социальными процессами призвана не только отечественная социально-политическая наука, но и средства массовой информации. Казахские СМИ в возрастающей степени участвуют в формировании общественного мнения и оказывают все большее влияние на действия практических политиков. Национальное медиа-пространство пользуется кредитом доверия у казахстанцев и должно оправдывать свое назначение.

2. По данным социологов, в нашей стране за последнее время стало меньше людей с развитым ценностно-ориентационным потенциалом: речь идет об отсутствии у многих ценностного стержня индивидуальной картины мира, что приводит к деформации ценностных координат самоидентификации личности. Свою роль в этих процессах сыграли и отечественные СМИ. В казахских СМИ оказались практически вне поля вдумчивого анализа такие фундаментальные, определяющие для общенациональной идеи Казахстана ценности, как совесть, честь, семья, справедливость, патриотизм, Родина. В этой связи основные усилия в плане содержательной трансформации национального информационного пространства должны быть сосредоточены на поиске оптимальных способов распространения в массовом сознании посредством СМИ идей гуманизма, казахского патриотизма, этнической и конфессиональной толерантности, общечеловеческих и национальных культурных ценностей, нравственных норм и идеалов, современной политической культуры.

3. Существующая на мировом информационном рынке ситуация, создаваемая крупными информационными производителями Запада, дает им большие преимущества и блокирует информационное развитие более слабых стран. Поэтому вхождение Казахстана в глобальное информационно-коммуникативное пространство без соответствующего современной ситуации формирования гражданской культуры индивида может оказаться скорее негативным, нежели позитивным фактором инкультурации личности. Как показала практика, многочисленные попытки отечественных СМИ проводить свою информационную политику по примеру американских и европейских коллег оказались не очень продуктивными. Разнятся не только политические и социально-экономические условия существования информационной сферы в разных странах, несхожей оказывается психология восприятия аудиториями одной и той же информации.

4. Разрешение многих проблем, связанных с формированием национального информационного пространства и оптимизацией роли отечественных СМИ в консолидации общества, ложится в первую очередь на самих журналистов, профессиональные обязанности которых распространяются и на зону социальной ответственности за моральное благополучие своих граждан. Именно они в состоянии уменьшить уровень агрессивности информационной среды. Для этого требуются не только профессиональные знания и навыки, но и понимание своей духовной миссии в обществе. Многообразие запросов массовой аудитории может быть реализовано в национальном медиа-пространстве только при условии, если отечественные СМИ будут неуклонно руководствоваться принципом профессиональной ответственности за состояние и развитие казахстанского общества.

В то же время без решительных мер государства по оздоровлению медийного пространства Казахстана невозможно добиться сколько-нибудь значительного снижения негативных эффектов воздействия СМИ на морально-психологическое состояние общества. Этим обстоятельством обусловлена необходимость изменения самого типа внутренней политики государства по формированию единого информационного пространства РК:

- Требуется выработать такую долговременную культурно-информационную политику, которая бы способствовала (прежде всего, посредством отечественных электронных и печатных СМИ) сохранению, воспроизводству и адаптации к современным условиям национальной картины мира как мировоззренческой основы общенациональной идеи Казахстана.

- Необходимо формирование институтов гражданского общества (как это имеет место, например, в европейских странах) с целью защиты интересов общества в целом и конкретных людей в плане обеспечения социальной ответственности СМИ и защиты духовного здоровья граждан Казахстана.

- Первостепенной становится задача формирования информационной культуры личности, для чего необходимым является формирование профессионально подготовленного и социально ответственного журналистского сообщества.

- Приоритетом структурной трансформации политического сегмента национального информационно-коммуникативного пространства является его организация в соответствии с принципами и моделями общенационального диалога по важнейшим социально-политическим проблемам.

5. В Казахстане за последние годы произошли положительные сдвиги в построении демократического общества, что стало основанием для перехода к новым принципам и моделям функционирования

национального информационного пространства. Упростилась процедура доступа к информации, расширились границы информационного обмена, произошло широкое внедрение средств информатизации в политическую деятельность. Повысилась информационная защищенность прав личности, стали разрабатываться средства борьбы с правонарушениями в информационной сфере. Таким образом, в настоящее время созданы предпосылки и реальные пути формирования и развития информационного общества в Казахстане.

Основными ориентирами построения такого общества могут быть:

- формирование единого информационного пространства;
- создание рынка информации, удовлетворяющего потребностям общества в информационных продуктах и услугах;
- возрастание роли массовой коммуникации в системе общественного производства;
- преобладание новых информационных технологий;
- повышение уровня образования за счет расширения возможностей системного информационного обмена;
- приоритетное развитие экономических укладов, базирующихся на массовом использовании перспективных информационных технологий, в особенности – компьютерных и Интернет-технологий.

6. Можно выделить следующие основные векторы трансформации информационного пространства современного казахстанского общества, адекватные задачам построения социального и правового государства, переходу от авторитарного к демократическому политическому режиму:

- от апологетики либо огульной критики политического режима к анализу его основных особенностей и институтов;
- от пропагандистской к фактологическо-аналитической функции;
- от просветительской роли к функции гражданской и политической социализации личности;
- от защиты интересов и пристрастий политической элиты к информационно-технологическому обеспечению ее социальной роли;
- от декларативных заявлений о зрелости политической культуры населения к объективному анализу ее состояния и тенденций развития.

7. В соответствии с выделенными векторами трансформации информационного пространства Казахстана определяются следующие основные направления государственной информационной политики:

- разработка непротиворечивой системы законодательных актов, регулирующих деятельность средств массовой информации (в существующем законодательстве есть пробелы и противоречия, препятствующие эффективному функционированию казахстанских СМИ);
- осуществление пристального контроля над соблюдением законодательства о СМИ и пресечение его нарушений;

- усиление контрольно-экспертных функций органов гражданского общества по отношению к национальным СМИ;
- обеспечение органичного сочетания в информационном пространстве РК государственных и негосударственных СМИ;
- деполитизация СМИ; перенос акцентов от идеологических функций к функциям гражданской социализации личности;
- освобождение от явлений коммерциализации, апологетики собственнических интересов в деятельности средств массовой информации;
- создание эффективной системы государственных, общественных и общественно-государственных структур (типа наблюдательных, экспертных и иных советов), которые способствовали бы конструктивному взаимодействию граждан, СМИ и власти.
- обеспечение (с помощью законодательных и организационных мер) транспарентности в деятельности средств массовой информации, которая бы позволила обществу иметь полную информацию о том, кто и каким образом может влиять на информационную политику тех или иных СМИ.
- совершенствование региональной структуры СМИ;
- образовательная деятельность, направленная как на подготовку и повышение квалификации профессиональных журналистов, так и на обучение представителей власти цивилизованному взаимодействию с прессой;
- продуманная кадровая политика, направленная на привлечение в органы власти, отвечающие за взаимодействие со СМИ, и на должности руководителей официальных изданий людей, профессионально разбирающихся в журналистике.

8. Обеспечение информационной безопасности в настоящее время становится одной из наиболее приоритетных задач институтов, ответственных за проведение внутренней политики РК. Поскольку Казахстан оказывается все более втянутым в глобальные процессы, ему придется столкнуться и с негативной стороной этих процессов: нелегальной трудовой миграцией, перемещением лиц, ищущих убежище и т.д. Мировой опыт показывает, что необходимо принятие системных превентивных мер против распространения средствами массовой коммуникации этнофобии, экстремизма, религиозного фанатизма особенно в тех регионах, где этническая идентичность фактически отождествляется с конфессиональной принадлежностью.

9. Международные документы о стандартах и нормах поведения людей в демократических обществах, где строго соблюдаются права человека, являются четкими ориентирами деятельности СМИ по освещению социально-политических процессов, в том числе межэтнических и межконфессиональных взаимодействий. Основная задача СМИ должна заключаться в поиске наиболее оптимальных

способов распространения в массовом сознании идей гуманизма, принципов этнической толерантности, равенства граждан и народов перед законом, а также в осуждении любых проявлений национал-экстремизма, национальных фобий, этнической дискриминации.

10. Оценивая перспективы становления информационного пространства РК в контексте взаимоотношений СМИ, гражданского общества и политической власти, можно говорить о двух путях решения назревших проблем: первый предполагает создание мощных государственных СМИ, что реально лишь при условии отделения государства как выразителя консолидированных общенациональных интересов от олигархических структур; второй путь – это создание конкурентной среды в информационном пространстве, контролируемом структурами и институтами гражданского общества.

Оптимальным было бы сочетание обоих названных направлений, что смогло бы привести к возникновению стабильных и устойчивых форм развития национального медиа-пространства.

Литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – С. 13.
2. См.: Там же. – С. 16 – 17.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 16.
4. Там же. – С. 120.
5. Золотухина-Аболина Е.В. Повседневность и другие миры опыта. – М.: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д.: Издательский центр «МарТ», 2003. – С. 12.
6. Там же. – С. 13.
7. Там же. – С. 15.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 126 – 127.
9. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. I. Кн. I. Процесс производства капитала. – М.: Политиздат, 1973. – С. 62.
10. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – С. 92.
11. Там же. – С. 146.
12. Золотухина-Аболина Е.В. Повседневность и другие миры опыта. – С. 13.
13. Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. – М.: Алгоритм, 2003. – С. 65.
14. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – С. 208.
15. Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. – М.: идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 81.
16. См.: Вагнер Г. Социология: К вопросу о единстве дисциплины // Теория общества. Сборник. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – С. 238.

17. Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001. – С. 13.
18. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 376.
19. Там же. – С. 379, 378.
20. Ритцер Дж. Современные социологические теории. 5-е изд. – СПб.: Питер, 2002. – С. 224.
21. Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999. – С. 469.
22. См.: Фридман Т. Плоский мир: Краткая история XXI века. – М.: АСТ Москва: Хранитель, 2006.
23. Киз Д. Множественные умы Билли Миллигана. – М.: Эксмо, Домино, 2004.
24. [http://ru.wikipedia.org/wiki/ Билли Миллиган](http://ru.wikipedia.org/wiki/Билли_Миллиган)
25. Кувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, пси-хология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: Алетей, М.: Логос, 1998. – С. 23.
26. Подорога В.А. Выражение и смысл. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 92.
27. Там же. – С. 202 – 203.
28. См.: Там же. – С. 202.
29. Назарбаев Н.А. Казахстан-2030: Процветание, безопасность и улучшение благосостояния всех казахстанцев. Послание Президента Республики Казахстан народу Казахстана. 10 октября 1997 года // Назарбаев Н.А. Стратегия независимости. – Алматы: Атамұра, 2003. – С. 11 – 12.
30. Там же. – С. 16, 17.
31. Сыроедова А. Мир малого. Опыт описания локальности. – М.: ИФРАН, 1998. – С. 6.
32. Касымжанов А.Х. Единство глубинного знания, или концепция единства бытия // Касым-жанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Казак университеті, 2001. – С. 109, 110.
33. Масс-медиа – информационная основа политической системы общества / [http:// www.jourclub.ru/10/660/7](http://www.jourclub.ru/10/660/7)
34. Прохоров Е.П. Региональная пресса в информационном пространстве России / [http:// www.inguk.ru/RegionProch.htm](http://www.inguk.ru/RegionProch.htm).
35. Почепцов Г.Г. Стратегический анализ. – Киев: Дзвін, 2004. – С. 313.
36. См.: Там же. – С. 296.
37. Деннис Э., Мэррил Дж. Беседы о масс-медиа. – М., 1997. – С. 67.
38. Лобанов В.В. Государственное управление и общественная политика: Учебное пособие. – СПб.: Питер, 2004. – С. 420.
39. Спиридонова Н. Телеэфир как общественное достояние // Бюллетень МИСП. – 2006. – № 3 (12). – С. 21.
40. Отчет по Пятому Евразийскому Медиа Форуму. – С. 6.
41. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа // Поэтика и политика (сборник статей). Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. – СПб.: Алетей, 1999. – С. 204.

42. Там же. – С. 201 – 202.
43. Там же. – С. 209.
44. Там же. – С. 220.
45. Там же. – С. 219 – 220.
46. Луман Н. Власть. – С. 74, 91.
47. Там же. – С. 54.
48. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. – М.: Русское феноменологическое общество, издательство «Логос», 1997. – С. 158.
49. Ерофеев В.В. «Воспитание» посредством идеологической речи (Обзор) // Образ человека XX века. Реферативный сборник. – М.: ИНИОН, 1988. – С. 132.
50. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: «REFL-book», 1994. – С. XIV.
51. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – С. 77.
52. Там же. – С. 27.
53. Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 70 – 71.
54. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – С. 21.
55. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – С. 552.
56. Иванов Д.В. Виртуализация общества. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – С. 13 – 14, 19.
57. См.: Нерсесян В. Национальная безопасность и формирование информационного общества в России // Власть. Общественно-политический журнал. – 2003, № 9 / [http:// ihtik.lib.ru](http://ihtik.lib.ru).
58. Леско М. Империя чувств / <http://www.profile.ru/items/?item=26390>
59. См.: Всемирный Саммит по информационному обществу. РБА-Роском. Программы ЮНЕ-СКО «Информация для всех». – СПб., 2004.
60. Окинавская хартия глобального информационного общества // Государственная политика информационной безопасности. – Екатеринбург: Изд-во УрГЮА, 2001. – С. 92.
61. Чемякин Ю.В. Политические коммуникации и информационная безопасность общества. Учебное пособие. – Екатеринбург, 2008. – С. 6.
62. Дугин А. Искусство смотреть телевизор (эссе о медиакратии) // Литературная газета, 25.12.2002.
63. Швидунова А. СМИ как объект политического процесса и инструмент политических техно-логий // www.pressclub.host.ru/techn_13.htm.
64. Чемякин Ю.В. Политические коммуникации и информационная безопасность общества. Учебное пособие. – С. 25.
65. См.: Там же. – С. 29 – 30, 32.

Глава 5. ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПРЕОДОЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ГЛОБАЛЬНОГО КРИЗИСА

Прежде чем начать развернутое обоснование темы, обозначенной в заглавии, выдвину основные тезисы данного раздела.

1. Помимо этнической, культурной, конфессиональной, гражданской и других форм идентичности, существует и собственно *человеческая* идентичность. Ее называют «душой», или «истинным Я», в котором заключены глубинная сущность и назначение человека в мире.

2. Истинное Я подавляется внешними влияниями и наслоениями эгоизма.

Глобализация – естественный процесс объединения человечества. Но другое дело, что человечество живет все еще по логике потребительства. И хотя таким оно было всегда, это было заметно только в локальных рамках. Сегодня, однако, явственно и полномасштабно обозначился характер человеческого общежития, который логично назвать глобальным эгоизмом. Ему соответствует глобально-критическая стадия истории, когда мир становится взаимосвязанным и взаимозависимым и когда происходит серьезная путаница в понимании человеческой идентичности. Многочисленные *проявления* («бывания») человека выдаются за его подлинную сущность.

К тому же, одни хотят жить по-старому, соответствуя прошлому; другие хотят жить по-современному, по законам глобализма, соответствуя вызовам настоящего. И мало кто стремится соответствовать зовам грядущего.

3. Отсюда должна быть понятна необходимость очищения от привходящих наслоений в бытии человека личности и построения личностной и общественной жизни на основе человечности – т.е. идентичности *человеческой*.

Если «Я» – духовная индивидуальность – есть подлинная и единственная идентичность, то, следовательно, я способен стать идентичным со всеми и каждым как с самим собой, как родственным мне по существу. И тогда снимаются, исчезают все существующие на сегодня парадоксы идентичности.

Следовательно, наиболее важным в философском осмыслении проблемы представляется не столько речь о тех или иных формах идентичности, сколько о том, как раскрыть в каждом из нас наше духовное начало. Надо основательно задуматься над тем, в чем состоит сущность человека, и тем самым – что для человека благоприятно для гармоничного развития человека, а что нет, и почему это именно так, а не иначе. И, наконец, как это проявляется в каждом конкретном случае, а не на уровне голых абстракций.

5.1 Что такое самотождество человека? Метафизика «Я»

Самопознание: опыт глубинного анализа. Существует ли среди всех форм идентичности – культурной, этнической, профессиональной и т.д. – та единственная форма, которая по своей сущности и есть идентичность подлинно человеческая?

В связи с этим решающим вопросом главная идея данного раздела – приблизиться к новому пониманию сущности и архитектоники человека. А именно к тому, что истинным Я человека является не ментальное, не умственное Я, а Я духовно-чувственное.

Метод анализа будет состоять в чем-то напоминающем феноменологическую редукцию. Вернее, это будет, так сказать, отслаивание, отсечение лишнего или отработанного.

Поясню это следующей ссылкой.

Сириэль Сигштедт в жизнеописании Эммануила Сведенборга говорит о необходимости культивировать состояние ума, который отстраняется от телесных ощущений, притязаний рассудка и постепенно все более полагается на сознательное восприятие света в глубинах души – отстранение, которое приводит к особой ясности мысли и полному доверию к внутреннему наставнику [1].

Итак, что же представляет собой то, что делает человека уникальным существом, то, что можно обозначить как центр человеческой личности, ее сердцевину, его идентичность? С чем идентифицировать человека?

Мыслители многих стран и эпох пробивались к этой первооснове, к этой конкретности человеческой личности.

Позволю себе напомнить в этой связи важнейшие для западноевропейской философии и хорошо известные основоположения Рене Декарта из его «Рассуждения о методе».

Поскольку чувства нас иногда обманывают, – писал Декарт, – я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется. Считая и себя способным ошибаться не менее других, я отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решил представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих снов. Но, – продолжает Декарт, – необходимо, чтобы при этом я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии. Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе,

что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть [2].

При всем уважении к размышлениям Декарта – глубоким и оригинальным для европейской мысли того времени – в этих размышлениях есть ряд недочетов. Назову лишь два-три.

Из Я мыслю не выводится *природа нашего Я*. Ибо кто же этот Я? Тело? Сама мысль? Душа? Бог? Неясно. Тем более что уже до Декарта было известно наличие в нашем Я многих граней, уровней, субстанций. Поэтому все равно остается вопрос о том, какое из этих Я – истинное Я, истинно *мое*?

Из *cogito ergo sum* должен вытекать вопрос, которым Декарт не задавался: а достаточно ли мысли для полноценного бытия человека, или, иными словами, – правильно ли я существую, истинно ли я живу, даже если умею глубоко мыслить?.. Из *cogito* прямо вытекает лишь *мысленное* наше существование.

Как видим, *cogito ergo sum* вполне можно подвергнуть сомнению. Это следует даже из самого картезианского методического сомнения: если оно универсально, то почему его нельзя применить и к *cogito*?

Продолжатель картезианской линии Эдмунд Гуссерль, как и многие другие, предпочитал говорить о «*наиболее широком смысле*» выражения «сознание». Он прямо утверждал, что сознание, мысль объемлет собою все формы психической жизни. В «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (раздел второй, глава вторая, параграфы 33-34) он писал о том, что многоликие акты и состояния душевного строя и воления – нравиться или не нравиться, радоваться и печаловаться, возжелеть и избегать, надеяться и страшиться, решаться и действовать, причисляя сюда же и простые акты «я», в каких я сознаю мир *непосредственно* наличный в спонтанном обращении к нему и схватывании его, обнимают-ся Картезиевым выражением *cogito*.

Думаю, в этом одна из коренных ошибок Гуссерля. Чувства, к примеру, никак не вытекают из *cogito*. Особенно чувства внутренние – это вообще особый мир, не сводимый ни к мысли, ни к внешнему ощущению, ни к представлению, ни к восприятию.

Дело тут, впрочем, отнюдь не только в Гуссерле: в истории философии издавна сложилась традиция приводить все проявления человека к одному – психической жизни, а ее – к сознанию, мышлению, разуму.

Но я *мыслю*, как мы могли видеть, не вполне тождественно я *существую*. Мысль, конечно, тождественна бытию; но бытие несводимо к одной только мысли.

Итак, Гуссерль не делает попыток внутренней дифференциации психической жизни. Он говорит о сознании в его «наиболее широком смысле», рассматривает закономерности его бытия, в первую очередь – так называемую интенциональность как главную, на взгляд Гуссерля и его предшественника Франца Brentano, характеристику сознания.

Интенциональность сознания... Да, но ведь самый яркий пример интенциональности, ее совершенный образец – это любовь. Сознание ли она? Обычная ли психическая деятельность? Вдумаемся: если я люблю, то в чем состоит эта моя любовь? В том ли, что я *думаю*, *предаюсь мыслям* о предмете любви? Нет, думание не есть любовь. В том ли, что я *вызываю образ* любимого человека в своей памяти? Нет, воспоминание не есть любовь. В том ли, что я *желаю быть рядом* с ним – но желание быть рядом еще не любовь. *Тревога* за любимого? Но тревога не есть любовь. И так далее. Любовь – особое чувственное состояние, не сводимое ни к чему перечисленному.

Мыслители, пытавшиеся изучать внутренний мир человека, в конечном счете сводили его к сознанию, высшим проявлением которого оказывалось абсолютное, или чистое, трансцендентальное Я. При этом, как мы могли видеть, такой вывод приводил к ряду трудностей и противоречий.

Надо сказать, что так называемые последние вопросы ставились, как правило, первыми. Наиболее ясно проблему идентификации человека, его глубинной специфики, его подлинной сущности выразили уже древнеиндийские Упанишады.

Что такое Я? Упанишады выдвигают **гипотезу 1**: Я тождественно телу, или Я – это телесная, физическая реальность. Этой реальности соответствует бодрствующее состояние сознания.

Но Упанишады тут же возражают себе: тело есть нечто внешнее и изменчивое, тогда как Я – начало внутреннее и, к тому же, обязанное быть постоянным. В противном случае какое же оно Я – оно было бы все время не-Я.

Тогда Упанишады выдвигают **гипотезу 2**: Я есть Я эмпирическое, или, точнее – эйдетическое, имеющее дело с образами. Его наглядным примером может служить сон со сновидениями.

Однако мы не властны над происходящим в сновидениях, наше Я не владеет, не управляет опытом сновидений. Следовательно, эм-

пирическое Я подвержено случайностям, оно изменчиво, оно непостоянно, а следовательно, – не есть подлинное Я.

Тогда выдвигается **гипотеза 3**: наша подлинная индивидуальность – это трансцендентное Я, которому соответствует, например, состояние сна без сновидений. В нем Я как будто бы отсутствует, однако по пробуждении цепь воспоминаний не прерывается, а с нею не прерывается и личностная самоидентичность.

Однако чистое Я – это субъект без объекта, без реальности, без опыта, а следовательно, оно – не мое Я, оно не есть Я, присущее именно мне как субъекту, имеющему перед собою реальность и внутри себя – конкретный опыт. Это Я не знает себя как Я, не знает и о собственном существовании.

Тогда, наконец, выдвигается **гипотеза 4**: подлинным Я может быть только абсолютное, универсальное, всеобъемлющее, безграничное Я. Его существование вытекает из предыдущей гипотезы: если Я не прерывается, когда сознание и опыт отсутствуют, значит, оно существует всегда в глубине всех вещей, всякого опыта, всякой реальности и тождественно Великому Единству всего сущего, его субстанции и субъекту.

Итак, мы проделали путь от Я эмпирического и эйдетического к Я трансцендентному, или чистому, а от него к Я абсолютному.

Но, как ни странно, *ни один из всех этих уровней* архитектоники человека не дает нам специфики *именно человека*.

Меня как *собственно человека* еще нет, пока речь идет о теле и телесных ощущениях. Я еще не вполне человек, когда я идентичен с моими образами, мыслями и состояниями безмолвия, которые появляются внутри меня и исчезают. И даже если я могу ими владеть, я не есть они. А в конце концов я как человек вообще исчезаю, превращаясь в Сверхсознание и Сверхжизнь своего рода вселенского Протея.

Мы проделали путь внутрь себя, но себя не нашли.

Вероятно, мы что-то упустили. В таком случае, возвращаемся к исходной точке – телесно-эмпирическому уровню.

Ход рассуждений будет таков. Мы станем теперь «отслаивать» не телесные признаки, не образы и не мысли, – а чувства.

Чтобы прийти к своей подлинной сути, прежде всего отбрасываем ощущения, т.е. сугубо *внешние* чувства, так как они с очевидностью не тождественны моему человеческому Я.

Отбрасываем затем и многие грубые, резкие эмоции как неспецифичные для человека, свойственные также некоторым классам животных.

Кстати говоря, из-за сходства наших чувств с чувственными проявлениями животных чувственность обычно воспринимается негативно. Очень точно писал об этом, например, Лестер Уорд в своих «Психических факторах цивилизации»: «Все люди непрерывно

старались унижить чувства и, измеряя их постоянно посредством сравнения с самыми низменными из них, достигли того, что наложили клеймо на большую часть слов, употребляемых для обозначения чувств ... Подвергнутые таким образом запрещению живые чувства, собственно и составляющие душу, разумеется, и не разбирались всепроникающей критикой, которая одна только и могла бы дать истинное понятие об их природе; итак, этот вопрос остался terra incognita в философском и научном отношении» [3].

Вспоминается в указанной связи и то, что выдающийся психоаналитик и философ Карл Густав Юнг не считал для себя возможным примкнуть к тому психологическому направлению, которое рассматривает чувство как вторичное явление; напротив, он считал вместе с Гегфдингом, Вундтом и другими, что чувство есть самостоятельная функция *suī generis* (особого рода).

Следовательно, от чувств, неспецифических для человека, надо переходить к чувствам *высшего порядка*, или, иначе – к последним чувственным основаниям бытия человека как собственно человека – инвариантам человеческого в человеке.

Высшие чувства, в свою очередь, отслаиваем по степени их тонкости и приближения к Высшему Благу: чувство прекрасного, возвышенного; чувство бесконечного (вечного); чувство священного; духовная любовь.

Эта последняя есть не что иное, как любовь бескорыстная и безмерная, в которую, говоря стихами А.К. Толстого, «мы все сольемся вскоре, в одну любовь, широкую, как море, что не вместят земные берега». Это – Единое чувство, состояние полной причастности мирам Вечному, Бесконечному и Высшему, Духовному.

Таким путем мы приходим к единому чувству, которое философ-педант назвал бы синтетическим или, быть может, синкретическим. Но оно, скорее, чистое, трансцендентальное, духовное чувство как таковое.

Сравним с высказыванием Э. Гуссерля из «Идей к чистой феноменологии...»: синтетические акты душевного конституируют синтетические предметы душевного. Так, стайка любимых детей в качестве объекта любви – это, по Гуссерлю, не вещный коллективум плюс любовь, а «коллективум любви», подобно тому как луч любви, исходящий от Я, разделяется на пучок лучей, из которых каждый направляется к отдельному объекту.

Внутреннее чувство едино и цельно, оно – не совокупность всех чувств и не их первичный исток или резервуар. Оно – духовный поток, дифференцированный в точку и структуру.

Можно выразиться и несколько иначе и точнее: это внутреннее чувство есть основной тон или сущностная вибрация той духовной ткани, которая образует структуру, именуемую истинным человеческим Я, уникальной индивидуальностью, или *душой*.

Существование особого психического состояния – чувства бесконечности или чистого чувства – отмечалось многими учеными и философами, теологами и литераторами. В рукописи И. Канта «О внутреннем чувстве» фигурирует понятие «космологической апперцепции», связанное с пониманием человека как «мирового существа» [4].

В трудах З. Фрейда и К.Г. Юнга, Г. Гёффдинга и Н. Холодного встречаются описания «океанического», «космического» чувства.

К.Г. Юнг в своих «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях» указывал: мы боимся и избегаем любого проникновения «вечности» в нашу обыденную жизнь, но я могу описать свой опыт лишь как блаженное ощущение собственного вневременного состояния, когда настоящее, прошлое и будущее сливаются воедино.

Как всеобъемлющую и самую фундаментальную из форм любви рассматривает «чувство универсума» П. Тейяр де Шарден в «Феномене человека»:

«...Если, как утверждаете вы, всеобъемлющая любовь невозможна, то что же тогда означает этот неодолимый инстинкт, влекущий наши сердца к единству всякий раз, когда в каком-либо направлении возбуждается наша страсть? Чувство универсума, чувство целого проявляется в охватывающей нас ностальгии при созерцании природы, перед красотой, в музыке – в ожидании и ощущении великого наличия. <...> Как могла психология игнорировать эту фундаментальную вибрацию, тембр которой для натренированного уха слышится в основе или скорее на вершине всякой сильной эмоции? <...> Всеобъемлющая любовь не только психологически возможна, она единственно полный и конечный способ, которым мы можем любить» [5].

Упоминания об этом таинственном, «невыразимом» чувстве часто можно обнаружить в художественной литературе, а также в философских сочинениях некоторых литераторов. Так, Морис Метерлинк в очерке «Бессмертие» размышляет о некоем высшем чувстве, которого нам не хватает среди тысячи других чувств, но смутные следы которого мы улавливаем по временам [6].

Чувство нашего собственного существования, простирающееся в бесконечность, упоминается (в определенном контексте) в грандиозном метафизическом труде Эдгара По «Эврика» [7].

Чувство бесконечного есть ощущение вездесущности и всегдашности моего «я», которое при этом не исчезает как «я». И одновременно – именно в силу последней из указанных причин – ощущение «вездесущности» пространства, его безбрежности и «странной», «необычной» длительности времени – как будто оно тянется тягуче, почти останавливаясь. Длительность и одновременность становятся едины, создавая во мне и для меня эффект «парения времени» и «парения во времени-вечности».

Чистое чувство есть чистое состояние, свободное от всего приводящего. Но, в отличие от чистой мысли, чистое чувство есть полнота бытия и вмещение всего сущего. Чистая мысль – голый контур, пустоеместилище без животрепещущего содержания; чистое чувство –местилище всего бытия сразу, как целого в его гармоничности и живой полноте.

Вот почему чистая чувственность – условие живой жизни человека, притом в непосредственном единстве с Высшим Началом.

Итак, когда я произвожу «феноменологическую редукцию» *чувственной сферы*, я в итоге прихожу к чистой чувственности, к чистому чувственному состоянию. Оно и есть выражение моей индивидуальности, моей души, моего пребывания в мире духовном, самом высоком, какой только возможен, сущностном и самом содержательном для человека.

Духовная чувственность – высшее отвлечение от всего внешнего и одновременно – не абстракция, а живая целостность, конкретность человека.

Такова сущность человека, его подлинная идентичность. Между тем в научной и публицистической литературе то и дело приходится сталкиваться с понятием «навязанной» идентичности.

Но существует ли некая особая – «навязанная» идентичность? Разве все наши привычки, мировоззрение, установки, предпочтения не навязаны, не результат влияния извне: родителей, школы, друзей, книг, ТВ, Интернета, властей?..

А в чем тогда заключается идентичность подлинная? И чья она, у кого? У атеиста, мусульманина, христианина, буддиста? Чиновника, рабочего, бизнесмена?.. Советского человека – или, быть может, постсоветского?..

Под всякими модификациями человеческой личности внутри каждого из нас есть сущностное ядро. Оно и есть человек. И чем дальше я в своем эгоизме от глубинной своей сущности, тем меньше я понимаю, кто же я такой.

Сегодня же под идентичностью понимают совсем не то: не идентичность, не самоощущение человека, личности, а его самоотнесение к сугубо внешним вещам: партиям, социальным институтам, конфессиям... И тогда «идентичность» рассыпается – ибо в социуме множество групп, классов, страт, сфер деятельности и т.д. И здесь никогда, тем самым, и не может быть идентичности человека с его подлинным Я; здесь всё относительно, условно и чревато *релятивизмом*.

Тогда, убаюкивая собственный чрезмерный и неконтролируемый эгоизм, говорят: у человека нет никакой сущности, а есть «много идентичностей». Или иначе: «Всё позволено».

Мало того. Нельзя забывать и того фундаментального факта, что человек не только пребывает, но развивается – и трансценди-

рует. Вчерашняя идентичность перестает быть идентичностью. Так же, как завтрашняя.

Значит, говоря о том, что есть некая навязанная идентичность, а есть идентичность подлинная, мы сталкиваемся с опасностью *догматизма* и, соответственно, *субъективизма* в истолковании идентичности. «Всё запрещено».

Этим мы консервируем старое, привычное, хотя оно, быть может, давно не отвечает потребности человека в развитии. Этим мы, стало быть, препятствуем новому. И тогда возникает риторический вопрос: какова у человека перспектива?..

Из сказанного напрашивается следующий вывод: человек зависит от всего – а значит, не зависит ни от чего, кроме того, что ему предначертано. Идентичность – одна, и она – внутри нас, под наслоениями природно-инстинктивных эгоистических установок и привязанностей.

Речь, следовательно, надо вести не столько об идентичности, сколько о том, как раскрыть в каждом из нас наше духовное начало. Надо основательно задуматься над тем, в чем сущность человека, и тем самым – **что** для человека хорошо, а **что** не хорошо. И **почему** это хорошо или не хорошо. Причем, как это проявляется в **каждом конкретном случае**, а не на уровне голых абстракций.

Если «Я» – притом как душа, духовная индивидуальность, есть подлинная и единственная идентичность, то, следовательно, я способен ко всеобщей, духовной любви, я могу быть идентичен со всеми как с братьями и как с самим собой.

И тогда снимаются, исчезают все парадоксы, связанные с проблемой идентичности. Личностная идентичность – это всегда неизменная структура духовной индивидуальности, чистого «Я». А вот *содержание* этого «Я» постоянно меняется: один и тот же человек может иметь и, как правило, имеет много способностей, умений, стремлений.

Следовательно, человеческая универсальность, «протеизм» – это, в известном смысле, и есть плюральная, постмодернистская личность; тогда как духовность – это его инвариантная индивидуальность, уникальная самоидентичность. Духовность – в основе, культура – в следствии.

Единое миропонимание как требование грядущего. Современная глобализация актуализирует проблему крупных синтезов, буквально взывает к ним. Объединяющееся человечество должно располагать соответствующими, объединенными знаниями с тем, чтобы совершать дальнейшее постижение и освоение Мира, так же, как и успешно и правильно осуществлять необходимые новые прорывы в своем собственном развитии.

Современное объединяющееся человечество естественно предполагает необходимость формирования у него единого мировоззрения. Поэтому экспансия глобализма, кризис технотронной

цивилизации ставят серьезные проблемы и перед философией. Нужен новый подход, позволяющий единообразно разрешить мировоззренческие вопросы и выработать единственно истинное понимание Мира и Человека.

Законы духовного Я принципиально одинаковы, значит, поистине необходимо единое миропонимание как условие человеческой духовной идентичности, а также единство в базовых ценностях и действиях.

Какой же должна быть подлинная Истина в эпоху глобализма?

Строго говоря, Истина может быть только одна. При этом она может быть только духовной. Говоря иначе, Истина бытия открывается только сакрально-нравственно, т.е. религией, понятой как школа формирования и жизни подлинного Человека.

Религия, в истинном понимании, есть искусство развития души. А так как душа есть сущность человека, религия есть искусство развития человека [8].

Действительно, религиозность – это прежде всего вера, а она в глубинной сути своей есть *доверие*, открытость миру и людям, благоговейное и благожелательное отношение к ним. Следовательно, именно в религии сошлись все важнейшие стороны жизни человека: этическая, эстетическая, познавательная, мировоззренческая, а в конечном счете, в тех проявлениях духовности, которые называют культурой, – также и творчески-практическая.

Однако это сущностное единство на протяжении веков раздробилось на обособленные формы в мироотношении, мировоззрении, культуре, а сама религия трансформировалась в *конфессиональную принадлежность*. Поэтому нет ничего удивительного в том, что сегодня в области религии мы видим сосуществование и противостояние самых разнообразных догм, культур и группировок.

Это не что иное, как плюрализм, и было бы большой натяжкой оценивать его как нечто всецело положительное. Плюрализм хорош только как определенный переходный этап, как условие и среда для проявления Истины. И он отнюдь не хорош в качестве самоцели, принципиальной установки на «множественность истин».

Самоценность плюрализма является идеологической мифологемой. Она направлена на сохранение статус-кво всякого индивидуального мировоззрения и мироотношения. Но такое природно-инстинктивное эгоистическое стремление к самосохранению, к сохранению того, что привычно и излюблено индивидами или группами индивидов, всегда сохраняет опасность и реальную ситуацию разногласия, разногласий и розни.

Поэтому идеология плюрализма, в том числе спроецированная на сферу религиозную, есть идеология *глобального эгоизма*, и именно такова современная «глобализация».

Конечно, на мета-историческом плане глобализация выступает и непременно будет обыграна в позитивном смысле – как объединение человечества, превращение его в Единую Семью. Однако на плане эмпирическом, применительно к современности с ее злобой дня, глобализация – это распространение рыночного индивидуализма вкупе с плюрализмом как внешним многообразием идей и мировоззрений. Говоря же попросту, без словесных ухищрений, глобализация сегодня – это пандемическое распространение эгоизма и заблуждений [9].

А между тем широчайшему, повсеместному распространению должна подлежать Истина и ее суть – духовность, или человечность.

Что же могут противопоставить глобализации эгоизма, чем и как облагородить ее те многочисленные и разноликие духовные учения, которых упорно держатся различные нации, этносы, группы и индивиды?

Теоретически возможны три варианта ответа на этот вопрос.

1. Если многоликие вероучения под натиском глобализации отступят, в планетарном масштабе неизбежно воцарится так называемый «тоталитаризм». Строго говоря, его надо называть «партикуляризмом», т.е. господством частной и потому ложной идеологии, которая теснит и давит все остальные идеологии (впрочем, столь же частные и потому столь же ложные).

2. Если многочисленные вероучения будут стремиться сосуществовать, сохранив себя каждое в своей «самобытности», т.е. остаться разноязыкими в сердцах, «общаться не общаясь», это будет всё то же природно-инстинктивное стремление к самосохранению в глобально-плюралистическом масштабе. Иными словами – всё тот же глобальный эгоизм. Конечно, он может принять не только жесткую, экстремистскую форму, но и форму мягкую, толерантную. Но толерантность – лишь вынужденное невмешательство в чужие и чуждые дела друг друга [10], которое по существу означает равнодушие к Истине [11].

Как подчеркивал Герберт Уэллс (в романе «Необходима осторожность»), здоровый коллектив может иметь лишь одну религию, в нем нет места «религиозной терпимости», ибо такой коллектив связан общим мировоззрением. Поэтому толерантность, терпимость – не более чем временное состояние, и она может легко оборачиваться нетерпимостью: для этого достаточно порой лишь небольшого толчка. Проблема преодоления глобального эгоизма в случае толерантности, следовательно, решена не будет: она останется той же, что и теперь. Один эгоизм будет противостоять другому эгоизму в шатком равновесии, ежеминутно грозящем включить программу на самоуничтожение противостоящих сторон.

Толерантность оправдана по-настоящему лишь в том случае, если она основывается не на голых призывах к «взаимому уважению» и

«диалогу» (ибо на чем будет зиждиться диалог глухих?), не на идеологических лозунгах или правовых нормах, а на нравственном законе.

3. Наконец, если представители многочисленных вероучений, желая воспрепятствовать глобализации эгоизма, решат объединиться в духовности – надконфессиональной священной вере Богу, миру и людям, – то им придется отказаться от своих вероучений. Ибо они слишком различны в своих основаниях и следствиях, чтобы их можно было органично увязать друг с другом.

Подлинное согласие может состояться между людьми, но не между конфессиями. Ведь духовность – как внутренне-чувственное единство людей – требует также и единства их мировоззрения. Плюрализм же абсурден в том отношении, что он потакает эгоистическому стремлению самоутвердиться в непременно «оригинальном» видении реальности, когда в одном и том же предмете разные люди видят – или желают видеть – предметы разные. Не разные грани, оттенки, метаморфозы одного и того же предмета, но именно разные предметы. Как же возможно взаимопонимание и взаимоуважение, если один видит в слоне канат, другой – бочку, третий – змею, четвертый – башню?.. А ведь именно такова ситуация с тем, как видят Мир различные вероучения. И печальнее всего то, что каждое из них настаивает на своей «истинности», притом на единственности своей «истины», исключаяющей «истину» другого.

Тогда-то и возникает принципиально важный вопрос: есть ли у какого-то из этих вероучений действительная Истина и если да, то у кого же, у какой из конфессий, у какого вероучения?

Здесь мы вновь имеем три варианта ответа:

- 1) Истина – у каждого понемногу;
- 2) Истины нет ни у кого вообще;
- 3) Истина – у кого-то одного.

Рассмотрим эти варианты по порядку.

Если у каждого – только «доля» Истины, то эта «доля» естественно перекрывается куда большим объемом неистинного, размывается им и потому имеет столь расплывчато-общий характер, что оказывается не более чем декларацией, лозунгом, который не способен служить для полноценной практической реализации в человеческой жизни. Таковы, к примеру, расхожие утверждения типа «Бог существует», «Бог есть Любовь», «Человек потенциально равен Богу», «Человек должен реально уподобиться Богу и любить всех и всё». Это – лишь общие идеи, которые каждый понимает и применяет так, как ему вздумается. Но что такое Бог, Человек, Любовь, каким образом можно было бы стать богоравным, – на эти вопросы каждый отвечает столь отличным от другого манером, что ни одна религия (конфессиональное вероучение) не сходится с другой, как, впрочем, и с самою собой. Так, Бог христиан совершенно не по-

хож на Бога мусульман и иудеев. Вот почему получить Истину путем суммирования всех этих ее «долей», или кусочков, невозможно.

Значит, Истины нет ни у кого вообще? И, значит, всё, что делается людьми на протяжении тысячелетий, кроме отдельных догадок и высоких порывов исключительных личностей, было, в сущности, заблуждением? Да, в силу определенной исторической неизбежности, это так. И это отчетливо видно в современную эпоху, в пик критического периода существования человечества. Он характеризуется настолько опасными тенденциями и процессами, что земляне могут заплатить слишком высокую цену за свое дальнейшее бытие в Мироздании, если не воспримут явленную им Истину.

Вывод о том, что Истины нет ни у кого вообще – это, с одной стороны, основание для всяческого превознесения мнимых достоинств плюрализма и призывов к беспочвенной «терпимости». С другой же стороны, мировоззренческий разброд с его экстенсивным ростом есть также и симптом лихорадочного поиска спасительной Истины.

И именно поэтому к сегодняшнему дню, ко времени, когда необходим серьезнейший поворот от эгоизма к духовности, от глобального кризиса и тотальной тьмы к Эпохе Рассвета человечества, Истина непременно должна была явить себя людям.

И если Истины нет у всех, она – только у кого-то одного [12]. Говоря конкретнее – у того, кто не только несет Истину, но и олицетворяет ее собой, своей личностью и своими деяниями.

Быть объективно непререкаемым авторитетом для людей и вести их за собой по пути Истины может, очевидно, только тот, кто знает о Мире, Боге и Человеке всё, причем с принципиально новыми, никому не ведомыми прежде подробностями, которые обладают абсолютной объяснительной силой. Кроме того, он – тот, кто, в полном соответствии с содержанием знания, которое он несет людям, учит не чему-нибудь, а именно добру, любви, творению красоты, подлинно человеческой и достойной человека жизни. Наконец, он – тот, кто и живет в полном соответствии с тем, чему учит, верша деяния всечеловеческого значения и масштаба [13].

Как же определить, у какой из конфессий, у какого вероучения – Истина?

Для этого есть некоторые подсказки в виде указания на основные признаки, по которым можно узнать единую, всеобъемлющую, бесконечно богатую и единственную Истину.

При этом надо подчеркнуть, что речь идет не о «критериях», которые мы произвольно прилагаем к Истине для ее распознавания, а, напротив, о тех признаках, которые сама Истина предъявляет для усвоения нами.

Кроме того, следует отметить, что все эти признаки взаимосвязаны. Нельзя думать, будто между ними возможен некий «выбор»,

когда один признак можно «отбросить» ради другого, более «удобного» для кого-то.

Наконец, очень важно иметь в виду, что представитель любой конфессии постарается увидеть в этих признаках указание на «свое» вероучение, на ту религиозную доктрину, которой придерживается он. Такая процедура, при условии напряженных софистических ухищрений, в общем-то возможна. Однако для предупреждения подгонки действительного под желаемое следует каждый из приводимых пунктов непредвзято сравнить с каждым из существующих вероучений, так же как сравнить каждое вероучение с другими и с ним самим [14].

Итак, единственную и единую Истину можно в логическом отношении узнать по следующим признакам.

1. *Новизна Учения по главным параметрам и в основных конкретных подробностях.*

Полноту Истины не может явить никакое из «старых», «традиционных» вероучений [15]. Истина, будучи процессом (Г. Гегель), не дается в конкретно-целостном виде сразу, уже на первых стадиях развития человечества. Она дается постепенно, давая возможность человечеству переходить с одной ступени на другую, пока не будет освещена и постигнута необходимая полнота знания Истины. В противном случае она будет слишком сложна для восприятия неподготовленной душой, не достигшей в своем развитии должного качества.

Кроме того, если Истина приходит, то не для того, чтобы напомнить старое, хорошо известное. Она приходит как что-то принципиально новое, неведомое.

2. *Полнота объяснительного эффекта, а значит, и внутренняя непротиворечивость.*

О внутренних противоречиях каждого вероучения, имевшего место до сих пор, как и об их нестыкуемости между собой, написаны тома. Напомню, например, об идее исхождения Святого Духа только от отца (православие) и об исхождении Его также и от Сына (*filioque* в католицизме); о неустранимом противоречии между ветхозаветной этикой, основанной на законе справедливости как возмездия, и этикой новозаветной, основанной на законе любви. Известны разночтения внутри течений ислама, в частности – противостояние суннитов и шиитов. Нельзя не вспомнить о признании бессмертия души в одних учениях и идее полного посмертного исчезновения человеческой индивидуальности – в других и т.д.

3. *Бесконечные смысложизненные ориентиры и перспективы развития Мира и Человека, а значит, неисчерпаемая плодотворность практических следствий и исключительно творческая нацеленность.*

Во многих религиях (например, в буддизме и индуизме) цель человеческого существования по сути своей конечна, она состоит в

полном растворении личности в лоне Абсолюта. Что касается Вселенной, то и она, по этим представлениям, через ряд превращений уходит в сферу Небытия или непроявленного Бытия. Ясно, что в подобных учениях смысл бытия Мира и Человека не бесконечен, а значит, не обладает характеристикой полноты.

Если же говорить о задаче творчества, то во многих религиях она не ставится вовсе. Это происходит в силу той логики, согласно которой творить может только Бог, Высшее Начало Мироздания, но не человек – создание тварное, сотворенное (позволю добавить – неизвестно зачем).

4. Учение Единой Истины означает его принципиальную *применимость для всех*, а следовательно, и *объединительную мощь*, способную консолидировать человеческие расы, этносы, нации в *Единый Народ, Единую Семью человечества*.

Большинство вероучений не имеет такой возможности. К примеру, во многих религиях существует их второй план – эзотерическая доктрина, рассчитанная только на «посвященных» и недоступная всем остальным. А если говорить о так называемых «мировых религиях», то за тысячи лет ни одна из них не сумела стать действительно мировой в силу известных границ своего вероучительного содержания, а также своей предназначенности лишь для определенной природной и культурной основы и на определенный, пускай и длительный, исторический срок.

5. Единая Истина имеет *глубинное и всестороннее общечеловеческое и конкретно-индивидуальное воспитательное действие подлинно гуманистического и смысложизненного характера*.

Такое действие немислимо при наличии многочисленных противоречий и недоговоренностей в большинстве религий мира, в особенности – старых вероучений. Они поэтому не в состоянии подробно и четко ответить на вопросы, как научить человека верить всем и любить всех; что конкретно для этого делать в тех или иных разнообразнейших жизненных обстоятельствах и ситуациях; на какие основания опираться в воспитании своих чувств, мыслей и действий; почему Бог требует от нас поступать именно так, а не иначе...

Таков краткий анализ современной мировоззренческой ситуации, рассмотренной в определенном ракурсе.

Что касается прогноза, то он напрашивается сам собой.

Если есть Истина, она поможет преодолеть критическое положение на планете Земля, – т.е. в течение непродолжительного периода человечество должно перейти на истинный путь развития и расцвета. Если же все отвергнут Истину, это будет полной гибелью для человечества в целом.

Скорее же всего, как подсказывают логика и реальный исторический и современный опыт, Истину примет сначала лишь часть

человечества, остальные не определяются с Истиной сразу и даже будут пытаться противодействовать ей. Поэтому общая обстановка в мире будет сложной в течение нескольких ближайших лет (максимум – десятилетий), но это – кризис перед выздоровлением.

5.2 Кризис глобального эгоизма и необходимость новой самоидентификации человечества

Тема духовности в современном мире. Война мировоззрений, характерная для отношений СССР и США на протяжении многих лет, сегодня переместилась в плоскость религиозную, т.е. стала еще глубже, фундаментальней, чем прежнее идеологическое противостояние США и СССР, стала онтологичной и глобальной. При этом, как отмечают аналитики, в базовой системе ценностей американцев, святость которых неоспорима и передается из поколения в поколение, появилась трещина. Это урон. Сравнимый с тем, который расшатал основу Советского Союза и заставил его отказаться от базовых принципов социалистического государства, идеалов правящей партии, сложить идеологическое оружие оружие и капитулировать. Поэтому достойна права на жизнь версия многих востоковедов, что исламисты втянули США в войну на религиозном пространстве. С любой иной стороны уязвить США было невозможно. Но радикалы обыграли американских политиков. Скрытый удар нанесен. От которого держава вряд ли уже оправится. Призрак СССР предостерегает: Америка, придется сползать с вершин [16].

Тема духовности приобретает особую значимость в контексте осмысления проблем современного мира, его глубокого системного кризиса. Духовность – явление цивилизационное, поскольку как качество современного этапа развития она становится фактором выживания человечества, фактором эволюции живого как планетного явления и эволюции Земли как космического явления. Кризис в большей степени вызван утратой нравственных гуманистических ценностей, подчинением морали интересам политики и идеологии. Очевидно, что для его преодоления мало преобразований только лишь в социально-экономической и политико-правовой сферах. Парадоксальность нынешней жизни российского общества в том, что решение политических, экономических и социальных задач сегодня является неосуществимым без формирования новых идеалов, без великой идеи. Признанным на сегодняшний день является тот факт, что поиск решения всего комплекса современных проблем лежит на путях духовного возрождения человека и общества [17].

Яркой иллюстрацией того обстоятельства, что проблема кризиса духовности имеет сегодня отношение ко всем странам мира без исключения, может служить внимательное прочтение знамени-

того романа Джорджа Оруэлла «1984». Обычно об этой антиутопии говорят как о произведении, обличающем тоталитаризм, а под ним привычно узко понимают социалистическое устройство общества, подобное советскому. Заметим, однако, сколь верно и подробно книга Оруэлла изображает жизнь сегодняшнюю – постсоветскую, посттоталитарную, рыночную.

Именно к нашей эпохе и к нашей нынешней жизни относятся следующие реалии, прописанные в романе.

1. Господство доллара.

Причем доллар господствует там, где еще недавно функционировали другие деньги. «Эта вещица стоит четыре доллара, – говорит в романе старьевщик, – а раньше она стоила восемь фунтов. Это были большие деньги...».

2. Бедность и нищета большинства населения, громадный разрыв в доходах.

Сегодня этот разрыв бесконечно больше, нежели, скажем, в советский период.

3. Отсутствие истинных смысложизненных целей и идеалов почти у всех граждан общества.

Развитие современной цивилизации движется по пути наращивания материальных богатств, т.е. смысл жизни видится ей лишь в обеспечении людей условиями жизни. Но во имя чего – сами эти условия, во имя какой высокой и бесконечно перспективной цели?

4. Проституция и пьянство (а сегодня еще и массовая наркомания, т.е. даже более страшное зло).

5. Утомительная, машинообразная работа у большинства простых граждан и непроизводительный труд у бизнесменов.

6. Жестокие, глупые и агрессивно-саморазрушительные забавы молодежи.

Дискотеки, что устраиваются на центральных городских площадях полночи напролет. Казино, ночные клубы, где можно ходить на голове до утра. Всевозможные экстремалы, бои без правил, пошлые и опасные реалити-шоу...

7. «Новояз».

Сегодня опасность искажения и забвения родного языка – например, казахского или русского, состоит как раз в глобальном наступлении языка английского (который, впрочем, тоже сильно искажен, занижен, опошлен прежде всего в лице своего американского варианта). А также – в головокружительной спешке, ведущей к воцарению сплошных аббревиатур; в экспансии безмерного цинизма, а стало быть, нецензурной лексики; в наглом, неприкрытом противопоставлении молодежного и тусовочного жаргона языку литературному...

С этой точки зрения очевидно: тот новояз, которого опасался Оруэлл, в сравнении с нынешним положением – детский лепет.

8. Наука, поставленная на службу войне.

Действительно, как и в прежние века, все крупные открытия в науке используются в первую очередь в военных целях. Самая развитая наука сегодня – это, как говорил Амброз Бирс, «наука уничтожать ближних».

9. Регулярные ракетные удары.

А сегодня еще и террористические акты, ставшие, к несчастью, почти обыденностью.

10. Переписывание истории в угоду настоящему.

Бывшие негодяи становятся героями, бывшие герои – негодяями, черное становится белым и наоборот. Это – самая обычная практика всех социальных перемен, на то они и перемены. Конечно, меняется не прошлое, меняется отношение к нему. Другое дело, что надо изменить отношение ко всей предыстории, чтобы повернуть, наконец, вверх, к пути подлинной Истории. Если уж переписывать историю (вернее, опять-таки – предысторию), то только во имя *будущего*.

Итак, все революции и реформы не многого стоят, если прежде не изменится сам человек, если он не станет соответствовать своей человеческой сущности и предназначению.

Не тоталитарный режим виноват в бедах людей, – наоборот, неумение правильно жить, эта беда людей как раз и приводит к тоталитаризму, так же, впрочем, как и к демократии – когда, по выражению Фомы Аквинского, «народ выступает как единый тиран» (*De regimine principum*, I,1), и к монархии, и ко всем прочим политическим режимам, сменяющим друг друга по замкнутому кругу.

Индивидуализм – столь же неверный способ взаимоотношений между людьми, что и мнимая коллективность. Больше того: когда индивидуализм провозглашается, как сегодня, некоей идеологией, неким идеалом общежития, он становится сущностным подобием тоталитаризма.

Иными словами – таким же тотальным утверждением, насаждением во всеобщем масштабе идеологии односторонней, а следовательно – ложной.

Бывшая современность (о сущности постмодерна). В последние времена стало распространенным явление, которое можно назвать «игрой в классики» или «игрой с классиками», когда классическое наследие подвергается вольной переделке. В театрах идут авангардистские постановки Островского, Чехова, Достоевского. В кино и по телевидению показывают сериалы «по мотивам» классиков или римейки старых фильмов.

Передельывают не только классиков литературы, театра, музыки, но и саму историю. К примеру, возник жанр *mockumentary* (или мосьюменталистики, т.е. псевдо-документалистики, – например, российский фильм «Первые на Луне»).

Разумеется, бывают в этом плане и удачи. И всё же – откуда эта вторичность, почему?

Потому, что классическая эпоха кончилась, а ничего нового, достойного ей в смысле замены и развития пока не появилось.

Классика закончилась, ибо она не отвечает ни ускоряющимся до безумия ритмам времени, ни поверхностным запросам молодежи, ищущей развлечений и быстрых наслаждений. Более того, классика, к сожалению, не всегда отвечает в истинном смысле и требованиям высокой духовности: вся она пронизана установками ветхого Адама.

Мы уже с трудом читаем Чарльза Диккенса (если вообще читаем), Льва Толстого, без особого желания ходим на классический балет, на выставку художников-передвижников... И, с другой стороны, за неимением лучшего, то и дело ссылаемся на классику как на высокую духовность (при этом безбожно путая ее с культурой). Нового же искусства, новой одухотворенной культуры пока еще очень мало, она лишь пробивает себе дорогу на свет божий как малый росточек – в некоторых духовных сообществах да в лице талантливых и соvestливых одиночек.

Что же остается, как не играть в классику, т.е. оригинальничать, переделывая их и приспособливая к современным вкусам. Тем более что при этом можно и пыль в глаза пустить своей псевдоученостью, «культурностью». Прельщение культурой, бесчисленные реминисценции классических источников всех родов и жанров – болезнь современного мира. Этот феномен заразителен, он незаметно и всё более глубоко втягивает нас в мутный поток инновационных реалий. И сущность человека – духовность – растворяется в культуре.

Постмодернистская философия – буквальное отражение современного глобального кризиса. Он выражается среди прочего в том, что с нарастанием техницистского комфорта и потребительской психологии теряются смысложизненные ориентиры. Душа скудеет, сознание затуманивается, творческие импульсы притупляются.

Вот почему культура постмодерна – сплошь вторична. Она питается лишь тем, что уже было достигнуто до нее. Она не в силах создавать подлинно новые, причем высокие образцы культуры. Скудеет духовность – а следом естественно скудеет культура.

Всё бытие человечества становится бессмысленным, поверхностным, абсурдным, лишенным перспективы. Утрачивается вера в непреходящие идеалы и абсолютные ценности.

Отсюда ясно, почему философия постмодерна тяготеет к понятиям «поверхность», «плоскость», «симулякр»... Пустота заполняется вербальным общением вместо общения глубинного; творчество замещается деконструкцией, т.е. произвольной перекомбинацией уже существующего; о культуре одухотворенной нет и речи –

есть лишь беспросветное умничанье, культурогенная одержимость, т.е. шизофреническая погруженность в сугубо внешние блестящие формы, которые называют «богатством культуры» [18].

Логика здесь чрезвычайно проста. Классическая философия уже не нужна массам, ищущим одних лишь наслаждений, а деньги пока еще властвуют в мире, – значит, долой классическую философию: зарабатывать лучше всего оригинальными, шокирующими идеями.

Но какими? Свои придумать нелегко. Так не лучше ли взять чужие, старые и – переделать их, перекомбинировать? И при этом сослаться на устарелость всей классики – благо, во многом она действительно устарела.

Вот откуда – пресловутая «деконструкция». Не «реконструкция», т.е. не восстановление, – а именно перекомбинация элементов из той или другой философской, художественной системы... Тень тени. Поистине – симулякр. «Золы угасшей прах» [19].

И вот что получается в результате. То, что могло бы остаться просто любопытной игрой, гимнастикой ума, репрезентируется как работа самого серьезного характера. И многие, в том числе и создатели постмодернизма, похоже, искренне верят, что они делают некое глубокое дело. Хотя оно по сути своей – игра.

Конечно, в этой игре есть немало нужного, такого, к чему следует отнестись со всем вниманием: это как ребенок приучается к комбинаторному мышлению, строя домики из кубиков. Иногда в этой безумной устремленности к калейдоскопической деконструкции всего на свете проскальзывают, конечно, и любопытные находки, остроумные наблюдения и тонкие решения, изящная нюансировка...

Проиллюстрирую эту мысль. Допустим, мы хотим разрушить некое старинное здание: оно красиво, но ветхо и уже не пригодно для жизни. И вот, разрушив его, мы начинаем блуждать на его руинах и восхищаться обломками, проходами, холмиками, складками, что образовались среди развалин. Мы обязательно найдем в этих руинах что-нибудь оригинальное, незаслуженно забытое, какие-то неожиданные сочетания вещей. Однако – разве дом разрушают не ради строительства нового, лучшего дома? Неужели его разрушают, чтобы любоваться разрушенным, уподобившись эстету-некрофилу?

В смысле духовном, а стало быть – сущностном, в этой игре как таковой мягко говоря, мало полезного.

Так, например, в постмодернизме проводится интерпретация единства как многообразия, как *различия, разнесения*. То есть, проще говоря, – как *отсутствия* единства. Стало быть, пусть дом разделяется в себе? При ответе на этот вопрос не помогут поистине детские ссылки на красоту разнообразия в красках и одеждах. А как же смысложизненные вещи, мировоззрение, убеждения, Истина,

наконец?.. Они тоже должны быть отмечены отсутствием единства, пестротой поверхностных красок?

Здесь ясно видна беспомощная путаница в понятиях «культура» и «духовность», столь свойственная эпохе постмодерна. Адепты постмодернизма не в состоянии понять: многоликость отличает только *культуру* с ее неповторимыми индивидуальными творческими проявлениями, но никак не *духовность*. Не бывает законов развития души (т.е. собственно человека) у одних по одним законам, а у других – по другим.

Надо, разумеется, понимать, что высшие мета-исторические начала «переиграют» постмодернистскую «кучу малу» в направлении истинно необходимом для человека: к примеру, посредством постмодернистской моды наконец разрушат до сих пор не преодоленные барьеры между философией, искусством, наукой, религией...

Но, повторяю, постмодернизм сам по себе, в его объективном осмыслении, – это формализм. Недаром он чрезмерно увлечен темами языкового характера. Не мышление и не духовность интересуют постмодерниста, – а всего лишь язык.

Нельзя не согласиться с мыслью Г.Л. Тульчинского: сегодня стал всё более явственно осознаваться кризис постмодернизма, который пришел в окончательный тупик противопоставления идеи и реальности, знаков и означаемых. Деконструкция логоцентризма обернулась его приумножением, апофеозом грамматоцентризма. Все более ясными становятся как переходный характер деконструктивизма и постмодерна в целом, так и осознание необходимости нового сдвига гуманитарной парадигмы [20].

«...Воистину, до сего времени на гербе рода человек можно было изображать только одно – язык длинный» [21]. А то, что язык – феномен довольно далекий от духовности, мы уже имели возможность высказать на страницах печати [22].

Постмодернизм – это книжность. Мало того, книжность ужасно прилипчивая. Ты вынужден частенько говорить языком постмодерна, поскольку, во-первых, он окружает тебя повсюду и проникает в самые поры твоей души; а во-вторых, потому, что постмодернист не понимает другого языка, кроме языка цитат.

Что ж, придется привести, на радость постмодернистам, еще несколько цитат.

Как писал Леонид Андреев: ««Всякое познание умножает скорбь»», – сказал Екклезиаст, – но есть познания, которые умножают невежество, как это ни парадоксально... Не назывались ли книжниками те люди, что отвергли Нагорную проповедь?» [23]. Сказано как будто прямо о постмодернизме.

Да и как ему не быть длинным языком, «грамматологией», когда сознание постмодернистского человека разрушается, распадается

ся, патологически искажается. У каждого появляется «своя истина», и возникает синдром плюрализма истин в одном обществе. Это значит, что общество сходит с ума.

О таком мировоззренческом плюрализме хорошо сказал Иммануил Кант в «Грёзах духовидца, поясненных грёзами метафизики»: «Аристотель где-то говорит: «Когда мы бодрствуем, мы имеем общий для всех мир, а когда грезим, каждый имеет свой собственный мир». Мне кажется, что вторую половину высказывания можно перевернуть так: если различные люди имеют каждый свой собственный мир, то есть основания предполагать, что они грезят» [24].

Приведу, наконец, и еще одну цитату. Вот что писал Славой Жижек о грёзах американцев, жаждущих небытия: «Тот факт, что атаки 11 сентября были материалом социальных фантазмов задолго до того, как они произошли в действительности, представляет собой еще один случай искаженной логики грез (*dreams*): легко объяснить, почему малоимущие люди во всем мире мечтают стать американцами, но о чем мечтают обеспеченные американцы, скованные (*immobilized*) своим богатством? О глобальной катастрофе, которая уничтожила бы их» [25].

Вот в чем опасность постмодерна и постмодернистской философии. Она зовет в небытие, в бесконечный лабиринт и окончательный тупик, ибо не видит истинного бытия.

Итак, постмодерн – это не просто «после современности», а «бывшая», «уходящая современность».

Ибо что наступает «после современности»?

Прошлое.

Человечество должно расти – расти прежде всего духовно. А между тем постмодернизм со своей деконструктивистикой обращен в прошлое.

Впрочем, быть может, некоторым из нас очень хочется остаться в инфантильном возрасте и заиграться в детские игрушки?

Быть может, некоторые из нас упорно не желают замечать, как в их детские комнаты всё пристальнее вглядывается безжалостная, гибельная тьма?..

Философия постмодернизма – истинное зеркало неистинной жизни. Это яркий симптом той смертельно опасной патологии, той лихорадочности, того хаотического разгула и крайне сложного психического состояния, в котором очутилось человечество.

Но в кризисных условиях резче проявляются проблемы, всё доселе скрытое. Поэтому постмодерн как отражение усложнившегося состояния человека, как отражение его тревог и кризисов представляет интерес в плане исследования человеческой психики. Но у постмодерна нет другой стороны – указания на горизонты выздоровления человека, на ориентиры его дальнейшего пути.

Постмодерн не ведает Истины. Той величайшей и единственной, которая, существуя независимо от наших желаний, помогает нам расцветать и подлинно развиваться.

Той, которая одна есть Путь и Жизнь.

Новое начало человечества. То, о чем пойдет речь ниже, было высказано мною и моим коллегой А.Б. Капышевым еще в 2005 году [26]. Ныне приходится об этом напоминать в силу острой актуализации темы.

Вначале – краткие тезисы.

Человеческая духовная сущность не получает развития, если подавляется приоритетом внешнего могущества, культивированием силы. Названный феномен выражает себя прежде всего в таком столпе общественного устройства, как сила денег.

Абсолютизм денег проявляет себя в том, что именно они связывают людей в существующем обществе. Причем связывают так, что, если убрать деньги – общество распадётся, в силу взаимной внутренней индифферентности индивидов.

Эгоизм в общении, основанном на денежной единице, делает единство людей чисто *формальным, условным*. Достоинство человека в нем подменяется достоинством условных единиц, условных ценностей. А люди остаются чужими. Каждый *продаёт* свой труд, каждый выдвигает на первый план *цену своего труда*, а не то, в чем нуждаются для своего развития окружающие.

Тем самым античеловечность денег сказывается и в общественном разделении труда, и в создании препятствий раскрытию творческих способностей людей во всеобщем масштабе, и в усилении взаимоотчуждения людей. Но если финансовая система разрушится, человек не в состоянии жить в одиночку. Потому что он от многого зависит, а самостоятельно сделать все необходимое для жизни не сможет, для этого требуется серьезное организованное участие многих.

Единственная альтернатива такому положению состоит в том, что для полноценного развития человека важно постепенно отказываться от денег по мере возможности и по мере научения делать все необходимое для человеческой жизни своими руками. На смену денежному обращению должны прийти принципы бесприбыльного обмена и безвозмездного даяния. Тогда собственность ясно обнаружит, по выражению Бальзака («Мэтр Корнелиус»), свое «совершенно фиктивное существо», и деньги утратят силу и значение.

Условием, которое подпитывало и укрепляло эгоистические установки в сознании и психике людей, явилось привнесение в человеческое общежитие *денежной единицы и системы отношений, основанной на ней*.

Невозможно бескорыстно служить ближним и одновременно заботиться об увеличении своей собственности. Почему и говори-

лось в древности: нельзя поклоняться и Богу, и мамоне, как невозможно идти одновременно в противоположные стороны. Стяжание Истины и стяжание выгоды разведены онтологически.

Между тем постепенно разрастающийся эгоизм человека юной земной цивилизации воспрепятствовал развитию бескорыстного внутреннего стремления творить и отдавать ближним плоды своих рук. И ненормально формирующееся общество неизбежно привело взаимоотношения между людьми к трудноразрешимым обстоятельствам: они как раз и были связаны с естественно возникшими проблемами в приобретении и снабжении друг друга изделиями, необходимыми в жизнедеятельности.

Умело используя эти трудности в быстро разрастающихся разрозненных родах и племенах, правильно учитывая характерные отклонения, ярко проявляющиеся в жизнедеятельности человека, одно из направлений внеземного разума помогло людям прийти к выводу о необходимости ввести в человеческие взаимоотношения некие условные ценности, с помощью которых можно легко приобретать желаемое. Более того, эти мнимые ценности легко накапливать, при этом далеко не всегда прикладывая кропотливые каждодневные физические усилия.

«Введение такого рода ценностей сродни введению сверхактивного удобрения в почву, из которой уже успешно поднималось уродливое дерево глобального эгоизма» [27].

Данное событие стало значительным мета-историческим фактором, давшим начало серьезным трудностям, которые не дают возможности для полноценного становления человечества на пути самоопределения. Условные ценности со временем перерастали в понятие денежных единиц, а противостоящий человеческому развитию внеземной разум предпринял целенаправленные усилия по введению точно просчитанной денежно-финансовой системы.

Процесс развития человечества с древнейших времен пронизан отношениями, основанными на деньгах. Люди как будто бы самостоятельно «изобретали» деньги, – но, как подметил в этой связи Ф. Энгельс, при этом «не подозревали, что они вместе с тем создают новую общественную силу – единственную имеющую всеобщее влияние силу, перед которой должно будет склониться все общество». И сила эта, прозорливо подчеркивал далее немецкий мыслитель, возникла «внезапно», притом «без ведома и желания ее собственных творцов» [28].

Быстрое повсеместное насаждение денег в качестве главного и всеобщего средства обмена как раз и явилось той неожиданностью, которая была привнесена в человеческое общество извне. Однажды возникнув, это большое явление развилось в постоянно возрастающую преграду, которая стала препятствовать раскрытию истинного

творческого начала человека. Появление денежной единицы стало быстро поработать сознание человека, открывая перед ним манящие горизонты всевозможных шагов к приобретению этой ценности в как можно большем количестве и наиболее легким путем. Поэтому основная цель жизни подавляющего числа людей связана отныне с денежной единицей, и каждый следующий шаг все они делают в зависимости от этой ценности. Эта рабская зависимость подобна привязи, на которой ходит человек вокруг кем-то установленного в землю шеста.

Поэтому следует не сохранять и возрождать эту наличную систему, а идти вперед. Нельзя забывать, что сущность денег, будучи несовместимой с глубинным существом человечности, неизбежно ведет к краху глобально-меркантильных, глобально-эгоистических планов.

Денежная система была создана как раз для того, чтобы человечество в конечном счете самоуничтожилось; а для этого прежде и легче всего постепенно свести управление людьми через деньги к узкой группе людей. В свою очередь, эту группу людей легко контролировать мета-историческому источнику, который изначально ввел денежную единицу в отношения между людьми. Иначе говоря, акторы глобализации сами суть жертвы внечеловеческой могущественной силы, т.е. проявления некоторых закономерностей высших сил в космосе, что скрываются за хитросплетениями денежной системы.

Объединяя людей сугубо формально, финансовая система имеет в современном мире очень опасную сторону и тенденцию: рынок становится некой самодовлеющей реальностью, самодействующим автоматом, устремленным на добычу денег ради денег. Следствием этого является то, что в «электронно-управляемом глобальном казино финансовые потоки не подчиняются какой-либо рыночной логике» [29]. Это чревато самыми грозными последствиями, так как любая корпорация зависит именно от того, что происходит в этой «никому не подконтрольной паутине» [30].

Рано или поздно система даст капитальную трещину в общественном здании и самом фундаменте его. А финансы – это такая реальность, такая собственность, которая в разрушающейся системе не сможет превратиться в необходимую, осязаемую энергию, вещество.

Конечно, и в мире, пронизанном рыночными отношениями, все-таки возможно, при наличии некоторых дополнительных благоприятных факторов, приостановиться в духовном падении. Для этого надо прилагать правильные, притом постоянные, ежечасные *сознательно-волевые усилия*. Но подлинным и здоровым разрешением глобального кризиса, выходом из хаотичной и тупиковой предыстории может быть только кардинально иное отношение к Миру, только *переход к принципиально иным жизненным основам*. Это означает: если исчерпаны возможности эволюционного переустройства ныне существующих

щего социума изнутри, необходимо выйти из него – как из здания, вот-вот готового рухнуть, – и начать строить жизнь на новом фундаменте – фундаменте единого истинного миропонимания и соответствующего, духовно-практического, способа бытия в мире.

Началом и прообразом нового, альтернативного жизнеустройства, – во всяком случае, на первое время, хотя, вероятно, и довольно продолжительное, – станут *экополисы, эконоосферные поселки*.

Еще двадцать лет назад указывая на необходимость экополисов, Ю.Б. Рюриков подчеркивал в своей фундаментальной статье: «Речь идет не просто о стратегических перестройках, а о создании новых устоев для цивилизации. Это (повторюсь) вопрос жизни и смерти для человечества, и он касается всего мира» [31].

Известное разнообразие уже существующих новых систем расселения и типов поселения в то же время предполагает некоторые принципиально общие черты и единство важнейших принципов. Отмечу среди них следующие.

- Мировоззренческое единство и духовное согласие при уважении и поощрении многообразных особенностей мироощущения и творческого выражения.

- Образование и воспитание подрастающего поколения, свободное от всякой негативной информации, малейшего проявления агрессии и даже какого бы то ни было понятия о ней.

- Установка на безденежные отношения; постепенное освобождение от денежной зависимости и использования денег; бесприбыльный обмен произведениями, продуктами и изделиями. В экопоселениях учатся шаг за шагом выходить из деформирующей человека денежной зависимости, стараясь делать все необходимое для жизни своими руками.

- Безотходное производство, использование альтернативных, экологически чистых источников энергии – воды, ветра, солнца, а также запрет на двигатели внутреннего сгорания: вся материально-производственная деятельность осуществляется ручными инструментами, с применением конной тяги и других подобных средств труда.

- Использование и, по возможности, собирание и приумножение современных технических средств и высоких технологий (компьютерных, радиоэлектронных и т.д.) как базы для наиболее мягкого перехода к обеспечению жизнедеятельности общины в будущем, когда, в пост-критическую стадию глобального коллапса, может уже и не оказаться надлежащих средств и возможностей для технологического прорыва и прогресса.

- Вегетарианское питание, а порой – для адаптации организма к воздействию прямого ультрафиолетового излучения в условиях снятия озонового слоя над Землей – и так называемое веганство, т.е. отказ от всякой пищи животного происхождения.

Особенно важно то, что в экопоселениях ставится практическая задача преодоления разобщенности людей, которая привычна для урбанистической цивилизации, основанной на чрезмерной специализации, индивидуалистической узости и отсутствии элементарных предметно-практических умений у огромной части населения. Новый тип общежития – жизнь друг для друга, царство взаимопомощи. Здесь не должно допускаться положение, при котором кто-то владеет значительной собственностью, а кто-то не владеет ничем. Эконоосферное сообщество призвано жить как единый народ, или единая интернациональная семья, оптимально распределяющая трудовые и материальные ресурсы и наилучшим способом использующая возможности окружающей среды при ограничениях, естественно налагаемых эконоосферным принципом проживания.

Такого рода поселения – не просто проект, или набросок будущего. Миллионы людей ведут поиск альтернативных стилей жизни и путей самоосуществления. И общества с новой основой развития – уже реальность. Духовно-экологические общины на территории России, Америки, Индии, экополисы в различных районах Великобритании – это лишь малая часть из тысяч ныне существующих новых многонациональных форм общежития людей, стремящихся к установлению гармонии с собой, другими людьми и природой. Количество и населенность духовно-экологических сообществ постоянно растут, а вместе с этим обогащается и в целом ширится их уникальный опыт. При этом особенно ценен и перспективен опыт эконоосферного мегапоселения «Тиберкуль» на юге Сибири – крупнейшей и наиболее стабильной духовно-экологической общины в мире, своего рода островка, на котором формируется новое человечество.

По мере углубления глобального кризиса, а особенно после того как он пройдет свою завершающую и, увы, катастрофически разрушительную для человечества фазу, духовно-экологические типы объединения и поселения людей станут центрами зарождения новой коренной цивилизации на планете Земля. Магистральная линия жизни человечества переместится именно в них.

Повторим сказанное несколько выше в силу важности тезиса. Всякое общество зиждется на мировоззрении. Но все до сих пор существовавшие мировоззрения отличались взрывоопасной ограниченностью, т.е. были, именно в силу своей ограниченности, чреватые внутренней конфликтностью, которая выливалась в прямую внешнюю агрессивность. В нынешнюю эпоху это проявилось с глобально угрожающей силой.

В мире сегодня – великое множество вероучений и философских доктрин, претендующих на единственную истину, на единственно правильное миропонимание. Господство индивидуалистически множественных представлений в своей совокупности создает ужа-

сающий мировоззренческий хаос. Такое положение не может сохраняться вечно, так как чревато всеобщим отчуждением и разладом. Поэтому идеология современного мировоззренческого плюрализма есть идеология *глобального эгоизма*.

Подлинное согласие может состояться между людьми, но не между мировоззрениями или партиями (конфессиями). Ведь духовность – как внутренне-чувственное единство людей – требует также и единства их мировоззрения. Плюрализм же абсурден – в том отношении, что он потакает эгоистическому стремлению самоутвердиться в непременно «оригинальном» видении реальности, когда в одном и том же предмете разные люди видят – или желают видеть – предметы разные.

В этой связи не будет преувеличением утверждать, что одной из современных глобальных проблем человечества становится мировоззренческий коллапс. С ним связаны субъективистский активизм, реализация свободы как своеволия, утверждение безраздельной власти мировоззренческого плюрализма (т.е., по существу, взаимного непонимания в рамках целых обществ и цивилизации в целом).

5.3 Казахстанская идентичность в контексте формирования новых культурно-цивилизационных общностей

Дух и судьба человеческих общностей (опыт компаративного анализа). Сегодня модно рассуждать следующим образом.

Казахстан не должен всё покупать на Западе, во всём копировать Запад. Он должен поднимать собственную промышленность и сельское хозяйство. Иначе он утратит свою идентичность.

А чтобы развивать собственное промышленное производство и сельское хозяйство, Казахстан должен закупать и осваивать западные технологии, привлекать западных специалистов, обучать казахстанскую молодежь на Западе.

Эта парадоксальная ситуация проистекает оттого, что никто из рассуждающих подобным образом не ставит вопросов, как сохранить идентичность в условиях ее быстрого ускользания; надо ли вообще консервировать идентичность и для чего; и какова высшая, мета-историческая роль, точнее – миссия Казахстана в сегодняшнем и будущем мире.

Поэтому прежде чем приступить к указанному в заголовке вопросу, сделаем некоторые методологические пояснения.

Духовность как внутренняя определенность человеческой сущности (или ее отсутствие) лежит в основе всех внешних проявлений человека, тогда как культура представляет собой всегда следствие, внешнее проявление внутреннего мира.

Эта закономерность относится и к феномену этничности как внешней «оболочки» общечеловеческих, мета-этнических проявлений.

Временная, или темпоральная составляющая идентичности также непременно должна учитываться в современных исследованиях перспектив развития того или иного общества. Это объясняется особым свойством времени – трансформировать идентичность таким образом, что эта трансформация почти не замечается в ходе процесса, но становится явной, очевидной в его результате.

Поэтому парадокс исторического развития состоит в том, что идентичность личности, этноса, общества сохраняется всегда, несмотря на то, что содержание этой идентичности, ее внутреннее наполнение изменяется постоянно.

Два смысла термина «цивилизация» противоположны друг другу содержательно, но одновременно сходятся во внешних своих атрибутах. Их сходство – синхронно, а противоположность – диахронна. Она связана с продолжающейся эволюцией человечества, его переходом на новые стадии развития. Ближайшей и важнейшей из этих стадий представляется формирование человечества как единой семьи, единого народа, с сохранением богатства культурных и индивидуальных творческих различий его представителей.

С формированием и развитием культуры и цивилизации связана следующая закономерность.

Человечество проходит несколько стадий в своем развитии. Это: *варварство* как пребывание в природных законах; *культура* как выделенность из природы с помощью искусственных орудий; *цивилизация* как плоская проекция культуры, т.е. отчуждение от природы Земли из-за культа искусственных орудий, губительная технократия; и, наконец, способность с помощью искусственных орудий выбираться за пределы своей планеты и осваивать иные среды обитания в Космосе, спасительная техническая развитость (именно в этом смысле слова мы употребляем, например, словосочетания «внеземная цивилизация» или «человеческая цивилизация»).

Очень многое в деятельности человека удастся выстраивать и корректировать в должном направлении, если человек рождается в заранее определенных условиях, которые оказались бы наиболее благоприятными в воспитательном смысле. Именно поэтому все формы жизнедеятельности разных человеческих общественных групп на Земле являются равноценными, так как в среде любой из этих групп человек неизбежно будет познавать явно недостающее для продвижения в нужном по Истине направлении. Это тем более так, поскольку культурное многообразие народов, связанное с разницей в местах основного их проживания, никогда и никуда не исчезнет.

Однако, как и в любом развитии, в общественной истории народов есть разные темпы и типы. В этом отношении должно быть понятно, что некоторые человеческие сообщества находятся на переднем крае истории (как продолжающегося антропогенеза), а

некоторые – в положении отстающих. Речь идет, подчеркиваю, не столько о внешних аспектах прогресса – техническом, политическом и т.д., но прежде всего о собственно человеческом, нравственном. При этом продвинутость в техническом, политическом, военном отношении очень часто означает одну лишь видимость прогресса, точнее – то, что данная страна отстала от жизни, потому что подошла к краю пропасти, и спешить догонять эту страну не следует.

Поэтому в наши дни национальная идея может быть только и единственно гуманистической и общечеловеческой по своему содержанию и характеру. Наций в большом историческом времени уже не существует (думаю, следует поддержать эту мысль российского исследователя В.С. Хазиева). Точнее, я бы сказал, наций нет в *авангарде* исторического времени; после двух мировых войн это должно быть очевидно.

В арьергард большого исторического времени сегодня отодвигается не только естественноисторический реликт – нация-этнос, но уже и нация-согражданство – реликт общественно-исторический. Всё решительнее и всё быстрее формируются новейшие формы общности людей, еще более глобальные по своей сути. Мало того: глобализация форм общности людей тоже не гарантирует их вхождения в будущее – необходимо, чтобы они изменялись еще и на внутреннем, сущностном плане, т.е. росли духовно. Недопустимо, чтобы жители Земли разделялись по породам или метили каждый свою территорию, подобно представителям животного царства. В глобально-критическую, поворотную эпоху это лишь активизирует программу самоуничтожения человечества.

Меняется положение народов, стран, целых континентов, меняется соотношение этому и феномен «национального». Поэтому необходимо взглянуть на национальную идею в том смысле, какой вкладывали в понятие «идея» мыслители объективного направления. А именно – как на важнейшее определение, *понятие* предмета, его *сущность*. Тогда ясно: когда мы говорим о национальной идее, речь идет о том историческом задании, которое должна выполнить та или другая нация, и о том, насколько это задание в настоящий момент приблизилось к своему выполнению.

С указанной точки зрения видно, что, к примеру, американская нация свое предназначение, свою идею уже довольно давно и активно выполняет: она реализует себя, предлагает свои достижения в технике, в разнообразных технологиях, в освоении космоса, в осуществлении политических свобод и т.д. в качестве образца, эталона.

А что представляет собой в этом отношении геополитическое и культурфилософское образование, которое географически обозначается как «внутренняя Евразия» (прежде называвшаяся СССР и объединявшая различные этносы в единый, советский народ)?

Евразия ищет, она, как сто и двести лет назад, мечется, она разорвана внутри собственного менталитета и психологического склада. Евразийский человек разрывается не только меж степенями свободы на горизонтали бытия, но и между высоким и низким, меж небесами и почвой, духовным и материальным, духовным и греховным. Внутренняя Евразия снова и снова ставит проблему своей исторической миссии (достаточно вспомнить, что в XX веке здесь произошло не меньше пяти революций, несколько гражданских войн, «оттепель», «перестройка»...). Это означает, что исторически, т.е. для задач дальнейшей эволюции, для приращения творчества, для созидания новой культуры она открыта, она понимает, что у нее должен быть какой-то особый путь, и пытается его отыскать.

Если евразийцы мечутся и разрываются, то это именно потому, что они *ищут*. Американцы же не ищут, они уже нашли. Американская нация интенсивно осуществляет свою идею, давно и быстро обретенную, и именно поэтому, по сути дела, истощает ее.

Существует опасность, что Евразия пойдет проторенной дорогой – по тому пути, по которому шли США, и станет их близнецом. Такая возможность вполне реальна. Достаточно посмотреть на те цели и идеалы, которые стремятся реализовать страны внутренней Евразии. Это – рыночная экономика, это – демократия западного образца, индивидуализм, предпринимательство, идейный плюрализм, устремленность к материальному благосостоянию и комфорту фактически как к самоцели.

Почему это опасно? Не только потому, что «американская мечта» уже осуществилась, а стало быть, начинает неизбежно себя исчерпывать, но еще и потому, что Соединенные Штаты Америки – страна, где всё по-другому, всё не так, как на пространстве внутренней Евразии: другие меры длины и веса, другое напряжение в сети, иначе устроенные бытовые приспособления... Это первое, что отмечаешь по приезде в Америку. А затем начинает видеться и главное – иные, чем на пространстве Евразии, взаимоотношения людей.

При этом в межличностных контактах прежде всего поражает простота, открытость, доброжелательность (или, по крайней мере – толерантность) большинства американцев. В то же время жизнь в Соединенных Штатах построена на отнюдь не простых основаниях, среди которых – жесткая конкуренция, высокая дисциплина труда, огромные требования к профессионализму работников, громадные по своим масштабам задачи промышленного и сельскохозяйственного производства, градостроительства, обустройства автострад, обеспечения бесперебойного туристического бизнеса... Это сочетание простоты людей и сложности их жизнедеятельности бросается в глаза и поначалу вызывает удивление как совмещение несовместного. Откуда это странное сочетание, если не сказать – противоречие?

Попробуем взглянуть на этот вопрос с разных сторон.

Исторически США возникли как страна «пришельцев извне». Ими были всевозможные пассионарии: политические эмигранты, особо предприимчивые дельцы, фанатичные искатели калифорнийского золота и т.д. Люди этого типа и характера суть те, кто не доверял реальности. Следовательно – и не верил Богу, не доверял Ему, хотя и верил в Его бытие. Отсюда проистекают псевдорелигиозность и склонность к материализму как характерные черты в мировоззрении и мироотношении жителя Соединенных Штатов.

В этом состоит очевидная «однослойность» мышления типичного американца. Он – фактически атеист, а значит, верит в то, что всё случайно, что все мы живем один раз – и, стало быть, надо успеть пожить удобно и богато. Он уверен в том, что смерть – это абсолютный конец; что нравственность – не более чем легальность; что свобода – это категория, скорее, политико-правовая, нежели метафизическая и экзистенциальная (недаром символ Соединенных Штатов – Статуя Свободы – по-английски зовется Statue of Liberty, а не Statue of Freedom).

Псевдорелигиозность Соединенных Штатов хорошо видна уже из того факта, что уверение в высокой духовности американца запечатлено не где-нибудь, а на денежной банкноте, на долларовой бумажке: «In God we trust». Надо полагать, это оттого, что американцы подспудно чувствуют пределы своего мироотношения и пытаются показать себя перед остальным миром более развитыми духовно, чем есть на самом деле. В этом смысле американцы совершенно противоположны евразийцам, которые в своем стремлении к духовному свету порой отвергают религию начисто, превращаясь в богоборцев и безбожников. Парадокс: коммунизм на пространстве России-Евразии, который жаждал всеобщего братства и бескорыстия, – категорически отверг Христа и Бога; тогда как капитализм с его меркантильностью и глубоко укорененной, принципиальной установкой на индивидуализм без стеснения величает себя «христианской цивилизацией».

Что же, в таком случае, реально представляет собой американская нация как форма общности людей? На чем она основана, в чем укоренена?

США – страна, которая черпает ресурсы отовсюду. Она и без того не бедна ими, однако своего полного расцвета достигла благодаря ресурсам – прежде всего людским – из других стран. В США с самого их основания хлынули массы людей: из стран Африки, Азии, Южной Америки, из Великобритании, Германии, России...

Неудивительно, что два основных течения американской философии – трансцендентализм и прагматизм. Общность американцев – результат короткого исторического броска, своеобразной «трансценденции» изгоев и диссидентов за океан с тем, чтобы устроиться там

удобнее и основательнее, чем на родине. А для этого им пришлось приложить колоссальные усилия, применить и развить всевозможные навыки материально-практического освоения новых земель.

Эти люди не прижились в своих странах и на своих континентах либо вынужденно утратили родину – и образовали группу сходных по судьбе и ментальности людей. У США с самого их возникновения «соборность» (это слово я намеренно пишу в кавычках) сформировалась ради стремления к свободе. Там изначально собирались те, кто жаждал полной и безусловной свободы, другими словами, – узники собственного эгоизма или рабы в прямом смысле этого слова.

В Соединенных Штатах Америки каждый за себя, и поэтому свободный гражданин чувствует свою незащищенность: он опасается, зная, что кругом такие же, как он, весьма свободные индивиды. И он огораживает себя законом, деньгами, адвокатами, свободной продажей оружия – тем самым, впрочем, лишь усугубляя угрозу собственной душе и собственной плоти.

Мало того: в США каждый в той или иной степени огораживает себя еще и своими соплеменниками. Индивидуализм – по крайней мере, на поверхности, потесняется групповым эгоизмом, этнической клановостью. США заселяются во многом по этнонациональному признаку. Латиноамериканцы все больше обживают Соединенные Штаты, до той степени, что вторым языком в США становится испанский (такова, к примеру, реальность Нью-Йорка, особенно в Бронксе). Русские и евреи едва ли не полностью заселили Бруклин. Китайцы живут своими диаспорами в Чайна-таунах Нью-Йорка, Бостона, других крупных городов североамериканского континента; индийцы – своими, индийскими, кварталами (например, в городке Niagara Falls), чернокожее население предпочитает южные штаты и т.д. А что говорить о коренных жителях Америки – индейцах, которые не желают вступать в цивилизованную жизнь и продолжают жить в резервациях. Любопытно, кстати, отметить: когда-то конкистадоры, авантюристы, отщепенцы потеснили в Америке индейцев. Теперь потомки индейцев из Мексики и других стран Центральной и Южной Америки – такие же искатели внешней выгоды и успеха – словно в восстановление исторической справедливости, потесняют нынешних американцев.

Смешение в «плавильном котле», как видно, трансформируется в этническое размежевание. Отсутствие *духовного единства* американской нации – причина усиления в ней центробежных тенденций.

С евразийцами дело обстоит несколько иначе. Их сходство – результат очень долгого и трудного соседства, а именно – общения на одном и том же, пусть и огромном, но замкнутом пространстве, на границах этнических территорий, на пересечении путей, в ходе освоения новых земель, в результате войн, торговли, симпатий, антипатий, женитьб и братаний... Здесь к сегодняшнему дню сло-

жился ансамбль из множества разнородных этнических культур, который имеет тенденцию к постепенной переплавке в единое целое. Поэтому, быть может, точнее будет назвать этот ансамбль – в его последовательном развитии в будущее – симбиозом, содружеством, единой семьей. В этом – его прямое отличие от американского «правильного котла» индивидов: призванный быть единой семьей человеческих индивидов, тот, похоже, сам имеет сегодня тенденцию расплавиться, распасться на содружество этносов, их симбиоз, а затем и разнородность. А вот *общий духовный стержень* евразийских народов, даже если его пытаются игнорировать, существует реально, как центр их единения, он создает и делает устойчивой центростремительную тенденцию в развитии этих народов. По крайней мере, благодаря ему удастся удерживать баланс между тенденциями центробежными и центростремительными.

Полиэтнический состав населения Республики Казахстан отнюдь не означает отсутствия возможностей народного единства. Это связано с тем, что народы, исторически сложившиеся на территории внутренней Евразии, с полным правом могут быть отнесены к так называемому суперэтносу. При этом сложился, безусловно, общий характер евразийцев. И отпечаток на него наложило буквально всё: единство обживаемой территории; необходимость противостояния суровому климату; переплетение исторических судеб; близкое и перемежающееся соседство, обусловленное, помимо прочего, конно-кочевым образом жизни (в отличие от мореходно-кочевого образа жизни многих народов Запада); родство людей и языков...

Поэтому, несмотря на ряд различий между собой, этносы внутренней Евразии весьма сходны по очень многим принципиальным параметрам. Сюда следует отнести и традиции, и черты бытового уклада, и характер, и психологические свойства, и близость языков.

Многие считают, что России, как и Казахстану, следует интегрироваться в Европу. Разрабатывается и реализуется в различных формах и соответствующая программа «Путь в Европу». Полагают, что Казахстану, как и России, необходимо «вернуться лицом к Европе».

Это, разумеется, важное направление развития республики, но все-таки в этой программе не вполне учитывается специфический характер казахстанской ментальности. Житель Казахстана в некотором смысле отличается от европейца и азиата, а именно тем, что он – не европеец и не азиат, а совершенно особое средоточие культур и способов мироотношения.

Конечно, и на пространстве внутренней Евразии, как и в случае с Америкой, сосуществование огромного множества разнообразных народов и культур должно влечь за собой немалые трудности. Но зато и разрешение этих трудностей влечет за собой немалые достижения в области духовной, так сказать – победы на гораздо более

высоком уровне, чем уровень социальный, или экономический, или культурный, и т.п.

Иными словами, если в США сегодня наметился распад многообразия индивидов в более крупные и, соответственно – менее многообразные – сообщества этнического типа, то в Евразии после распада СССР намечается противоположный процесс. А именно – новая попытка налаживания сотрудничества между крупными сообществами этнического типа с целью больших свобод для индивидов, в том числе и в плане их самоидентификации.

У России-Евразии – издревле стремление к воле ради соборности, ради собирания народов – не индивидов, представляющих те или иные народы, а именно народов! – в один народ. Поэтому здесь испокон веков – тяготение к общинности (правда, порою, как, увы, нередко бывает в людских сообществах, это тяготение приобретает крайние формы и радикальные способы воздействия на своих членов).

Возвращаясь к размышлениям об американском народе как особой общности людей, отмечу еще некоторые важные моменты.

Жители США уверены: если необходимо решить новую, теоретическую или практическую проблему, нестандартную и масштабную, приедут иммигранты – интеллектуалы или рабочие – и проблема будет решена. И иммигранты действительно едут. Почему? Потому ли, что стремятся помочь в решении проблем Соединенных Штатов? Нет. Прежде всего потому, что США – богатая страна.

Вот новый парадокс. Соединенные Штаты зовут и принимают иммигрантов, ибо уверены в том, что в США наличествуют образцы удобного, комфортного жизнеустройства. Это действительно так. Но ведь страна стала богатой и в этом смысле образцовой как раз благодаря иммигрантам. Они прекрасно понимали: если они не будут работать изо всех сил и притом качественно, им не выжить в этой новой стране, в новой местности, в новых природных условиях, в новом социальном окружении.

Иммигранты строили свою жизнь, свое общество как будто бы вопреки прошлому, вопреки тем установлениям, что были у них на родине. Они создавали свое новое общество как альтернативу старому – европейскому, азиатскому и т.д. Однако это новое общество строилось *всё на той же, старой основе*: на основе погони за прибылью, за сугубо внешним благосостоянием. В значительной мере это обстоятельство служит источником безудержной гонки за прибылью, эксплуатации друг друга, «законов джунглей», особенно в условиях первоначального, «дикого» накопления капитала.

Да, жителей США отличают простота и открытость. Здесь всё как будто бы запросто: все друг с другом здороваются; все спешат прийти на помощь («Need a help?»), никто ни на кого не показывает пальцем и т.д. Но отчего так? Вероятно, оттого, что, будучи стра-

ной иммигрантов, США понимают: для дальнейшего процветания им надо привлекать в свою страну всё новые людские ресурсы, всё новую рабочую силу. Вот почему они стараются – и искренно! – быть вежливыми, внимательными к иностранцам, приезжающим к ним в страну, открытыми, доброжелательными, не создавать лишних сложностей в общении.

Но эта простота и открытость – лишь до поры, пока настоящему не задет жизненный интерес. 11 сентября 2001 года показало, что даже самые доброжелательные и интеллигентные из американцев переполнились мстительными чувствами. За внешней простотой, открытостью и доброжелательностью обнаруживают себя глубинное недоверие и страх. Это подобно тому, как в сердце Страны цветов (Флориды) цветут болота...

Американцы отодвинулись от остального мира за океан. На их исторической родине, в Европе и Азии, их не прельстила возможность скитаний или кочевий, и они ушли за трудно одолимую для внешних врагов границу – Атлантику. Наверное, именно поэтому, среди других психологических причин (родина – там, где мы можем полноценно реализовать наше творческое предназначение), «столица мира» Нью-Йорк воспринимается евразийцем как столица мира *на краю земли*; как столица, которая одновременно и провинция; как центр – и одновременно как периферия. Так же воспринимается и вся страна. Она – образец современной цивилизации, но у нее нет основательной и глубокой культурной почвы: ее культура, хотя и достаточно яркая, – не более чем привнесение из Европы, Азии, Африки, Латинской Америки. США в своей увлеченности внешним оказались провинцией в контексте большого исторического времени. Но, стало быть, и современная Евразия в ее устремленности к ценностям Дальнего Запада, к идеалам рынка может легко оказать ся на периферии истории.

В США тут и там ощущается дистанция в общении между людьми, в сущности – равнодушие одного человека к другому, отчуждение, несмотря на внешнюю внимательность. Никто никого ни в чем не упрекает, никто не смотрит на другого. «Делай, что хочешь – только не мешай другим» – таков неписанный лозунг Соединенных Штатов Америки. В Советском Союзе, т.е. на пространстве внутренней Евразии, многие годы был другой неписанный девиз: «Живи для других и не позволяй себе и другим делать лишь то, что хочется». А надо бы, чтобы среди людей установился иной лозунг: «Делай, что хочешь – но только во имя развития других людей».

Вермонт, Нью-Гэмпшир, Массачусетс... Штаты, погруженные в свои лесные дома так, что кажутся безлюдными. Каждый живет здесь в замкнутом мире своего дома, а если и выходит из него, то тотчас скрывается под скорлупой автомобиля. Так соблюдается «надлежа-

щая дистанция» в общении, некая «мера» общения и уединенности, которую проповедовал основатель американской философии, трансценденталист Ральф Уолдо Эмерсон. Быть с людьми, но вдали от них [32].

Ориентация на внешние блага, стремление к максимально возможной свободе и комфортабельному обустройству быта, серьезные достижения на этом пути – всё это не могло не отразиться на умонастроении американцев, которые всерьез рассматривают свою страну как мировой центр, своего рода империю, которая повелевает всем остальным миром. Так оно и есть, тем более если учесть, что США – мировой политический центр: ведь именно здесь располагается Организация Объединенных наций.

В США, как считается, находится и некое тайное мировое правительство. Так это или нет, но интересно вот что. Многие крупные города Соединенных Штатов вызывают ассоциацию с реалиями древнего Египта. Наиболее характерен в этом отношении Манхэттен, – особенно если смотреть на него с Manhattan Bridge или Бруклинского моста. Та же гигантомания, та же прямолинейная архитектура. А внутри этого города – те же супербогачи-жрецы, миллиардеры-фараоны, доллары с масонским знаком одноглазой пирамиды.

В США эмигрировали и продолжают эмигрировать в основном люди, исторически утратившие свои исторические корни. Там, в США, они стали поистине фараонами и жрецами новых культов, а рабов стали брать из Африки, подобно тому, как раньше многих из них самих держали в Африке в качестве рабов. История повторилась на новом витке развития. (Вероятно, именно отсюда, если взглянуть с глубинно-психологической точки зрения, – проистекает дружба США и Израиля.)

Цивилизация Европы – путь Греции и Рима, но исторический исход народов мира в США выглядит поворотом к более древнему пути Египта, т.е. пути овладения тайным знанием (информацией и технологиями) для получения явного превосходства над всем остальным миром.

Что же вытекает из всего этого в плане раскрытия проблемы, обозначаемой как «национальная идея» и «национальная идентичность»?

Прежде всего то, что евразийцам не следует полностью перенимать целевые установки атлантизма. У жителей Евразии и США – совершенно разный склад ума и характера, разная историческая судьба. Не следует рабски подражать Америке, стремиться во всем походить на дальний Запад: это не есть путь государств и народов на евразийском постсоветском пространстве, это не их идея. Путь США – это атлантизм. Используя и переосмысливая терминологию Фрэнсиса Бэкона, надо сказать: в условиях нынешнего царства *идо-*

лов рынка это легко может оказаться *новой Атлантидой*: повторением участи когда-то великой цивилизации погибшего континента.

Такова первая сторона вопроса. Но есть и вторая.

Атлантизм и евразийство сходны в том, что оба они являют собой феномен превосходения этнического и даже национального. В США чувствуешь, что ты – на планете Земля. В Евразии ты чувствуешь, что ты – среди народа-суперэтнуса. Но даже если это сходство – чисто внешнее, ясно одно: дух североамериканских штатов, с одной стороны, и дух евразийского пространства – с другой, похоже, дополняют друг друга.

Америка – это потенциальная Империя мира сего, это царство внешнего, это плоть планетарной жизни, это цивилизация, т.е. блистательная культура – без духовности. Евразия – это потенциальная Империя Духа, это царство внутреннего, это духовность, – хотя пока еще без надлежащей культуры.

Возможно поэтому, что Америка и Евразия, атлантизм и континентализм призваны в своем историческом и мета-историческом бытии двигаться рука об руку, друг друга дополнять, как дополняют друг друга внешнее и внутреннее, материальное и духовное, море и суша.

Нации уходят в прошлое. Потому что они – символ разъединенности человечества, взаимной изоляции народов.

Отсюда следует: если национальная идея пока еще действительно нужна, то она призвана стать общенациональной. Точнее – *человеческой*. При этом в качестве ее масштаба и внешней формы сегодня все отчетливее выступает идея (или, по крайней мере, необходимость идеи) новой исторической общности людей – трансконтинентальной. А содержательным внутренним наполнением этой новой общности должно стать бесконечное *одухотворение внешнего*. Ибо человек идентичен не тем или другим внешним детерминантам своей жизнедеятельности, а своему внутреннему, сущностному началу, которое есть не что иное, как духовность.

О парадоксах диалога и понимания. В парадигме «понимание через диалог», которая стала в последние годы лейтмотивом межгосударственных и межкультурных связей народов мира, есть определенная ограниченность. Она связана с недооценкой существенного различия между *рациональными* установками человека и его *духовно-чувственными* особенностями. Следствием необходимости такого различения является то, что парадигма «понимание через диалог» должна быть скорректирована парадигмой «диалог через понимание».

На первый взгляд, «диалог для взаимного понимания» – парадигма безусловно перспективная и даже единственно возможная в нашу эпоху, раздираемую конфликтами. Так, говорят: «Лучше торговать, чем воевать; понять друг друга – значит принять друг друга» и т.п.

Да, действительно, в феномене диалога немало ценного. Так, например, важен диалог познающего с самим собой и диалог как обсуждение, прояснение тех или иных проблем; жизненно значимым является диалог как «совещательность» во внутреннем мире личности, как нравственная рефлексия; диалог в смысле простого и глубинного общения людей.

Тут, правда, обнаруживается, что понятие диалога тем самым незаметно подменяется – понятиями общения, сосуществования, одновременности, рефлексии и т.д.

Но дело даже не в этом.

Принципа диалогизма сегодня явно недостаточно для того, чтобы люди пришли к взаимному пониманию.

Поначалу, когда во второй половине XX века тема диалога политических систем, этносов, культур, цивилизаций только-только зазвучала, она не требовала слишком глубокой рефлексии. Было ясно и без того – диалог лучше конфликта, худой мир лучше доброй войны. Но сегодня, поскольку диалог не привел к существенному продвижению человечества по пути гармоничного развития, становится очевидным: парадигма «понимание через диалог», на которой, как правило, строится современная философия взаимопонимания культур, этносов, религий, требует серьезного критического переосмысления.

Рассмотрим ряд основополагающих моментов этой парадигмы по порядку.

1. «Необходим диалог Востока и Запада, диалог культур, религий, этносов».

Этот призыв был актуален в прошлом – скажем, в XIX веке, когда народы и культуры были еще разделены весьма значительными барьерами во всех сферах жизни, и, соответственно, народы мало друг друга знали. Но сегодня, в эпоху глобализации, призывать к диалогу (культур, народов, индивидов) значит ломиться в открытые двери. Сегодня все страны торгуют друг с другом. Все страны охвачены единой сетью Интернет. Жители множества стран имеют право на свободный выбор места жительства и гражданства. Огромные потоки туристов ежегодно, если не ежемесячно, переезжают из страны в страну, причем география туризма расширяется с каждым годом. Увеличивается число межэтнических браков, количество обучающихся за пределами своей страны и т.д.

Если говорить о диалоге Запада и Востока, то сегодня имеется гигантская библиотека востоковедческих исследований, так что Индия, Китай, Япония, Тибет давно перестали быть «белыми пятнами» для европейцев. Что уж говорить о саморефлексии Запада, который во всей своей специфике давно открыт себе и миру.

2. «Диалог предполагает равенство сторон».

Думается, диалог, предполагающий равенство сторон, – не всегда диалог, а чаще – переливание из пустого в порожнее, или игра в пинг-понг, которую ведут роботы, запрограммированные одинаково. Если никто не сильнее другого в диалоге, то никто в нем и не выиграет. Это означает «общаться не общаясь», как говорит один из персонажей Герберта Уэллса.

Если люди хотят чему-то научиться в процессе и результате диалога, необходимо, чтобы в этом диалоге кто-то из них был умнее, опытнее и опирался на более высокие ценности, на более строгую и содержательную логику. Таков, например, диалог учителя и ученика. Таков диалог развивающий, как у Сократа с представителями народа. Поэтому, кстати, платоновский диалог – который подчас обвиняют в отсутствии диалога, в монологизме, – как раз и есть лучший образец подлинного диалога.

В полилоге, в полифонии истина легко ускользает. Ведь полифония – тончайший жанр: он строится на единстве тональности, а чуть она меняется или даже чуть только взята одна неверная нота – полифония превращается в какофонию.

Недаром классик философии диалога и полифонизма М.М. Бахтин так любил писать о смеховой культуре и о культуре карнавальная. Да, человеческое общение для него в пределе есть карнавал, вакханалия шума, смеха, цвета, танца и песни, причем всё это именно в хаотическом смешении. Полифония здесь – только если смотреть снаружи. Изнутри же – это чистая какофония, где каждый дует в свою дуду и, в сущности, вышел на этот карнавал, только чтобы показать свою собственную оригинальность. То есть даже не личность свою, не себя как такового, а только свои оригинальные маски, наряды, погремушки. Отсюда – один шаг до постмодернистской шизофрении.

Кстати говоря, понятия диалога и полифонии, вообще-то, не очень сопоставимы друг с другом. Диалог предполагает, что вступившие в него обращены друг к другу. А полифония – это когда каждый всматривается в свою индивидуальную партитуру, стараясь в общем многозвучии не сбиться с собственной мелодической линии.

Конечно, «диалог равных» возможен – и даже необходим. Но только при условии, что вступающие в диалог *едины в миропонимании*, что они понимают мир в принципе одинаково. Тогда, действительно, произойдет чудо удвоения энергий, тогда оба вступившие в диалог равноценны и способны к огромным совместным свершениям.

И диалог тогда – не просто «разговор», а реальное творческое действие.

3. *«В диалоге необходима позиция внеаходимости».*

Этот тезис также не может считаться вполне релевантным.

В позиции внеаходимости может находиться только Бог-Абсолют, тот Единый, которому всё едино. Он холодно-бесстрастен,

подобно многоопытному и много повидавшему судье-педанту. Впрочем, строго говоря, даже Абсолют не может стать в позицию венаходимости – ибо всё находится в нем самом.

Как же возможно диалогически общаться, находясь в то же время в позиции венаходимости – по отношению и к себе, и к другому? Только будучи третьим – например *автором* диалога.

Разумеется, в диалоге необходимо постоянное соотнесение «своего» и «другого», – но ведь это возможно не столько потому, что наше сознание диалогично, сколько потому, что оно едино. Если бы сознание человека в качестве своего фундамента имело диалогичность, оно беспрестанно спорило бы с самим собой, не приходя к единству никогда. Но если оно изначально едино, то оно способно позитивно и гармонично разрешать любые диалогические и полилогические коллизии, попадающие в его поле на тех или иных уровнях.

Необходимо не столько *взаимное* понимание, сколько *единое*. А поскольку речь должна идти об Истине, а не о пустых досужих мнениях, постольку надо говорить не просто о едином, но о *едином истинном* миропонимании.

4. «Диалог нацелен на взаимопонимание».

Однако *полное взаимопонимание* – это не более чем перемена мест слагаемых. А *неполное* взаимное понимание не есть понимание, потому что в точном смысле понять значит принять. Если же я не принимаю или принимаю лишь то, что мне удобно и что я и сам принял давным-давно, то это отнюдь не взаимное понимание.

Есть и еще одна сторона вопроса, еще одна опасность. Что если мы оба стоим на ложных позициях и при этом прекрасно друг друга понимаем?... Речь-то ведь должна идти об Истине, а не просто о понимании нами обоими каких-нибудь пустых выдумок.

Поясню чуть подробнее.

Если довести идею взаимного понимания до логического завершения, – она обнаруживает свою самопротиворечивость. Полное взаимопонимание самоистребительно.

Допустим, я полностью понял другого. Значит, я полностью принял его точку зрения, его взгляд на мир. Но значит, перестал быть собой. А если при этом его точка зрения неверна, губительна?..

Или: я полностью понял взгляды на мир множества других людей – и в голове воцарилась плюралистическая анархия. Что будет связывать это множество разнородных, разнонаправленных идей?..

Или, наконец, я понял другого полностью, а он понял полностью меня. Что изменилось от этой «перемены мест слагаемых»?

Вот почему взаимным пониманием отнюдь не снимается проблема истинного взгляда на вещи, вопрос о Единой Истине. Взаимное понимание – лишь условие для начала выяснения Истины.

5. «Диалог приближает к истине».

Истина в ее необходимой для людей полноте, т.е. в точном представлении о Боге, Мире, Человеке, не может быть постигнута несовершенным разумом. Эти вопросы – трансцендентны, и человек о них может лишь более-менее догадываться...

Так вот: может ли вырасти Истина из частичных истин, из мнений? Очевидно, нет. Диалог может лишь готовить – постепенно, трудно и долго – готовить человека к восприятию Истины, когда она придет и предложит себя.

Истина – объективна, но при этом не отстранена от людей, а помогает им развиваться. Это значит: Истина существует вне человека, но имеет человеческий смысл. Следовательно, она может лишь приходиться к человеку. А человек выбирает: принять ему Истину или отвергнуть.

Истина приходит к людям, предлагая им себя, а не с тем, чтобы чему-то у людей научиться. Смешно представить, что Бог (а Истина, как гласят, например, евангелия, и есть Слово Бога – Христос) придет к людям, чтобы набраться у них уму-разуму. Смешно подумать, будто Христос Иисус учился Истине у ессеев или кого-то еще, как считают иные. Единый Учитель приходит на Землю учить, а не учиться.

Кстати, идея диалога как приближающего к истине – лучше ли она, плодотворнее ли старинной теории договора? Вот, к примеру, у Юргена Хабермаса – «дискурсивная этика». Что может быть более странным, чем это словосочетание: нравственность – как результат диалога (полилога)? Поговорили, обсудили, договорились, постановили и – стали нравственными. Пусть не сразу, но через год, десять, сто лет... А категорическим императивом, внутренним абсолютным законом человеческого, «гласом Бога» в каждом из нас можно-де и пренебречь...

Вообще у Ю. Хабермаса получается, что нравственный абсолют можно и нужно отставить в сторону, заменив его *рассуждениями* об истинности или неистинности чьих-то субъективных представлений о должном, о добре и зле и т.д. Можно, выходит, заменять духовное – ментальным, т.е. любовь – умствованиями о ней?

И теперь – о главном.

Вся концепция «понимания через диалог» строится на основе рационалистического дискурса. Но разум человеческий никогда не найдет способа прийти к пониманию через диалог. Потому что каждое суждение, каждый аргумент и каждое допущение в диалоге всегда частичны, т.е. представляют лишь часть мировоззрения вступающих в диалог. Следовательно, чтобы понять друг друга, они должны обоюдно высказать каждый свое миропонимание в целостном виде, что называется, от А до Я. Для этого, как подметил еще Фома Аквинский, нужно время, очень много времени. Тогда, дей-

ствительно, есть шанс, что люди поймут друг друга. Но этот шанс будет реализован только в том случае, если истина одного перевесит истину другого.

Тем самым мы снова приходим к выводу о том, что в подлинно продуктивном диалоге не может быть равенства сторон: кто-то должен иметь куда более основательное, высокое и строгое знание и мирозерцание, чем другой. Тогда понимание возможно. Тогда возможно и принятие одной позиции другого.

Но вот еще одна загвоздка: у оппонента всегда найдутся контраргументы в споре, в диалоге, в обсуждении большой сложной мировоззренческой проблемы. В конце концов, даже если победитель в этом споре докажет, как дважды два четыре, к примеру, существование Бога и даже Его происхождение из Великой Бездны, то оппонент задаст вопрос, а откуда сама эта Бездна. И ответа не услышит. Ибо разум не может вместить ответов на подобные вопросы в принципе, каким бы ни был ответ.

И значит, даже если на Землю спустится сам Бог или, так сказать, «полномочный представитель» Бога и расскажет людям всю полноту Истины и воплотит свою божественную сущность каждым днем своего пребывания на нашей планете, то и тогда многие – большинство – ему не поверят и не поймут.

В том-то и дело – не поверят. А необходима прежде всего именно вера. То есть – доверие, полная открытость изнутри. Только доверием возможно приблизиться к пониманию и принятию всей целостности Истины бытия Бога, Мира и Человека. Только то *качество твоей души*, которое пронизано доверием, в состоянии правильно, гармонично, беззлобно и в максимальной полноте воспринять любую истину, любого человека, даже если он идет на тебя войной. «Возлюби ближнего больше, чем самого себя» – и вся Истина будет тебе открыта. Сразу ли, постепенно ли, но будет.

Но тогда нет той великой нужды в диалоге, о которой принято говорить. Потому что не в пространстве возможностей разума – или многих («полифонических») разумов – и не в словах, которые всегда лишь приоткрывают маленькую частичку Истины, т.е. прячут Истину как целое, – нет, не там, а только в *духовно-чувственной индивидуальности* находится корень единого правильного миропонимания и взаимного понимания людей.

Следовательно, парадигма **«понимание через диалог»** должна быть скорректирована парадигмой **«диалог через понимание»**.

Эта задача вытекает из глубинных оснований межкультурного диалога.

Методологическая предпосылка правильного понимания проблемы межкультурного диалога состоит в том, что в диалог вступают люди, а не культуры сами по себе.

На первый взгляд, это утверждение самоочевидно до банальности. Однако вдумаясь. Культура – это уже некоторое относительно сложившееся образование, притом созданное конкретными индивидами в их творческой деятельности. Но индивиды продолжают творить – и, следовательно, культура меняется, постоянно трансформируется, хотя, быть может, до поры до времени сохраняет какие-то основные свои черты, по которым она узнаваема как именно эта культура. Меняясь, культура на время обретает относительно устойчивый образ, но наступает период новой ее трансформации *под влиянием творчески-преобразующей деятельности людей*.

Человек, вступая в диалог, преследует вполне определенные цели. Он хочет либо изменить что-либо во внешнем мире, либо изменить что-либо в самом себе. Именно изменить – а не сохранить. Чтобы сохранять, вовсе не обязательно вступать в диалог: чаще выбирают другой путь – конфронтацию. Но если ты вступил в диалог, то надо ясно понимать, что в процессе и результате этого диалога что-то изменится. Возможно, тебе придется и пожертвовать чем-то привычным во имя нового.

Это – стремление человечества к трансцендированию, постоянное развитие, движение вперед как внутренний движитель на пути реализации человеческого духовно-практического предназначения в Мире.

Следовательно, не совсем верно говорить о «равноправном» диалоге культур, при котором каждая из них остается той же самой. В диалоге культур происходит неэквивалентный обмен, в нем кто-то больше приобретает, а кто-то больше отдает. Таков, к примеру, диалог учителя и ученика. Равноправен может быть диалог двух учеников, – но, поскольку он вряд ли закончится положительным плодотворным результатом, оба ученика должны будут обратиться к третьей инстанции, т.е., опять-таки к тому, кто выступит для них в качестве учителя.

Поэтому говорить о необходимости равноправного диалога культур, т.е. затевать межкультурный диалог только для того, чтобы оградить себя от культурной экспансии в глобализирующемся мире, законсервировав свою собственную культуру, бессмысленно и непродуктивно.

Диалог ведется для того, чтобы найти новые творческие решения, а для этого требуется и изменить что-то в своей культуре.

Посмотрим теперь на внутренние регулятивы межкультурного диалогического процесса.

Диалог необходим потому, что закон развития человека – в его взаимоотношениях с другими людьми. Быть – значит общаться. У человека нет «внутренней суверенной территории», как указывал М.М. Бахтин [33].

Почему только взаимоотношение делает возможным нормальное развитие людей? Человек – это духовная индивидуальность, душа, а она может проявлять себя и, соответственно, меняться, только через внешний инструмент – телесную структуру. Значит, нужны такие деяния человека, чтобы они, во-первых, были *видны* и, во-вторых, направлены к развитию других людей – ибо для кого проявлять свои духовные дарования, как не для людей? Так же и культура. Она создается людьми и, какими бы ни были субъективные установки ее творцов, – для людей. Ибо она есть внешнее выражение внутреннего – духовности как своего ядра.

Но раз она – внешнее проявление, значит, она *для кого-то* проявляется.

Корневое основание межкультурного диалога, обмена ценностями – это духовная сущность человека, его нравственное начало, обращенное, по самой природе своей, ко благу других людей, т.е. к их полноценному развитию. В противном случае диалог культур может превратиться в разговор глухого со слепым, а то и в откровенную перебранку или состязание в оригинальничанье. К сожалению, именно это происходит в последние десятилетия, отмеченные вырождением диалога в *пост–* и *неомодернистскую* безотрадную игру.

Диалог необходим также и для того, чтобы увидеть достоинства другой культуры и, открывшись другому, увидеть и отрефлексировать свои недостатки с целью их преодоления. Не только внутренний мир человека проникнут творческой открытостью другому: диалогический характер имеет и мышление. Жанр диалога в истории философии, – например, в Упанишадах или у Платона, – отнюдь не случаен. Поиск Истины, понимания существа предмета, который подлежит исследованию и освоению, возможен только тогда, когда этот поиск ведется через постоянное вопрошание и переспрашивание собеседника (или себя самого как собеседника внутреннего).

В ходе межкультурного диалога точно так же необходима другодоминатность.

Существуют определенные техники межкультурного диалога, так называемые кросс-культурные тренинги. Речь идет, к примеру, о *собраниях межрелигиозного согласия*, на которых представитель каждой конфессии выступает с докладом о положительных качествах другой религии и ее основателя.

О благотворности подобных мер говорили еще тибетские Махатмы: ««Господь твой, живи!» – так скажете каждому и, обменявшись Господом, пойдете к Единому» (Агни Йога. Листы сада Мории: Книга вторая. Озарение).

Разумеется, кросс-культурные тренинги – отнюдь не универсальное средство установления взаимного понимания, но в своих ограниченных рамках они имеют некоторый эффект.

По ходу межкультурного диалога, – если он нацелен на взаимное понимание и взаимное обогащение, – *самоидентификация* его сторон-субъектов происходит не с культурами, какие они представляют. Необходимо понять, что *культура* – сколь бы глубоко мы ни пытались раскрыть ее качественную определенность, – это нечто *внешнее* по отношению к внутреннему миру человека, его духовной человеческой сущности.

То, что называют культурными кодами, – ненамного отлично по своему качеству от кодов генетических, в которые встроена информация природно-инстинктивного характера. Культура в той форме и мере, в какой она существует до сих пор, пронизана качествами и закономерностями природно-инстинктивными в своем существе, т.е. эгоистическими. Между тем подлинно человеческое начало, которое превращает человека из социального животного в бесконечно ценное, духовно-универсальное существо, – это то, что следует называть кодами духовно-информационными, или духовно-энергетическими.

Каково основание результативности диалога культур?

Цель диалога – согласие. Для его достижения надо учиться переходить к *единому миропониманию*.

Конечно, люди могут вступать в диалог не только как люди, но и как представители культур, т.е. с целью обмена опытом в области творческого мастерства. Тогда, разумеется, речь должна идти о том, что по окончании диалога они, взаимно обогатившись, в то же время остались каждый при своем. Это – нормальное явление. Однако, говоря о «межкультурном диалоге» в современную эпоху, имеют в виду далеко не только обмен творческим опытом между различными культурами, а о том, как людям жить сообща на планете Земля, не унижая и не уничтожая друг друга. А здесь как раз и требуется ставить вопрос о духовном единстве и о единстве миропонимания.

Если диалог преследует цель выработки взаимного понимания, плюрализму как целевой принципиальной установке не должно быть места в диалоге культур. Многообразие уместно и безусловно необходимо в *творческих проявлениях*, – но установка на плюрализм *мировоззрений* – это знак полной неготовности к восприятию Истины, которая может быть только одна. Плюрализм отказывается от каких-то общезначимых принципов, методов постижения действительности: атомизация индивидов, формализм мышления и жизни не нуждаются в содержательных принципах. Плюрализм – удобная возможность для преследования инакомыслия, потому что ему не нужна Истина.

Категория «единство» трактуется сегодня по большей части как бессвязный набор многообразных единичностей, которые своим существованием создают – совершенно необъяснимым образом – «единство», а по сути – не более чем общее пространство. Единство-де заключено в многообразии. Единство, таким образом,

понимается как сугубо внешняя характеристика, производная от многообразия и вторичная по отношению к нему. Это – формальное, условное единство, готовое в любой момент развалиться.

Единое миропонимание есть основание успешности диалога. Дискуссии, обсуждения деталей этого миропонимания и характера культур, вступивших в диалог, безусловно, необходимы для лучшего осмысления и освоения Истины, – но принципиальное единство во взглядах должно быть обязательно. Иначе никакого согласия не будет, а диалог превратится в нескончаемый спор и конфликт.

Никакая герменевтика не поможет, покуда не достигнуто единство в главном – понимании Мира. В противном случае следует говорить не столько о диалоге, сколько о множественном монологе, т.е. о плюралистической ситуации, характерной для сумасшедшего дома. Никакой диалог не будет полноценным, если он ведется только для демонстрации каждым самого себя. Это – диалог глухого с немым. И уж тем более невозможна *полифония* культурных миров, если эти миры звучат в *разных тональностях*. Для такой «полифонии» имеется совершенно иное название.

Таким образом, диалог культур, если он подразумевает движение к согласию, должен иметь целью не объединение культур, а объединение человечества, понятое как *внутреннее единение* людей. Основания такого диалога заключены в самой духовной сущности человека как индивидуальном и родовом его качестве и, соответственно, в закономерностях его сущностного, духовно-универсального развития – развития в открытости, понимании, любви и творчестве.

Духовно-практическая миссия Казахстана в настоящем и будущем. Первое, что следует отметить в данной связи, это то, что единство общества и развитие каждого человека как универсальной и целостной личности должны рассматриваться как две взаимосвязанные задачи. Они всегда и всюду имеют первостепенное значение, но могут получить особую актуальность в посткризисный период по пессимистическому сценарию. Это означает: преодолеть все кризисы и помочь республике двигаться дальше может только *казахстанская идентичность, понятая как разнообразие развитых способностей людей, нацеленное на внутреннее межчеловеческое единство*.

Кроме того, внутривнутриполитическая стабильность является наиболее надежным фундаментом общественной стабильности и согласия. В этом контексте становится понятно, что выполнение Республикой Казахстан намеченных задач по реализации Стратегического плана-2020, задач будущего, невозможно без такой национальной стратегии, которая бы объединяла всех граждан страны.

Наконец, что касается установки на лидерство в мире в тех или иных областях (особенно в сфере человеческого развития), то лидерство действительно в каком-то смысле необходимо Казахстану, по-

сколько ему предстоит стать вместе с Россией и некоторыми другими странами основой новой человеческой цивилизации, новой модели межчеловеческих отношений во всех их проявлениях и формах – межконфессиональной, межэтнической и др. Разумеется, лидерство в мире отнюдь не должно становиться самоцелью, но лишь средством для более быстрого и гармоничного достижения тех целей, которые важны не только для Казахстана, но и для всего человеческого сообщества.

Достойное будущее Казахстана состоит, как минимум, в спокойной и благополучной жизни ее граждан. Внешнее «величие», мировые достижения и глобальные геополитические амбиции не могут быть целью.

В этом контексте становится понятной задача снижения потребительских притязаний, их оптимизации. Нельзя считать чем-то безусловно позитивным высокий уровень потребления, хотя он и должен быть достаточным. Казахстан вполне может позволить себе жизнь в гармонии с природой и окружающим миром. Поэтому необходим путь иной, чем всемирная потребительская гонка, и в этом, быть может, состоит настоящая миссия нашей страны, нашей культуры.

В интуиции «глобальной идентичности» просматривается внутреннее движение к единству людей, первоначальной Единой Семье человечества в границах евразийского пространства, которое станет месторазвитием будущего человечества на многие века. Эта мысль в последнее время пробивает себе дорогу все увереннее, в различных научных гипотезах, философских прогнозах, пророчествах.

Многие мыслители и аналитики говорили о том, что центр мировой цивилизации в XXI веке, скорее всего, переместится в Россию, именно в Сибирь. Евразийский континент станет колыбелью нового человечества, тогда как многие другие части планеты Земля исчезнут или станут непригодны для жизни в силу природных и техногенных катаклизмов. Собственно, роль Сибири, а с нею и Казахстана, в будущем человечества очевидна, поскольку это одни из немногих, но при этом огромных по территории, регионов, оставшихся экологически нетронутыми и незаселенными.

Говоря о задачах посткризисного этапа развития республики в контексте сценариев будущего, будет справедливо указать на то, что главное богатство страны – человек. Успешность реализации стратегии модернизации страны зависит, прежде всего, от знаний, социального и физического самочувствия казахстанцев, внутривнутриполитической стабильности, гуманизации законодательства. Только сплоченность в достижении стратегических гуманистических целей позволит Казахстану с успехом выполнить его миссию.

Здесь действительно уместно именно это высокое понятие – «миссия», поскольку задачи, стоящие перед республикой, носят глобальный характер, связанный с общечеловеческой идентичностью и духовным потенциалом ее развития.

Литература

1. Сириэль Сигштедт. Эммануил Сведенборг: жизнь и труды (главы из книги). Перевод В. Малявина // [www. http: lib.ru](http://www.lib.ru)
2. Декарт Р. Рассуждение о методе. – М., 1950. – С. 282-283.
3. Уорд Л. Психические факторы цивилизации. – СПб., 2002. – С. 56.
4. Кант И. О внутреннем чувстве // Вопросы философии. – 1986. – № 4. – С. 130-131.
5. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987. – С. 210.
6. См.: Метерлинк М. Бессмертие // Метерлинк М. Полное собрание сочинений. – Т. 4. – Пг., 1915. – С. 263.
7. По Э.А. Эврика: Поэма в прозе // По Э.А. Собрание сочинений: В 4 т. – Т. 3. – М., 2009. – 347-348.
8. См.: Книга обращений 19:27-28 // Последний Завет. – Спб., 1996. – С.52.
9. «Под глобализацией (или «мондиализмом» – равнозначный термин), – писал, например, видный российский философ А.С. Арсеньев, – в наше время принято понимать превращение всего человечества в единую социально-экономическую систему на базе современного машинного производства и всеобщего мирового рынка. Мне это представляется как духовная смерть человека» (Арсеньев А.С. Философские основания понимания личности. – М., 2001. – С.331-332).
- Будучи идеологией слияния всех государств и народов в единое планетарное образование с установлением Мирового Правительства, уничтожением расовых, религиозных, этнических, национальных и культурных границ, мондиализм видит свою основу не во внутреннем, духовном единстве людей, а в их внешнем объединении в униформный мир – One World (см. напр.: Дугин А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. – М., 1997. – Сс.121, 585 и др.).
10. См.: Батищев Г.С. Диалектика творчества. – М., 1984. – С.353.
11. См.: Бердяев Н. Философия свободного духа. Ч.1. – Париж, 1927. – С.220-221.
12. Ср.: «...Наиболее адекватной формой единой сущности или природы всех частей выступает обычно одна из частей <...> К прежним представлениям, берущим за основание количественно-объемные критерии (например, «целое больше суммы частей» и т.д.), диалектика вносит положение, коренным образом изменяющее их содержание: в составе целого есть всегда некая часть, которая по сути равна целому» (Абишев К.А. Целое и часть // Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата, 1987. – Сс. 248, 250).
13. Подробней об этом см.: Последняя Надежда. Об Отце и Сыне: Обращение к современному человечеству. – СПб., 1999. См. также: Капышев А., Колчигин С. Философия Грядущего. – Алматы, 1999. – С.130-142.
14. Подобный сравнительный анализ был произведен в упомянутой книге – «Философии Грядущего».

15. Вот что говорилось в подобном контексте, например, во время одного из «круглых столов», проведенных казахстанскими духовными деятелями, философами, учеными: «Г. Есимов (доктор философских наук, академик НАН РК): Мусульманский мир находится в состоянии экономического, духовного и политического кризиса. Возможно, речь идет об исторической усталости <...> А. Нысанбаев (доктор философских наук, академик НАН РК): ...Исламские догмы должны пересматриваться. В противном случае они не найдут понимания и будут отторгнуты обществом <...> М. Телибеков (президент Союза мусульман Казахстана): В настоящее время большая часть мусульманского мира спит. Инертность, лень и консерватизм, царящие здесь, производят удручающее впечатление. Не развиваются наука и технологии, культура замерла на уровне прошлого столетия. Критикуя Запад за распад и загнивание, исламский мир спокойно пользуется всеми его техническими достижениями...» (Куда идет современный ислам // Аргументы и факты Казахстан. – 2005. – № 4. – С.3.).

16. Призрак СССР предостерегает (Alarab, Великобритания //

17. См.: Колосова О.Ю. Глобальный кризис и проблема самоидентификации России // Вестник Российского философского общества. – 2010. – № 1. – С.140.

18. Г.Г. Майоров очень точно указывает на то, что французская школа философов, которую представляют Фуко, Лакан, Делез, Деррида, по своему стилю подчас напоминает стиль философствующих пациентов психиатрических клиник [Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта (фрагментарные размышления о сущности философии) // Наука. Философия. Религия. Кн. 2. – М., 2007. – 247 с. – С.157]. А В.И. Толстых справедливо говорит о постмодернистской зауми, подменяющей и имитирующей философию «птичьими» играми в замысловатые понятия и словесные обороты (см.: Толстых В.И. Философ милостью божьей // Эвальд Васильевич Ильенков. – М., 2008. – С.10).

19. Именно так озаглавлена одна из работ Жака Деррида (см.: Золы угасшей прах / Пер. с франц. и коммент. В.Е. Лапицкого. – СПб., 2002).

20. См.: Тульчинский Г.Л. Возможное как сущее // Эпштейн М. Философия возможного. – СПб., 2001. — 334 с. – С.7.

21. Последний Завет. Том I. – СПб., 1996. – С.165.

22. См. напр: Колчигин С. Язык и его отношение к духовности // Саясат. – 2006. – № 11.

23. Андреев Л. Надсон и наше время // [http: litera/ru](http://litera.ru)

24. Кант И. Соч. в 6-ти т. – Т.2. – М., 1964. – С.320.

25. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. Артема Смирного. – М., 2002. – 160 с. – С.24.

26. См.: Капышев А., Колчигин С. Онтология Духа. – Алматы, 2005.

27. Последняя Надежда: Обращение к современному человечеству. 8:27 // Последний Завет. Т.III. Кн.1. – СПб., 40 год Эпохи Рассвета. – С. 717.

28. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.21. – М., 1961. – С.113.

29. Капра Ф. Скрытые связи. – М., 2004. – С.165.
30. См. там же. – С. 179.
31. Рюриков Ю.Б. Переворот в цивилизации // Вопросы философии. – 1986. – № 9. – С.137.
32. См.: Emerson R.W. Society and Solitude (1870) // RWE.org – The Complete Works of Ralph Waldo Emerson, 2005 – Volume VII.
33. См.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 311-312.

РАЗДЕЛ 2

СОВРЕМЕННЫЙ КАЗАХСТАН: ВЛИЯНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ НА ЕГО МОДЕРНИЗАЦИЮ, КОНСОЛИДАЦИЮ ОБЩЕСТВА И ПРОЦЕССЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

Глава 1. КАЗАХСТАН ПЕРЕД ЛИЦОМ СОВРЕМЕННЫХ ВЫЗОВОВ

1.1 Тенденции глобального характера в контексте региональной безопасности

Двадцатилетие независимости Республики Казахстан, которое мы отмечаем в этом году – это не просто юбилей и историческая дата. Это – тест на зрелость состоявшегося государства.

Недавно мы успешно завершили председательство Республики в Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе, а уже сегодня определяем повестку своего председательства в Организации Исламская Конференция. В этом же году в столице нашего государства – Астане состоится саммит Шанхайской организации сотрудничества.

Весь накопленный почти за двадцать лет независимости исторический опыт становления Республики Казахстан свидетельствует о глубине и значимости поставленных масштабных целей, где тесно переплетаются реализм и прагматизм, последовательность и толерантность. Несомненно, решение этих задач стало возможным именно благодаря тому, что у руля молодого государства находится Первый Президент Казахстана Н.А.Назарбаев.

Важную роль в стабильном положении нашего государства сыграла многовекторная внешняя политика Президента в обеспечении внешнеполитической безопасности Казахстана. Сегодня внешнеполитическая стратегия Республики Казахстан неотделима от его имени. Достижение признания Казахстана со стороны мирового сообщества, обеспечение международных гарантий его независимости, суверенитета и территориальной целостности, укрепление отношений добрососедства, партнерства и взаимовыгодного сотрудничества с окружающими государствами и всем миром, участие республики в международных организациях – все это самым благоприятным образом сказалось на успешной реализации планов мирного и стабильного развития независимого Казахстана.

Феномен Президента Казахстана, как автора казахстанской внешнеполитической стратегии, особо проявился в процессе формирования системы региональной безопасности в Центральной Азии.

1.1.1 Центральная Азия и Евразийская идея

Существует несколько вариантов развития евразийства. Первый вариант евразийства можно условно назвать «российско-евразийским». Данный вариант базируется на идеях славяно-тюркского единства или даже синтеза в культурной сфере, укрепления внутрirosсийского межрегионального единства в политической области с опорой во внешнем плане на широкое сотрудничество со странами Юга и Востока, в первую очередь с республиками бывшего СССР.

Евразийскому проекту этого рода в общем и целом созвучны практически политические идеи Президента Казахстана Н.А. Назарбаева, с которыми он выступил в начале 1994 года. Предложенный им Евразийский Союз (ЕАС), как более сильная интеграционная структура взамен СНГ, в теоретическом отношении исходит из признания того же широкого культурно-исторического единства народов, населяющих континентальную Евразию. При этом России отводится в предполагаемом союзе ведущая политическая и экономическая роль, а Казахстану, как инициатору, – особая ниша в качестве главного «моста-интегратора» на азиатском участке объединения.

Второй перспективой для Центральной Азии является «европейско-евразийская» ориентация. Шаги центральноазиатских государств на развитие связей с Россией в этом случае из конфликтующих с мерами по «наведению мостов» с Западом превращаются в дополняющие или нейтральные.

Главным носителем и проводником еще одного проекта для Центральной Азии, который можно условно обозначить как «западноазиатский», является Иран. Иран отошел от проведения внешнеполитического курса, направленного преимущественно на поддержку исламской революции, перейдя к возведению здания «регионального взаимодействия и кооперации». Центральная Азия занимает весьма важное место в региональной геополитической стратегии Ирана.

Другая крупная величина в «афразийско-мусульманском поясе» – Саудовская Аравия и поддерживающие ее линию государства Персидского залива. Политическое и идейное соперничество с Ираном и наличие территориальных споров между ним и арабскими странами Залива, безусловно, ослабляют прочность и силу исламского вектора. Интерес Саудовской Аравии к молодым государствам Центральной Азии на начальном этапе их существования был, судя по всему, выше, чем на нынешнем. Однако это, в первую очередь, касается официального уровня отношений и не исключает в будущем существенного усиления ее заинтересованности в делах Центральноазиатского региона.

Еще одним игроком на «исламо-афразийском» пространстве выступает Пакистан, достаточно тесно связанный с Саудовской Ара-

вией. Пакистан проявляет к Центральной Азии постоянное и значительное внимание, что объясняется наличием всего набора факторов повышенного интереса – экономических, политических, культурно-религиозных.

Четвертой евразийской перспективой для Центральной Азии предстает ее «дальневосточно-тихоокеанская» проекция. Здесь главными действующими лицами, безусловно, являются Китай и Япония, а также Республика Корея. КНР более тесно, через северо-западный регион – Синьцзян-Уйгурский автономный район и ряд прилегающих к нему административных единиц, связана с центральноазиатским геополитическим ареалом. Территориальный контакт Китая с государствами Центральной Азии открывает перед ним возможности для налаживания достаточно тесных экономических отношений с ними, одновременно усложняя элементы внутренней нестабильности и потенциальной напряженности на уровне двусторонних отношений между государствами Центральноазиатского региона.

Существует мнение о вероятном углублении уже выявившихся противоречий и превращении всей Центральной Азии в часть огромного «евразийского овала» нестабильности. Если не принимать во внимание «катастрофический вариант», то среди выделенных четырех вариантов – российского, европейского, афразийского и тихоокеанского – наибольшие шансы на реализацию имеют первые два, особенно с учетом динамики становления Таможенного союза и реализации казахстанской Программы «Путь в Европу». Как отметил Глава государства в своем Послании «Построим будущее вместе», «Казахстан останется приверженным быстрому эффективно-му развитию Таможенного Союза России, Казахстана и Беларуси». Что касается европейского направления, то «мы предлагаем нашим европейским партнерам совместно разработать и принять в многостороннем или двустороннем формате Энергетическую хартию «Казахстан – ЕС: 2020».

1.1.2 Центральная Азия и Союз центральноазиатских государств

В эпоху глобализации растет и число глобальных проблем, требующих региональной кооперации и солидарных подходов. Глобализация резко обострила конкуренцию экономик, это заставляет национальные силы консолидироваться, чтобы не отстать и не остаться вне этого процесса. Чтобы не оказаться полем для эксплуатации со стороны постиндустриальных стран и не воспроизводить отсталость, для центральноазиатских государств существует один из возможных выходов в сложившейся ситуации – это путь к кооперации в рамках региональной интеграции.

Как известно, Казахстан на протяжении ряда лет инициирует создание региональных интеграционных объединений. К сожалению, деятельность созданных региональных структур (Центральноазиатский союз, 1994 г.; Центральноазиатский экономический форум, 2001 г.; Организация Центральноазиатского сотрудничества, 2002 г.) не привела к каким-либо позитивным результатам.

В связи с этим актуальное значение сегодня приобретает реализация инициативы Президента Казахстана Н.А. Назарбаева по созданию Союза центральноазиатских государств, который в перспективе может стать оптимальным форматом для взаимодействия и более тесной интеграции центральноазиатских стран. Главной целью Союза является экономическое объединение путем формирования общего экономического пространства и единого регионального рынка.

Инициатива Президента Казахстана по углублению региональных политико-экономических отношений и институционализации интеграционных процессов в Центральной Азии была проявлена с учетом нового этапа в международной политике, в котором наметилась положительная направленность в укреплении геополитических позиций нашей страны.

1.1.3 Идея общеазиатской безопасности

Наиболее успешной внешнеполитической инициативой Республики Казахстан остается идея о созыве Совещания по взаимодействию и мерам доверия в Азии (СВМДА). Уже сейчас очевидно, что многие азиатские государства по тем или иным соображениям поддерживают идею СВМДА. Для одних государств СВМДА – это еще одна возможность укрепить свои отношения с Казахстаном и усилить свое влияние в регионе (Турция, Иран, Пакистан). Другие государства активно участвуют в этом процессе, чтобы не допустить конкурирующего влияния третьих сил (Россия, Китай). И, наконец, некоторые крупнейшие страны Азии рассчитывают использовать создающуюся систему азиатской безопасности для укрепления своего влияния в глобальном масштабе (Япония, Индия). Казахстан должен в дальнейшем учитывать мотивы всех участников для успешного продвижения процесса СВМДА, который по замыслу его создателей может стать серьезной гарантией безопасности на международном уровне.

Поэтому с помощью таких международных форумов, как Совещание по взаимодействию и мерам доверия в Азии необходимо способствовать поиску оптимальных путей решения существующих противоречий, продолжать линию на обеспечение азиатской безопасности и содействовать взаимопониманию и укреплению доверия между странами.

1.1.4 Центральная Азия в современных геополитических реалиях

С одной стороны, если внимательно изучить особенности политических отношений и национальные интересы всех участников «центральноазиатской игры», становится очевидно, что в их основе лежит стремление сохранить сложившийся статус-кво, и в ближайшей перспективе вряд ли следует ожидать каких-либо кардинальных изменений этой тактики. Сложившийся на сегодняшний день расклад геополитических сил в Центральной Азии устраивает всех или почти все государства, сферу национальных интересов которых охватывает данный регион.

Этот расклад устраивает Соединенные Штаты и Запад, в целом, потому что является гарантией не только против возрождения антиамериканского или антизападного альянса, каковым являлся Советский Союз, но и гарантией ослабления влияния в данном регионе России, Китая с одновременным укреплением своих позиций в нем.

Это устраивает и Китай, поскольку противостояние между Россией и США в данном регионе, экономический и политический хаос в центральноазиатских государствах дает возможность «использовать благоприятный момент» для наращивания собственной мощи и решения более значимой для Китая задачи воссоздания «Большого Китая».

Устраивает исламские страны, прежде всего, потому, что возникновение на просторах Центральной Азии новых независимых государств существенно расширило ареал распространения влияния ислама и идей тюркской и мусульманской солидарности.

Хотя не в полной мере, но это устраивает и Россию. Не обладая на сегодняшний день достаточными материальными, финансовыми и военными ресурсами для безусловного доминирования в регионе, она может обеспечить свое присутствие и влияние в нем, только используя так называемые «общие угрозы» и «общегосударственные проблемы» и играя на противоречиях между государствами Центральной Азии.

Наконец, данный расклад устраивает сами государства Центральной Азии, поскольку обеспечивает им возможность не только суверенного развития, но, что существенно, – материального благополучия местной политической элиты.

С другой стороны, возникает ряд вполне закономерных вопросов.

Во-первых, насколько долго может продлиться подобная ситуация, и насколько долго имеющие место объективные противоречия и угрозы будут носить латентный характер?

Во-вторых, по каким правилам предстоит играть на международной в ближне-, средне- и долгосрочной перспективе?

В-третьих, какое мироустройство будет способствовать геополитической стабильности, а какие процессы могут привести к обратному результату, каково место конкретного государства в общей схеме будущего мироустройства?

В этой связи возникает еще один вопрос о том, какова роль государств Центральной Азии в новом «геополитическом пасьянсе», и какую позицию следовало бы занимать им в собственных национальных интересах?

Сегодня Центральная Азия в силу объективных обстоятельств занимает ключевое место в системе складывающихся международных отношений, которые будут определять содержание мировой политики в ближайшем десятилетии. Соответственно, интерес к ней растет и будет продолжать расти, как со стороны западных стран, заинтересованных в контроле ситуации в критически важных зонах российских, китайских и исламских интересов, так и со стороны России, Китая и государств «исламской дуги».

В сложившемся раскладе политических сил в мире и Центральноазиатском регионе Казахстан, в силу своего географического положения, масштабов территории, ресурсного и человеческого потенциала, объективно занимает центральное геостратегическое положение. Это создает для республики, как комплекс проблем, так и дает шанс приобрести статус реального политического игрока, на котором будут замыкаться интересы, как всех государств региона, так и ведущих держав мира.

Исходя из этого нового для него положения, Казахстан должен выработать собственную геополитическую стратегию развития и иметь программу действий по ее реализации. Главная цель этой стратегии – отработка программы тактических действий, обеспечивающих максимально выгодные условия для Казахстана в современной ситуации, особенно в преддверии предстоящих существенных изменений по периметру.

Наиболее актуальными здесь видятся пять направлений:

- отношения с Западом и, прежде всего, США;
- южное направление – Узбекистан и Афганистан;
- северное и северо-восточное направление – Россия;
- восточное направление – Китай;
- наконец, пятое направление – противоречия вокруг Каспия.

Что касается первого направления, то в настоящее время в Центральной Азии в своей политике Запад и США стремятся к вытеснению России из этого региона и усилению своего политического и экономического влияния в нем.

США сегодня уже контролируют почти все мировые финансовые институты, их интересы доминируют в большинстве стран Европы и АТР. Предпринимаются попытки расширить свое влияние на

страны «исламской дуги», контроль над которыми и обеспечивает мировое господство. Однако предварительным условием является контроль над государствами Евразии, на просторах которой и развивается новая «геополитическая игра». Главная цель Соединенных Штатов – предотвратить появление на политической арене соперника, «способного господствовать в Евразии и, следовательно, бросающего вызов Америке».

В перспективном плане Казахстан должен учитывать эту тенденцию и четко определиться со своими стратегическими союзниками в регионе. Пока, к сожалению, приходится констатировать, что такая определенность отсутствует. Проблема заключается в том, что в большинстве случаев коммерческие интересы оказываются выше национальных интересов. А та опасная тенденция, о которой говорилось ранее, просто не замечается или игнорируется.

Что касается южного направления, то здесь принципиально важными представляются следующие аспекты. Во-первых, напряженность в Афганистане имеет тенденцию к эскалации и переносу экстремистской активности за его пределы. Причем наибольшую опасность представляет не столько гипотетическая вероятность прямого вооруженного вторжения талибов, сколько реальная угроза беженцев и экспорта критического потенциала войны в регион Центральной Азии. Если говорить о накопившемся мощном критическом потенциале, то на сегодня реалии таковы, что он способен не только окончательно сокрушить Таджикистан, но и создать серьезную угрозу дестабилизации обстановки в Узбекистане, что, в свою очередь, моментально отразится на ситуации в Республике Казахстан.

Во-вторых, серьезное влияние, как на формирование внешней политики Казахстана, так и на внутривнутриполитическую ситуацию в республике оказывает проблема взаимоотношений с государствами Центральной Азии, и прежде всего, с Узбекистаном. Значимых аспектов здесь несколько: проблема водных ресурсов; т.н. «проблема лидерства»; критический потенциал т.н. «исламской угрозы» и наркотранзита; проблема обеспечения коллективной безопасности; наконец, проблема внутривнутриполитической и социально-экономической стабильности в государствах региона, в первую очередь, в Кыргызстане.

Особое место для Казахстана занимают отношения с Российской Федерацией. Заметная потеря политических и экономических позиций России в Центральной Азии уже не позволяет ей оставаться доминирующим ориентиром для стран региона. С одной стороны, образовавшийся вакуум заполняется усилившимся влиянием в регионе США, Китая, Турции и Ирана, а с другой – попытками создания «общего рынка Центральной Азии». За исключением общих угроз, о которых речь ниже, в остальном лидеры стран Центральной Азии, по-видимому, больше не склонны ждать, пока Россия справится со своими проблемами.

Существует проблема и несколько иного рода. В последнее время все более отчетливые очертания приобретает процесс ренессанса российской государственной идеи, принимающей то националистическую, то имперскую форму. Вполне очевидно, что кто бы ни пришел к руководству Россией в 2012 году, придет он на волне возрождения российской государственности.

В восьмидесятые годы с удивлением наблюдал экономический расцвет, казалось бы, еще сто лет назад застывшего Китая. Удивление было тем большим, что обширному азиатскому государству не помешали ни коммунистическая ориентация, ни «культурная революция», ни долгая экономическая изоляция от западной цивилизации. В девяностые годы удивление сменилось затаенным страхом. Американская пресса не хотела даже замечать своего тихоокеанского соседа, а когда замечала, старательно приуменьшала его экономические успехи. И лишь совсем недавно Запад решил открытыми глазами взглянуть на «китайскую угрозу».

Согласно прогнозам «Рэнд корпорейшн», в 2015 г. ВВП Китая (без учета Гонконга и Тайваня) составит \$11-12 трлн., военный капитал достигнет \$410 млрд. (сегодня только на закупки вооружений Китай тратит до \$150 млрд. в год). В условиях сокращения экономического (в результате глобального кризиса) и военного потенциала России (особенно в ходе недавней реформы) противопоставить этому растущему влиянию в случае изменения его политики просто нечего.

Хотя на данном историческом этапе ставить во главу угла вопрос о прямой военной угрозе Казахстану со стороны КНР представляется лишенным оснований, однако, не менее опрометчивым было бы и не учитывать ее вообще.

Причем, как показывает мировая практика «локальных войн», сама военная угроза может выражаться в различных дефинициях и порой не сопровождается прямым вооруженным вторжением. И если говорить сегодня о прямом вооруженном конфликте между Казахстаном и КНР нельзя, то ставить вопрос о последствиях развития этнодемографической, экономической, политической ситуации в КНР и ее отдельных регионах (прежде всего, СУАР КНР) просто необходимо. Реанимация сепаратистских тенденций в СУАР, изменение их сущностного содержания и тактики действий, в перспективе могут привести к ощутимым межгосударственным конфликтам на этнической основе, в которые с большой степенью вероятности будут втянуты и регулярные вооруженные формирования.

Несмотря на то, что годы, прошедшие после установления дипломатических отношений между КНР и государствами Центральной Азии, многие проблемы, оставленные в наследство историей, к сегодняшнему дню удалось снять, а некоторые находятся в стадии своего решения, существуют проблемы, которые могут полностью

изменить ситуацию. Здесь речь, прежде всего, идет как о глобальных проблемах мира, так и о «внутренних» проблемах развития Китая и государств Центральной Азии.

В отношении государств Центральной Азии главная проблема заключается в их возможности сохранить себя в качестве суверенных государств, способных занять достойное место в мировом обществе, сохранив при этом свое собственное лицо.

Что касается Китая, он в ближайшее время может столкнуться со следующими основными трудностями:

1-я трудность. Ускорение роста населения, сокращение числа занятых и увеличение числа пожилых людей.

2-я трудность. Ухудшение сельскохозяйственных условий, эффективности и отдачи природных ресурсов сельского хозяйства.

3-я трудность. Необходимость улучшения качества окружающей среды и решение экологической проблемы.

4-я трудность. Необходимость быстрого развития производства продовольствия, повышение эффективности и товарности производства зерна.

5-я трудность. Проблемы развития государственного сектора экономики, особенно в городах.

6-я трудность. Социальные последствия экономической реформы, связанные с увеличением численности маргинальных и люмпенизированных слоев населения, а также значительным увеличением числа «избыточных трудовых ресурсов» в сельской местности и необходимостью их трудоустройства в городах.

Наконец, 7-я трудность связана с неустойчивостью расстановки геополитических сил в мире вообще, Центральноазиатском и Азиатско-Тихоокеанском регионах в частности, а также последствиями глобального экономического кризиса.

Объективный анализ геополитической ситуации в Центральной Азии показывает, что доминирующими в ней внешними силами по-прежнему остаются Китай и Россия, способные оказывать влияние как друг на друга, так и на все мировое сообщество; роль остальных сил в этом регионе либо незначительная, либо «присутствующая», и при возникновении реальной угрозы может почти со стопроцентной вероятностью свестись к нулю.

Последнее направление связано с «проблемой Каспия». Соревнование за контроль над регионом, а следовательно – и над каспийскими месторождениями нефти и газа вполне закономерно, и сегодня мы его наблюдаем вполне отчетливо. Однако это соревнование ведется, во-первых, в условиях неопределенности статуса Каспийского моря, во-вторых, в условиях «большой центральноазиатской геополитической игры», наконец, в условиях экономического, социального и надвигающегося политического кризиса в ряде

государств Центральной Азии. В этих условиях соревнование за контроль над каспийскими ресурсами может инициировать такое развитие событий, когда не только скорое освоение их запасов станет более затруднительным, но и может сложиться такая ситуация, которую США, Россия, Китай и другие державы хотят менее всего – возникновение зоны нестабильности и кризисов.

Есть и другая сторона проблемы, связанная с транспортировкой углеводородного сырья. Что касается маршрутов транспортировки, то в этом вопросе также не все так однозначно.

Все указанные факторы, как каждый в отдельности, так и в целом реально способны создать угрозу безопасности Казахстана, однако, на сегодняшний день не они являются доминирующими. Как показал опыт Кыргызстана, доминирующими в плане угрозы национальной безопасности факторами как в Центральной Азии в целом, так и в Казахстане в частности являются факторы, имеющие не внешний, а внутренний характер. Именно об угрозах в экономической, социальной, политической сферах необходимо говорить, в первую очередь, если речь идет о безопасности государств Центральной Азии и перспективе их развития и занимаемом месте в мировой иерархии XXI века.

С точки же зрения геополитического положения, с известной долей вероятности можно предположить, что государствам Центральной Азии будет предложено – причем представителями взаимоиисключающих позиций – определиться в своих симпатиях с учетом его геостратегического положения.

Понятно, что для Казахстана в силу его экономических, военных и политических возможностей неприемлема политическая тактика, допускаемая некоторыми государствами и их политическими лидерами; он не может, да и не должен однозначно принимать позицию лишь одной из сторон. В основе его политики, на наш взгляд, должен продолжать лежать принцип равной удаленности от прямой поддержки интересов той или иной стороны.

Главная задача нашей внешней политики – избежать прямой вовлеченности в противостояние и, более того, – в некоторой степени за счет использования именно этого противостояния получить дополнительные ресурсы для своего собственного развития и обеспечить свою безопасность, постепенно достигая необходимого уровня самодостаточности.

1.1.5 Переформатирование мирового порядка

Главной отличительной чертой сегодняшней политической реальности является, во-первых, попытка США сохранить свою доминирующую роль в мировых глобальных процессах. Во-вторых, попытка сформировать бесполосный мир, отражением которой является

гипотетическая идея формирования «мирового правительства». И, наконец, тенденция к формированию многополярного мира.

В новую эпоху мировое сообщество вступило в фазу однополярности и единственным его полюсом, особенно после развязывания глобальной войны против террора, стали США. Однако к концу первой декады нового столетия ситуация стала качественно меняться. Доминирование США в мировом сообществе не только с раздражением воспринимается представителями других потенциальных геополитических полюсов и центров силы, но, отнюдь, не приветствуется даже среди их союзников, в первую очередь, ЕС, стремящегося сейчас к сближению с Россией.

Вторая тенденция довольно отчетливо наблюдается в деятельности МВФ и Всемирного банка, за которыми стоят интересы крупнейших транснациональных компаний, стремящихся преодолеть национальные границы и вывести себя из-под национальной юрисдикции какого-либо государства.

Несмотря на существенное проявление двух вышеуказанных тенденций в современном мире, нам представляется, что на ближайшую перспективу доминирующую роль будет играть тенденция к формированию «многополярного мира». И данному заключению есть свои объяснения.

Во-первых, опасные масштабы приобрел рост населения в целом ряде крупных стран и регионов мира (по некоторым оценкам, численность населения планеты к 2050 г. возрастет до 10,2 млрд. человек, т.е. оно окажется на этом уровне на 25 лет раньше, чем предполагалось).

Во-вторых, с учетом стремительно истощающихся источников важнейших видов невозобновляемого сырья и превращения экологической проблемы из локальной в глобальную, все большее число государств стремится занять «свое место под солнцем», что существенно сокращает возможности по реализации концепции «золотого миллиарда». Все большее число государств не устраивает то положение, при котором 26 развитых капиталистических стран, т.е. 15% общего числа стран мира и 25% общей численности населения Земли, потребляют 75% мирового производства энергии, 79% ископаемого топлива, 85% продукции деревообработки, 72% мирового выпуска стали. Когда 20% самых богатых людей в мире потребляют 83% мирового валового дохода, а 20% самых бедных – лишь 1,4%. Когда наиболее бедные страны, где проживает половина населения Земли, получают лишь 5,6% общемирового дохода.

В своих попытках увеличить собственное производство и личное потребление периферия, к которой издавна относится «третий мир», и к которому при их нынешнем положении можно причислить большинство стран, входивших ранее в мировую социалистическую систему, неизбежно вступит в острое столкновение с центром, т.е. с высокоразвитой частью капиталистической системы.

Все это логично приводит к тому, что в мировом сообществе все чаще раздаются призывы о необходимости строительства «нового международного порядка». Возникшие и укрепляющиеся в Азии и Южной Америке новые центры силы и регионы взаимопересекающихся интересов требуют учета их точки зрения в глобальном переустройстве мира.

Однако грядущее многополюсное построение мира со всей очевидностью не сможет стать завершающей стадией в истории международных отношений. Не исключается повторение всего цикла развития их структуры, но по новому сценарию и с участием новых игроков, чья роль пока остается в значительной степени неясной. Это последнее замечание относится к таким государствам, как Россия (при всей ее нынешней экономической слабости и политической неустойчивости она остается потенциальным геополитическим полюсом), Китаю и Индии, которые уже сегодня доминируют в АТР, государствам так называемой «исламской дуги», сюда же можно отнести Казахстан и Узбекистан, как ключевые государства юга Евразии.

Таким образом, главной отличительной чертой переживаемого нами периода являются попытки очередного переустройства мира и формирования нового миропорядка, характеризующиеся вступлением в «геополитическую игру» новых игроков, каждый из которых претендует на свою «партию». Очевидно, что глобальная макроструктура в перспективе будет иметь полюсно-узловой характер, разумеется, со своей спецификой. Однако пока остается дискуссионным вопрос о количественном и качественном содержании геополитических полюсов, не совсем ясны и те правила, по которым предстоит играть на международной арене в первой половине XXI века.

По-видимому, необходимо отдавать ясный отчет и в том, какие проблемы сегодня стоят перед мировым сообществом, какое мироустройство будет способствовать геополитической стабильности, а какие процессы могут привести к обратному результату, каково место конкретного государства в общей схеме будущего мироустройства? Все это – не простые вопросы, и ответы на них предполагают учет не только сегодняшней политической реальности, но и междисциплинарного анализа развития геополитических тенденций.

1.2 Тенденции внешнеэкономического развития Казахстана

В процессе форсированного индустриально-инновационного развития немаловажное значение имеют также макроэкономическая стабильность и проведение комплекса внутризкономических реформ. Вместе с тем, радикальная реформа внешнеторговой и вообще внешнеэкономической политики также должна рассматриваться в качестве приоритетной задачи.

Либерализация внешней торговли помогает успешно добиваться как макроэкономической стабильности, так и последующей структурной перестройки экономики, приближая уровень внутренних цен к мировому, делая внутренний рынок более конкурентным, позволяя активно использовать преимущества международного разделения труда, специализации и кооперирования производства и т.д.

Стратегия интеграции национальной экономики в мировое хозяйство, в соответствии с общей направленностью стратегии экономического развития, поможет решить Казахстану следующие задачи:

- преодолеть структурную деформированность экономики;
- повысить конкурентоспособность национальной экономики;
- модернизировать технологию ряда отраслей промышленности;
- аккумулировать экономический и производственный потенциал;
- добиться притока инвестиционных ресурсов.

Все эти задачи экономического развития для включения в процесс интеграции крайне важны для Казахстана.

Осуществляя внешнеэкономическую политику, правительство Республики Казахстан определяет две основные цели:

- интеграция в мировую экономическую систему;
- достижение экономической безопасности страны.

Исходя из этих целей, можно определить круг первоочередных задач, необходимых для их достижения:

- эффективное участие в международном разделении труда;
- определение ниши на мировом товарном рынке;
- смещение структуры экспорта в сторону готовой продукции.

1.2.1 Внешнеэкономическая политика Республики Казахстан

Официально проводимая в Республике Казахстан монетаристская политика, направленная на подавление инфляции, установление реального валютного курса тенге, привела к тому, что темпы инфляции снижены до 6-8% в месяц. Одновременно проведена существенная либерализация в области ценообразования и внешнеэкономической деятельности. В этих условиях должна происходить и адекватная корректировка текущей внешнеторговой политики. Однако в действительности этого не происходит. Об этом свидетельствует ряд обстоятельств, а именно:

1 Товарная структура экспорта продолжает носить ярко выраженную сырьевую направленность.

2. На сегодняшний день экспортный потенциал Республики Казахстан представлен следующими комплексами: топливно-энергетический, агропромышленный, металлургический, химический. Удельный вес продукции этих секторов превысил 90% от общего объема вывоза. В результате отечественное машиностроение, химическая и

нефтехимическая промышленность практически лишены доступа к сырью, необходимому для их развития.

3. Становится очевидным, что потребности внутреннего рынка удовлетворяются не полностью. Отечественная промышленность сидит на «голодном» пайке, и это, в конце концов, не может не привести к потере отечественного машиностроения, химической и нефтехимической промышленности, являющихся основными потребителями вышеназванной продукции.

4. Сравнительные преимущества республики в области природных ресурсов носят в основном статистический характер. Экономическое положение Казахстана определяется его природными ресурсами, с которыми Казахстан может выйти на мировой рынок и конкурировать с другими товаропроизводителями. Однако реально мы видим, что, во-первых, мировой рынок сырья уже поделен между всеми товаропроизводителями и там нет свободной «ниши». Во-вторых, сырье на мировом рынке реализуется по низким ценам. В-третьих, казахстанский поставщик сырья не имеет своего устойчивого имиджа.

5. Внешняя торговля республики остается в основном торговло-посреднической, в результате чего воздействие внешнеэкономических связей на национальную экономику скорее отрицательное, чем положительное. За рубеж «уплывает» не только богатство страны – энергоносители, сырье и интеллектуальные ресурсы, но и значительная часть экономической выгоды, созданная казахстанскими производителями.

6. В результате либерализации внешнеэкономической деятельности произошла демонополизация внешней торговли. Вместо крупных монопольных внешнеторговых организаций доступ на мировые рынки получили многочисленные мелкие фирмы, однако, данное обстоятельство не создало ни конкурентной среды, ни прибавки валютных средств в бюджет республики. Напротив, распыление внешнеэкономической деятельности привело к неэффективности работы экспортно-ориентированных отраслей, вымыванию не только стратегически важных ресурсов, но и валютной выручки.

7. Значительным результатом либерализации явилось насыщение внутреннего рынка потребительскими товарами, что также способствовало возникновению противоречивых по содержанию явлений. С одной стороны, произошло удовлетворение спроса на товары народного потребления, особенно населения с низкими доходами, в условиях снижения производства; с другой, – создание конкурентного давления на отечественных производителей и способствование падению объемов их производства.

Таким образом, результаты внешнеторговой либерализации в значительной степени имеют противоречивый характер, требуют переоценки, и, на ее основе, разработки стратегии дальнейших действий Правительства в данной области.

Исходя из сказанного, должна быть разработана стратегия развития всех составляющих внешнеэкономической политики: экспортно-импортная, технологическая, промышленная политика. Одновременно надо учитывать, в какой степени внешнеэкономическая политика обеспечивает сохранение национальной экономической безопасности.

Результаты внешнеторговой либерализации

Положительные	Отрицательные
<ul style="list-style-type: none"> – рост объемов внешней торговли; – уменьшение дефицита торгового баланса; – увеличение количества фирм, занятых в сфере внешней торговли; – рост занятого в сфере внешней торговли населения; – рассредоточение усилий внешнеторговых фирм на многих рынках; – возникновение конкуренции между отечественными экспортерами на внешних рынках; – создание более широкого доступа к информации, знаниям и опыту осуществления внешнеторговой деятельности; – насыщение внутреннего рынка импортными дешевыми товарами; – улучшение инвестиционного климата в экспортноориентированных отраслях. 	<ul style="list-style-type: none"> – неустойчивая позиция Казахстана на внешних рынках; – закрепление сырьевой направленности экспорта; – создание сильного конкурентного давления на отечественных производителей со стороны импортных товаров; – общее ухудшение профессионального уровня работников, занятых в сфере внешней торговли в связи с выходом на внешние рынки средних и мелких предприятий; – аккумуляирование значительно-го капитала в области внешней торговли.

Результаты второго уровня

Положительные	Отрицательные
<ul style="list-style-type: none"> – снижение темпов роста цен на товары народного потребления в связи с насыщением рынка импортными товарами; – торможение роста уровня безработицы в республике; – формирование широкого слоя мелких и средних предпринимателей; – модернизация сырьевых мощностей экспортных операций. 	<ul style="list-style-type: none"> – усугубление кризиса падения производства; – резкое изменение объемов промышленного производства в экспортноориентированных отраслях; – рост доли добывающих отраслей в общем объеме промышленного производства; – падение производства потребительских товаров; – увеличение иностранных инвестиций в экспортные отрасли.

Республика не может быть исключительно экспортоориентированной или импортоориентированной. Здесь необходима своя, четко разработанная промышленная политика, которая должна выражать цель экономического развития страны, определить, что, сколько и как производить, определить уровень участия в международном разделении труда, а также реформировать экономическую среду: налогообложение, бюджетную политику, финансово-кредитную систему, амортизационную политику, антимонопольную деятельность, систему ценообразования и т.д.

Представленный на сегодняшний период экономический потенциал республики характеризуется усилением сырьевой направленности экспорта, низким технологическим уровнем производства и слабым развитием наукоемких производств.

Анализ сложившейся ситуации свидетельствует об изменениях в структуре промышленного производства. Рост доли топливно-энергетического и металлургического комплекса сопровождался снижением производства продукции конечных отраслей.

Происходит постепенное уменьшение импорта «оседающих» товаров, что связано с ужесточением требований об уплате таможенных пошлин. Продолжается тенденция переориентации товарооборота Республики Казахстан на страны дальнего зарубежья.

Анализ основных экономических показателей республики позволяет сделать вывод, что рост экспорта и импорта продукции произошел не за счет роста производства в некоторых экспортных отраслях промышленности, а за счет реформ, связанных с либерализацией внешнеэкономической деятельности республики.

По данным Института экономических исследований, экспорт казахстанского сырья осуществляется, в основном, самими фирмами-товаропроизводителями, которые имеют довольно прочные партнерские связи. Немаловажную роль в этом играют совладельцы либо собственники крупнейших промышленных предприятий Казахстана. Таким образом, без организационных и регулирующих мер государства происходит естественный процесс концентрации торговли казахстанским сырьем.

Процесс передачи предприятий экспортной отрасли в иностранное управление позволил увеличить экспорт металлургической продукции, руд и концентратов. Заметный рост экспорта нефтепродуктов свидетельствует об увеличении добычи нефти и продаже ее на мировом рынке по сырьевым ценам, что, безусловно, невыгодно, т.е. в данный момент преобладает принцип доходности от экспорта нефти не по качеству, а по количеству.

1.3 Направления национального развития

Конечный успех пути национального развития страны решающим образом зависит от правильности выбора направления этого развития. В свою очередь выбор направления базируется на культурно-цивилизационных ориентациях страны. Ориентации же эти во многом замешаны на этнических особенностях групп людей, составляющих население. Исходя из вышеприведенного, можно сказать, что главной результирующей ориентацией полиэтнического населения Казахстана, является современная европейская (западная) ориентация. Как «южная» (теократическая исламская), так и «восточная» (китайская) почти в равной степени ему чужды.

Оговоримся, что ориентации, о которых идет речь, означают, прежде всего, устойчивый комплекс условий и ограничений, в рамках которых принимаются политические и социально-экономические решения, придающие им определенные технологические, типологические (соответствующие ориентациям) формы.

При всей сложности определения и выбора ориентаций, более или менее очевидно, что слишком долгий выбор главной ориентации лишь уменьшает ресурсы, в первую очередь временные, поскольку окружающий, существенно конкурентный мир отнюдь не стоит на месте.

Отсутствие единых представлений об общем будущем у этнических и социальных групп является одной из главных причин оттягивания окончательного выбора Казахстаном главной культурно-цивилизационной ориентации и, следовательно, направления национального развития. В этих условиях решающая роль по-прежнему остается за государственной властью и на нее же будет возложена основная ответственность за неверные выборы или неадекватные пути их реализации.

Отсюда непосредственно следует вывод о том, что полиэтничность населения Казахстана, в своих структурных формах, существенно ограничивает и одновременно направляет национальное развитие страны, тем самым уточняя контекст ресурсов и ограничений системы обеспечения национальной безопасности. То есть, она является условием, которое в совокупности с другими контекстными условиями может, как ограничивать процесс национального развития, так и стимулировать его дополнительным ресурсом.

Глава 2. ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ И МНОГОКОНФЕССИОНАЛЬНОМ КАЗАХСТАНЕ

2.1 Факторы дезинтеграции и консолидации полиэтнического казахстанского общества в их оценке массовым сознанием

Президент Республики Казахстан Н. Назарбаев еще на III сессии Ассамблеи народов Казахстана (апрель 1996 г.) поставил вопрос о необходимости формирования гражданской общности в Республике. На IV сессии АНК (июнь 1997 г.) формирование новой казахстанской гражданственности им было обозначено одной из актуальнейших политических проблем, затрагивающей основы государственности, на VII сессии АНК в 2000 году он поставил задачу – «создать казахстанцев», а в последнее время (октябрь 2007 г.) им была озвучена идея о необходимости формирования единой казахстанской конкурентоспособной нации. Таким образом, на протяжении нескольких лет Глава государства ставит вопрос о переходе страны к гражданскому состоянию общества.

Формирование казахстанской нации невозможно без консолидации всех этнических групп страны. На XV сессии Ассамблеи народа Казахстана был представлен проект Доктрины национального единства, которая должна стать основой для разработки программ, законодательных и других нормативных правовых актов, направленных на формирование благоприятных условий для дальнейшей консолидации общества. Глава государства Н. Назарбаев заявил, что единство народа Казахстана (или консолидация) держится на трех главных столпах – *общей истории, общих для всех казахстанских этносов ценностях, общем будущем.*

Проблема формирования казахстанской нации тесно связана со становлением гражданского общества в Казахстане, которое является оптимальной формой социального структурирования пространства свободного личностного развития, институционального утверждения идей гуманизма, неотчуждаемых прав и свобод человека. Жесткое разделение людей по этническому признаку ведет к ослаблению общегражданской идентичности и лояльности, создает условия для возможной дискриминации. Оставаясь на уровне культурно-национальной, а не гражданской идентичности, этнические меньшинства будут интегрироваться в казахстанское общество через поиски «крыши», а коренной этнос искать преференции через систему трайбализма. В итоге проиграют все, потому что консолидация общества будет иметь в своей основе не гражданскую солидарность, подчиняющуюся формализму единого для всех закона, а кланово-бюрократическую.

Совершенно очевидно, что чем более развитым и зрелым будет в Казахстане гражданское общество, тем быстрее будет сформирована единая казахстанская нация, и, значит, само общество гораздо успешнее сможет – в том числе на уровне локальных общин – регулировать противоречия, которые возникают в ходе общественного развития. Ведь гражданская культура предполагает приобретение человеком статуса гражданина, ответственного за свои решения и принимающего активное участие в принятии коллективных решений. Политика возрождения подлинной гражданственности, укоренения в человеке духовности, достоинства (в т.ч. и национального), его значимости для общества и ответственности перед обществом есть сущностное содержание национальной идеи на современном этапе, способной объединить полиэтническое население Казахстана в целостный социальный организм – нацию, единую в своем многообразии.

В Казахстане за годы независимости создана уникальная модель межэтнического согласия. Однако благоприятное развитие межэтнических отношений – тенденция, развитие которой зависит от множества факторов, в том числе и социально-экономического порядка. В современных условиях развитие и становление национального самосознания личности происходит в условиях разнообразной конкуренции (межэтнической, межконфессиональной, межстратной и т.д.). Именно поэтому нарушение принципов демократизма, дефицит гуманности и нравственности порождают защитные охранительные механизмы – агрессивность, увеличение социальной дистанции, отчужденность и т.д. Со всей очевидностью это продемонстрировали случившиеся в последние годы в различных регионах Казахстана – Шилике, Казаткоме, Маловодном, Тенгизе, Атырау, Маятасе – конфликты между казахами и уйгурами, чеченцами, турками, курдами. Эти конфликты – примеры этнической мобилизации в условиях углубляющейся социальной дифференциации по этническим границам, недостаточно активного взаимодействия между местной властью и этническими общинами, невысокой гражданской культуры. Известный поэт О.О. Сулейменов в интервью журналу «Дружба народов» сказал: «Если Казахстан хочет сохраниться как единое государство, надо всем нам понять, что многонациональная структура общества является для нас спасительной. Даже для того, чтобы укрепить единство казахского народа, нам необходимо постоянно вырабатывать культуру сосуществования с другими этносами внутри государства. Сотрудничество, соперничество (в хорошем смысле этого слова) способствует развитию. Режим постоянного соревнования делает народ, как сейчас говорят, конкурентоспособным» [1]. С ним солидарна и философ З.Н. Сарсенбаева: «Решение национального вопроса в Республике Казахстан заключается в про-

ведении социально-ориентированных демократических реформ, создания таких условий, когда ни один этнос или народность не чувствовали бы угрозы своему существованию, могли бы свободно, опираясь на содружество всех народностей РК развивать свою культуру, быть достойно представленными в новой информационной цивилизации» [2].

Необходима разработка такого режима управленческих решений, который бы консолидировал граждан всех национальных и конфессиональных групп и своевременно реагировал на новые, опасные для Казахстана вызовы. Суть государственного управления этносоциальными процессами заключается в том, чтобы в соответствии с тенденциями, объективно действующими в сфере национальных отношений, создать благоприятные условия для этнокультурного развития граждан, разрешать проблемы и противоречия в межнациональных отношениях, не допуская того, чтобы национальный вопрос был предметом спекуляций в политической борьбе.

Ставший глобальным мир современности предоставляет человеку поистине неограниченные возможности выбора культурно-цивилизационных моделей личностного самоопределения. Вместе с тем в работах философов и психологов, социологов и культурологов все настойчивее звучит тема универсальности кризиса мировоззренческой, социальной, культурной идентичности личности и общественных групп в современном мире. Утверждение принципиального плюрализма социостилей, образов жизни, ценностей, религиозных верований и мировоззренческих убеждений становится не только структурой глобального рынка культурных парадигм, но и принципом отношения к ним индивида. Либеральная идеология, лежащая в основе концепций открытого общества, вообще снимает вопрос об экзистенциальной подлинности или ложности способов интегрированности человека в социумные структуры ролей и статусов, заменяя их критериями функциональности и эффективности.

На волне отрицания государственного атеизма, коллективизма, морально-политического единства народа и прочих постулатов советской идеологии возникли новые, в том числе не менее радикальные и разрушительные, формы самоотчуждения личности. Причиной многих проблем, с которыми мы сталкиваемся в процессе социально-экономической модернизации и демократизации общества, является то, что место тоталитарной идеологии в мировоззренческой сфере занял принцип «anything goes» («все сойдет, все сгодится»). Распространение мировоззренческого плюрализма не означает автоматического утверждения подлинно свободного мировоззренческого выбора. «Новая историческая общность» – советский народ – была во многих отношениях (хотя и далеко не во всех) торжеством абстрактного, безжизненного принципа унификации

различий. Однако распад абстрактной общности обернулся генерализацией столь же абстрактных, онтологически и экзистенциально бессодержательных особенностей в качестве оснований самоопределения личности. Результаты многочисленных социологических исследований свидетельствуют о том, что в настоящее время люди связывают осмысление собственной идентичности с такими ее формами, как конфессиональная вера, этническая принадлежность, нормативно-ценностный комплекс и семиозис традиционной культуры:

- обретение бывшими республиками государственной независимости стало катализатором актуализации этнических оснований самоидентификации личности и, соответственно, этнической сегментации общества. Топология «жизненного мира» значительной части населения определена этническими границами, взаимодействие людей структурировано культурными дистанциями, а этническая солидарность оказывается определяющей при выборе стратегий социального поведения и принятии жизненно важных решений. Очевидно, что структурирование социального целого по этносоциальным и тем более этнополитическим критериям в корне противоположно принципам организации духовной сферы социально-личностного бытия.

- в Казахстане, как и в других постсоветских государствах, происходит восстановление социальной роли конфессиональных форм религии. При этом наиболее деструктивными по отношению к императивам личностного развития и задачам социальной интеграции являются не откровенно экстремистские религиозные течения, но упущение предостережения о том, что особенностью вероисповедания составляют фундаментальную мироотношенческую модальность личностного самоопределения. При такой предпосылке столь популярный ныне призыв к диалогу конфессий оборачивается эскалацией нетерпимости, социального размежевания по конфессиональному признаку. С учетом того, что в массовом сознании религиозная и этническая принадлежность зачастую отождествлены, данная ситуация таит в себе серьезную угрозу национальной безопасности страны.

- стратегия формирования общенационального самосознания через обращение к культурно-исторической памяти наталкивается на непреодолимые препятствия, если культурная традиция реанимируется вне критической рефлексии. Ведь в этом случае историческое прошлое фиксируется в его псевдоморфозах (О. Шпенглер) – в духовно опустевших формах, в которых уже не живет культура как трансляция от поколения к поколению отнесенности социальных норм и ценностей к онтологическим основам личностного бытия.

Разумеется, бессмысленно отрицать или принижать мировоззренческую значимость национальной и конфессиональной самоидентификации личности, роль этнокультурных традиций в становлении самосознания личности. Этническая и конфессиональная солидарность, предполагающая взаимопомощь и поддержку, наличие высокого уровня внутригрупповой сплоченности, активное участие в важных событиях, происходящих в национальной или конфессиональной общине и т.д. – является одним из наиболее распространенных и эффективных способов адаптации личности к реалиям современного жесткого, дегуманизованного мира рыночной регуляции. Однако самоидентификация – это, прежде всего, обращенный личностью к самой себе императив духовно-нравственного самоопределения, требование духовно-интеллектуальной и эмоционально-волевой работы по формированию в собственном мироотношении надлежащей иерархии целей и ценностей, принципов и смыслов. Поэтому проблемы самоидентификации, самоопределения и социально-культурной адаптации личности в условиях глобального мира должны анализироваться через выявление тех содержательно-смысловых оснований и мотивов, установок и ценностей, убеждений и стереотипов, в соответствии с которыми индивиды и социальные общности выстраивают свои идентификационные стратегии.

Глобализация – процесс, в котором совмещаются, казалось бы, несовместимые противоположности, альтернативные тенденции. Этот процесс получил понятийно-терминологическое закрепление в концепте «глокализации»^{5*}. «Кентавризация» (Ж.Т. Тоценко) социальных феноменов стала типичной формой процессов групповой и личностной идентификации и в современном Казахстане. В образе жизни, ценностных ориентациях населения Казахстана за последние годы произошли большие изменения, и многие ценности прошлого в настоящее время переосмысливаются и заменяются другими, в том числе альтернативными. Если раньше коллективное решение своих общин для многих этнических общностей было приоритетным, то в последнее время происходят процессы «копирования» западного индивидуалистического образа жизни.

Вместе с тем начинает все более явно обнаруживаться стратификационная дифференциация по этническим параметрам.

Таким образом интеграционные процессы в Республике развиваются по двум не столько конкурирующим, сколько взаимоисключающим программам:

* В отечественном социодискурсе этот термин не прижился – быть может, из-за своей неблагозвучности, хотя в содержательном и методологическом плане парадигма совмещения глобальности и локальности принимается большинством исследователей проблем глобализации – философов, культурологов, политологов.

1. *Рыночная самоорганизация.* Переход к рыночным преобразованиям предполагает создание интегративного механизма, функционирование которого основано на спонтанной самоорганизации структур согласования частного интереса индивидов и групп с динамикой спроса и предложения. В своей чистой форме рыночная система экономического прагматизма является принципиально наднациональной, ведет к неизбежной дезинтеграции и маргинализации этнических начал социальности. Социальная консолидация достигается на основе подчинения поведения всех субъектов рыночных отношений отвлеченному формализму правовых норм, законодательно устанавливаемых государством.

2. В то же время действует *этатистски-общинная, традиционалистская* модель национальной консолидации, организующая социум на основе содержательно определенных норм. Эти нормы воспроизводят специфические особенности традиционных ценностно-смысловых диспозиций (ментальности) массового сознания этнических общностей.

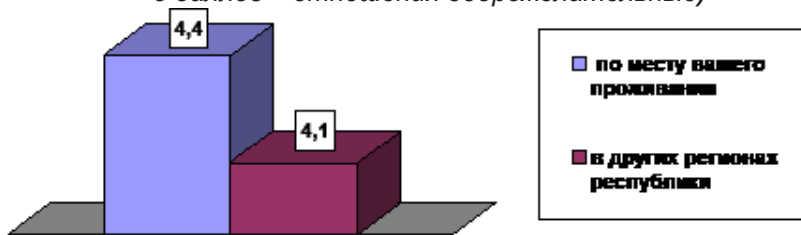
Тем не менее, именно в рамках действия этих разнонаправленных тенденций за годы независимости в Казахстане сложилась органичная система межэтнических и межрелигиозных отношений, сочетающая в себе особенности общегражданского сознания, традиционного казахского менталитета и национального самосознания других народов. Именно во взаимодействии друг с другом народы Республики Казахстан познают систему общечеловеческих ценностей: политической демократии, норм правовой и социальной справедливости, художественных богатств, глубоких религиозных ценностей, высоких нравственных идеалов, достижений науки. В стране формируется гражданская общность – казахстанцы. При всех различиях в национальности, вероисповедании, политических пристрастиях граждане Казахстана едины во мнении, что духовность, нравственность, культура, уважение к законам – это основа очищения и преобразования общества.

Социологические исследования на протяжении последних лет демонстрируют доброжелательный характер отношений между различными этническими группами населения страны. Наш опрос^{6*} подтверждает наличие толерантного климата в стране (диаграмма 1).

* Социологические исследования, некоторые результаты которых приводятся и анализируются в настоящем разделе монографии, были проведены Институтом философии и политологии КН МОН РК в 2010 г. в г. Астана, Алматы, ВКО, СКО, ЮКО, Атырауской и Карагандинской областях. Объем выборки составил 1000 респондентов.

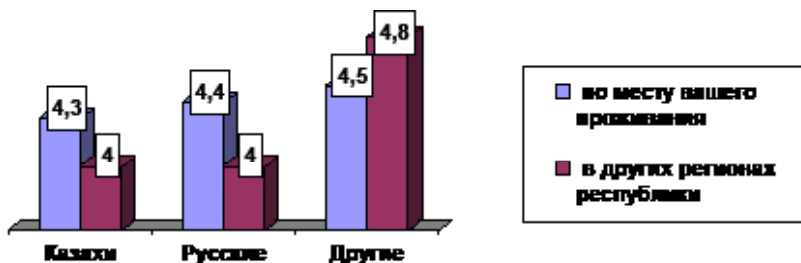
Диаграмма 1. Как бы Вы оценили характер межнациональных отношений по месту вашего проживания, а также в других регионах республики?

(в баллах, где 1 балл – отношения напряженные, агрессивные, 5 баллов – отношения доброжелательные)



Оценки межэтнических отношений по месту проживания у этнических групп довольно высоки, а их оценка в других регионах страны у представителей этнических меньшинств близка к наивысшей (диаграмма 2).

Диаграмма 2. Как бы Вы оценили характер межнациональных отношений по месту вашего проживания, а также в других регионах республики? (в баллах, где 1 балл – отношения напряженные, агрессивные, 5 баллов – отношения доброжелательные)

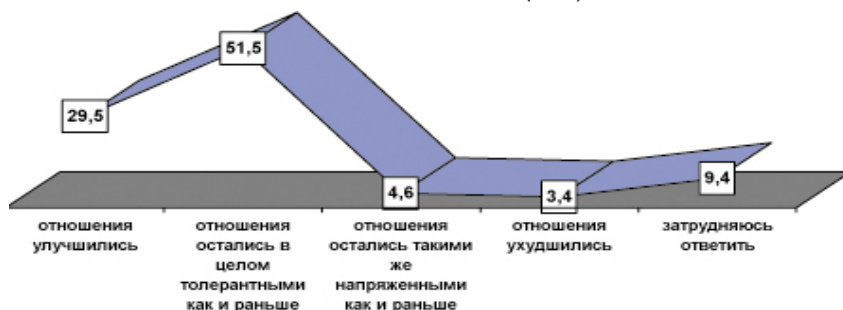


Межэтническое взаимодействие предполагает разнообразные контакты между представителями этносов, которые определяются как общим политическим, экономическим, социокультурным контекстом, так и индивидуальными и социальными характеристиками агентов коммуникации. Доминирующей в общественном мнении казахстанцев является точка зрения, согласно которой народы Казахстана стремятся к взаимопониманию, взаимоуважению и миру в многонациональном обществе.

Согласно нашему опросу, третья часть респондентов полагает, что отношения между этническими группами в стране за последний

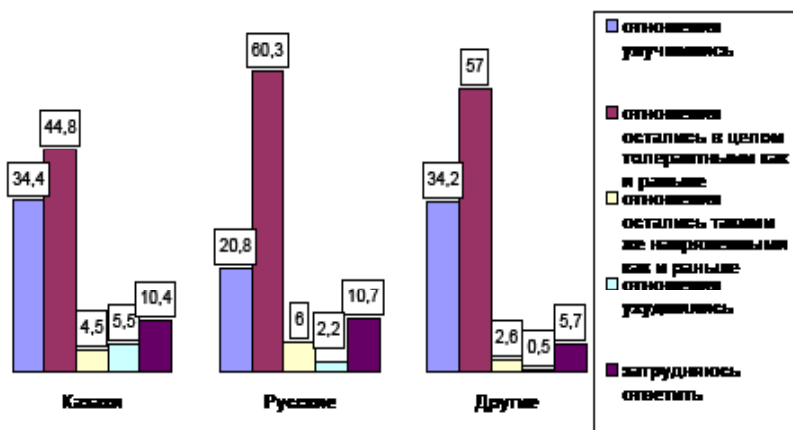
год улучшились, а половина респондентов отмечает толерантные отношения между ними, которые, по их мнению, имели место и раньше. Незначительное количество респондентов отмечает ухудшение динамики или сохранение напряженности в межэтнических отношениях (диаграмма 3).

Диаграмма 3. Как бы Вы оценили их динамику за последний год? (в %)



Как следует из диаграммы 4, улучшение межэтнических отношений отмечают в основном казахи и представители этнических меньшинств, в целом же позитивная оценка межэтнических отношений присутствует у большинства респондентов всех этнических групп.

Диаграмма 4. Как бы Вы оценили их динамику за последний год? (в %)



Одним из условий толерантного общежития является признание равных прав различных этнических групп. Кроме того, в обще-

ственным сознании должно доминировать понимание того, что толерантный человек воспроизводит своим поведением уважение к партнерам по общечитию, отказ от доминирования и насилия в межличностных отношениях.

В своем исследовании мы попытались прояснить, встречали ли наши респонденты недоброжелательное отношение к себе со стороны людей другой национальности, что на самом деле и является примером интолерантного поведения. Как выяснилось, почти четверть респондентов в нашем опросе в течение последнего года испытывали по отношению к себе как человеку иной национальности недоброжелательность со стороны окружения (диаграмма 5).

Диаграмма 5. Испытывали ли Вы недоброжелательное отношение к себе со стороны людей другой национальности на протяжении последнего года? (в %)



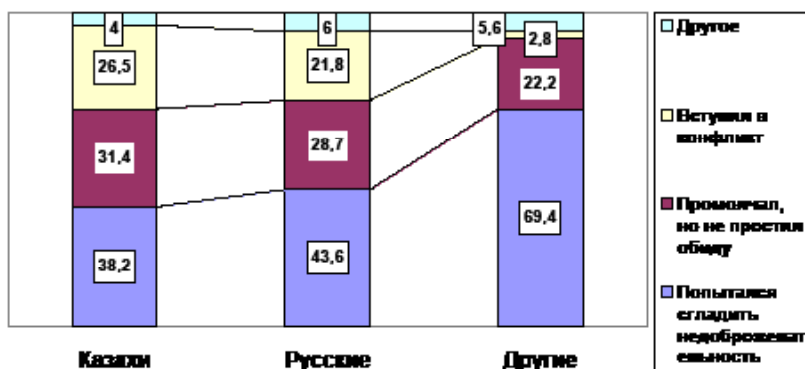
Как показали результаты нашего исследования, почти каждый третий русский респондент испытал на себе недоброжелательное отношение к себе со стороны людей другой национальности. Каждый четвертый респондент-казах также встречался с недоброжелательным отношением со стороны лиц другой национальности. В меньшей степени с таким явлением встречались этнические меньшинства.

Из тех респондентов, которые испытывали недоброжелательное отношение со стороны лиц другой национальности (как мы указывали выше – это четверть респондентов), вступил в конфликт каждый пятый респондент. И это довольно значительная цифра, поскольку для начала межнационального конфликта достаточно гораздо меньшего количества агрессивно настроенных людей. Третья часть респондентов ответила, что они попытались сгладить недоброжелательность или промолчали, однако при этом обиду не простили.

Наиболее конструктивной оказалась линия поведения этнических меньшинств, большинство которых каким-либо образом попы-

тались сгладить проявленное к ним недоброжелательное отношение. Среди них лишь единицы вступили в конфликт. Реакция казахов и русских была примерно одинаковой: более третьей части респондентов обеих этнических групп пошла на компромиссы, около третьей части промолчали, но каждый четвертый казах и каждый пятый русский вступили в конфликт. Из этого следует, что у довольно значительной части казахов и русских нет стремления к компромиссам. Это свидетельствует о наличии этнической нетерпимости, конфронтационности у довольно значительной прослойки граждан РК – диаграмма 7.

Диаграмма 7. Если Вы ответили, что испытывали недоброжелательное отношение, какова была Ваша реакция?
(в долях)



Формирование культуры толерантности, реализация стратегии социального согласия между этническими группами предполагает выработку консенсуса через переговорный процесс с участием всех сегментов общественного целого – прежде всего государства. Важнейшей характеристикой современного общества становится степень интенсивности и всеохватности влияния властных институтов на массы: «Чем выше степень этого влияния, чем крепче и объемнее оно, тем эффективнее социальный контроль, устойчивее общество, тем меньше вероятность социальных катаклизмов и революций» [3]. В правовом государстве личность осознанно утверждает свою принадлежность к социальной организации, которая в обмен на безопасность, защиту и возможность самореализации требует от гражданина подчинения властям и законам. В условиях казахстанского общества данная формула представляет собой, вероятно, единственно возможный способ синтеза демократических прав и свобод населения с существованием сильного государства, способного и стремящегося осуществлять преобразования правовым путем.

Демократия – это не только определенные институты и нормы, это, прежде всего, принципы и политические технологии агрегирования интересов в социально дифференцированном обществе и повседневная практика демократического разрешения конфликтов. Поэтому государство выступает не только как орган политической власти, но и является посредником между различными социальными слоями, этническими, культурными и профессионально-статусными группами населения. Вместе с тем силовое воздействие политических элит на социум с помощью государства остается доминирующим элементом социальной реальности в постсоветском пространстве, не имеющем соответствующих культурных традиций правовых и ценностно-нормативных ограничений и самоограничений политической власти. В этих условиях политико-идеологический плюрализм на практике зачастую принимает формы разрушительной конфронтации, враждебного противостояния всех участников политического процесса, в котором никто не пытается найти общие основания и акцентирует внимание на партикулярном. Очевидно, что только достижение согласия между людьми дает возможность объединять их усилия на осуществление социальных и политических задач любого масштаба. Таким образом, встает задача выработки общих социально-политических ориентиров, способных послужить основанием интеграции социальных групп казахстанского общества в решении единых задач экономического, социального, политически-правового, духовно-нравственного развития страны. При осуществлении процесса демократизации постепенная замена обязательных для всех идеологических стереотипов государственного патернализма политическим участием и духом соперничества отнюдь не означает, что принципы согласия как важнейшая структура традиционных политических ценностей не могут быть заложены в основание государственной идеологии консолидации.

Осознаваемая или ощущаемая населением подмена социально значимых ценностей узкогрупповыми интересами ведет к еще большей степени отчуждения индивида от социума и государства, усилению атомизации общества, его стремительному распаду на противостоящие и слабо взаимосвязанные между собою группы. Выдающийся казахстанский философ А.Х. Касымжанов писал: «Именно в ценностях, в смысле– и жизнеориентирах, в образе мысли надо... двигаться по руслу *идеологии общенационального интереса*, которая может быть идеологией государства, нераздельного со своим народом» [4]. На наш взгляд, этот принцип должен стать главным ориентиром при разработке социально-политических аспектов государственной идеологии Казахстана, направленной на достижение и упрочение общенационального согласия.

На этапе первоначального становления суверенной государственности Казахстана субститутом государственной идеологии при

проведении комплекса структурных реформ выступили антисоциалистические идеи и либерально-демократические ценности. Реформаторы исходили из ложной посылки Чикагской школы (фактически – из примитивной доктрины экономизма) о том, что предоставление полной свободы действий стихии рыночных отношений автоматически приведет к трансформации правовой и нравственной сферы общественной жизни в соответствии с либерально-демократическими стандартами. Далеко не последнюю роль в имплантации в массовое сознание казахстанцев мифа о «невидимой руке» рынка, открывающей каждому двери в мир процветания, достатка, благополучия, как панацеи от социально-экономических катаклизмов и наследия «проклятого коммунистического прошлого», сыграли отечественные СМИ. Но дальнейший ход событий продемонстрировал неприемлемость для Казахстана идеологемы практически полного отказа от регулятивного воздействия государства на экономические и социокультурные процессы. Стало очевидным, что демократическое государство и рыночная экономика в нашей стране создаются в условиях не только усугубляющегося социально-экономического расслоения общества, – что само по себе, видимо, неизбежно в условиях постсоциалистического демократического транзита, – но и эрозии общественной нравственности, распада духовных, культурных, морально-этических скреп общественного целого. Следует отметить, что эти изменения противоречат традиционному общенациональному менталитету казахстанцев (и не только этнических казахов) в целом.

Ориентация на демократизацию общества и государства, несмотря на сохраняющуюся в очень значительной степени неопределенность понимания самой демократии и множественность ее моделей, превратилась в символ приверженности прогрессу. В то же время демократия, как безальтернативная форма общественно-политической организации в современном мире, демонстрирует двойные стандарты своего осуществления. Не придерживаясь на деле принципов демократии, западные лидеры требуют буквального следования демократическим нормам такими странами, как, например, Казахстан. При этом не принимается во внимание, что хотя имеются непреложные нормы демократии, но демократия развивается в конкретных условиях каждой страны в каждый исторически данный период.

Около половины респондентов всех этнических групп в нашем исследовании считает уровень демократизации казахстанского общества незначительным, как и раньше, и примерно шестая часть опрошенных полагает, что она продвигается вперед. Каждый десятый респондент-казах, каждый седьмой русский респондент и каждый пятый респондент из числа этнических меньшинств говорит о снижении уровня демократизации общества – диаграмма 8.

Диаграмма 8. В каком направлении, по Вашему мнению, продвигается демократизация общества в последние годы?

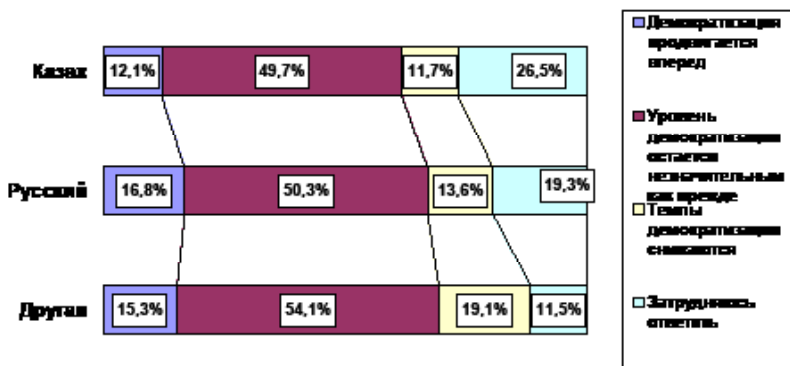
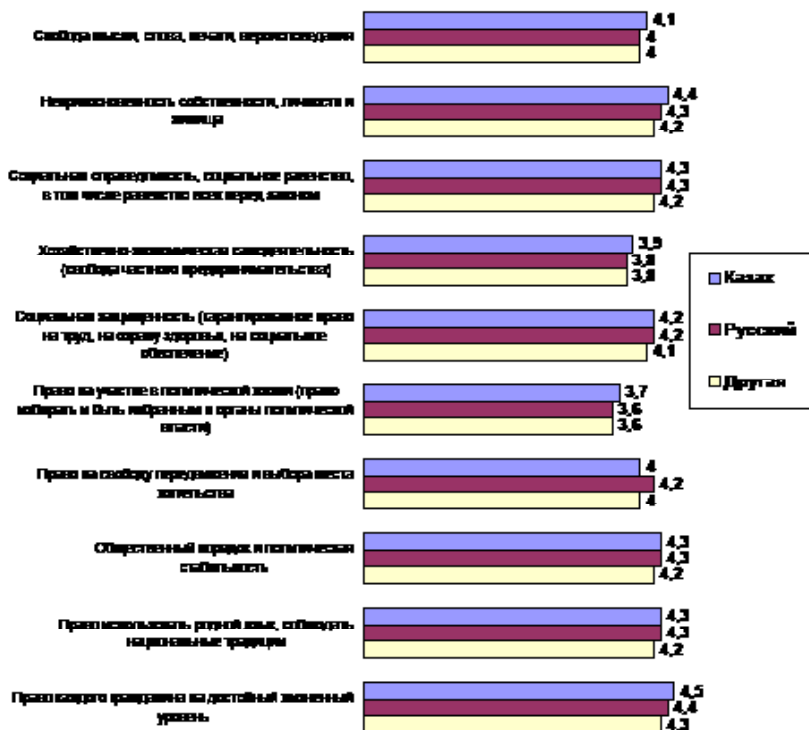


Диаграмма 9. Оцените значимость для Вас ниже перечисленных прав и свобод (в баллах, где «1» – не имеет значения, «5» – наиболее важно)



Политические и гражданские права и свободы личности составляют ядро системы демократических ценностей. О степени их важности для населения современного Казахстана можно составить представление по результатам социологического опроса, приведенным на диаграмме 9.

Из этих данных следует, что наиболее важными и значимыми социально-политическими правами и свободами для граждан Казахстана являются традиционные социально-демократические ценности, образующие ценностный базис *социального и правового государства* (такие как право каждого гражданина на достойный жизненный уровень; социальная справедливость и равенство, в том числе равенство всех перед законом; общественный порядок; политическая стабильность; неприкосновенность собственности, личности и жилища; право использовать родной язык, соблюдать национальные традиции), а не ценности *сугубо правового государства* («государства-минимум»), такие как свобода мысли, слова, печати, совести, частного предпринимательства). Обращает на себя внимание, что низшую ступень среди всех предложенных в списке видов социально-политических прав и свобод занимает право избирать и быть избранным в органы политической власти. Этот факт говорит о недостаточной степени развития демократической политической культуры, поскольку именно в избирательном процессе в наиболее непосредственной форме реализуется политическая воля гражданского общества.

Достаточно многие люди, социальные и демографические группы раздражены резким ухудшением своего экономического и социального положения и враждебно воспринимают вообще все лозунги и идеи, ставящие на вершину ценностной иерархии либерально-демократические ценности: свободу мысли, слова, информации и поступков, императив личного обогащения и т.д. Таким образом, основанием государственной идеологии современного Казахстана не могут выступить ценностные комплексы неоллиберализма, ставящие во главу угла свободу рыночной экономики и частного предпринимательства, защищенных от государственного вмешательства. Эти ценностные системы не отвечают структуре менталитета большинства гражданского населения страны. Следствием усиления влияния ценностей неоллиберального мировоззрения стала бы не искомая консолидация общества, а, напротив, постоянное ослабление и, в не столь далекой перспективе, утрата связей между личностью и государством.

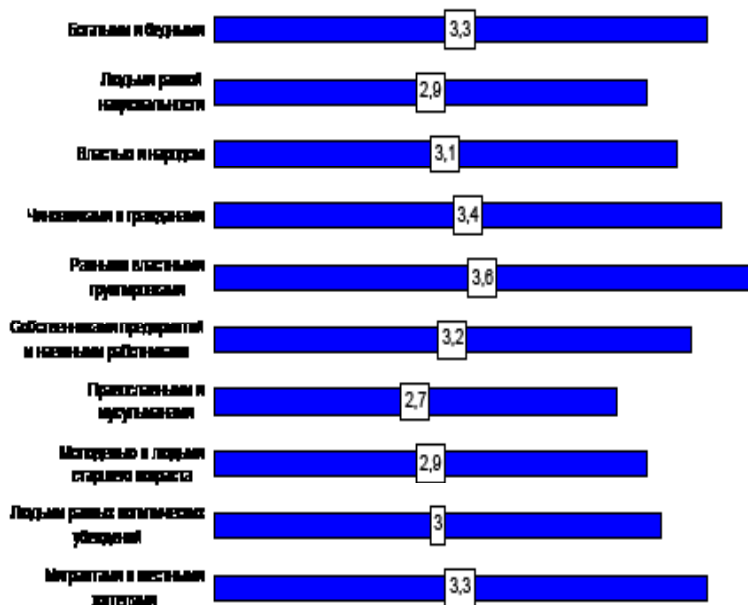
Глава государства Нурсултан Назарбаев на XV сессии Ассамблеи народа Казахстана заявил, что казахстанцы должны идти по пути совместного созидания государства: в условиях толерантности, учитывая общую историю и на основе единых ценностей. Вряд

ли кто-либо станет оспаривать этот очевидный тезис. В то же время столь же очевидно, что ни одно общество не может избежать возникновения конфликтов, предотвратить возникновение и обострение противоречий между многочисленными субъектами общественных отношений. Уровень консолидированности общества определяется степенью его готовности противостоять разрастанию *тех* конфликтов и обострению *тех* противоречий между различными социальными группами, а также между институтами гражданского общества и политической власти, которые несут угрозу основополагающим ценностям и самому существованию сообщества. В этой связи важным представляется выяснить, насколько серьезными в глазах общественного мнения выглядят объективно существующие в современном казахстанском обществе противоречия между его основными социальными группами.

В современном Казахстане и других странах СНГ гражданское общество и политическая власть до сих пор развиваются во взаимно отчужденных сегментах социума. По одну сторону находится элита, а по другую остаются «форсированно гомогенизированные, вопреки внутреннему разнообразию, массы» [5], возможности которых воздействовать на процессы самоорганизации властных структур и механизмы политического управления практически сведены к нулю. Дуализм гражданского общества и государства в условиях монополизации политических функций правящей элитой порождает социальную бессодержательность политической демократии, ибо политические решения, в том числе определяющим образом влияющие на течение повседневной жизни, принимаются узким кругом владельцев «политического капитала».

Конкурентно-элитистская (С. Хантингтон) демократия является государственно-бюрократической, узко-корпоративной узурпацией права гражданина на участие в решении важнейших проблем, права на политическую самодеятельность. В такой ситуации, как давно уже было отмечено казахстанскими политологами, даже «угроза дестабилизации всей системы... может исходить только изнутри правящей элиты в случае превращения противоречий между ее фракциями в непреодолимые» [6]. В полном согласии с этим выводом политологов общественное мнение казахстанцев оценивает серьезность и взрывоопасность для казахстанского общества противоречий между властными группировками намного выше, чем противоречий между властью и народом – в 3,6 и в 3,1 балла соответственно (диаграмма 10):

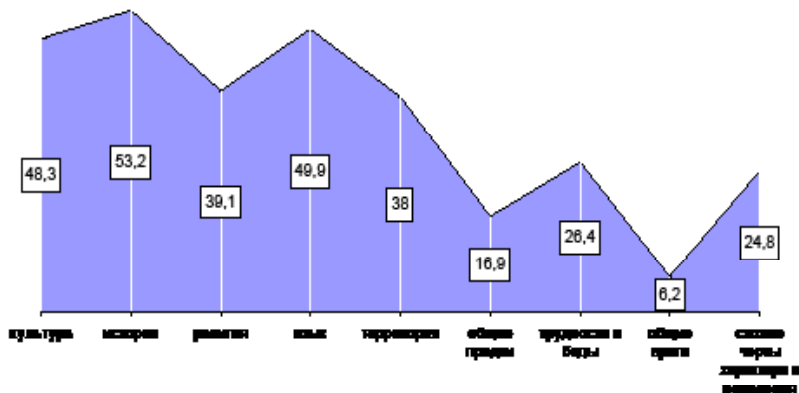
Диаграмма 10. Оцените степень серьезности противоречий в современном казахстанском обществе между...
(по 5-балльной шкале, где «1» – противоречий нет, «5» – наиболее сильные, взрывоопасные противоречия)



Как следует из представленных на диаграмме 10 результатов социологического опроса, наиболее серьезными и взрывоопасными противоречиями респонденты считают противоречия между различными властными группировками. Это вполне понятно и естественно, если учесть особенности социально-политической системы и политического режима Казахстана. В то же время необходимо подчеркнуть, что за последние годы общественное мнение стало менее чувствительным к угрозам социальной дестабилизации, исходящим от борьбы политических элит. В анкетном опросе, проведенном автором в 2003 г., острота противоречий между властными группировками оценивалась респондентами в 4,2 балла, т.е. заметно выше, чем в 2010 г.

В соответствии с темой настоящего раздела монографии главный интерес представляют данные социологического опроса, относящиеся к выяснению общественного мнения казахстанцев о факторах, объединяющих и разъединяющих народы Казахстана. Среди факторов, консолидирующих людей, наиболее важными респонденты считают историю, язык и культуру – диаграмма 11.

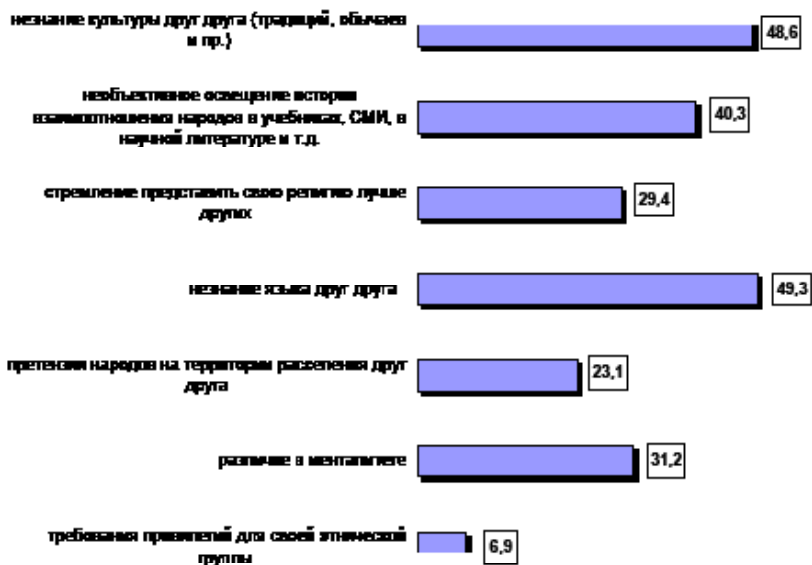
Диаграмма 11. Что больше всего объединяет людей? (в %)



В этническом срезе акценты лишь немного смещаются: для русских респондентов главным объединяющим фактором является культура. Кроме того, для казахов значимыми объединяющими признаками являются: страна, где они проживают, общие интересы, солидарность, совместный труд, общие для всех мероприятия; для русских – образ жизни, совместный труд, общие для всех мероприятия, доверие и уважение; для других этнических групп – совместный труд, общие для всех мероприятия. Однако важно подчеркнуть, что как с методологической, так и с практической точки зрения недопустимо отделять основания этнической идентификации от оснований этнических дифференциаций и оппозиций. Еще Спиноза учил, что всякое определение есть отрицание: определяя себя на основе неких признаков, я вместе с тем и по тем же самым основаниям отличаю себя от иного.

Одним из важнейших методологических вопросов в исследовании характера этнических границ является вопрос о роли родного языка, о его этноопределяющей функции в ситуации непосредственного межэтнического контакта вдоль «этнического рубежа» компактно проживающих и взаимодействующих между собой этнических групп. Полученные нами данные подтверждают значение этнодифференцирующей роли языка в казахстанском обществе (диаграмма 12). По мнению респондентов, незнание языка друг друга народами, живущими рядом, становится главным фактором, разъединяющим народы страны. Поэтому принятие Программы развития языков при всей ее критике является весьма своевременным шагом Правительства. Другое дело, насколько эффективно она будет работать, потому что до сего времени не устранены причины, по которым молодежь, получившая образование в годы независимости, так и не овладела государственным языком.

Диаграмма 12. Что больше всего разъединяет людей? (в %)



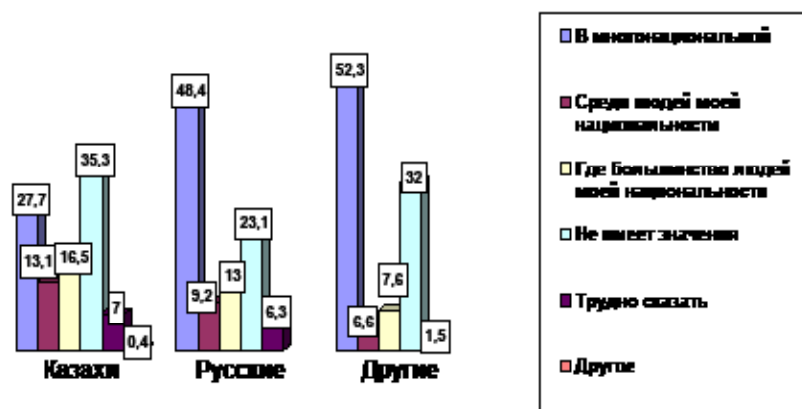
Как и следовало ожидать, для казахских респондентов языковой вопрос особенно болезнен. Но если для казахов он значим, поскольку в их восприятии восстановление во всех сферах общественной жизни казахского языка является вопросом исторической справедливости, то для русских сохранение употребления русского языка является вопросом жизненной важности, поскольку большинство из них государственным языком не владеют. При всем этом крайне редко можно встретить от русских респондентов высказывание о ненужности изучения казахского языка.

Вторым дифференцирующим фактором, согласно полученным данным, является незнание культуры друг друга (традиций, обычаев и пр.). Между тем 2010 год ООН провозгласил Международным годом сближения культур, причем по предложению Казахстана. Президент страны Н. Назарбаев на последней сессии АНК предложил меры по дальнейшей гармонизации межнационального климата в стране через ряд мероприятий, начиная от внедрения в образовательных учреждениях специальных программ об истории межэтнических отношений в Казахстане до цикла передач на телевидении, рассказывающих о видных представителях различных этносов.

Респондентам был задан ряд вопросов о значимости для них национальной среды обитания (проживания, трудовой деятельности, учреждений образования, брачно-семейных отношений,

взаимодействий с должностными лицами и т.д.). Как выяснилось, почти четверть респондентов хотели бы жить среди людей своей национальности или в той среде, где большинство людей их национальности. Казахские респонденты проявляют несколько больший этноцентризм, чем другие этнические группы. Среди них меньше респондентов, которые проявляют индифферентность к вариантам этнокультурного взаимодействия с людьми другой национальности. Так, в многонациональной среде хотели бы жить только чуть более четверти казахских респондентов, но таких респондентов половина респондентов из других этнических групп. В мононациональной среде или в окружении людей своей национальности хотели бы жить также третья часть казахских респондентов, в то время как таких респондентов среди русских около пятой части и среди людей других этнических групп – около одной шестой (диаграмма 13).

Диаграмма 13. В какой среде Вы хотели бы жить... (в %)



Как объяснить этот феномен – ведь этические принципы казахов, уходя корнями в глубокую древность, проникнуты добрососедским отношением ко всем народам. Скорее всего, стремление к некоторой этнической изоляции связано с ростом внутриэтнической консолидации казахского этноса, обусловленной новыми историческими условиями, в которых он оказался.

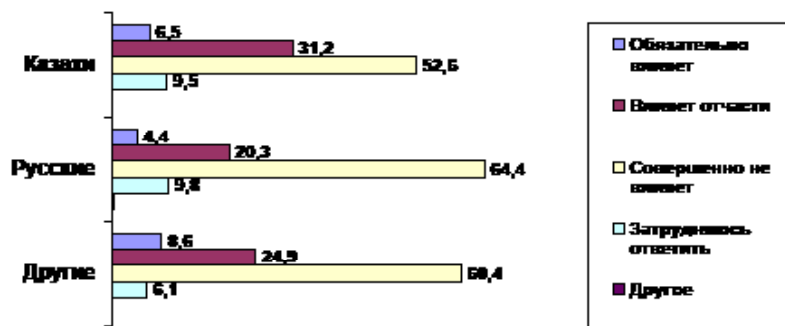
В ответах на вопрос о национальном составе трудового коллектива, в котором они хотели бы работать, наблюдаются уже несколько иные установки респондентов, нежели чем в вопросе о среде проживания, поскольку в трудовом коллективе важны не обычаи и традиции, которые объединяют людей в быту, но могут даже мешать на

работе, но, прежде всего, их профессионализм и деловые качества. Преобладающей у респондентов оказалась установка на работу в многонациональном коллективе либо национальное окружение на работе не имело значения для респондентов. Роль трудового коллектива в процессах межкультурного понимания огромна. Трудовая деятельность людей различных культур в многонациональном коллективе способствует сближению соционормативных характеристик культурных различий, а культурные различия имеют тенденцию к снижению в условиях интенсивного межэтнического контакта, каким является производство.

Для большинства опрошенных национальность партнеров по бизнесу, гостей на своих мероприятиях, соседей и т.д. не имеет значения. Большинство респондентов утверждает, что национальность их друзей их не интересует, в то же время наибольший консерватизм этнической категоризации социальных взаимоотношений проявляется респондентами в семейно-брачной сфере, тесно связанной с культурными традициями конкретных народов при выборе брачного партнера, хотя число межнациональных браков в Казахстане составляет примерно третью часть от всех заключаемых. Если межнациональные браки заключаются между незнакомыми респондентам людьми, то они относятся к этому более индифферентно, толерантно. Но если такие браки касаются лично респондентов или близких им людей, то третья часть респондентов относится к межнациональным бракам отрицательно.

Чуть более половины наших респондентов утверждают, что национальность человека не влияет на их отношение к нему, однако для более чем третьей части казахских респондентов национальность влияет на их отношение к человеку обязательно или отчасти. Такое отношение может быть объяснимо актуализацией титульной нации механизмов защиты перед «интернационализацией» государства и политической, экономической, а также культурной маргинализацией титульного населения. Наиболее индифферентными к национальности человека оказываются русские респонденты – диаграмма 14.

Диаграмма 14. Влияет ли национальность человека на Ваше отношение к нему? (в %)



Неодинаковый доступ к ресурсам различных этнических групп считается исследователями одной из причин возникающих этнических конфликтов и формирования негативных этнических стереотипов. Однако в нашем исследовании большинство респондентов считает, что все без исключения этнические группы в их регионе имеют одинаковый доступ к ресурсам.

В целом наши респонденты своими ответами показали, что в подавляющем большинстве они готовы ко всем формам межэтнических контактов и сотрудничества.

Для оценки факторов, разъединяющих народы Казахстана, респондентам были предложены факторы, относящиеся к этнополитическим и этнолингвистическим процессам и к сфере межконфессиональных отношений.

Линейное распределение ответов на соответствующий вопрос представлено на диаграмме 15:

Как хорошо видно на диаграмме 15, наиболее широкая из полос, составленных посредством суммированием ответов «Иногда» и «Всегда», образовалась напротив позиции «Несправедливая кадровая политика». 2-е и 3-е места заняли, соответственно, позиции «Нарушение языковых прав граждан» и «Наличие языка вражды в СМИ».

Вопреки ожиданиям и гипотезам исследования, не обнаружилось значительных отличий в ответах респондентов различных этнических групп при оценке ими случаев несправедливости в проведении кадровой политики как фактора, разъединяющего народы Казахстана – диаграмма 16-а:

Диаграмма 15. Какие факторы разъединяют народы Казахстана? (в % к числу опрошенных)

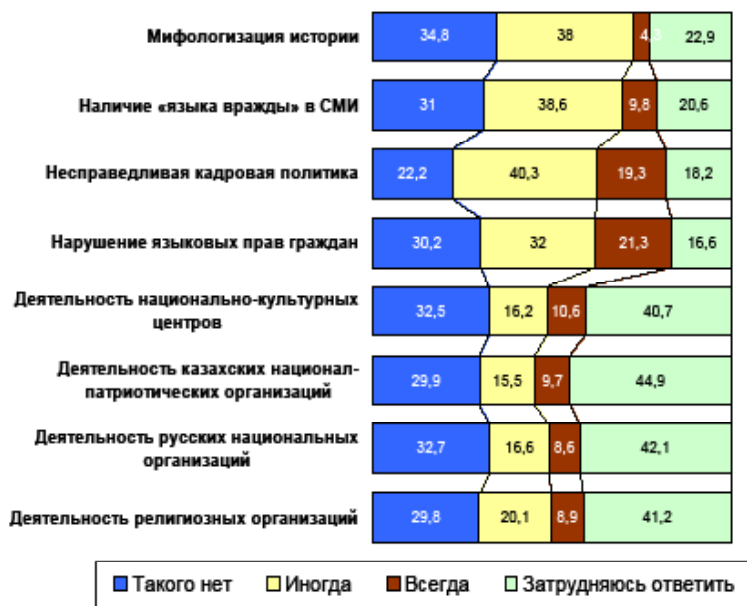
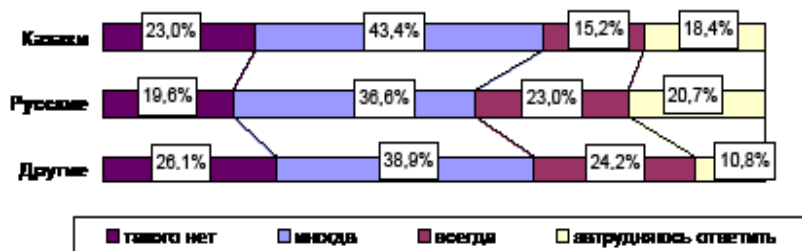
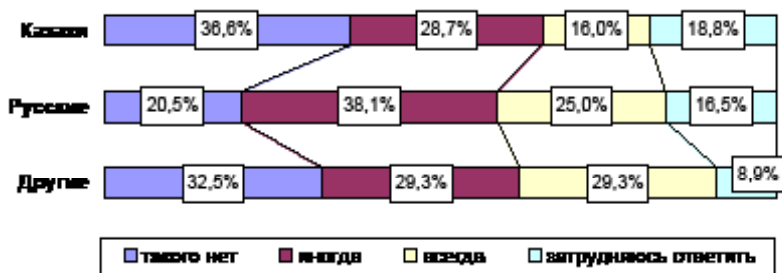


Диаграмма 16-а. Несправедливая кадровая политика (в % к числу опрошенных)



Значительно большие отличия в ответах респондентов из разных этнических групп характеризуют позицию «Нарушения языковых прав граждан» – диаграмма 16-б:

Диаграмма 16-б. Нарушения языковых прав граждан
(в % к числу опрошенных)

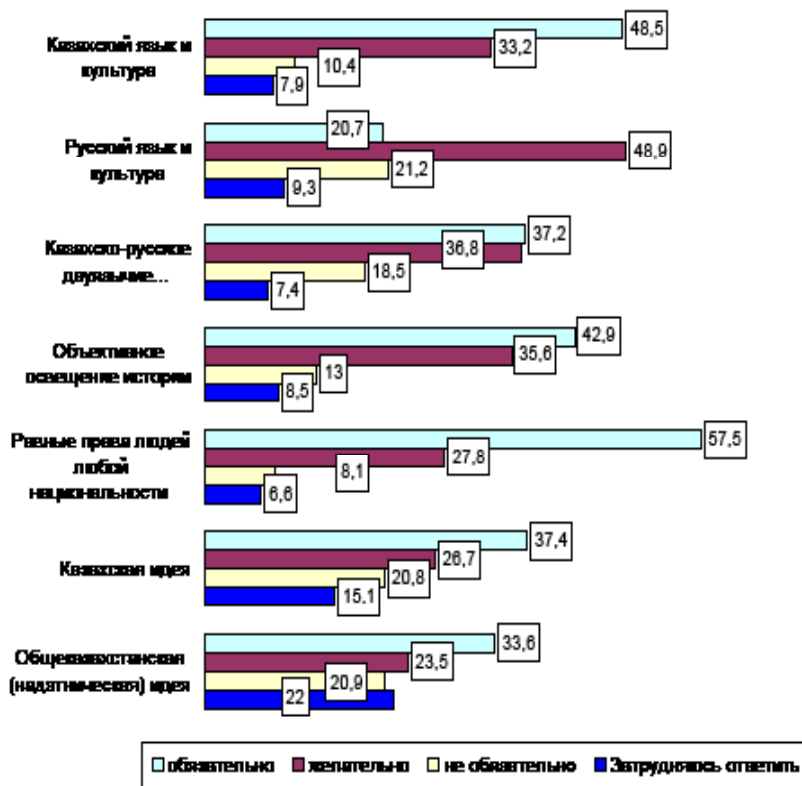


Как и следовало ожидать, казахи в меньшей степени, чем русские, рассматривают нарушения языковых прав граждан как фактор, препятствующий консолидации казахстанского общества. Понятно, что для русскоязычных казахстанцев нарушения языковых прав граждан Республики Казахстан оборачиваются сложными, а зачастую и неразрешимыми проблемами. В то же время следует отметить практически идентичное соотношение позитивных и негативных ответов на этот вопрос казахов и представителей этнических меньшинств.

Наконец, обратимся к полученным в результате проведенного авторами опроса социологическим данным, отражающим представления казахстанцев о том, какие факторы должны лежать в основании идеологии и практических процессов консолидации казахстанского общества.

Линейное распределение ответов на этот вопрос представлено на диаграмме 17. Как следует из приводимых на этой диаграмме данных, одна из ведущих ролей в процессах консолидации общества общественным мнением казахстанцев отводится этнолингвистическим и этнокультурным факторам.

Диаграмма 17. Какие факторы должны лежать в основе консолидации (сплочения) казахстанского общества?
(в % к числу опрошенных)



Если объединить респондентов, ответивших «обязательно» и «желательно» на поставленный в анкете вопрос, то число сторонников трех основных моделей консолидации, которые можно построить на основе возможных вариантов сочетания данных факторов, распределилось в следующей пропорции:

- Казахский язык и культура 81,7%
- Казахско-русское двуязычие и культура всех народов страны 74%
- Русский язык и культура 69,6%

В этническом разрезе распределение сторонников обозначенных моделей консолидации казахстанского общества дает следующую картину – диаграммы 18-а, 18-б, 18-в:

Диаграмма 18-а. Казахский язык и культура
(в % к числу опрошенных)

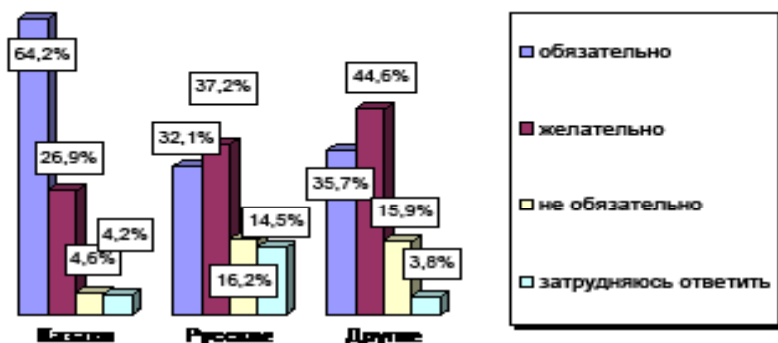


Диаграмма 18-б. Русский язык и культура
(в % к числу опрошенных)

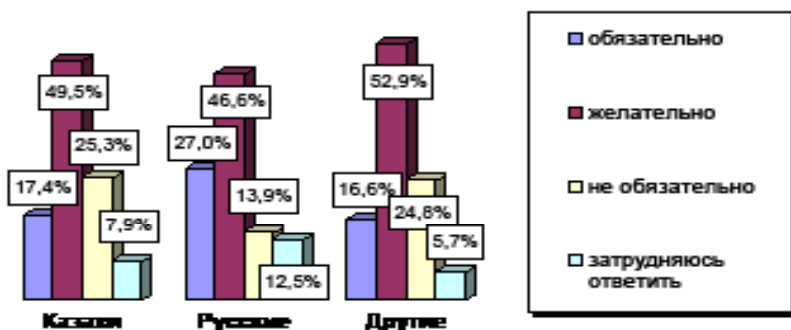
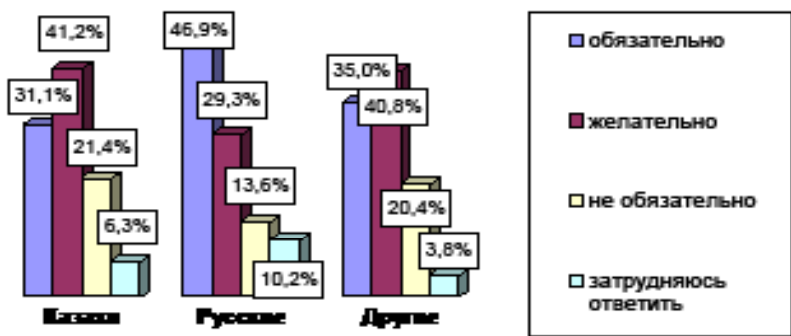


Диаграмма 18-в. Казахско-русское двуязычие и культура
всех народов страны (в % к числу опрошенных)



Этнический срез сторонников *казахской национальной идеи* и сторонников *общеказахстанской (надэтнической) идеи* как основания консолидации общества представлен на диаграммах 18-г и 18-д:

Диаграмма 18-г. Казахская идея (в % к числу опрошенных)

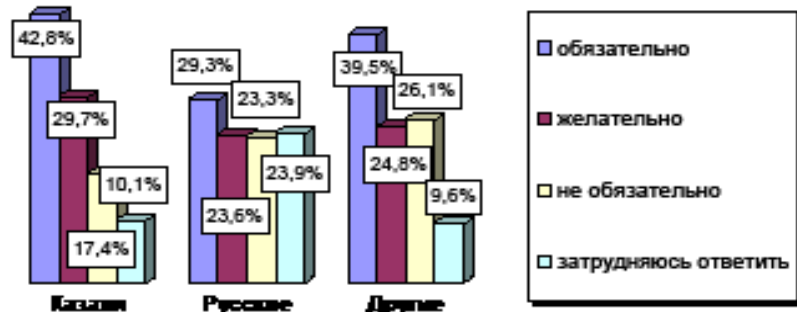
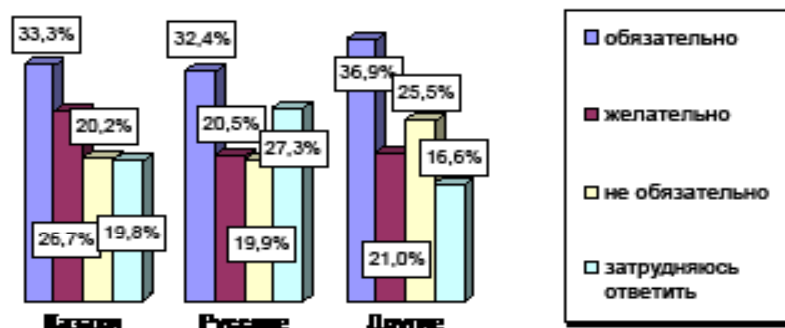


Диаграмма 18-д. Общеказахстанская (надэтническая) идея (в % к числу опрошенных)



На основе приведенных социологических данных можно сделать следующие выводы:

1) 3 основные модели этнокультурных и этнолингвистических оснований общенациональной консолидации имеют сопоставимое, не слишком разнящееся число сторонников в генеральной совокупности опрошенных.

2) В этническом срезе наблюдаются более значимые отличия. Вместе с тем основная масса опрошенных из числа представителей различных этнических групп казахстанского общества – казахов, русских и других этносов – считает, что в роли важнейших факторов консолидации социума выступают и казахский язык и казахская культура, и русский язык и русская культура, и культура всех народов Казахстана.

3) Таким образом, массовое сознание казахстанцев имеет много более здравые суждения об этнокультурных и этнолингвистических основаниях общенациональной консолидации, чем довольно значительная часть отечественных теоретиков (политологов, социологов, философов), аналитиков и журналистов. Именно в научных и публицистических статьях, в журнальных и газетных публикациях разного рода «специалистов» по проблемам межэтнических отношений выделенные нами модели национальной консолидации зачастую выступают как непримиримые, антагонистические, взаимоисключающие и т.д. Между тем должно быть ясно, что если в обществе присутствуют сторонники конкурирующих моделей культурной политики, в равной мере соответствующих положениям Конституции Казахстана, то они должны иметь возможность выбирать и реализовывать для себя и своих детей ту форму этнокультурного самоопределения, которую они находят оптимальной. Кроме того, противоречие моделей общеказахстанской консолидации является в значительной степени внешним и «снимается» на более глубоком, сущностном уровне. Ведь ядро любой национальной культуры составляют универсальные общечеловеческие ценности, выступающие духовным основанием как этнической консолидации, так и межкультурного диалога.

2.2 Поликультурные основания формирования общеказахстанской идентичности

Если в двух словах подытожить проведенный анализ данных социологических исследований, то можно сказать, что массовое сознание казахстанцев в целом разделяет убеждение в том, что формирование общеказахстанской идентичности может и должно происходить на поликультурных основаниях.

Еще недавно в социальных науках получил достаточно широкое распространение тезис о том, что развитие национальных обществ в XXI веке будет проходить под знаком мультикультурализма. Считалось, что мультикультурализм, формирующийся под давлением мировых миграционных процессов, роста числа населения планеты, компьютеризации, создания международных концернов и прочих глобализационных мегатрендов, является не выбором, а скорее настоящей необходимостью для людей нового столетия. Мультикультурализм, как особая форма либеральной идеологии, предполагает признание равноценности культур национального большинства и этнических меньшинств.

Однако в последнее время влиятельные европейские политики все чаще говорят о крахе мультикультурализма. Президент Франции Николя Саркози заявил 10 февраля 2011 г., что политика мульти-

культурализма провалилась. «Мы были слишком озабочены идентичностью того, кто приезжает в страну, и обращали недостаточно внимания на идентичность страны, которая принимает приезжего», – сказал Н.Саркози.

Ранее с аналогичным заявлением выступила канцлер Германии Ангела Меркель. «В начале 1960-х наша страна пригласила иностранных рабочих в Германию, и сейчас они здесь живут. Некоторое время мы сами себя обманывали и говорили себе: «Они у нас не останутся, когда-нибудь они уедут», но так не произошло. И, конечно же, наш подход состоял в мультикультурализме, в том, что мы будем жить рядом и ценить друг друга – этот подход провалился, совершенно провалился».

Вместе с тем, немецкий канцлер подтвердила, что Берлин заинтересован в рабочей силе и хочет создать для приезжих хорошие условия. «Мы не должны быть страной, которая создает у внешнего мира представление, что здесь не хотят видеть тех, кто не может сразу заговорить по-немецки, или не был воспитан в немецкоязычной среде», – подчеркнула Меркель.

Чуть позже ее поддержал премьер-министр Великобритании Дэвид Кэмерон, призвавший к переходу к «мускулистому либерализму»: «Если мы хотим преодолеть эту угрозу (доморощенный исламский экстремизм), я думаю, пора перевернуть страницу с провалившимися методами прошлого», – сказал он. Под «провалившимся методом» явно подразумевается идеология и практика мультикультурализма.

Нужно отметить в этой связи, что российские лидеры не видят ничего плохого в «методах прошлого». Президент России Дмитрий Медведев объявил 11 февраля 2011 г. (т.е. на следующий же день после цитированного нами выше заявления Саркози), что для России неприемлем тезис о неудаче сосуществования различных культур.

Первым тему краха мультикультурализма «вывел в свет» экз-член правления Бундесбанка Тило Саррацин. После публикации его книги «Германия самоликвидируется» и последовавшего бурного скандала ему пришлось уволиться. Однако идея, первоначально вызвав отторжение, теперь широко обсуждается в правящих кругах Европы. Среди противников мультикультурализма оказались как левые, так и правые политики. Можно сказать, что эта идея сплотила часть европейцев, разделяющих традиционные представления о национальной идентичности, сложившиеся еще в эпоху становления национальных европейских государств.

Сам Тило Саррацин выдвигает в защиту своей позиции три тезиса: Германия «сжимается». Каждое последующее поколение на треть меньше, чем предыдущее. Второе – чем беднее и необразованнее семья, тем больше в ней детей. И третье – политика страны в корне неверна. У автора нет претензий к выходцам из Восточной

Европы, Вьетнама и Китая, его беспокоят «понаехавшие» из мусульманских стран.

Директор российского Института глобализации и социальных движений Борис Кагарлицкий в унисон европейским политикам заявил, что мультикультурализм – это тупиковая стратегия. Беда в том, что те замены, которые ему предлагаются, не обязательно будут намного лучше. Проблема в том, что в обществе нужна не только культурная интеграция – либо через сохранение национальных особенностей, либо через ассимиляцию – а в том, чтобы включить людей на достойные места в социуме и обеспечить обществу дальнейшее развитие. В этом случае, считает Б. Кагарлицкий, все культурные проблемы будут решаться сами собой. Проблемы мультикультурализма не существовало в Европе в 60 – 70-х годах прошлого столетия, при том, что количество иммигрантов в те времена было достаточно высоким. Сейчас задним числом сторонники мультикультурализма пытаются сделать вид, что это решалось за счет принудительной ассимиляции: раньше было плохо, а потом стало хорошо.

На самом же деле было совершенно по-другому: пока действовало социальное государство, «welfare state», проблем не было. Люди приезжали и включались в общество. В той мере, в которой они интегрировались, они осваивали язык, культуру, ценности, традиции, образ мысли и так далее. В то же время, продолжая оставаться общиной, они сохраняли какие-то свои особенности. Российский политический аналитик приводит в пример общину евреев, эмигрировавших в Глазго, в Шотландию в начале XX века. Они превосходно были включены в местное общество, при этом не ассимилировались, не перемешивались с местными, будучи искренними патриотами не только Англии, но и Шотландии. Есть фотография, где они сняты в хоральной синагоге в Глазго после Первой мировой войны. Половина ветеранов на фото стоит в килтах, но на головах при этом ермолки. Вот образ интеграции без ассимиляции.

Несмотря на звучащую в последнее время критику мультикультурализма, на мой взгляд, это то концептуальное основание, на котором можно и нужно формировать общеказахстанскую идентичность.

Глобальная культура все еще остается иллюзией, несмотря на широкое распространение универсальных ценностей и норм, выработанных западной цивилизацией. Попытки навязать малым народам культуру большинства, как показывает опыт стран с полиэтничным населением, наталкиваются на ее резкое отторжение. Концепция «плавильного котла», столь популярная в 60-70-е гг. прошлого века в США, если не потерпела сокрушительного фиаско, то стала замещаться на новую парадигму – теорию «салатницы» или «этнического плюрализма» (П.Л. ван дер Берге, М. Хехтер, П. Брас и др.). Основная идея этого подхода – утверждение необходимости сосуществования в рамках единого государства различных этниче-

ских групп, которые не сплавляются, а сохраняют свои специфические черты [7].

Мультикультурное общество – это общество, в котором этнические группы толерантны и решают свои проблемы через социальное партнерство. Спекуляции вокруг требований восстановления исторической справедливости, муссирование исторических обид не приведут к консенсусу, свободе культурного и этнического самовыражения, а только будут способствовать появлению новых проблем. Выработка интеграционных стратегий мультикультурализма должна быть основана на принципах признания равного статуса культур на государственном уровне, означающего, что в мультикультурном обществе не существует доминирующего культурного центра, т.е. отсутствует «господствующее положение» культуры большинства. Это общество строится на следующих основополагающих принципах:

В мире существуют различные типы мультикультуральных стратегий, но общим для всех них являются следующие принципы:

- Членами общества признаются наличие общих политических институтов, равных прав и обязанностей для всех;
- Большинство или даже все члены общества разделяют его культурные, социальные и политические символы;
- Члены общества выступают не пассивными наблюдателями и реципиентами проводимой государством политики, а являются активными участниками социально-политического и культурного процесса [8].

Универсальной модели мультикультурального общества не существует. В мировой практике существует множество механизмов, дающих возможность каждому государству определиться с собственной моделью решения этих проблем. Эти модели бывают как удачными, так и неудачными. Опыт Кипра в 1960 – 1963 гг. показал, что пропорциональное представительство в органах власти не является абсолютной гарантией стабильности в обществе. В 1964 г. ситуация так обострилась, что ООН направила на остров миротворческие силы, и остров распался на греческую и турецкую части. После вооруженного вторжения Турции произошло его территориальное разделение.

Примеров поражения политики пропорционального представительства групп можно назвать достаточно. Например, Малайзия (1955 – 1969 гг.), в которой политическое управление принадлежало малазийцам, а экономическая власть китайцам. В 1969 г. эта система рухнула, хотя и показывала свою эффективность на протяжении какого-то времени.

Есть и страны, где пропорциональное представительство успешно решает все проблемы. В качестве классического примера решения этого вопроса часто называют Южный Тироль, который населяют 3 языковые группы – немецкоязычная (68%), италияязычная (28%) и ладинская (4%). Он имеет

статус автономного самоуправления от Италии. В 1981 г. там была проведена перепись населения, где каждый заявил о своей языковой принадлежности. На основании установленных в результате переписи пропорций распределяется все – от субсидий до административных постов. Молодежь двуязычна, каждый, кто хочет получить работу в сфере обслуживания, должен показать знание второго языка. Если чиновник должен бегло говорить и писать на втором языке, то уборщице достаточно скромных знаний. Такой способ решения проблемы проявил себя как достаточно успешный.

В мультикультурной политике Австралии лидеры этнических групп стали важными участниками процесса управления полиэтничным обществом, а этничность используется и поддерживается государством как инструмент для локализации социальной инициативы. В США отрицается релевантность этничности в политической сфере, но этнические меньшинства с целью достижения политического доминирования создают панэтнические образования. Для разрешения конфликтных ситуаций, связанных с дискриминацией по признаку расы или этнического происхождения, при министерстве юстиции с 1964 г. функционирует служба общественных отношений, финансируемая из госбюджета.

Формирование стратегии социального согласия между этническими группами предполагает выработку консенсуса через консультирование, переговорный процесс с участием всех сегментов общественного целого. Государство должно регулировать процессы взаимодействия этих сегментов через правовое поле, выполнять функцию посредника между ними. В постсоветских государствах в современных условиях процессы строительства национальной государственности (введение одного государственного языка, изменения в ономастике, доминирование одной национальной группы в органах управления и т.д.) воспринимаются отдельными этническими группами как угроза утраты своей идентичности и являются источником их мобилизации в политическом пространстве. Стратегия, в которой гражданская самоидентификация должна стать стержневой, является наиболее оптимальной. Особенно актуальной она является для тех стран, в которых этатистски-общинный тип формирования управленческих структур является одной из ведущих тенденций.

При объективном анализе социальной информации выясняется, что жизнь значительной части населения в Казахстане в значительной степени распределена в соответствии с этническими границами, взаимодействие людей структурировано культурными дистанциями, а этническая солидарность оказывает мощную поддержку при выборе жизненно важных стратегий. Отсюда в сознании казахстанцев преобладает в настоящее время не гражданская, а этническая идентичность. Объяснение такому положению вещей может быть достаточно простым: пока что в политическом сознании

казахстанцев не выработались и не укоренились представления о том, что национальное государство в культурно-плюралистическом обществе есть атрибут и гарант сохранения их групповой легитимности. Этноты пока что видят способ собственной защиты, гарантию спасения от реальных или гипотетических угроз не в граждански-правовых механизмах, но во внутригрупповой солидарности.

Как показывает практический опыт реализации идей мультикультурализма, издержки абсолютизированной мультикультуралистской этнополитической модели заключаются в том, что государства, в котором этноты не объединены в политическую нацию общим национальным интересом и надэтнической идеологией – политически нежизнеспособны. Поэтому мультикультурализм здесь легко обращается в этнонационализм и сепаратизм, а политкорректность выступает способом как замалчивания, так и обострения этнонациональных проблем. «Новейший европейский опыт показывает, как частные и, в общем-то, нейтральные проявления этнокультурной или конфессиональной самобытности ставят под сомнение единство нации-государства» [9]. Мультикультурализм в обязательном порядке должен сопровождаться интеграционными процессами.

За последнее десятилетие мы стали свидетелями массового возвращения к регионализму и местничеству, возрождения национализма, этнизации социальных структур и общественной жизни в целом. Государственническая лексика, ратующая за превращение свободы частной в свободу всеобщую, обвиняется в тоталитарных тенденциях. Кризис модернистских идеологий в «обществе потребления» привел к тому, что именно этнические и религиозные идеи стали теми субъективно важными идеями, которые определяют новейшие ценности. Как реакция на кризисы идентичности, порожденные новыми информационными и коммуникационными технологиями, возникла тенденция подчеркивать общинную идентичность: принадлежность к этнической группе, народу, религии, территории. Одной из характерных черт процессов глобализации является возрастающая роль сообществ, возникающих на основе этнической принадлежности и культурной традиции, и их многообразные взаимоотношения с коалициями, образованными по территориальным или политическим признакам. В последние десятилетия XX века этничность из культурного по преимуществу феномена преобразовалась в легитимный (на основе концепта коллективных, групповых прав) инструмент реализации политических, социальных, экономических интересов индивидов. Принятие модели локальных этнических культур в качестве модели нациестроительства неизбежно оборачивается той или иной формой этнократии, т.е. придания этносу характера и статуса политического субъекта. Так, например, А.А. Прусаускас считает, что в «полиэтнических обществах с достаточно выраженной гетерогенностью, ведущая

роль на политической сцене присваивается этническими общностями, особенно в тех случаях, когда политическая система допускает артикуляцию их групповых интересов» [10].

Каждый народ, любая этническая группа стремятся к сохранению собственной самобытности, пытаются поддерживать свой демографический состав и основные этнические ценности (язык, культуру, традиции, религию, особенности образа жизни, быта и др.). Эта тенденция порождает солидарность между членами группы и формирует ее закрытость. Личность становится заложником групповой идентичности и вынуждена следовать неофициально установленным правилам и поведенческим стереотипам своей национальной группы. В.А. Тишков, определяя этничность как форму социальной организации культурных различий, отмечает: «Культурный аргумент – один из основных в производстве насилия. С опорой на культурные аргументы рождается ксенофобия, нетерпимость и, в конечном итоге, мобилизация на открытое физическое насилие» [11].

При этом, кроме всего прочего, возникают и специфические проблемы, связанные с процедурами демократического волеизъявления. Как отмечают российские политологи, процедуры демократических выборов оправданы при условии, что люди голосуют не как лояльные члены своих социальных групп – тогда результаты выборов были бы predetermined заранее, будучи зеркальным отражением социальной структуры общества, – а как субъекты суверенных индивидуальных решений [12].

В то же время в современных условиях совершенно неизбежно происходит размывание традиционных этнических связей, преодоление обособленности этнических общностей, ассимиляция людей и инокультурных ценностей и норм.

Модели и прогнозы трансформации идентификационных стратегий полиэтничного и мультикультурного сообщества, в том числе в нашей стране, должны строиться с учетом всей сложности и противоречивости совместного действия этих разнонаправленных тенденций. Принятие традиционных взглядов на идентичность таит угрозу того, что защита прав этнических групп приведет к росту новых форм притеснения. Коллективные права легко подвергаются политизации, коллективные права одних групп могут ущемлять права других и входить в противоречие с принципом индивидуальной свободы. Создание этническими группами структур и учреждений самоуправления ставит проблему самосегрегации этих групп под лозунгами их сохранения и развития. Неперерешаемый принцип, постулат современной государственной национальной политики – равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от его расы, национальности, языка, отношения к религии, принадлежности к социальным группам и общественным движениям.

Условием стабильного существования современной нации является создание и поддержание правильной иерархии идентичностей. В этой иерархии, по определению, на политический статус может претендовать лишь гражданская идентичность человека, являющаяся приоритетной перед всеми прочими его идентичностями, в том числе и этнической. В то время как этническая идентичность нуждается в деполитизации и «разгосударствлении», отнесении к культурному, языковому, историческому и прочим внеполитическим пространствам. Поэтому большинство аналитиков разделяет точку зрения, согласно которой «единственным прочным основанием современной государственности может быть только национальный суверенитет, где акцент переносится с этнической на политическую (территориально-государственную) общность, включающую в себя всех граждан государства, этническая принадлежность которых не имеет политического измерения» [13].

Важнейшим итогом реформаторских усилий по формированию нового типа социально-экономических отношений в нашей Республике стал переход значительной массы граждан из инфантильного состояния, не способного к самостоятельной экономической и политической деятельности, в разряд самодостаточных личностей, готовых к тому, чтобы стать требовательными заказчиками госуслуг, в том числе и в области внутренней политики. Однако превращения прежних патерналистских органов по оказанию попечительства в органы предоставления гражданам различного рода услуг на правовой базе и принципах паритета в должной мере не состоялось. Как отмечает Михаил Губогло, «реконсолидация государства-опекуна не приводит автоматически к консолидации государства-компаньона, несмотря на огромные усилия, предпринимаемые с целью создания атмосферы толерантности в социальных взаимосвязях, в том числе в сфере межэтнических взаимоотношений. В деконсолидированном государстве ощущается острый дефицит доверительности, как немаловажного социального капитала, по линии «человек – государство» [14]. Реанимированная этничность компенсирует ослабевшую идентичность, восполняет дефицит эмоциональной уверенности, социальной адаптированности и коллективной безопасности, стимулирует создание институтов гражданского общества, а в конечном итоге актуализирует задачи Республики Казахстана, как и других многоэтнических государств, в легитимации и справедливом решении вопросов, вытекающих из этнических аспектов политики и политических аспектов этничности. Вместе с тем становится насущно необходимой серьезная коррекция этнической и гражданской идеологий, внедрение и стимулирование установок на переход массового сознания от патерналистских установок к паритетно-демократическим в сфере этногосударственных отношений.

Многообразие этнических (локальных) культур является условием и способом бытия культуры как таковой, Культуры как специфически человеческого способа жизнедеятельности, определенного целе- и смыслополаганием, нормативно-ценностными структурами личностного самоопределения и межличностных взаимодействий. Однако императив самоценности культурного многообразия, равноправия и неиерархического, не субординационного принципа взаимоотношения этнокультурных миров и их ценностно-нормативных систем (сетевой морфологии этнокультурного поля социального бытия) не должен противопоставляться императиву свободы культурного самоопределения личности.

Социально-историческая эволюция, ведущая от культурного многообразия к единообразию, означает путь к саморазрушению онтологических основ культуры, социума, человека. Постулат культурного релятивизма о том, что не существует иерархии культур и их ценностей, поскольку нет и не может быть единого абсолютно стандарта культуры, является атрибутом либерального проекта. Культурный релятивизм при своем логически последовательном проведении должен принципиально отрицать наличие единой общечеловеческой культуры, единых гуманистических ценностей и т.д.

Радея о возрождении деформированных или утраченных культурных традиций, борясь против унификации этнокультурной мозаики, нельзя закрывать глаза на то, что «культурный аргумент – один из основных в производстве насилия», в том числе и аргументы, проистекающие из культурно-релятивистской парадигмы: «Меньшинства становятся инициаторами насилия как раз через культурные аргументы, через то, что они должны сохранить, возродить или защитить свою культуру» [15]. Между тем либеральные концепции с не меньшим, а то и с большим энтузиазмом, чем фундаменталистские и консервативные концепции, исповедуют нормативное понимание культуры и воспроизводят конфронтационную модель межкультурных взаимодействий: «Запад как цивилизация создает свою коллективную идентичность, свое великое «мы», но одновременно категорически препятствует упрочению коллективной идентичности в странах не-Запада, в которых он хотел бы видеть разрозненную диаспору «граждан мира» [16].

«Упрочение коллективной идентичности» как вполне легитимная политическая программа и стратегия национально-государственного строительства, структурирования единого политического пространства вместе с тем может – в форме доктрины этнического или национального самоопределения – стать механизмом разрушения целостности суверенных государств в этнических конфликтах, в попытках реализации сепаратистских и ирредентистских политических проектов.

Слабость и хрупкость нынешнего гражданского общества во многом предопределяется бессилием ценностей солидарности перед социальной разобщенностью и корпоративностью. В основе этого дефицита – догматическое противопоставление концепции прав и свобод человека и концепции коллективного (группового) права. В результате в сфере этнической политики практически отсутствует такой ее сегмент, в котором в партнерские отношения с государством вступает не только отдельная личность, но и коллективные акторы, способные формулировать и отстаивать свои групповые интересы. Например, В. Мартьянов пишет: «Формирование гражданской нации предполагает растворение входящих в нее этносов, поднятия уровня политической идентичности с этнической до национально-государственной. Нация уравнивает политические права не этносов (которые с образованием нации не могут претендовать на политические права), а граждан, входящих в состав нации... Этнос в рамках нации-государства не может быть коллективным политико-правовым субъектом, но только культурно-историческим» [17]. И это утверждение верно постольку, поскольку наделение этноса статусом коллективного политического и правового субъекта и есть не что иное, как этнократия. Человек не может нести правовую ответственность за то, что он казах, русский или армянин, равно как и недопустимо на этих же основаниях наделять его особыми политическими правами или привилегиями.

Подходы к пониманию нации как этнонации и как согражданства по существу исключают друг друга, также как и системы исследовательской методологии и политической практики, которые они определяют.

1) Если мы будем исходить из понимания нации как этнонации, то с необходимостью должны признать:

- *Во-первых*, иерархическую соподчиненность этносов и правомерность их деления на нации (государствообразующие, титульные, коренные и т.д.), народности, малые народы, национальные меньшинства...

Так, например, Л.Н. Гумилевым выстраивается следующая схема иерархических уровней этнических общностей: консорции, субэтноты, этносы, суперэтноты, этносфера. Н.Ж. Байтенова, анализируя таксономическую иерархию этнических общностей, построенную Л.Н. Гумилевым, отмечает: «До введения в научный оборот Л. Гумилевым понятия «суперэтнос», данная этническая общность определялась через такие понятия, как «цивилизация», «культура», или «мир». Суперэтнос является высшим таксоном этнической иерархии» [18]. Иными словами, категория «этнос» становится универсальной при анализе любых природных и социоисторических человеческих общностей любыми научными дисциплинами. На наш взгляд, таксономическая иерархия этнических общностей – крайне сомнительное приобретение науки.

- *Во-вторых*, политизацию этничности, т.е. соединение этничности и власти, создание этнически ориентированного государства (или политического режима), и стремление на этой основе более высокостатусных этносов к навязыванию (в той или иной форме) своих ценностных параметров этносам, обладающим менее высоким статусным положением в системе этнической стратификации.

- *В-третьих*, возможность достижения лишь мнимого, формального единства, поскольку характер и содержание межэтнического взаимодействия определяется не на основе взаимного согласия и учета интересов друг друга, а «подгоняется» под определенный политико-идеологический критерий, выдвигаемый этнизированным государством.

- *В-четвертых*, формируется *негативная* толерантность, характеризующаяся «вынужденным невмешательством в чужие дела других. Всего лишь договорное непосягательство и формально дипломатическая сдержанность, за которой всегда хранится внутреннее неприятие» [19].

2) Иная познавательная логика и политическая практика диктуется в том случае, если мы исходим из понятия нации как политической общности, как согражданства составляющих ее индивидов.

- *Во-первых*, межэтническое взаимодействие осуществляется на основе приоритетности прав и свобод человека, независимо от его этнической принадлежности. Этническая доминанта сменяется доминантой граждански-правовой. Горизонтальные связи этносоциальной стратификации преобладают над вертикальными.

- *Во-вторых*, возникает реальная возможность деэтнизации государственности посредством утверждения принципов правового государства и деполитизации этничности как одного из важнейших условий активизации процессов формирования гражданского общества. Создается механизм саморегулирования межэтнических отношений.

- *В-третьих*, единство и согласие в обществе достигается на основе признания равностатусности и равносубъектности отношений между этническими общностями, создания гарантированных государством политико-правовых условий для самосохранения их целостности и самобытности.

- *В-четвертых*, формируется позитивная толерантность как установка на положительное отношение к этническому и культурному многообразию, его сохранению и развитию в интересах всех и каждого.

А.С. Панарин справедливо отмечает: «Политическая нация – понятие нейтральное по отношению к этническим и конфессиональным различиям, которые в таком случае лишаются собственно политического статуса и приобретают сугубо социокультурное содержание. Там, где политической системе удалось произвести свой «конечный» продукт – политическую нацию, общества успешно ре-

шают важнейшую задачу: формулировку национальной цели, национального интереса, безопасности и приоритетов.

Если общество выстроило свою идентичность как интегрированный политический субъект, то власть формирует национальные цели, не боясь обвинений в «национализме», «шовинизме» и т.п.» [20].

Один из современных интерпретаторов проблемы гражданского общества, Т. Маршалл, определяет гражданство как «полное членство в каком-либо обществе»; как особый социальный статус, дающий индивидам равные права и обязанности, власть и ответственность, свободу и подчинение; как социализацию принципа равенства (в отличие от класса, этнонации, опирающихся на неравенство), способную без каких-либо революционных потрясений реформировать существующее общество, превратив его в «систему допустимого равенства и справедливости» [21]. Только на таком основании любая этническая общность способна овладеть той мерой свободы, которая исключает диктат со стороны более сильного, исключает отношения господства – подчинения как внутри нее самой, так и извне – со стороны другого этноса, государства. Такая модель межэтнического взаимодействия наиболее адекватно отражает стратегическую линию развития человеческого сообщества. Содержание этнической политики, ориентированной на эту модель, состоит в расширении спектра самовыражения этничности путем разработки механизмов, способных примирить политико-правовые интенции и интегративные задачи государства по созданию юридически обоснованной солидарности граждан, то есть согражданства, с жизненно важными социально-демографическими, культурно-языковыми и психоидеологическими аспектами этнических общностей и групп. Ее долгосрочность вытекает из признания многоэтничности постоянно действующим фактором.

В Казахстане для формирования нации как политически организованной общности всего населения Республики имеется достаточно объективных оснований: исторических, экономических, политических, духовных. Такая модель развития, это следует особо подчеркнуть, ни в коей мере не отрицает «фактора этничности» и его значения в жизни общества и человека. Нация в ее гражданском смысле отнюдь не отменяет, а наоборот, открывает широкие возможности для этнической *самоидентификации*, поскольку определение этнической принадлежности становится частным делом гражданина, способствует *самообъединению* граждан по этническим признакам, созданию *самодеятельных* общественных организаций, культурных центров и т.д. для решения самого широкого спектра разнообразнейших проблем, касающихся этнических общностей.

В современном мире глобальный культурогенез определен взаимодействием двух разнонаправленных векторов: тенденцией

к утверждению самооценности локальных этнокультурных моделей и противоположной тенденцией к унификации, гомогенизации культуры на основе универсализации культурных стандартов обществ, наиболее благополучных в социально-экономическом отношении. Абсолютизация каждой из этих тенденций в равной степени теоретически несостоятельна и деструктивна при практической реализации. Проекты достижения позитивной солидарности этнокультурных общностей, утверждения неантагонистического культурного единства глобального мира, отвечающего коренным интересам всех народов планеты, предполагают, что в основу всего комплекса глобальных взаимозависимостей должны быть положены не сугубо экономические интересы и мотивы, но процессы гуманизации их социокультурной основы.

Вопрос о границах этнической идентификации особенно остро встает в связи с тенденциями политической и социокультурной трансформации современного мира, порожденными процессами глобализации. Особенностью этих процессов является то, что универсальные, общечеловеческие культурные ценности реализуются через самоотрицание: в цивилизационных разломах, этнических и конфессионально-религиозных столкновениях, противостоянии этнических общностей (этнического самоопределения) и государства (граждански-политической идентичности), т.е. в форме системного общецивилизационного и социокультурного кризиса. В публицистике и в научных изданиях тезис о глобальном противостоянии народов и культур, религий и цивилизаций как основной черты нового миропорядка с подачи С. Хантингтона стал почти банальностью, «скучным общим местом».

Стратегический выбор, который делает нынешняя «рыночно-потребительская цивилизация», характеризуется тем, что для выхода из системного тупика должны принципиально измениться цели общественного развития, методы их достижения, принципы устройства и взаимодействия духовной, социальной, экономической, политической сфер человеческой жизнедеятельности. Изобретение и практическая реализация новой коллективности, нового типа межгосударственных отношений, новой стратегии глобализации, подчиненной императивам гуманности и вместе с тем отвечающей требованиям эффективности – основной пафос евразийской доктрины Н.А. Назарбаева. Эта доктрина может рассматриваться как *sui generis* региональная модель мультикультурализма, в которой органически соединяются внутренняя логика культурно-цивилизационного развития евразийских народов и государств и закономерности трансформаций глобального миропорядка.

Идея евразийства, содержащая бесценный потенциал интеграции, основана на духовно-нравственных принципах, тысячелетиями формировавшихся культурно-цивилизационных контактах, обеспечи-

вающих органическое единство и согласие народов, которые веками сосуществовали на евразийском континенте. Этот уникальный опыт может стать весьма поучительным в сложившейся ситуации глобального кризиса, когда надо принимать совместные, исторически ответственные решения на самом высоком международном уровне.

В своих работах, посвященных осмыслению актуальных проблем современного мира, Президент Республики Казахстан категорически утверждает и обоснованно показывает, что анализ проблем современного общества должен проходить под знаком возникновения комплекса противовесов, осознания пределов всем прежним механизмам цивилизационного развития эпохи «модерна»: рыночной саморегуляции, частной собственности, индивидуализму и основанной на их универсализации всей либеральной и неолиберальной позитивистской социальной онтологии.

Президент Казахстана убедительно показывает, что разработка сценариев глобальной динамики на длительную временную перспективу должна быть ориентирована на построение моделей качественно иного будущего, качественно иной системы глобальной взаимозависимости, альтернативной существующей ныне. Это положение разделяется ведущими политическими философами современности. Так, например, А.С. Панарин утверждает, что будущее как линейное продолжение настоящего через количественное наращивание сложившихся параметров и тенденций развития уже невозможно, по меньшей мере, по трем основаниям:

— достижение экологических «пределов роста», что требует смены *техногенной парадигмы* развития цивилизации и форм ее отношения с природой;

— деградация нравственных оснований социальной онтологии, что требует смены *социокультурной парадигмы* процессов глобализации;

— достижение критического уровня поляризации между центром и периферией глобального мира, что требует смены *геополитической парадигмы* [22].

Различия не есть разъединение. Они не ведут к отчуждению взаимодействующих сторон друг от друга. Уроки истории и современный опыт свидетельствует, что «вражда и кровопролитие начинаются как раз тогда, когда людям внушают, что они одинаковы» [23]. Подлинное общение «культурогенных субъектов» предполагает организацию их совместной деятельности для равноценного, взаимовыгодного сотрудничества, обретение ими духовной общности и обмена культурными и иными ценностями на основе полной открытости своих целей, намерений и устремлений. В этих условиях (равностатусной субъектности) исключается использование одним из них другого как средства для достижения собственной цели, удо-

влетворение своих потребностей за счет подавления или ограничения потребностей другого, навязывание своих ценностей, своих обычаев, своего языка, запрещая или ограничивая при этом функционирование и развитие национальных ценностей другого.

Модель, выстроенная на основе равностатусной субъектности взаимодействующих культур, позволяет снять возможность возникновения в общении этнических субъектов взаимной подозрительности, недоверия и отчуждения, но с другой – представляет собой действительно реальный вызов для государственной и культурной идентичности. Решение проблемы лежит на пути утверждения и закрепления в социально-политических структурах субъектно-субъектного принципа организации культурной жизни на всех уровнях посредством расширения демократического и правового пространства взаимодействия культурогенных субъектов, формирования гражданского общества, обеспечивающего свободную коммуникацию между культурами и субкультурами, диалоговый способ их общения.

Обретая культурное самосознание, индивид обретает свободу и открытость мышления, сущность которого заключается в способности «удерживать в своем сознании на равных разные традиции, сопрягать и сравнивать каноны, владея каждым из них... сделать их своим внутренним достоянием. Это трудный путь перехода от культурного «монизма» к универсализму, от провинциального «самобытничества» к творческой самодеятельности» [24]. Иными словами, человек находит себя в другом (свое национальное в чужом национальном) и, обогащенный этим другим, возвращается к себе, не утрачивая своей национальной идентичности и самодостаточности. Тем самым возникает возможность универсального существования культуры, которому может адекватно соответствовать культурно-универсальное бытие нации.

По итогам проведенного исследования можно сделать следующие *основные выводы*:

1. Концепция национально-культурной политики должна исходить не только из наиболее обоснованных в теоретическом плане положений, но и 1) признавать *sui generis* «право наций на самоопределение» – то есть право индивидов и этнических групп проводить собственную этническую идентификацию по тем основаниям, которые они сами считают определяющими.

Наиболее типичным практически для всех этнических групп современного Казахстана является понимание этничности как примордиальной характеристики индивида и социальной группы.

Вместе с тем 2) государственная политика нациестроительства в Республике Казахстан должна активно воздействовать на процессы развития массового этнического самосознания в направлении освоения им представлений о нации как согражданстве.

Таким образом, национальная политика Республики Казахстан должна, *во-первых*, исходить из признания двух модальностей феномена нации: этнонации и гражданской нации, и, *во-вторых*, руководствоваться презумпцией задачи формирования и воспитания современного общегражданского сознания, т.е. приоритета граждански-политического понимания нации над традиционалистскими, этноцентристскими представлениями.

2. Означенные принципы должны в обязательном порядке формулироваться в преамбулах и глоссариях основополагающих официальных документов по национальной политике Республики Казахстан – Программах, Концепциях, Стратегиях и т.д. Эти принципы должны определять и терминологию данных документов. Из числа употребляемых терминов должны быть исключены понятия, фиксирующие градацию граждан на разностатусные категории по этническому признаку и тем самым противоречащие граждански-политическому пониманию нации и демократическим началам националстроительства, такие, например, как «государствообразующая нация», «национальные меньшинства».

3. Главными критериями оценки эффективности деятельности местных органов государственной власти в сфере гармонизации межэтнических отношений должны являться следующие:

- сохранение межэтнического мира и согласия;
- превентивное решение возникающих проблем в данной сфере;
- снижение уровня мигрантских настроений;
- снижение уровня «бытового» межэтнического противостояния.

4. Необходимо разработка и реализация комплекса мер по изменению социально-психологического климата, в котором развивается этнополитическая ситуация в Республике Казахстан, с целью преодоления реанимированных из прошлого или новообразованных обид и травм, сформированных политической риторикой и идеологией лидеров этнической мобилизации с помощью искусственного взращивания «злой исторической памяти» и «приоритетов этнической идентификации» над гражданской.

5. Для противодействия ущербной идеологии радикально-этнических группировок необходима система мер по пропаганде культурного плюрализма, подобно той, что велась в пользу интернационализма. Необходимо усиление контроля над созданием учебной литературы с целью недопущения фальсификации политической и культурной истории в пользу одних и в ущерб другим народам; проведение согласительных совещаний историков, филологов и этнологов с целью достижения консенсуса по наиболее спорным вопросам историографии и этнической истории народов Казахстана.

6. Необходимо разработать и применять современные социальные и политические технологии в целенаправленной информационно-

аналитической и идеологически-пропагандистской деятельности по формированию позитивного образа всех сфер этногосударственных и межэтнических отношений как важнейшего инструмента укрепления национальной безопасности и защиты национальных интересов Республики Казахстан, создания совокупного привлекательного имиджа Казахстана на основе позитивного имиджа каждой из сфер его национальной и культурной политики.

Литература

1. <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1258713060>, 20 ноября
2. Сарсенбаева З. Этнос и ценности. – Алматы, 2009. С. 141.
3. См.: Макаревич Э., Карпухин О. Игры интеллигентов, или Социальный контроль масс. – М.: Эксмо, 2003. – С. 6.
4. Касымжанов А.Х. Пояснения и комментарии. Опыт авторецензии // Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Казак университеті, 2001. – С. 295.
5. Крэстэва А. Власть и элита в обществе без гражданского общества // Социс, 1996, № 4. – С. 28.
6. Арын Е.М., Абен Е.М., Галямова Д.Р. и др. Реформирование структуры высших органов государственной власти в контексте модернизации политической системы Казахстана (1985 – 1998 гг.) // Евразийское сообщество, 1998, № 4. – С. 5.
7. Конфликты в современной России (проблемы анализа и регулирования). – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 212.
8. Куропятник А.И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ. – СПб., 2000. – С. 81.
9. Смирнов А.Н. Этничность и культурный плюрализм в контексте государственной политики // Политические исследования. – 2005. – № 4. – С. 30.
10. Праздаускас А.А. Этнорегиональные политические культуры и проблема национально-государственной интеграции в Индии и СССР // Восток. – 1991. – № 5. – С. 40.
11. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – С. 249.
12. Ильин В.В., Панарин А.С., Бадковский Д.В. Политическая антропология. – М.: МГУ, 1995. – С. 169.
13. Мартыянов В. Строительство политической нации и этнонационализм // Логос. – 2006. – № 2 (53). – С. 98.
14. Губогло М. Новая этническая политика России в XXI веке // Казанский федералист. – 2004. – № 1 (9) / <http://www.kazanfed.ru/publications/kazanfederalist/n9/2/>
15. Тишков В.А. Реквием по этносу. – С. 249, 250.

16. Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе: Учебное пособие для средних учебных заведений. – М.: Книжный дом «Университет», 1999. – С. 178 – 179.
17. Мартыянов В. Строительство политической нации и этнонационализм. – С. 97.
18. Байтенова Н.Ж. Межэтническая интеграция. – Алматы: Санат, 1998. – С. 41.
19. Батищев Г.С. Диалектика творчества. – М., 1984. – С. 354.
20. Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе. – С. 73.
21. См.: Голенкова З.Т., Витюк В.В. и др. Становление гражданского общества и социальная стратификация // Социологические исследования. – 1995. – № 6. – С. 16.
22. См.: Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. – М.: Алгоритм, 2002. – С. 6 – 7.
23. Гумилев Л.Н., Иванов К.П. Этнические процессы: два подхода к изучению // Социологические исследования. – 1992. – № 4. – С. 33.
24. Панарин А.С. Политология на рубеже культур // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 30.

Глава 3. КАЗАХСТАН В УСЛОВИЯХ НОВЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ВЫЗОВОВ: КОНСОЛИДАЦИЯ И НОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

3.1 Основные особенности, вызовы и требования современного цивилизационного развития

*«Судьбы цивилизации
определяют ответы
на вызовы истории»
А. Тойнби*

Основным феноменом современного цивилизационного развития, как отмечают многие исследователи, является глобализация. Но, будучи общим вектором развития современного мира, уникальной объединяющей, равнодействующей самых разнообразных тенденций и сил, глобализация, соответственно, не предполагает однозначно прямолинейного, прогрессивного движения (в развитии). Более того, глобализация может с высокой вероятностью сформировать в отдельных конкретных регионах, в определенные исторические периоды эволюционные зигзаги и элементы регрессивного развития. Но обе ситуации прогресса и регресса, формируемые глобализацией, порождают новые серьезные вызовы мировому сообществу.

Глобализацию, с одной стороны, можно рассматривать как расширение пространства для продвижения разных видов деятельности, в первую очередь, ТНК (транснациональных корпораций), идей, технологий, трудовых ресурсов и так далее. С другой стороны, глобализация, как явление планетарного масштаба, представляется как «сжатие» пространства и времени, характеризующееся ускорением процессов дифференциации и интеграции, усилением тенденций унификации. Это очень сложное, противоречивое, объективное явление, в рамках которого большую роль играют субъективные факторы, было порождено в XX веке экспансией неолиберальной западной экономической модели развития, о победе которой в 80-х годах прошлого века извещил весь мир бывший работник «Рэнд Корпорэйшн» Ф. Фукуяма. Он попытался доказать, что альтернативы идеям либерализма нет. Однако, все оказалось не так просто. В 2008 году президент Франции Н. Саркози создает комиссию, в которую приглашает крупнейших экономистов мира, включая лауреатов Нобелевской премии по экономике Дж. Стиглица (2001) и П. Кругмана (2008). Перед ними ставится следующая основная задача: поиск альтернативных современному капитализму моделей построения общества. То есть, оказалось все не так просто и в истории с либерализмом, точнее, с неолиберализмом. Кстати в последующих своих работах Ф. Фукуяма фактически признает это [1].

В настоящее время о возможности регулирования (и даже управления) процессов глобализации говорят и пишут очень многие. Так, лауреат Нобелевской премии по экономике (2001) Джозеф Стиглиц пишет, что: «Проблема заключалась не в том, может ли глобализация стать доброй силой, приносящей блага бедным всего мира, – конечно же, она это может. Но ею следует правильно управлять, чего слишком часто не делалось» [2]. Он и предлагает регулировать процессы глобализации «третьим путем», который сам он называет «демократическим идеализмом» [3]. Этот путь предполагает сбалансированную роль государства и попытку обеспечения социальной справедливости на всех уровнях, – как глобальном, так и локальных, – и в тоже время выдвигает на передний план чувство индивидуальной и общенациональной ответственности. Действующий политик, бывший британский премьер-министр Тони Блэр также говорит о «третьем пути», под которым он понимает соединение «либеральной преданности личной свободе в рыночной экономике и социал-демократической преданности социальной справедливости, обеспечиваемой политикой правительства» [4]. Однако, справедливости ради, надо отметить, что такую «благотворительную глобализацию», «глобализацию по совести», «третий путь» противники глобализации характеризуют так: «Коротко говоря, чтобы не попасть под поезд глобализации, людей просят спокойно и мирно приспосабливаться к постоянным и непредсказуемым переменам, которые возникнут в ходе поисков транснациональными корпорациями прибыли» [5].

Другой лауреат Нобелевской премии по экономике (2008), известный либерал П. Кругман, напротив, считает, что главное в поисках рецептов решения проблем «депрессивной экономики» (выражение П. Кругмана. – Р.С.) – избежать искушения искать выход за пределами рыночной экономики [6]. Он пишет, что рецептов будет достаточно, но миру требуется «операция спасения», которая заключается, в первую очередь, в том чтобы «запустить в действие поток кредитов и повысить объемы расходов» [7]. То есть что предлагается опять? Правильно, увеличить потребление! Очевидно, речь идет о «золотом» миллиарде, хотя, как пишет П. Кругман, «деловой цикл» (период растущей экономики. – Р.С.) способствует развитию не только стран-лидеров мировой экономики, но и так называемого «третьего мира». Он признает, что от «первого мира» страны «третьего мира» отделяет пропасть, но как бы она ни была велика, нельзя отрицать, пишет П. Кругман, что положение стран «третьего мира» все же улучшилось. То есть П. Кругман предлагает обществу потребления и далее наращивать потребление, а рецепты решения проблем экологического, духовного и прочих кризисов как следствий такого нарастающего потребления, очевидно, будут изыскиваться потом, после «конца света», вероятность которого приближает реализация

идеалов неограниченного потребления. Надо отметить, однако, что ущербность реализации идеалов неограниченного потребления частично осознается на уровне национальных программ развития таких государств, как Нидерланды, Франция, Великобритания, и ряда других. В национальных программах развития этих государств приняты в конце прошлого века, отмечается желательность ограничения индивидуального потребления. Однако это «желание» имеет характер рекомендации, так как, понятно, что такое ограничение в западном общественном сознании рассматривается как покушение на одну из «основ» западной экономической модели развития – свободу частной инициативы. То есть речь опять идет о модели развития.

Одной из сущностных характеристик глобализации, как мы уже отмечали ранее, является унификация, которая, на первый взгляд, дает большие возможности для развития самых разных сторон жизнедеятельности человеческого сообщества (коммуникации, перемещение товаров и денег и т.д.), но есть еще обратная сторона этого явления, может быть, не столь явная, но, тем не менее, очень важная для перспектив развития человечества. Речь идет об отчуждении в самом широком смысле этого слова человека от результатов своего собственного труда. Кроме ускоряющихся процессов отчуждения к побочным продуктам техногенного развития можно отнести, конечно же, экологический и антропологический кризисы, создание все новых и новых видов массового уничтожения. Что касается экологического кризиса, то можно отметить появление тенденций осознания того, что этот кризис будет только возрастать по мере реализации многими странами идеалов общества потребления. Однако, и здесь есть попытки внести политическую составляющую в экологическую деятельность. Некоторая часть научной и околонучной общественности усматривает в такой деятельности попытки ограничить свободу частной инициативы, можно также констатировать наличие эгоизма как на уровне государств, так и на уровне корпораций. Яркий пример выше сказанного – сложности с подписанием Киотского протокола.

Словом, современный глобализирующийся мир, характерной особенностью которого стало «сжатие» пространства и времени, несет в своем развитии, кроме известных положительных моментов, новые угрозы и риски, вызовы и требования. В числе основных вызовов, угроз и рисков современного цивилизационного развития можно назвать следующие проблемы: антропогенная сингулярность, «постчеловек», «новый мировой порядок», а также вытекающая из этих проблем сверхзадача выживания как государств, так и индивидов. Многими исследователями отмечается, что постоянно расширяющееся использование новейших технологий третьего тысячелетия порождает экзистенциальную ситуацию, которая не может быть описана с помощью сегодняшних мировоззренческих

универсалий (о человеке, о мире, о глобальной эволюции человека, мира, социума) [8].

Для описания названной выше ситуации используются такие термины, как «антропогенная сингулярность», «социальная сингулярность», «научно-технологическая сингулярность». Убыстряющая и расширяющаяся практика использования новейших технологий вводит мегасоциум в такое эволюционное состояние, которое называют состоянием сингулярности (термин астрофизики), в котором возможен эволюционный скачок «человек – постчеловек». «Сингулярные технологии», по мнению многих социальных экспертов, будут способствовать тектоническим изменениям в развитии нашего мегасоциума, что составит главный предмет экзистенциальных тревог в XXI веке. В связи со сказанным выше исследователи отмечают, что человечество, входя в новый эволюционный режим, покидает ту реальность, онтологию, которая формировалась в ходе всей предыдущей эволюции человека [9]. «Сингулярные технологии» позволяют человеку творить новую реальность, новое бытие, которое некоторые исследователи называют суррогатной онтологией (скорее всего, в первую очередь, имеется в виду так называемая «виртуальная реальность»). Прорыв в новую реальность осуществляется при помощи синтеза технологий high-tech и high-hume – технологий, направленных на изменение природы и живого человеческого сознания. Этот мощный синтез вобрал в себя фактически все новейшие технологии. Это всевозможные нанотехнологии, информационно – медийные технологии, нейро-чипные технологии, «виртуальная реальность», искусственный интеллект, нейроимплантатные технологии, с помощью которых человек сможет перевести свою личность в электронную форму и т.. Под влиянием таких технологий бытие нашего мегасоциума подвергнется тектоническим изменениям, которые чем далее, тем более будут приобретать лавинообразный характер. Таким изменениям подвергнется и сам человек, его геном, тело, интеллект, а также этико – онтологическое отношение как к природе, так и к собственному бытию.

В современной науке складываются тенденции, которые могли бы открыть блестящие перспективы перед человечеством. К ним можно отнести тенденции к переконструированию биологической основы человека в контексте достижений генетики и разработки новых биотехнологий. Так, ведутся исследования по повышению качества крови (наследуемый высокий уровень гемоглобина). Разрабатываются способы внедрения микрочипов, которые обеспечивали бы лучшее функционирование нервной системы человека. Проводятся операции по имплантации в мозг силиконовых микрочипов, обеспечивающих восстановление функций, утраченных в связи с болезнью Паркинсона. Не так давно стало известно, что американ-

ские ученые из Университета Северной Каролины готовы ставить на ноги парализованных людей [10]. Сначала опыты проводились на обезьянах, в ходе которых был получен сенсационный результат: силой мысли животное смогло воздействовать на объект на расстоянии при помощи внедренных в голову обезьяны нескольких микрочипов, каждый из которых содержал по 64 электрода, реагирующих на движение нейронов в моторной коре. Технология прижилась, и сейчас с ее помощью многие парализованные люди могут работать с компьютером, включать-выключать телевизор и свет.

А вот недавние сенсационные исследования британских медиков свидетельствуют о том, что сознание может существовать отдельно от головного мозга. Отсюда опять актуализируется вопрос о существовании «души». Британские медики изучили истории болезни и лично опросили 63 кардиологических больных, побывавших в состоянии клинической смерти. Так вот, скрупулезно изучив медицинскую документацию этих больных, медики сделали вывод о том, что традиционное представление о прекращении работы мозга из-за дефицита кислорода ошибочно. Ни у одного из больных, побывавших в состоянии клинической смерти не было зафиксировано существенного снижения содержания кислорода в тканях центральной нервной системы. А ведь те удивительные состояния, которые переживали пациенты, происходили в тот момент, когда мозг уже не мог функционировать и, соответственно, воспроизводить какие-либо воспоминания. Отсюда доктор Сэм Парниа из Центральной клиники Саутгемптона (Великобритания) делает вывод: «Я думаю, что сознание человека не является функцией мозга. А если это так, то сознание вполне может продолжать свое существование и после физической смерти тела... По моему мнению, наш мозг нужен нам лишь в качестве приемника преобразователя. Он работает как своего рода «живой телевизор», который сначала воспринимает волны, которые в него попадают, а потом преобразуют их в изображение и звук, из которых складываются целостные картины» [11]. В начале XXI века литовский ученый Э. Кугис из Института полупроводников Академии наук Литвы вернулся к старым опытам по определению веса «того неизвестного, что называется душой» (Мак Дугалл), и установил, что в момент смерти человек теряет от 2,5 до 6,5 граммов. А другой современный американский ученый, врач-психиатр госпиталя «Синай» в Детройте – Пол Парселл – на вопрос о том, где помещается эта абстрактная материя, имеющая вес (душа), отвечает: в сердце. Он доказывает это на широкой экспериментальной базе и даже впоследствии выпустил книгу «Код сердца», которая всколыхнула как научную, так и ненаучную общественность. В пользу существования «души» неоднократно высказывалась знаменитый нейрофизиолог Наталья Бехтерева.

Кстати, в XX веке исследования А. Охатрина и Р. Сперри привели этих ученых к выводу о микролептонной природе мысли, то есть с одной стороны, мы способны воздействовать своими мыслями и чувствами на сколь угодно отдаленные от нас материальные объекты, поскольку частицы класса лептонов (нейтрино), а уж тем более, класса микролептонов, распространяются на неограниченные расстояния. Соответствует этим выводам также теория «морфогенетического резонанса» знаменитого биохимика Руперта Шелдрейка [12]. Не так давно в интервью газете «Комсомольская правда» академик РАН, профессор, директор Российского геронтологического научно-клинического центра Росздрава В. Шабалин сказал буквально следующее: «открытие методики клонирования показало возможность «реконструкции» человека... даже из последней оставшейся живой клетки его тела. Сама клетка несет голографический образ организма, в состав которого она входила. А ее генетический набор содержит в себе полную информацию о живом организме. Получается, что нельзя констатировать наступление смерти особи, если осталась хотя бы одна его живая клетка... смерть – это пере рождение в другую форму бытия» [13].

Можно много и долго восхищаться потрясающими результатами современных научных исследований, но у них (исследований) есть еще и другая сторона, относительно сути которой коротко и ясно высказался замечательный историк и методолог науки Ф. Капра: «... открытия в современной физике предложили исследователям два пути: первый ведет к Будде, второй – к Бомбе, – и каждый ученый сам волен выбрать свой путь» [14]. Очень симптоматично для современной науки следующее высказывание польского исследователя С.Е. Леца: «Наука скоро откроет Бога, и я заранее трепещу за его судьбу» [15]. И даже политик У. Черчилль предупреждал, что «каменный век может вернуться к нам на сияющих крыльях науки». Столь пессимистический настрой, опасения в отношении направления и следствий развития научных исследований связан с тем, что современная наука является продуктом постиндустриального, техногенного типа развития, который в значительно большей степени, чем традиционалистский унифицирует общественную жизнь.

Одной из главных опасностей углубляющегося антропологического кризиса является опасность изменения генофонда человечества, под действием мутагенных факторов, сформированных в результате деятельности человека. Так, британские и американские исследователи с тревогой отмечают следующий, появившийся в последнее время факт разрушения игрек (y) – хромосомы, определяющей пол у многих мужчин.

Наблюдается тенденция роста и других видов повреждений генотипических структур. Естественный отбор в форме действия при-

родных факторов сохранения генофонда в человеческом сообществе резко ограничивается.

Другой опасной стороной антропологического кризиса становится возрастающее давление на человека стрессовых нагрузок. В современной жизни, когда происходит все убыстряющееся сжатие пространства и времени, выражающееся в обострении конкуренции в любых областях деятельности, информационной перегрузке, человек погружается в перманентные стрессовые состояния. А такие состояния ведут, в свою очередь, к перманентному росту психических, сердечно-сосудистых и онкологических заболеваний, причем отмечается факт «возрастного омоложения» этих болезней. Многие ученые считают, что верхний порог адаптационных возможностей человека давно пройден и что вполне возможно формирование тенденций инволюции.

Новая социокультурная действительность, формирующаяся под воздействием «сингулярных технологий», дает возможность технологически осуществлять такие неоднозначные, а, скорее, опасные действия, как трансгенез, целенаправленные изменения генетической, антропологической, социокультурной идентичности человека, неконтролируемое изменение глобального метаболизма антропосферы и т.д. Такие действия, оказываемые на бытие мегасоциума, порождают амбивалентный эффект, то есть порождают как блага, так и глобальные угрозы. Кто и как сможет использовать возможности «сингулярных технологий» – вот, пожалуй, главный вопрос и проблема «новой реальности». От этого вопроса «кто и как?» будет во многом зависеть «новое бытие» человека.

Онтологическое положение человека в мире, геном человека, нейросистема, поведенческие реакции, его бессознательное (и так далее) изменяются под действием новых типов антропогенной реальности. Для обозначения этого нового модуса существования человека в «новом бытии» современные исследователи и ввели термин «постчеловек», то есть человек, творящий с помощью «сингулярных технологий» новую реальность для себя. Сегодня центром острейших дискуссий по проблемам антропологии постчеловека становится социально – философский дискурс о неизбежности кардинального изменения онтологической идентичности человека, о неизбежности преобразования антропности. Актуализация такого дискурса связана прежде всего с заботой о будущем человека. Новую стратегию заботы о будущем человека, его бытии представляя собой движения «трансгуманизма» и «иммортализма». «Трансгуманисты» считают, что антропность не является абсолютной онтологической константой, антропность они рассматривают как величайшее произведение искусства, созданное самим человеком. Отсюда «трансгуманисты» формируют свой основной этико-онтологический

императив: не ограничивать бытие антропности всяческими современными запретами, ограничениями, а совершенствовать, улучшать это бытие с помощью новейших технологий. Проблему «постчеловека» многие известные философы рассматривают как вызов философии. Так, например, крупный российский философ В.А. Лекторский пишет: «Уже само по себе вмешательство в сложнейшие генные и нервные структуры человека исключительно опасно... Но даже если удастся разобраться во всех сложных генных и нервных структурах и точно предвидеть результаты воздействий на них (от чего мы очень далеки сегодня), то нет никакой уверенности в том, что возникший «сверхчеловек» не разрушит полностью ту культуру с ее представлениями о человеческих возможностях, о допустимом и недопустимом, о правах и обязанностях, которая и делает человека человеком.» И затем следует главный вывод: «общество «постлюдей» будет антигуманным» [16].

Проблема «постчеловека», «сверхлюдей» тесно связана с проблемой так называемого «нового мирового порядка», в котором ведущую роль играет супердержава США и, предположительно, Бильдербергская группа, или так называемое мировое правительство. Проблема эта окончательно оформилась, как справедливо считают многие исследователи, с развалом СССР. И если до этого события мир развивался в условиях противостояния двух супердержав – США и СССР, – то после 1991 года планетарный мегасоциум развивается под «опекой» одной супердержавы, которая де-факто оказалась в ситуации возможности реализации «великих соблазнов». Хотя, справедливости ради, надо отметить, что на Западе давно старались приблизить эту ситуацию, используя самые разные методы, тем более что в разные (временные) периоды перевес в противостоянии двух великих держав не всегда имела одна сторона. Так, в годы «Великой депрессии» в США Советский Союз ежегодно наращивал производство. По свидетельству крупного американиста (ныне покойного) директора Центра международных исследований Института США и Канады РАН, российского ученого А.И. Уткина, в 1928 году СССР занимал 8-е место в мире по ВВП, а в 1932 году – уже 2-е. В это же время в США начинается «Великая депрессия», экономика резко идет «вниз», а в СССР – наоборот – подъем, но не хватает специалистов. В посольстве СССР в США, как отмечает А.И. Уткин, в это время ежедневно принимают до 350 заявлений от американских специалистов разных профилей, желающих поехать на работу в СССР. Порою, по словам А.И. Уткина, американским специалистам нечем было платить и «некоторых даже водили по Эрмитажу в качестве оплаты». (Интервью А.И. Уткина программе «Вести недели» – РТР от 22.03.09, в 23:00 по времени Алматы, ведущий – Евгений Ревенко). В довоенный период, всего за 15 лет,

СССР, как известно, «пробежал» путь, который западные развитые страны проходили по сто с лишним лет. США, это также известно, выбрались из «Великой депрессии» только за счет Второй мировой войны. В 1944 году доллар становится мировой валютой, в это же время формируется так называемая Бильдебергская группа, в которую первоначально входит 70 самых влиятельных людей мира. А в 1946 году британский премьер-министр Уинстон Черчилль произносит «Фултонскую речь», с нее начинается отсчет «Холодной войны», в которой в ход идут самые разные средства. А чуть ранее, как пишет В.С. Поликарпов в своей книге «Сталин – властелин истории» [17], «Д.Ф. Даллес незадолго до падения Берлина писал: «окончится война, все кое-как утрясется. И мы бросим все, что имели... все золото, всю материальную мощь на оболванивание и одурманивание людей. Мы найдем своих союзников в самой России. Эпизод за эпизодом будет разыгрываться по своему масштабу трагедия гибели самого непокорного на земле народа, необратимо угасание его самосознания... Литература, театры, кино – все будет изображать и прославлять самые низменные человеческие чувства. Мы будем всячески поддерживать и поднимать так называемых художников, которые станут насаждать и вдалбливать в человеческое сознание культ секса, насилия, садизма, предательства – словом, всякой безнравственности. В управлении государством мы создадим хаос и неразбериху... Честность и порядочность будут осмеиваться и никому не станут нужны, превратятся в пережиток прошлого. Хамство, наглость, ложь и обман, пьянство и наркомания, животный страх друг перед другом и беззастенчивость, национализм и вражда народов – все это расцветет махровым цветом» [18]. Комментарии, как говорится, излишни, а содержание цитаты (приведенной выше) актуально и по сей день.

Методы, используемые странами «золотого миллиарда» в борьбе за дальнейшее поддержание и улучшение своего привилегированного положения, становятся все более разнообразными, изощренными, а именно: 1) «концептуальное» оружие – внедрение ложных для отдельного конкретного общества ценностей; 2) «хронологическое» оружие – создание ложных концепций причинно – следственных связей; 3) «информационное» оружие – демагогия, пропаганда ложных идей, запугивание посредством СМИ; 4) «экономическое» оружие – санкции, эмбарго, кредиты международных организаций, пиратство; 5) геноцид – алкоголь, наркотики, химические отравляющие вещества и т.д.; 6) физическое уничтожение – убийства, взрывы, поджоги, похищения заложников; 7) организация «цветных революций»; 8) прямая интервенция под самыми разными «демократическими» предлогами и многое-многое другое. К слову, демократию по-американски определил много лет назад один из

отцов-основателей США Бенджамин Франклин как «пространство договора вооруженных мужчин». А одной из основных причин борьбы британских колоний в Новом свете (впоследствии – США) за независимость от Великобритании, как признают многие крупные американские и британские историки, было недовольство колонистов ограничениями (введенными британской короной) на конфликты из-за расширения поселений за счет родовых земель индейских племен. Эти ограничения не были связаны с заботой об аборигенах Нового света. Конфликты подобного (описанного выше) рода мешали торговле. То есть, в основном, причины, способствовавшие образованию США, были сугубо практическими. Об излишнем практицизме англо-саксонского мышления, переходящем в тотальный холодный расчет, писал еще в прошлом веке Р.Роллан в своем эссе «Предупреждение Америке» [19]. Сегодня, к сожалению, эти тенденции сохраняются и приобретают на основе новейших технологий еще более выраженный характер.

В настоящее время многие исследователи (политологи, историки, философы, журналисты) не рассматривают США как демократическую страну. Известнейший американский историк Говард Зинн, издавший несколько лет назад книгу «Народная история США с 1492 года до наших дней» [20], утверждает в ней, что, несмотря на внешне демократические институты управления, большинство американцев (белых, черных, желтых) было отсечено от управления, от властных институтов, от механизмов выборов и влияния. Все определяли финансовые возможности элитных группировок. А Этьен Кассе в своей удивительно смелой книге «Третья мировая психотронная война. Она уже началась...» (2006) пишет: «... США на протяжении всей второй половины XX и начала XXI века действуют как единый организм, как абсолютная монархия» [21].

Весьма распространенным стало мнение о том, что США несут демократию всем, «кто не успел спрятаться». З. Бжезинский, в прошлом высокопоставленный работник Госдепа США (был помощником государственного секретаря Г.Киссинджера), а ныне признанный классик современной политологии в своей книге «Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство» (2006) писал о том, что после того, как США остались единственной супердержавой в мире, перед ними (США) встал выбор: осуществлять мировое господство на основе силы или глобальное лидерство, основанное на согласии[22]. Сам он считает, что США должны выбрать лидерство, основанное на гегемонии и демократии как двух рычагах управления миром. Однако, в одной из своих последних книг – «Второй шанс» [23] – он говорит о том, что США упустили свой шанс и вместо того, чтобы стать силой мира, они стали силой угнетения [24]. В данном случае, З. Бжезинского, конечно же, беспокоит, в первую очередь,

безопасность США. Но, как умный политик, он понимает, что «в процессе глобализации, способствующей переплетению американского общества с остальным миром, национальная безопасность Америки оказывается все менее отделимой от вопросов общего благополучия человечества» [25].

Разочарованы действиями США как внутри самой Америки, так и на мировой арене, такие убежденные в прошлом «американофилы» как российский телеведущий программы «Познер» Владимир Познер. Уже в 2002 году в интервью газете «Собеседник» В. Познер признает, что «... Америка не такая демократическая страна, как некоторым на большом расстоянии кажется. Она становится все более консервативной, – это правда. И американцы все больше готовы расстаться с теми совершенно поразительными правами, которые они получили в результате борьбы за независимость еще в 18 веке» [26]. А в 2008 году В. Познер в передаче «Одноэтажная Америка» на 1-ом российском канале СНГ, интервьюируя своего друга Фила Донахью, известного американского журналиста, теле- и радиоведущего, с которым они в 80-ые годы прошлого столетия вели телемост «СССР – США» и которого после начала войны в Ираке за антивоенную позицию уволили с поста руководителя теле-радиостанции NBC, задает вопрос: «Насколько сейчас свободны СМИ в США?» Донахью ответил: «О какой свободе может идти речь, если 4 крупнейших медиа-холдинга «держат» весь рынок СМИ?» [27].

Все перечисленное выше также является составной частью процессов глобализации, которые носят, по мнению многих исследователей, объективный характер. Однако, немалая часть мирового сообщества притерзивается той точки зрения, что большую роль в процессах глобализации играют субъективные факторы. То есть богатые страны, определенные круги в них «используют глобализацию как еще один инструмент эксплуатации и создания барьеров для развивающихся стран, с одной стороны, и активной поддержки собственных экономик, – с другой» [28]. Причем, поддержку получают прежде всего, ТНК – транснациональные корпорации.

Выше названной задаче подчинено все. Так, Этьен Кассе пишет, что «...средства массовой информации впору переименовать в средства массовой манипуляции» [29]. И далее: «...если окинуть внимательным и непредвзятым взглядом всех журналистов, кинематографистов, популярных писателей Запада, становится ясно: это настоящая армия манипуляторов, армия в штатском, основная ударная сила Третьей мировой, не менее, а даже и более важная, чем все «Катрины» (ураган – Р.С.) и «Звездные войны» [30]. Э. Кассе обвиняет и Церковь, которая «рука об руку с транснациональными корпорациями (ТНК) семимильными шагами движется к господству над миром» [31].

Бывший президент Италии Франческо Коссиги заявил в интервью газете «Corriere della Sera», что «это ужасное нападение (11 сентября 2001 года – Р.С.) было спланировано и реализовано ЦРУ и «Моссадом» при помощи сионистских кругов, дабы предъявить обвинения арабским странам и убедить западные державы совершить интервенции в Ираке и Афганистане» [32]. Можно вспомнить и слова бывшего министра иностранных дел Великобритании Робина Кука, который выступил с протестом против войны в Ираке, а через два года внезапно умер в горах Шотландии. А сказал он буквально следующее: «Правда состоит в том, что нет никакой исламской армии или террористической организации, именуемой Аль-Каида, и любой информированный офицер разведки об этом знает. Но есть пропагандистская кампания с целью заставить общественность поверить в существование некой организации, представляющей «дьявола», – исключительно для того, чтобы телезритель смирился с единым международным руководством для ведения войны с терроризмом» [33].

Европейский союз совсем недавно рассматривался многими как олицетворение демократии. 19 ноября 2009 года прошли выборы первого президента, избирали его не 500 млн. человек, проживающих в Евросоюзе, а 27 лидеров государств Европы за ужином в Брюсселе. Пост президента учрежден согласно Лиссабонскому договору. Ранее этот договор назывался Европейской конституцией, которая была отвергнута на референдумах во Франции и Нидерландах, а потому после косметических изменений этот документ втихую стали одобрять парламентами.

Что касается развивающихся стран, то здесь Запад дает элитам иллюзию причастности к глобальному управлению, а народам этих стран наоборот – ощущение непричастности к делам своей страны. Поражает откровенный цинизм отдельных представителей западной элиты. Так, совсем недавно один из крупнейших банкиров «Голдманн Сакс» в Европе, будучи в церкви святого Петра в Риме, сказал буквально следующее: «Соблюдение заповеди Христа о том, что к ближнему надо относиться как к самому себе, является своекорыстием. Мы должны принять неравенство» (ТВЦ, «События» от 22.11.2009). Но, справедливости ради, надо отметить, что далеко не все на Западе разделяют подобную точку зрения. Не так давно, именно на Западе, появился новый термин «инклюзивное развитие» (от английского слова «inclusive» – включенный), который означает вовлечение, доступ всех слоев населения к благам развития общества.

Однако, ситуация в мире сегодня вызывает вполне обоснованные опасения, тревогу за будущее мирового мегасоциума в связи с желанием отдельных кругов в США и частично за их пределами твердо установить «железный» «новый мировой порядок», при котором одной из актуальнейших задач становится сверхзадача выживания

как государств, так и индивидов, проживающих в них. Российский политик Г.Явлинский заявил несколько лет назад, «что к 2050 году в мире останутся государства развитые и неразвитые навсегда». К его словам стоит прислушаться, поскольку, согласно серьезным источникам в самой России и за ее пределами, он входил вместе с другим известным российским деятелем А. Чубайсом в так называемую Бильдербергскую группу, которую еще называют мировым правительством.

Считается, что понятие «новый мировой порядок» ввели в 90-х годах прошлого века так называемые «неоконы» (неконсерваторы). И, надо сказать, они (после некоторого замешательства на старте в связи с развалом СССР) планомерно претворяют его («новый мировой порядок») в жизнь, независимо от того, как выясняется в последнее время, кто возглавляет Белый дом в Вашингтоне – республиканцы или демократы, белые или черные американцы. «Main stream» (основное направление) остается неизменным: интересы США, ТНК в любой точке мира, для чего используются практически без ограничений самые разные методы.

В конце прошлого и начале нынешнего веков Pax Americana (мир по-американски) представлялся как мир, в котором США должны «защищать и структурировать все население земли» [34]. А Б. Клинтон в 1997 году, в бытность свою президентом США, по свидетельству одного из крупных в прошлом советских функционеров, а ныне публициста В.М. Фалина, на одном из совещаний в Белом доме заявил, что «мы достигли такого уровня, когда мы можем поставить цель: свобода от нападения и свобода нападения!» (Подчеркнуто мной – Р.С.). Однако, в последнее время в самих США такая модель признается экономически несостоятельной. И 28 марта 2011 года нынешний президент США Барак Обама, выступая с докладом в Университете национальной обороны США, фактически сформулировал основные положения своей стратегической доктрины, отличающейся, как он сам подчеркнул, от доктрин Б. Клинтона и Дж. Буша-младшего. Эту доктрину от Б. Обамы известный французский публицист Тьерри Мейсан, вынужденный в настоящее время скрываться в Ливане за свои разоблачительные расследования подлинных замыслов «властелинов мира», остроумно назвал так: «Кольч вытаскивают быстро» [35].

Pax Americana сегодня представляется Б. Обамой и Пентагоном в виде более реалистичной, как они считают, модели «всеобщей империализации» (выражение Тьерри Мейсана), которая была сформулирована в работе Томаса Барнетта «Новая карта Пентагона. Война и мир в XXI веке» [36]. Согласно теории Т. Барнетта, в будущем мир будет разделен (естественно, с помощью США) на две части: центр и периферия, или стабильная и хаотическая зоны. К центру

Т. Барнетт относит США и примыкающие к ним «более или менее демократические, развитые страны», а к периферии – остальной, неразвитый и нестабильный мир, который станет резервуаром природных ресурсов для «центра». Т. Барнетт считает, что в «теневую», или «хаотическую» зону будут отброшены, прежде всего, Балканы и (внимание!) Центральная Азия (то есть и Казахстан), Южная и Центральная Америка и почти вся Африка. Турцию, Саудовскую Аравию и Индонезию в выше описанной теории рассматривают в качестве кандидатов на выброс в «теневую зону». Стратегия в модели «всеобщей империализации» выглядит так: будет осуществляться контроль над зонами эксплуатации природных ресурсов, для чего вмешательство будет ограничиваться специальными рейдами по мере необходимости. С точки зрения Пентагона такая стратегия выглядит менее затратной. Задачи Пентагона в рамках такой стратегии будут сводиться к перекраиванию и расчленению целых регионов мира и политических образований. В связи с этим, видимо, стоит прислушаться к словам популярного в США генерала Грэма Фулера о том, что XXI век будет веком новых 800 государств. Такую «перекройку» мы уже наблюдаем последние десять лет: это и Югославия, и проект «Большой Ближний Восток» под устойчивой американской властью, которая «держит в своих руках основной контроль будущих движений капитала и энергетических потоков Китая, России и Европейского Союза» [37]. Кстати, для продвижения проектов типа «Большой Ближний Восток» активно используются ИТ-технологии, с помощью которых, как выясняется, можно «раскачать» ситуацию где угодно, когда угодно и по любому поводу.

В целом возможность такого поворота событий в мире обусловлена, как считают многие эксперты, системным кризисом, который, в первую очередь, испытывают США. Как известно, еще в 1971 году, в случае с Францией США отказались подтвердить «состоятельность» своей денежной единицы. Сегодня «Wall street Journal» (июнь 2011) сообщает, что риски возможного дефолта Америки по своим гособязательствам возросли, так как Палата представителей США отказалась утвердить законопроект, по которому превышение объема займов федерального правительства составляет 2,4 триллиона долларов США. И, как считают в Министерстве финансов США, принятие «экстраординарных мер» позволит отсрочить наступление кризиса мировой экономики лишь до 2 августа 2011 года [38].

Таким образом, ситуация, складывающаяся сегодня в планетарном мегасоциуме, выдвигает в число важнейших сверхзадач задачи выживания как государств, так и индивидов, проживающих в них. Особенно это должно волновать нас, казахстанцев, проживающих в таком богатом ресурсами регионе мира, который в контексте «нового мирового порядка» рассматривается как «резервуар природных ресурсов».

3.2 Проблемы современных государственных образований и общее в культурах крупнейших этносов Казахстана как типах рациональностей в контексте универсалистской стратегии исследования

Как уже отмечалось ранее, одной из важнейших задач, вытекающих из современного состояния планетарного мегасоциума, является сверхзадача выживания государственных образований, индивидов и этносов, проживающих в них. Вдвойне это задача актуальна для таких государств, как Казахстан, еще находящихся в процессе государственного строительства, нациестроительства. Нашему государству приходилось и приходится решать единовременно в короткий период времени, с учетом огромного числа самых разнообразных факторов блок задач, на решение которых большинству развитых стран история отпустила куда большее количество времени. Сегодня же, сжатие пространства и времени (глобализация) уплотняет и ускоряет событийный ряд, что также усложняет задачи государственного строительства. Усложняет эти задачи и складывающийся у нас на глазах «новый мировой порядок», независимо от того, какой проект будет реализовываться в рамках этого «порядка» – неоконсервативный проект «Американской Империи» или обамовский проект мультилатерализма, предполагающий равномерное распределение полномочий между США и их союзниками, в совокупности с проектом «углубления демократии». В любом случае, как справедливо отмечает российский политический деятель А. Дугин, «США и Запад ведут дело к постепенной десоверенизации всех существующих политических единиц и это аксиома Глобального Перехода» [39]. А известный итальянский политик, журналист и, как его называют оппоненты, конспиролог, а также московский корреспондент газет «Унита» и «Ла Stampa», экс-депутат Европарламента Джульетто Кьеза вообще заявляет и обосновывает мысль о том, что «до новой мировой войны несколько шагов» [40].

Что касается вопросов, проблем государственных образований, то здесь складывается, как с тревогой отмечают многие исследователи, сложная ситуация. Отмечается, в первую очередь, тот факт, что «ресурсный потенциал государства уменьшается, чего не скажешь о задачах, стоящих перед ним» [41]. Более того, многие ученые считают, что в эпоху глобализации происходит закат национального государства. Отмечается, что контроль над рычагами управления в среде экономики переходит от государственных структур к новым мощным акторам – ТНК и ТНБ (транснациональным корпорациям и транснациональным банкам). Формируются различные надгосударственные структуры, к которым также (пока еще постепенно) переходят рычаги управления внутригосударственными структурами.

Постепенно формируются тенденции приоритета международного права над национальным законодательством. То есть налицо тенденции постепенного ограничения суверенитета государств. Например, Европейский суд по правам человека для стран вступивших в Совет Европы и подписавших Европейскую конвенцию по правам человека, является той высшей надгосударственной инстанцией, которая рассматривает иски граждан к государству, в котором эти самые граждане проживают.

Одним из главных факторов современного цивилизационного развития, размывающих суверенитет национальных государств, является информационно – культурная экспансия, используемая в качестве средства политического давления. Непрерывно и целенаправленно создается единое мировое информационное пространство, в котором главным актором выступают США. Как признают многие политики, исследователи, «информация наравне с финансами и интеллектуальным капиталом становится важнейшим ресурсом политического давления» [42]. А главным «пользователем» этого ресурса являются США. Информационные потоки в созданных для них условиях «прозрачных границ» способствуют экспансии стандартизированных западных культурных ценностей и смыслов. Ведущая роль здесь, конечно, отводится интернету. Кстати, 3 июня 2011 года ООН объявила право на свободный доступ к интернету одним из базовых прав человека.

Просматриваются явные тенденции диверсификации уровней управления в национальных государствах, тенденции развития национальной и субнациональной регионализации, что опять-таки размывает суверенитет государств, поскольку увеличивается количество центров принятия решений.

Такая диверсификация способствует центробежным тенденциям внутри государств. Кстати, эта проблема, по мнению некоторых российских экспертов, может стать актуальной не только для России, но и для Казахстана. Особенно, если учесть описанную нами в предыдущем параграфе модель обамовской «всеобщей империализации», которая направлена на «фрагментацию» государственных образований, обладающих богатыми природными ресурсами и стремящихся проводить самостоятельную политику, как внутреннюю, так и внешнюю. Хотя, чтобы стать «объектом» такой «фрагментации» в контексте указанной выше модели, совсем не обязательно обладать богатыми природными ресурсами, а достаточно стараться быть самостоятельным в политике.

Очень важным представляется то, что уменьшение ресурсного потенциала государства влияет на функции государства по обеспечению системы социальных прав и гарантий социальной безопасности, поскольку самые разные договоренности наднациональ-

ного уровня, деятельность ТНК и ТНБ ограничивают во все более значительной степени возможности государства в этой сфере. Как известно, сфера социальных прав и гарантий социальной безопасности несет в себе немалый потенциал конфликтных ситуаций, в контексте возможности возникновения которых она (эта сфера) представляется очень хрупкой и уязвимой. Особенно это важно для полиэтнических государств, к коим относится и Казахстан, поскольку ко всем прочим перечисленным выше проблемам добавляется еще этническая составляющая. Большинство развитых государств мира характеризуются этнической и культурной неоднородностью. В основном, такие государства формировались путем не только военной, но и культурной экспансии. Этноты или группы этносов, которые были более «продвинутыми» в технологической, коммуникативной сферах, распространяли свое влияние в культурной среде (язык, ценности, СМИ и т.д.), на другие этноты. Доминирующий в технологической и коммуникативной сферах этнос или группа этносов (имеющих сходные базовые ценности, язык и т.д.) осуществляя военную и культурную экспансии, расширяют, так сказать, «ареал изначального обитания», создавая более крупное государство (империю и т.д.), которое уже не может быть моноэтническим. На алтарь геополитики в качестве жертвы приносятся вопросы этнической чистоты государства, то есть невозможность создания моноэтнического государства – это та жертва, которую кладут на алтарь геополитики этноты-«доминанты». Что касается современного Казахстана, то здесь складывалась иная ситуация: мы получили независимость де-факто, а казахский этнос в сложившейся на момент получения независимости ситуации не являлся этносом – «доминантом». Но, на наш взгляд, в этой ситуации кроются как проблемы, так и возможности, особенно во взаимоотношениях между двумя крупнейшими этносами Казахстана – казахами и русскими. Поскольку мы получили независимость де-факто, а не на волне подъема пассионарной энергии населения, то это, с одной стороны, создает благоприятный, а с другой стороны, возможно, недостаточный фон (базу) для успешного государственного строительства. Но, с другой стороны, отсутствие пассионарности позволяет в более спокойной обстановке решать межэтнические проблемы, проблемы поиска новой идентичности, условия для формирования и необходимость формирования которой возникли в результате развала СССР.

Возвращаясь к проблемам существования современных государств, к сверхзадаче их выживания в современном мире, хочется отметить, что выживание государства, которое, по меткому выражению Н.Бердяева, существует вовсе не для того, чтобы жизнь сделать раем, а для того, чтобы жизнь не превратилась в ад, зависит от того, насколько внутренне консолидированы его граждане, насколько

ко управляема и оптимизирована его политическая и социальная организация.

Важно отметить, что сегодня приоритетными стратегическим направлением культурной политики большинства стран мира объявляется защита и поддержка национальной культуры и культурного наследия. И, что очень важно, «культура рассматривается как действенный инструмент национального строительства, как средство достижения таких значимых с точки зрения стратегических национальных интересов целей, как национальное единство и национальная идентичность» [43]. Упомянувшийся нами ранее З. Бжезинский в своих последних работах пишет о том, что культурное превосходство является недооцененным аспектом американской глобальной мощи. Но эта ситуация сверхдержавы США. В ситуации нашего полиэтнического государства, на наш взгляд, важно обратить внимание на этническую составляющую проблем культуры, которая может стать болевой точкой, способной разрушить государство. Некоторые исследователи считают, что разрушить полиэтническое государство может отсутствие культурной гегемонии одного этноса над представителями других этносов, проживающих в пределах одного государства. Так, профессор МГУ И. Василенко пишет, что «В Новейшее время СССР, возглавивший мировую систему социализма, в основу своего геополитического контроля над пространством положил идею господства «передовой» марксистской идеологии, впервые отказавшись от идеи прямого культурного превосходства. Возможно, это было одной из главных ошибок советских лидеров: исчерпать запас идеологических аргументов значительно легче, чем исчерпать запас культурного творчества». И далее, делается вывод: «Вероятно, поэтому предыдущие империи существовали веками, а СССР едва достиг своего 70-летнего рубежа» [44]. На наш взгляд, причины развала СССР, среди которых можно выделить как объективные, так и субъективные факторы, лежат гораздо глубже. Эти причины связаны с природой *Homo sapiens*, который в основной своей массе (как вид) не способен ограничить свое собственное потребление в рамках природной целесообразности: он всегда потребляет больше, чем необходимо для простого поддержания жизненных функций; он использует свои возможности, «божью искру» для целесообразно неограниченного удовлетворения своих инстинктов. Поэтому в наше время государства, построенные по такому принципу, близкому к природе *Homo Sapiens* (его инстинктам), могут существовать в течение длительных исторических периодов.

Таким образом, в современном мире государственные образования продолжают оставаться основными гарантами обеспечения социальных прав и социальной безопасности своих граждан. Безопасность самого государства, его место в международном раз-

делении труда и «новом мировом порядке», как мы уже отмечали выше, во многом зависит от того, насколько внутренне консолидированы его граждане, насколько управляема и оптимизирована его политическая и социальная организация, что, кстати, также зависит от внутренней консолидации общества. В такой ситуации степень актуализации императива взаимной ответственности (особенно в условиях глобализации) становится очень высокой. А в качестве действенного инструмента государственного строительства, средства достижения национального единства и национальной идентичности (как стратегических государственных целей) выступает культура. Поэтому в полиэтнических государствах, к которым относится Казахстан, очень важен «диалог» культур, выявление, актуализация и, по возможности, институциональное закрепление тождественного в культурах этносов, чьи представители проживают в одном государственном образовании. В Казахстане речь должна идти, в контексте сказанного выше, прежде всего о культурах двух крупнейших в нашем государстве этносов – казахов и русских. Но сначала хочется отметить несколько моментов, касающихся истории казахской государственности.

Очень интересные материалы по этой истории собраны в книге «Прошлое Казахстана в источниках и материалах» (1997), которая была издана небольшим тиражом и уже стала библиографической редкостью. В ней (в первом сборнике) собраны интереснейшие отрывки из произведений греческих, арабских, китайских, персидских, немецких, французских, итальянских, шведских, голландских и русских путешественников и географов с V века до нашей эры по XVII век нашей эры [45]. Эти материалы подтверждают, что казахская государственность имеет отнюдь не короткую историю, как считают некоторые «исследователи». Во многих этих материалах казахское сообщество предстает как близкое к коллективным формам трудовой демократии. Очень интересными в этом плане являются отрывки из сочинений оренбургского чиновника, начальника канцелярии губернатора Неплюева, позже заведующего инородческими делами П.И. Рычкова. Так, в своей «Истории Оренбургской» (1759) он отмечает: «Правительство, в тех ордах по большей части походит на демократическое, ибо кто в каком роде старее и богаче, того и почитают. Но власти надлежащей не только старшины, но и сами владельцы над народом почти не имеют, разве тогда, когда для добычи ездят или защищаются от неприятелей своих, ханам и старшинам своим повинуются, и по их приказам собираются и поступают» [46]. В другой своей работе «Топография Оренбургской губернии» (1887) П.И. Рычков опровергает и другой «миф» о том, что у казахов совершенно не было земледелия. Так, описывая население городов Большой киргизкайсацкой орды (Туркестан, Курлак, Икан, Саурар,

Отрар, Ташанак, Августау, Сюрю, Сосак), он характеризует их так: «которые все люди пахотные» [47]. Об этом же пишет Георги в своем труде «Описание всех обитающих в Российском государстве народов» (1799) [48]. Опровергается и «миф» об отсутствии городов у казахов. У некоторых наших историков возникают сомнения по поводу того, можно ли считать некоторые из перечисленных выше городов таковыми. Так скажем известный (ныне покойный), казахстанский историк Н.Э. Масанов считал, что город Отрар – это фикция, а было селение Отрар. Однако, в упомянутой выше книге под редакцией профессора Асфендиярова С.Д. и профессора Кунте П.А. приводятся отрывки из трудов турецкого историка Абулгази (1605-164), передающие события XI-XII веков на территории Казахстана, из которых следует, что Отрар был городом.

Интересные труды по истории казахской государственности написаны С.Г. Кляшторным и Т.И. Султановым, Ж. Касымбаевым, Ж.Л. Артыкбаевым, Е.А. Абель, юристами Т.М. Культелеевым, М.Г. Масевичем, Г.Б. Шакаевым, С.С. Сартаевым, С.Ф. Ударцевым и многими другими. Очень интересные материалы собраны также в книге «Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука» [49].

Исследования русских ученых в царской России, некоторые ранние западные источники, арабо-мусульманские источники, работы советских ученых, исследования постсоветского периода показывают наличие историко-правовых памятников, регулировавших жизнь казахского сообщества. Одним из таких историко-правовых памятников является «Жеті жарғы», представляющий собой кодификацию обычного права казахов, которая была составлена при Тауке-хане. Хан Тауке (Таввакул-Мухаммад-батыр-хан) был сыном Джахангир-хана и внуком Есим-хана и ханом Казахского ханства конца XVII – начала XVIII века. В русских источниках царской России есть редакции записи законов Тауке-хана Гавердовского (1803 г.), К. Шукуралиева (1804 г.), Л.И. Левшина (1832 г.). Однако, впервые на высоком научном уровне «Жеті жарғы» был рассмотрен уже советским ученым С.Л. Фуком, который работал в Алма-Ате в годы Великой отечественной войны. Его исследования по истории казахского обычного права XVIII – первой половины XIX веков были оформлены в виде докторской диссертации, защищенной им в 1948 году в Москве и позднее засекреченной. Эта работа стала фундаментальным трудом об источниках, основных особенностях обычного права и государства кочевой цивилизации на высшей ступени своего развития накануне и в первый период присоединения к России. В прошлом году этот труд, обнаруженный в Москве ныне доктором юридических наук Ш.В. Тлепиной, был издан в виде книги с прекрасной вступительной статьей доктора юридических наук, профессора, рек-

тора КазГЮУ в г. Астана С.Ф. Ударцева и доктора юридических наук, профессора Карагандинского университета «Болашак» Н.О. Дулатбекова, а также статьей названной выше Ш.В. Тлепиной, в которых они отмечают, что С.Л. Фукс одним из первых поставил проблему кочевого государства [50]. В своем фундаментальном труде С.Л. Фукс писал, что очень важно, о «древней племенной государственности», о «наследии кочевой государственности», и о «гибели к XIX веку казахской государственности», «разложении патриархально-феодального строя», а также о предпосылках исторического взлета казахской государственности при ханах Аблае, Арынгазы и Кенесары накануне ее полного уничтожения. Клонильный же период, по мнению ученого, «не создал никаких предпосылок для возрождения казахской национальной государственности». Надо отметить, что в мировой, чаще околонушной литературе все еще весьма распространено уничижительное отношение к номадам. Скажем, А. Бенсон пишет о номадах следующее: «... Характерным для кочевников является то, что они захватывают территорию, но не привязываются к ней, она не становится для них родиной. Они собиратели, а не творцы.»[51]. А Ф. Бродель писал, что «...в целом же речь идет об исключительном случае – случае паразитизма...» [52].

В советский и постсоветский период большой вклад в исследование истории казахской государственности внесли, как известно, такие ученые-юристы, как Т.Н. Культелеев, С.З. Зиманов, Л.В. Дюков, С.С. Сартаев, Г.С. Сапаргалиев и многие другие, а также историки И.В. Еврофеева, М.К. Козыбаев, Т.И. Султанов и другие.

Как мы уже отмечали выше, в среде исследователей есть и такие, которые ставят под сомнение саму историю казахской государственности на основании отсутствия (по их мнению) «атрибутов» государства, в первую очередь, четко очерченной территории. В свое время, как известно, А.И. Солженицын говорил о том, что, дескать, большевики проводили территориальные границы в случае Казахстана «там, где проходили бараны». Кстати, С.Ф. Ударцев и Н.О. Дулатбеков в своей вступительной статье к упоминаемому уже труду С.Л. Фукса совершенно справедливо отмечали, что «такое ритмическое, циклическое функционирование сообщества на одной и той же защищаемой им территории может рассматриваться как один из вариантов территориальной определенности сферы распространения государственной власти и права» [53]. Известны документы царской России 20-ых годов XIX века, когда процесс присоединения Казахстана к России еще не завершился. Из документов этого периода, как отмечает в своей книге «Конституционное право Республики Казахстан» (2007) Г. Сапаргалиев, «конкретно и ясно видно какую территорию занимали казахи от Волги до Иртыша, от Ишима и Тобола до Сырдарьи и Или. Все это пространство было признано

юридически земель казахов» [54]. Более того, согласно «Уставу об управлении инородцев» от 22 июня 1822 года земли казахов считались неприкосновенными. В дальнейшем же, царский истеблишмент в нарушение собственных законов стал активно отбирать у казахов земли и отдавать их российским переселенцам. Политика в отношении казахов приобрела откровенно колонизаторский характер, в результате чего, как отмечает Г. Сапаргалиев в выше указанной книге, «среди демократически настроенных русских интеллигентов серьезно обсуждался вопрос о том, выживут ли казахи в результате такой политики самодержавия» [55]. После Октябрьской революции или, как сейчас принято говорить, в среде некоторой российской либеральной интеллигенции, после Октябрьского переворота были сделаны шаги по восстановлению исторической справедливости, а именно: документально закреплены границы Казахстана в составе СССР. В дальнейшем, как известно, наша страна жила по конституциям СССР 1936 и 1977 годов и по Конституции 1937 года (после преобразования Казахской АССР в 1936 году в Казахскую Союзную Республику), а также Конституции Казахской ССР 1978 года. И хотя имелись признаки государственности, но фактически они носили формальный характер, совпадали с атрибутами союзного государства.

После распада СССР наша страна оказалась в достаточно уникальной исторической ситуации, когда временами возникала острая (цейтнотная) необходимость правового закрепления постфактумных событий. В то время, когда на Западе все больше проявлялись тенденции (вследствие глобализации) образования наднациональных структур, нам в условиях сжатия пространства и времени, в условиях активного проявления тенденций унификации пришлось решать проблемы собственного государственного строительства. События развивались подчас очень плотно и стремительно. И первым государственным актом стала «Декларация о государственном суверенитете Казахской Советской Социалистической Республики» от 25 октября 1990 года. Однако в связи с переименованием КазССР в Республику Казахстан 10 декабря 1991 года она называется «Декларацией о государственном суверенитете Республики Казахстан». Началась активная работа над созданием проекта конституции, результатом которой стала Конституция Республики Казахстан 1993 года. Очень интересно, живо это бурное время описано в книге С.С. Сартаева и Л. Назаркуловой «Становление Конституции Республики Казахстан» (2002) [56].

Вообще, в XX столетии, как известно, на геополитической карте мира произошли значительные изменения: появилось много новых государств, получивших независимость в результате национально-освободительной борьбы, «бархатных революций», распада отдель-

ных государств на части и тому подобное. Список этих новых государств десять лет назад пополнила и наша республика, приняв Декларацию о суверенитете. Считается, что с тех пор суверенитет (особенно с юридической точки зрения) обрел реальные черты, а именно: определена форма государственного устройства – президентская республика. Сформулированы новые органы законодательной, судебной и исполнительной власти. Однако, процесс суверенизации обретет реальное содержание, в том числе и в том случае, если будут учтены как особенности современного культурного развития в целом, так и особенности культурного развития Казахстана, и, соответственно, скорректирована (или, если понадобится, создана заново) парадигма собственного развития, намечены перспективы культурного развития Казахстана. Совершенно очевидно, что сам институт государства является средством удержания и сохранения не только природно-материальных ресурсов для обеспечения полноценной жизни народов. Институт государства является средством сохранения культурной самобытности, духовной культуры, т.е. полноценного культурного развития, в особенности для народов, получивших возможность построения отдельного государства не так давно.

В современных научных, околонучных и общественных дискуссиях обсуждение проблем культуры занимает значительное место. Связано это с тем, что в современном мультикультурном мире взаимодействие различных культур осуществляется в очень широких масштабах. Но что влечет за собой такое масштабное взаимодействие: взаимообогащение, взаимоупрощение, разрушение-поглощение? Все эти явления (только что мною перечисленные), на мой взгляд, имеют место в процессах мирового культурного развития. Так почему же это так волнует мировую общественность? По всей видимости, это обусловлено прежде всего тем, что каждая культура (от древней Греции и Египта, майя и культур народов Севера до современной западной культуры) отражает опыт «вживания» (бытия), отношение отдельных этносов к окружающему миру. А, как известно, любой опыт уникален. Поэтому любая культура уникальна и обладает самостоятельной ценностью, независимо от того, когда она возникла и сколько просуществовала. О самоценности каждой культуры писал еще естествоиспытатель, философ и социолог Н.Я. Данилевский (1822 – 1885). Этот русский ученый-энциклопедист в своей теории «культурно-исторических типов» человечества связывал значение «культурно-исторических типов», прежде всего, с тем, что каждый из этих «типов» выражает идею человека по-своему, а эти идеи, в свою очередь, составляют нечто всечеловеческое. Исходя из всего вышесказанного, хочется отметить, что все разговоры о большей или меньшей ценности отдельных культур для мирового культурного развития лежат, скорее, в плоскости национализма, расизма, ксенофобии.

Человечество, на первый взгляд, добилось впечатляющих результатов в преодолении всех форм взаимной нетерпимости, которые складывались на основе многовековых взаимных обид и претензий. Однако, в последнее время страны западной демократии, которые, по мнению многих, справедливо считаются «оплотом» и «авангардом» борьбы за общечеловеческие ценности, все чаще накрывают мощные волны национальной нетерпимости. Лидеры ультраправых националистических движений и партий с каждым годом набирают все большее число голосов избирателей. Так, во Франции, где, по разным оценкам, мусульманское население достигло численности в 8-9 миллионов человек, националистические призывы Ле Пена находят все большее число сторонников или «тихо» сочувствующих среди «коренных» французов. В Голландии кипят страсти национализма и расизма. В спокойной Австрии призывы Хайгера звучат все громче и громче.

Растет расовое самосознание в странах Азии и Африки. Теперь уже европоцентризму противостоит не только востокоцентризм, но и афроцентризм. Пока еще лидер Ливийской арабской Джамахирии в своей «Зеленой книге» [57] писал, что «править миром будут черные».

Вышло в свет многостраничное исследование под названием «Афроцентристская критика европейской культуры и поведения», которое открывается следующим посвящением: «Всем африканцам, которые борются за простую Истину: Раса – прежде всего!» [58]. В России, нашей великой северной теперь уже (после развала СССР) соседке, расизм также постепенно приобретает масштабы бедствия. И вот уже лидер первой в мире супердержавы, – США, – Джордж Буш-младший в одном из своих первых выступлений вскоре после известных трагических событий в Нью-Йорке 11 сентября 2001 года, говорит о «столкновении цивилизаций». И хотя, в последующих его выступлениях это выражение в духе С.Хантингтона исчезает (речь уже идет о международном терроризме), эта первая выше упомянутая реакция, думается, вернее отражает истинное отношение политической элиты США к событиям 11 сентября прошлого года.

Так в чем же причина всплесков национальной и расовой нетерпимости по всему миру? Многие представители научной, околонучной и просто широкой общественности видят причину этих всплесков, прежде всего, в процессах глобализации, охвативших весь мир. Представители разных этносов противятся сознательно или подсознательно процессам унификации всех сторон жизни, которые несет глобализация. Да, собственно, и саму глобализацию можно рассматривать как унификацию всех сторон жизни разных этносов, которая вызывает, как уже говорилось, реакции отторжения. Появление воинствующего национализма как формы ответа на установление единого стиля жизни, нового доминирующего миро-

порядка прогнозировалось еще 13 лет назад в знаменитой статье ученого из «Рэнд корпорейшн» Ф.Фукуямы под названием «Конец истории?» Фукуяма тогда писал, что «Триумф Запада, западной идеи очевиден прежде всего потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив» и что, вероятно, мы являемся свидетелями не просто конца холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конца истории как таковой, завершения «идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления». И тут впору вспомнить еще раз теорию «культурно-исторических типов» Н.Я. Данилевского, который утверждал, что общечеловеческой цивилизации быть не может, а существуют лишь ее различные типы. По мнению Н.Я. Данилевского, народ – конкретная и существенная действительность, а «человечество» – абстракция, пустое понятие, а господство «...одной системы государств, одного культурно-исторического типа – одинаково вредны и опасны для прогрессивного хода истории» [59].

Однако, как бы то ни было, многие считают, что процессы глобализации имеют много положительных сторон: дескать, более «отсталые» в технологическом плане культуры «подтягиваются до уровня более «развитых», и формируется одна общечеловеческая цивилизация.

С другой стороны, многие считают, что процессы глобализации, в конечном счете, направлены на продление комфортного существования так называемого «золотого миллиарда», который стремится к захвату всех ресурсов мира.

Совершенствование коммуникационных средств приводит к расширению коммуникационного поля и мирового культурного пространства и, соответственно, к ускорению и усложнению всех процессов внутри него. Поэтому влияние процессов, происходящих в мировом культурном пространстве на отдельные «региональные» культуры значительно усиливается. То есть проблемы современного культурного развития являются проблемами всех частей мирового культурного пространства, в том числе и Казахстана. В последнее время в культурологии, истории ведутся оживленные дискуссии о преимуществах и недостатках так называемых «стадиального» и «цивилизационного» подходов к изучению культуры. В оценке места и роли культуры Казахстана в мировом культурном пространстве, на мой взгляд, важна точка зрения Н.Я.Данилевского, который совершенно справедливо утверждал в своем учении о культурно-исторических типах, что каждая культура обладает самостоятельной ценностью, и поэтому ни один из культурно-исторических типов не может считаться высшим или низшим по отношению к другим. Именно это положение, на наш взгляд, надо иметь в виду, когда речь

идет о необходимости «цивилизационного» подхода к оценке места и роли культуры казахского и других этносов, населявших и населяющих территорию Казахстана. То есть, в данном случае, так называемый «цивилизационный» подход, в моем понимании, должен включать в себя (или являться своего рода компромиссом -кому как нравится) содержание понятия «культурно-исторический подход» и одно из весьма распространенных пониманий понятия «цивилизация» как уровня общественного развития.

Вообще, проблема сущности культуры всегда являлась одной из центральных в философии, так как, являясь продуктом человеческой деятельности, творчества индивидов, она, в свою очередь, тесно связана с одной из главных философских проблем – проблемой сущности человека. Что же такое культура? Каково содержание этого понятия? Считается, что традиционное понимание культуры заключалось в том, что культура понималась как достаточно замкнутое и локальное образование [60]. Впервые же, как полагают многие исследователи, термин «культура» был использован немецким юристом С. Пуфендорфом (1632-1694) для выражения определенной направленности совокупной деятельности людей. В настоящее же время понятие «культура» (в широком смысле) осознается как форма реализации сущностных сил человека, которые вырабатываются людьми в процессе их совместной деятельности [61].

Весь комплекс глобальных проблем современного культурного развития обозначают такими терминами, как «кризис культуры», «гибель культуры», «декультурация». Многие культурологи считают, что эти термины отражают современное состояние культуры в целом, характеризующееся переходом ее от локального уровня к интеграционному, в результате чего традиционные культуры разрушаются. Считается, что традиционные формы жизнедеятельности, лежавшие в основе традиционных культур, не нарушали гармонии отношений человека с окружающим миром, обеспечивали выживание человека и сохранность окружающего мира одновременно. Такой тип отношений, по мнению некоторых исследователей, сохраняется (несмотря на технологическую революцию) в религиозной практике, «как бы на периферии нашей цивилизации...свидетельствует, тем не менее, о наличии других измерений человеческого бытия» [62]. Традиционные культуры представляли собой относительно замкнутые, локальные образования. Относительно замкнутые потому, что, конечно же, взаимосвязь между ними существовала, но поле их взаимодействия не было столь масштабным, так как средства коммуникации не были достаточно совершенными. Каждая традиционная культура имела собственное мировоззренческое, концептуальное «ядро», свои этноценности, вокруг которых формировались стиль и образ жизни, свои традиции, обряды, ритуалы. Отбор новых цен-

ностей проходил в течение длительного времени путем адаптации к основным культурообразующим компонентам. Поэтому «ядро» таких культур в течение очень длительного времени оставалось неизменным, этноценности передавались из поколения в поколение. Познание такой культуры было также длительным процессом и требовало довольно глубокого погружения в систему ее ценностей.

Наука, а точнее, научно-техническая революция, приведшая к созданию новейших средств коммуникации, резко расширили масштабы, возможности взаимодействия между культурами, одновременно уменьшив глубину этого взаимодействия. И тон здесь задает современная наука, быстрые темпы развития которой (а значит и научно-технической революции) ставят ее как бы вне культуры. Хотя, потенциально, как отмечал К.Ясперс [63], наука и техника несут в себе возможности гуманистического, культурного использования, но они остаются нереализованными, так как не вписываются в современную форму государства и общества. А один из создателей квантовой механики, без которой невозможно было бы развитие компьютерной технологии, немецкий физик-теоретик Макс Борн говорил о том, что его не покидает ощущение того, что ход развития естественных наук противостоит всей истории и традициям человечества. Научно-техническая революция приводит к резкому расширению коммуникационного поля между традиционными культурами, разрушению границ между ними и постепенному связыванию традиционных локальных культур в единое целое. Это связывание путем образования культурообразующих компонентов нового типа был обозначено академиком Д.Лихачевым как «диалог культур». Под этим «диалогом» понималось то, что познание собственной культуры может быть осуществлено через познание другой культуры. Но что произойдет при этом: взаимообогащение или взаимоупрощение? Для взаимообогащения по всей видимости, важно, чтобы: во-первых, взаимодействующие культуры обладали бы приблизительно равным положением в общем коммуникационном поле; во-вторых, чтобы нетождественное в этих культурах, преобладало над тождественным. Если же одна из культур будет иметь более совершенные средства коммуникации, то, естественно, она будет иметь большие возможности для распространения и навязывания собственных ценностей. При этом во многих случаях будет происходить вытеснение этноценностей менее развитых в технологическом смысле культур, собственного культурного содержания, что, естественно, станет важным фактором разрушения традиционных культур. А ведь каждая традиционная культура уникальна и обладает (в этом можно полностью согласиться с Н.Я.Данилевским [64] самостоятельной ценностью, а разрушение локальных традиционных культур связано, по выражению Н.А.Бердяева [65], с уничтожением

индивидуального характера творчества. В двадцатом столетии, особенно во второй его половине, такую экспанцию осуществляет западный тип культуры. Еще в 1975 году иранский философ С.Наср говорил о том, что в результате культурной (а временами и не только культурной) экспансии Запада население мусульманских стран было ввергнуто в «шоковое» состояние, которое выразилось в тотальном культурном кризисе [66]. Соотечественник С.Насра ученый Д.Шаейган вообще отмечал, что адаптация к цивилизации Запада будет означать трагическую гибель восточных цивилизаций [67]. В результате такой радикальной антизападной критики, в том числе и по инициативе крупнейших западных ученых, была поставлена под сомнение вся западная модель цивилизации, создававшаяся в течение последних пятисот лет.

Возможно ли вообще сохранить традиционные культуры в современном мире, где наука, являясь мощнейшим интегративным фактором, нивелирует нетождественное в культурах, растворяет менее развитые (в техническом плане) культуры в более развитых, создавая интеграционную суперкультуру? Многие государства предпринимают конкретные меры по сохранению локальных традиционных культур [68], этим же вопросом, включая проблемы создания условий для более «мягкого» вхождения локальных культур в поле взаимодействия других культур, занимается этническая экология. Это научное направление, ставя перед обществом задачи как можно более длительного сохранения локальных традиционных культур, исходит из положения (вслед за Н.Я.Данилевским) о том, что ни один из культурно-исторических типов не может считаться высшим или низшим по отношению к другим. Однако, на мой взгляд, не следует забывать и о том, что в истории человечества есть немало примеров того, как самые блестящие культуры возникали на основе большого числа разнородных культурных компонентов. С другой стороны, надо помнить о том, что в качестве концептуального оружия (в целях геополитического, финансового, мировоззренческого господства, о чем мы уже говорили) могут использоваться ложные ценности, предлагаемые нередко в качестве универсальных.

Что касается Казахстана, то он, естественно, также оказался вовлеченным в мировой процесс перехода культур от локального уровня к интеграционному. Однако, конечно же, наряду с общими закономерностями в Казахстане наблюдались и наблюдаются и свои особенности в протекании этого процесса. Сам этот процесс начался, по всей видимости, еще в XIX веке и проходит в несколько этапов и по сей день. Первый этап, на мой взгляд, начинается еще в XIX веке, связан он с началом развития новых средств коммуникации и, как всякое начало вообще, этот период явился по всей видимости, трудным для казахской культуры, так как впервые происходит столь плотный мас-

штабный контакт кочевой культуры с совершенно другой западной культурой через русскую культуру. Это находит отражение, в первую очередь, в казахской поэзии XIX века, которая, как совершенно верно отмечает Ауэзхан Кодар (поэт, эссеист и философ), так и называется «зар-заман» – поэзия скорби. «Это был самый настоящий плач казахского народа в этом страшно меняющемся мире» [69].

Второй этап связан с пребыванием Казахстана в качестве союзной республики в составе СССР. Этот период характеризуется наряду с уже известными негативными сторонами, на мой взгляд, и положительными явлениями. Во-первых, это, конечно же, установление границ Казахстана, пусть и в составе СССР. Кстати, эти границы стали государственными границами суверенного Казахстана. Во-вторых, проводилась (и, на мой взгляд, нельзя этого отрицать), насколько это вообще возможно в объективно изменяющемся мире, политика, направленная на поддержку национальных культур. В осуществлении этой политики в Казахстане принимали самое активное участие одни из лучших представителей русской культуры (Ерзакович и др.). Однако, с другой стороны, Казахстан был превращен в место ссылки не только отдельных людей, но и целых народов. Поэтому особенно важной становится проблема взаимоотношения культур.

Эта же проблема остается одной из важнейших и в третьем, постсоветском этапе перехода Казахстана от локального к интеграционному уровню в общем процессе современного культурного развития. Ведь Казахстан остается полиэтническим государством, в котором сосуществуют и взаимодействуют культуры большого количества разных народов. Однако, наряду с обоснованными опасениями по поводу утраты самобытности культур народов, населяющих Казахстан (в том числе и казахов), есть и положительные моменты в факте взаимодействия культур народов Казахстана. Как известно, в истории человечества многие самые блестящие культуры возникли при максимально большом числе образующих компонентов (на первый взгляд, даже решительно не совместимых), при максимальной открытости и готовности к заимствованиям. В этом смысле, формирующаяся в Казахстане интеграционную культуру (в том числе и культуру казахов) можно назвать культурой возможностей. И, наверное, прав Ауэзхан Кодар, определяя казахскую культуру и философию как «нарастающую», как культуру возможностей [70].

Проблемы культурного развития в постсоветских государствах (и, конечно же, в Казахстане) приобретают особый характер. Если в Европе создаются некие наднациональные союзы, то постсоветские государства, с одной стороны, строят национальные модели государства, а с другой стороны, – должны приспособливаться к условиям глобализации, которая предъявляет высокие требования прежде всего к уровню развития экономики, науки, образования и т.д.

Как уже говорилось ранее, в настоящее время процессы глобализации повсеместно вызывают: 1) с одной стороны, волны национализма; 2) с другой стороны, повышают роль совместных усилий людей (не обязательно при решении неких сверхзадач). Поэтому, на мой взгляд, в таких полиэтнических государствах, как Казахстан, где коренной этнос не составляет подавляющее большинство (в количественном отношении) населения, модель мультикультурализма должна характеризоваться, прежде всего, полифонией культур народов, чьи представители проживают на территории современного Казахстана. При этом под полифонией здесь следует понимать, я думаю, не только и не столько многообразие, а такое «совместное звучание», такой диалог их, когда «слышна» каждая культура. Это можно сравнить с полифоническим звучанием такого уникального старинного русского инструмента как шлемовидные гусли, на которых, возможно, играл древний сказитель Боян. У этого инструмента двадцать три струны, каждая из которых по отдельности звучит по-своему. Однако, уникальное полифоническое звучание получается только тогда, когда задействованы все струны. У казахов в древности также были музыкальные инструменты с уникальным полифоническим звучанием, которые, по мнению многих исполнителей (музыкальных) и музыковедов, представляют собой фактически то же самое, что шлемовидные гусли [71]. Это кесле и жетыген. А название «гусли» и «кесле», похоже, имеют и единое происхождение. Это к вопросу о близости элементов культур у русского и казахского народов.

Возвращаясь к вопросу о полифонии культур, следует отметить, что совместное красивое «звучание» культур возможно, на наш взгляд, только при осознании общности судьбы, под которой надо понимать не только прошлый и настоящий совместный опыт, но и общую цель – благополучие каждого человека независимо от его национальной принадлежности.

Осознанию общности судьбы должна способствовать объединительная идея, на роль которой выдвигались и выдвигаются такие идеи, как: 1) идея гражданского общества; 2) казахская национальная идея; 3) идея евразийства; 4) идея «экологического возрождения» и т.д. Думается, на данном этапе наибольшим потенциалом обладает идея общечеловеческих ценностей, что связано с современными социокультурными реалиями Казахстана.

В современном мире каждый человек относит себя к определенному типу культуры, и это имеет огромное значение, так как в основе любой культуры лежит познавательное отношение к миру. Как утверждают многие современные исследователи, каждая культура «мыслит» по-своему, обладает «своим менталитетом», который и определяет ее своеобразие, в конечном счете, ее отношение к другим культурам. То есть каждая культура обладает определенным ти-

пом рациональности. Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского [72] и положения О.Шпенглера [73] о морфологии культуры в свое время максимально заострили проблемы несводимости типов рациональности, лежащих в основании разных культур. Но попытки понять культуру как особый и не сводимый к другим тип рациональности ведут к не-устраняемым трудностям логического порядка [74]. Если культуры не сводимы одна к другой, то тогда постичь рациональность другой культуры можно, только полностью отказавшись от собственной. Это очень сложный вопрос, для решения которого был введен термин «диалог культур». Для того, чтобы такой «диалог» состоялся в нашей стране, требуется исследовать общие основания в культурах казахского и русского этносов. Для этого, в свою очередь, необходимо исследовать типы рациональностей, лежащие в основе этих культур. Тип рациональности определяется познавательным отношением к миру, который определяет и формирует базисные ценности культуры, которые во многом сходны у казахов и русских. Здесь целесообразно рассматривать эти ценности в контексте универсалистской стратегии исследования, то есть выявлять тождественное, точки соприкосновения. Надо отметить, что термин рациональность используется в данном исследовании (как, впрочем, в большинстве подобных исследований) как характеристика умственных и практических действий человека, что не совпадает с «идеальным» пониманием рациональности. Актуальность темы рациональности в таком понимании и в контексте особенностей современного цивилизационного развития неизмеримо возрастает. Тема рациональности проблематизирует все основные сферы, охватываемые современным философским мышлением. Актуальность темы рациональности обусловлена осознанием необходимости вернуть ей роль важнейшей культурной ценности, основанной на понимании смысловой связи не только человеческих действий и душевных движений, но и явлений природы, взятых в их целостности, в их единстве.

В современном мире индивид «обладает» множеством «идентичностей», среди которых одной из важнейших является этническая идентичность как одна из форм социальной идентичности. Понятие этноса предполагает существование гомогенных, функциональных и статичных характеристик, которые отличают данную группу от других, обладающих иными параметрами тех же характеристик. Общепринятого определения этноса не существует, но доминируют его определения как «этносоциального организма» (Ю.В. Бромлей) или как «биосоциального организма» (Л.Н. Гумилев). На мой взгляд, представляется более эффективным использование подхода Л.Н. Гумилева, так как не существует общепринятого определения не только этноса, но и феномена этничности. В подходе

Л.Н. Гумилева в контексте особенностей современного цивилизационного развития представляется важной роль в сохранении этноса альтруистической этики, при которой интересы коллектива ставятся выше личных. По Л.Н. Гумилеву, «альтруисты» обороняют этнос как целое, «эгоисты» воспроизводят его в потомстве [75]. Этика, как известно, рассматривает отношение сущего к должному, а должное, как и сущее, в каждую эпоху меняется. Изменяются, соответственно, и поведенческие императивы, изменяются стереотипы поведения, которые и являются реальной основой этнической природы человеческого коллективного бытия. Так и в нашей стране происходят изменения поведенческих императивов, стереотипов поведения в сторону индивидуализма, что впоследствии приведет к формированию критической массы «эгоистов», а значит к разрушению этноса.

Для выявления общих оснований в культурах русского и казахского этносов необходимо, на наш взгляд, рассмотреть понятие «община» в русской и казахской этносоциальной организации. Интересно и достаточно подробно понятие «община» в казахской этносоциальной организации исследовал историк Ж.О. Артыкбаев в своей работе «Кочевники Евразии (в калейдоскопе веков и тысячелетий)» (2005) [76]. Он справедливо считает, что кочевое сообщество Евразии необходимо изучать как в исторической динамике, так и в своих этносоциальных параметрах. История этносоциальной организации не поддается визуальному анализу, поскольку она представляет общность, связанную узами генеалогических, экономических, территориальных, а также политических отношений. Для анализа этносоциальной организации, отмечает Ж.О. Артыкбаев, необходимо обратиться к системному подходу, позволяющему адекватно воссоздать прошлое. В таком случае конкретные события и явления, изученные в плане воспроизводства основных связей (трансляции), позволяет воссоздать модель общества. Кочевое общество держится на разнообразных видах связи, которые выражаются как во взаимоотношениях и поведении людей, так и в серии невидимых узлов интеграционного характера. Наиболее существенными из этих форм связи, если их рассматривать в широком смысле, являются этнические, стержнем которых служат родовые и субэтнические отношения, хозяйственные, нередко понимаемые как общинные, социальные, а также политические, административные, культурные. Многие наши историки считают, что мощным началом единения в казахской этносоциальной структуре служат легенды, связанные с именем Алаша – хана. Эти легенды одновременно служат в этой этносоциальной организации и национальной идеей.

Важным в изучении этносоциальной организации как у казахов, так и русских, а особенно в выявлении общих оснований культур является исследование понятия «общины». Понятие «общины» в

широкий научный оборот ввели исследователи – экономисты в начале XX века в связи с изучением особенностей землепользования казахов. В тот период исследователи неизменно подчеркивали ту прямую связь, которая имела место между хозяйственной деятельностью и родом. Однако именно эту связь как основную в определении общины и ее места в этносоциальной организации у казахов и русских многие исследователи ставят под сомнение. Основным аргумент в этом случае звучит так: в русской этносоциальной организации община рассматривается прежде всего как хозяйственная единица, а в казахской – как этническая.

На мой взгляд, в контексте универсалистской стратегии исследования наиболее важным является то, что община в обеих этносоциальных организациях является основной коллективной формой существования, которая играла большую роль в истории обоих этносов.

Что есть культура Казахстана сегодня? Она, на наш взгляд, в первую очередь, представлена культурами двух крупнейших этносов, проживающих в нашей республике – казахов и русских. Ни одна из этих культур не является доминирующей, так как, с одной стороны, есть попытки институционально закрепить элементы казахской культуры в политической системе, но при этом для успешности закрепления этих элементов не хватает реальной «базы», так как казахский язык на данном этапе не является стопроцентно употребляемым языком для более чем половины населения Казахстана. С другой стороны, русский язык, имея реальную «базу» (на нем говорит более половины населения Казахстана), в то же время не является государственным языком.

Таким образом, культуры двух крупнейших в нашей республике этносов образуют некое целое, существование которого обусловлено наличием или отсутствием указанных выше возможностей стопроцентного употребления (закрепления) своего языка.

Два крупнейших в Казахстане этноса – казахский и русский – имеют собственные, на мой взгляд, во многом схожие ценности. «О.А.Платонов, перечисляет следующие, присущие России и сложившиеся задолго до крещения Руси, цивилизационные ценности:

- 1) преобладание духовно-нравственных основ над материальными;
- 2) коллективные формы трудовой демократии (община, артель);
- 3) ориентация на разумную достаточность и самоограничение (нестяжательство);
- 4) идеал праведного (нравственного) труда;
- 5) представление о Земле и о Природе как божьем даре всем живущим, и, следовательно, отрицание частной собственности на условия существования» [77].

Если взглянуть на перечисленные выше ценности, то можно увидеть, что практически все они являются также ценностями казах-

ского этноса. Скажем, в устном народном творчестве казахов есть много пословиц и поговорок, подчеркивающих важность коллективных форм существования. Например: «Жаяудың шаңы шықпас, жылғыздың үні шықпас» – «Не заметна пыль пешего, не слышен голос одинокого». Или вот: «Жалғыз жүріп жол тапқанша, көппен жүріп адас» – «Чем найти дорогу, бродя одиноко, лучше заблудиться». «Тозған қазды топтанған қарға жейді» – «Бродячего гуся заклюет стая ворон» [78]. В свою очередь, известный английский славянист, профессор Школы славянских и восточноевропейских исследований при Лондонском университете Джеффри Хоскинг в своей недавно вышедшей книге «Россия и россияне: история» отмечает, что хотя «в последние 300 лет Россия – безусловно часть Европы ... какие-то базовые институты все-таки – азиатские. Те же крестьянская община и привычка к круговой поруке» [79]. А виднейший русский этнолог, историк Л.Гумилев писал, что: «Конечно, отношения русских и тюрок в XIII – XVI в.в. были не безоблачные, но в эпоху феодальной раздробленности это было неизбежно. Разве меньший вред наносили междукняжеские усобицы, например, вражда Москвы с Тверью, или распри степных племен, например, ногаев и ордынских татар. Однако, это были неполадки внутри единой системы, единой культуры, единой страны. Да, если бы было иначе, разве смогли бы русские землепроходцы с ничтожными силами пройти сквозь огромную Сибирь и Дальний Восток!» [80]. Не вдаваясь в полемику (научную и околонучную) об этнической принадлежности казахов [81], следует отметить, что ученые рассматривают в качестве основных групп древнего населения, сформировавших казахский этнос, этнические группы европеоидного расового типа с индоевропейскими языками и этнические группы центральноазиатского происхождения с преобладанием в их среде монголоидного расового типа и тюркских языков [82].

Вообще, в последние годы стали издаваться книги, которые можно назвать полноценными исследованиями и в которых целенаправленно или нецеленаправленно на основе обширных архивных материалов выявляется общее в культурах и происхождении тюркоязычных народов и русского этноса. Это, скажем, труды М. Аджи [83] и А. Бушкова [84]. Первый из этих авторов находит тюркские корни в культуре и происхождении русских. А второй – находит русские корни у тюрок. В целом в таких трудах важно то, что в них выявляются объединительные моменты. По этому такие книги, на наш взгляд, желательно включать в соответствующие образовательные программы.

Таким образом, сходство цивилизационных ценностей двух основных культуuroобразующих этносов Казахстана может быть неплохим ресурсом для совместного поступательного движения, для построения совместного будущего.

Все сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что в Казахстане нет так называемых «культурных разломов» (хотя, думаю, никто не сомневается в онтологической референции этого явления). И здесь надо отметить, что потенциал культурного диалога в Казахстане зависит в значительной степени в условиях незавершенного транзитного периода в истории нашей республики от ответственности элит (особенно политических) за вектор духовного развития, за формирование и тиражирование базисных ценностей общества.

3.3 Социокультурная консолидация на основе новых базовых ценностей и новой идентичности

В современном мире, как мы уже отмечали ранее, государство остается по-прежнему основным гарантом обеспечения социальных прав и социальной безопасности своих граждан. Но вызовы и требования современного цивилизационного развития (антропогенная сингулярность, проблемы постчеловека, «новый мировой порядок») способствуют уменьшению ресурсного потенциала государства в области обеспечения его основных функций. Как известно, сфера обеспечения социальных прав и гарантий социальной безопасности несет в себе большой конфликтный потенциал. А уменьшение возможностей государства в этой сфере (ввиду указанных выше факторов) делает ее еще более уязвимой. Поэтому очень важной является сверхзадача выживания как государства, так и индивидов, проживающих в них. Существование, выживание государства, его место в новом «мировом порядке» и международном разделении труда зависит в высокой степени от того, насколько внутренне консолидированы граждане, насколько оптимизирована и управляема его социальная и политическая организация. Особенно это важно для государств, еще находящихся в процессе нового государственного строительства, таких, как Казахстан.

Задачи государственного строительства нашей республики и консолидации граждан Казахстана усложняются и зависят, на наш взгляд, в первую очередь от следующих фактов и факторов:

- 1) этническая, социальная и конфессиональная неоднородность населения;
- 2) социально-экономическое самочувствие населения;
- 3) получение независимости де-факто, то есть не на подъеме пассионарной энергии;
- 4) роль элит как производителей базовых ценностей общества;
- 5) формирование новых базовых ценностей.

Рассмотрим подробнее каждый из этих факторов. Казахстан является полиэтническим государством, как и многие государства мира. Но если большинство крупных развитых государств форми-

ровались на основе, так сказать, «культурной гегемонии» этносов-«доминантов». То государствообразующий этнос в Казахстане на момент обретения нашей республикой независимости, не «признавался» таковым значительной частью представителей других этносов. Закономерным следствием выбранной модели развития, навязывания западных стандартов и ценностей и, в первую очередь, индивидуализма, является фрагментация общества на самые разные по размерам, интересам и жизненным целям группы. А индивидуализм размывает как казахскую, так и русскую идентичность, одной из основ которых, на наш взгляд, являются коллективные формы трудовой демократии. Кроме того, помимо «основных», «традиционных» для Казахстана конфессий в нашей республике появилось очень много представителей различных религиозных движений, в том числе носящих сектантский характер, что также способствует фрагментации общества. Причем, очень часто интересы этих движений на территории нашей страны защищаются как различными международными организациями, так и на государственном уровне в виде высказывания озабоченностей, рекомендаций (а иногда и прямого давления) в контексте прав человека.

Социально – экономическое самочувствие населения является также очень важным фактором, влияющим на консолидацию и проблемы государственного строительства. Понятно, что переход к рыночным отношениям способствовал расслоению общества, а условия глобализации усилили ситуацию разделения на «субъекты» и «объекты» глобализации, как на уровне государств, так и на уровне индивидов [85].

Одним из определяющих факторов социально-экономического самочувствия населения является неоднозначное отношение к вопросу о легитимности распределения общественного богатства на заре обретения Казахстаном независимости. Такая ситуация характерна практически для всех постсоветских республик. Так, свое негативное отношение к перераспределению общественного богатства в России неоднократно высказывал лауреат Нобелевской премии по экономике (2001) Джозеф Стиглиц. Он отмечал, что вместо того чтобы увеличить темпы роста экономики они (команда Т. Гайдара) разрушили ее, опираясь на еще более фантастические, чем у К. Маркса, представления о природе капитализма [86]. А в программе «Познер» (от 2 марта 2009 года, 1-й канал СНГ) сам Владимир Познер, интервьюируя Т. Гайдара (ныне покойного), привел высказывание Джеффри Сакса (работавшего экономическим советником у Т. Гайдара в начале 90-х годов) о политике правительства Т. Гайдара. Он (Дж. Сакс) охарактеризовал ее как «злостное, преднамеренное, хорошо продуманное перераспределение общественного богатства в пользу узкой группы лиц».

В связи со сказанным выше необходимо отметить очень важную роль элит в задачах государственного строительства и консолидации общества. Речь идет прежде всего об ответственности элит, поскольку в условиях формирования «нового мирового порядка» складывается ситуация возрастания «соблазнов» имитации демократических институтов, усиления тенденций разрушения принципа обратной связи, которая возможна, в первую очередь, при реальном действии двух основных принципов демократии (в числе 19) – избирательности и подотчетности. В описанной выше ситуации у каждого человека возрастает чувство страха, обеспокоенности за свою судьбу, а возможности выражения своих озабоченностей, страхов, возможности их сублимации в конкретные шаги уменьшаются. Поэтому возрастает ответственность элит за сохранение и развитие демократических институтов.

Исследователи отмечают, что во многих странах мира (и даже в отсталых) сложился слой американизированной или европеизированной элиты, получившей образование на Западе, который превращается в космополитов «не в силу осознания единства мира или мышления глобальными категориями, но в том смысле, что их связь с национальным социумом резко ослаблена и они существуют в своем оторванном от реальности мире» [87]. Другие исследователи отмечают, что «культурная деградация, культурный гедонизм элиты, больше не способной поддерживать идею духовного превосходства, сильнее подтачивали стены мировых империй, чем полчища варваров, или армии неприятелей» [88].

Кроме того: «овладеть территорией врага легче всего именно таким путем: достаточно духовно обезоружить элиту, заставить ее отказаться от национальной системы ценностей в пользу ложной политической идеологии – и элита превратится в «пятую колонну» в тылу собственного народа – начнет сокрушать национальные святыни, высмеивать национальных кумиров, восхищаясь всем иностранным... И народ будет дезориентирован, духовно сломлен, морально подавлен и сокрушен – а значит, защищать пространство родной цивилизации будет некому» [89].

Следующим важным фактором, влияющим на задачи государственного строительства и консолидацию общества, является возникновение условий для формирования новой идентичности после развала СССР. Идентичность следует рассматривать не как свойство, изначально присущее индивиду, а как отношение, формирующееся в процессе социального взаимодействия. Как считают многие исследователи, идентичность в строгом смысле слова может быть атрибутирована только индивидами, поскольку только индивиды и обладают качеством субъектности и, соответственно, способны относить или не относить к себе определенные характеристики

(значения). Считается, что приписывать идентичность группам позволительно лишь в переносном смысле. Так, в бытность СССР была провозглашена новая идентичность, новая общность – советский народ. А в политологии, начиная с середины 80-х годов, стало общепринятым употребление терминов «исламская идентичность», «христианская идентичность», «западная идентичность», «восточная идентичность», «евразийская идентичность» и т.д. для обозначения субъектов международных отношений как о конкурирующих друг с другом «идентичностях».

После развала СССР социальные отношения во всех постсоветских республиках изменились, возникли условия для формирования новой идентичности вместо доминировавшего в СССР типа идентичности – «советский народ». В Казахстане также изменилась система социальных отношений, которая была, в первую очередь, закреплена в новой Конституции РК статьей №7, в которой казахский язык признавался государственным. В Казахстане процесс окончательного формирования новой идентичности пока не состоялся, но варианты «казахстанской нации» или «казахской нации» вызывают серьезные споры и полемику, причем не только среди исследователей. Достаточно вспомнить полемику журналиста С. Дуванова и политолога С. Жунусова на страницах газеты «Республика» в 2008 году по национальной идее [90]. Или публикацию того же С. Дуванова по проблемам идентичности, в которой он предлагает этноним «казах» рассматривать в качестве гражданской идентичности. Он пишет: «Суть этого компромисса (между сторонниками этнического и внеэтнического варианта государственности – Р.С.) в том, что все казахи – граждане Казахстана, должны стать казахами, но при этом само понятие «казах» перестает быть этническим и выражает принадлежность к государству. Все предельно просто: мы все единая нация – казахи. При этом каждый в этническом плане остается тем, кем он был» [91].

Кстати, в российских СМИ этот вариант уже давно (получил) широкое употребление: казахами там часто называют граждан нашей страны с совсем неказахским фенотипом и фамилиями.

Для России, которая также является полиэтническим государством, известный российский ученый В. Иноземцев считает, что «необходимы новые подходы, сочетающие принцип гражданской нации с концепцией групповой идентичности, примиряющие разного рода «особости» и не дающие им стать основанием для утверждения исключительности» [92].

В контексте проблем формирования национальной идентичности рассматриваются и проблемы национализма. Как отмечает российский ученый А. Хазин есть две формы национализма – гражданский (Франция) и этнический (Израиль, Германия).

В условиях Казахстана гражданский национализм предполагает признание существования «казахстанской нации», чего по мнению А. Хазина, в действительности нет. А есть казахская нация и национальные меньшинства, которые являются гражданами Республики Казахстан. Соответственно, этнический национализм предполагает признание казахской нации. При этом национализм рассматривается как неизбежное, объективное явление, продукт постиндустриального общества. Не так давно наш президент впервые использовал термин «казахстанская нация», что связано, на наш взгляд, с задачами объединения казахстанцев в условиях необходимости решения сверхзадач. Однако это вызвало оживленную дискуссию среди ученых, журналистов и простых обывателей. Противники этого термина (а их немало) считают, что он (этот термин) размывает казахскую идентичность. Но не стоит забывать о том, что казахская идентичность в наших условиях, должна включать и ответственность представителей казахского народа за всех казахстанцев, представителей других этносов. А это нелегкая задача.

В Казахстане, как бы не сформировалась новая идентичность – в виде «казахстанской нации» или «казахской нации» (сторонники и противники такой идентичности считают что размывается «их родная» этническая идентичность), – она должна включать в себя большую ответственность казахов за благополучие каждого казахстанца независимо от его этнической и конфессиональной принадлежности. Но такой процесс требует от представителей каждого этноса отдачи части своего ресурса «этносоциального самочувствия». Казахи должны понимать, что многие представители других этносов также вправе считать себя коренными жителями нашего государства, а представители других этносов должны понимать и учитывать тот факт, что у казахов нет другой исторической родины.

Наша страна получила независимость де-факто, то есть не на подъеме пассионарной энергии населения, (как уже было отмечено) хотя такая ситуация может стать положительным фоном для решения задач государственного строительства. Поэтому очень важной является задача повышения активности, креативности населения, сотрудничества. И здесь может помочь наука.

В начале 70-х годов прошлого столетия возникла синергетика, предметом которой стали закономерности и принципы, лежащие в основе процессов самоорганизации в системах самой разной природы (физических, биологических, экономических, технических, социальных). Её основателями стали Г. Хакен и И. Пригожин. В XX веке утверждение нового понимания Процесса (имеется в виду Вселенная) базируется также и на концепции синергетики. И. Пригожин и И. Стенгерс отмечают: «Мы глубоко убеждены в том, что наш подход приводит к более согласованному и единообразному описанию при-

роды. Между фундаментальными законами физики и всеми остальными уровнями описания, включающими в себя химию, биологию и гуманитарные науки, существовал разрыв. Устойчивые динамические системы, а также конечные квантовые системы, описываемые в терминах волновых функций, исторически стали исходными пунктами для построения великих теоретических схем физики. Эти схемы показали в увеличенном виде то, что теперь представляется нам весьма частными случаями, и экстраполировали их далеко за пределы области применимости каждого такого случая» [93].

Синергетика окончательно разрушила модели жесткой детерминации (лапласов детерминизм), подорвала, как отмечают многие исследователи, один из важнейших постулатов модели жесткой детерминации – представление о всевластии внешних причин. В рамках синергетики был открыт так называемый динамический хаос. Многие исследователи (Д.С. Чернавский) считают, что динамический хаос заслуживает статус великого открытия. Отмечается, что появилась возможность и даже необходимость пересмотреть содержание таких устоявшихся понятий, как причина, следствие, абсолютно замкнутые системы, бесконечно большие и бесконечно малые объекты. Кроме того, появились новые объекты-аттракторы, а также такие новые понятия, как перемешивающийся слой, являющийся необходимым этапом в развитии живых систем. Оказалось, что это явление играет важную роль при генерации ценной информации, в биологической эволюции, а также в творчестве и мышлении [94].

Кроме того, как отмечает Д.С. Чернавский в своей работе «Синергетика и информация. Динамическая теория информации» (2004), динамический хаос может стать основой для новой научной интеграции, и что динамический хаос может повлиять и на мировоззрение в целом, включая философию и этику [95]. Универсальный эволюционизм, дополненный, подкрепленный идеями синергетики ставит задачу познания мира как единого целого, которое находится в состоянии постоянного развития.

Общность законов развития различных систем (организмов, общества, биосферы, Вселенной) связана с возникновением информации и эволюцией ее ценности. А в основе возникновения информации лежит явление неустойчивости. Д.С. Чернавский в уже названной нами выше работе отмечает, что на интуитивном и вербальном уровне значение неустойчивости понималось уже давно, однако, теория устойчивости была заложена в работах А.М. Ляпунова только в конце прошлого века. А.М. Ляпунов ввел меру устойчивости, так называемое «число Ляпунова». Фундаментальное значение этой теории было осознано, как отмечается, позже, и, возможно, еще не до конца. Но из этой теории вытекают такие важные следствия, как: 1) ревизия понятия причины, которое включает понима-

ние связи случая как причины с неустойчивостью, а также ревизию понятия «абсолютно замкнутой системы»; неустойчивость понимается как внутреннее свойство системы; 2) необратимость процессов во времени – направление «стрелы времени»: неустойчивость является «причиной» нарушения симметрии времени, которое не нарушает закона сохранения энергии и вместе с тем позволяет описать диссипативные процессы; 3) ревизия понятия бесконечно большого и бесконечно малого, что также связано с явлением неустойчивости; 4) неустойчивость является обязательным условием генерации новой ценной информации [96].

Таким образом, явление неустойчивости играет огромную роль в формировании нового миропонимания и научного мировоззрения. Понятие неустойчивости является одним из основополагающих в синергетике. Синергетика позволяет рассматривать Вселенную как сложнейшую, нелинейную систему, в которой особое значение приобретают понятия «вероятности» и «целевой» причинности. Такой же сложной, неравновесной, нелинейной системой является человеческое сообщество. Идея неустойчивости позволила по-новому взглянуть на роль человека в процессах творящей Вселенной: он участник этих процессов. А динамический хаос, или «детерминированный хаос», играет в эволюционирующей, творящей Вселенной конструктивную роль.

Человеческое сообщество в контексте идей синергетики также рассматривается как нелинейная, неравновесная, открытая система, о чем мы уже говорили выше. Состояние этой системы в точке бифуркации определяется в значительной степени этической составляющей. Как отмечает Д.С. Чернавский, «в моменты, когда общество теряет устойчивость и становится перед необходимостью выбора, роль каждого человека возрастает. Соответственно, возрастает и ответственность за выбор. Здесь уже гражданская активность оправдана и, напротив, ее отсутствие аморально» [97]. И далее, говоря о моральном статусе в рамках синергетики, Д.С. Чернавский отмечает, что понятия ответственность и совесть, естественно, возникают в фазах потери устойчивости. Поэтому познание механизмов бифуркации в контексте проблем развития человеческого сообщества очень важно. С точки зрения синергетики в обществе, как развивающейся системе, происходит накопление так называемой безусловной и условной информации. Для развития сложного организма (онтогенеза) и для эволюции биосферы (филогенеза) характерны генерация и использование безусловной информации. Считается, что главную роль здесь играют «бифуркации типа «складки» и «сборки» (смена режима), бифуркации типа Хопфа (автоколебания и автоволны) и бифуркации Тьюринга (возникновение диссипативных структур). В обществе им соответствуют технические революции, освое-

ние новых территорий и возникновение новых городов и государств» [98]. Генерация условной информации, по Д.С. Чернавскому, аналогична образованию кода. Примером условной информации являются этические нормы. Здесь важным является положение о том, что с позиций синергетики нельзя рассматривать этические нормы как нечто абсолютное и не зависящее от фаз развития общества, в которых «добро» и «зло» могут меняться местами. Другим важным выводом является утверждение о том, что люди, часто имея дело с условной информацией, воспринимают ее как безусловную. И еще один важный «синергетический» тезис: один из основоположников синергетики И. Пригожин как-то сказал, что «мы никогда не знаем заранее, когда произойдет следующая бифуркация».

Универсальный эволюционизм, подкрепленный, дополненный идеями синергетики позволяет сформировать новый взгляд на мир, на принципы организации бытия как сложнейшей открытой суперсистемы. Как отмечают некоторые исследователи, в результате взаимодействия элементов так называемого сверхбытия – «бытия-основания» и «небытия-условия» – формируются такие формы бытия, как природа, человек, общество, духовный мир. Способами самоорганизации форм бытия являются системность, детерминизм, эволюционизм и целостность.

Системность, или принцип системности как философское универсальное утверждение предполагает рассмотрение всех предметов и явлений мира как систем разной степени сложности и целостности. Как утверждал Л.фон Бергаланфи: «системы повсюду». Идеи синергетики, как уже отмечалось ранее, способствовали формированию нового понимания систем.

Идеи синергетики, как уже также отмечалось ранее, позволили заменить механистическую трактовку детерминизма (лапласов детерминизм) новым пониманием детерминизма, в котором важную роль играют так называемые «вероятностная» и «целевая» причинность.

Принципы самоорганизации (синергетика) и принципы развития (диалектика) лежат в основе и нового понимания эволюционизма. Механизмы самоорганизации осуществляются на базе аттракторов (целей-структур), которые организуют элементы будущих систем через когеренции (фракталы). Эти фракталы вызывают состояние бифуркации систем. Все системы, все формы бытия являются открытыми, нелинейными. Но самоорганизовываться могут не все открытые системы. Как оказалось, способность к самоорганизации зависит от взаимодействия двух противоположно направленных процессов-начал: наращивающего неоднородности в однородной среде и рассеивающего эти неоднородности. На аттрактор самоструктурирования систему выводит диссипация как проявление макроскопического хаоса. Универсальный эволюционизм, как новая парадигма бытия,

основывается на таком понимании эволюционизма. Кроме того, как мы уже отмечали ранее, универсальный эволюционизм опирается и на принципы диалектики, основания которой сформировали Г.В.Ф. Гегель и философия марксизма. Также, для универсального эволюционизма важны диалектические идеи, сформулированные в последние годы жизни Г.С. Батищевым и В.С. Библером.

Весьма значительный вклад в разработку универсального эволюционизма внёс Н. Н. Моисеев. Его идеи изложены в работах «Универсальный эволюционизм» (1991), «Человек и ноосфера» (1990) и др. Глобальный эволюционный процесс – и Суперсистемы, и отдельные её составляющие – он понимает как процесс самоорганизации. Это – не абсолютный хаотический процесс, но и не подчиняющийся жёсткому детерминизму. И это придаёт любому процессу в принципе неустойчивый характер. Отсюда тезис Н. Н. Моисеева о том, что упование на возможность планомерного развития общества, характерное для марксизма, является заблуждением. Однако и без направляющего Разума обойтись невозможно. Но далёкие прогнозы и концепции будущего общественного устройства несостоятельны и утопичны. Процессы самоорганизации – и в неживой природе, и в живой природе, и в обществе – включают возникновение и уничтожение. Действует процесс цефализации (процесс роста разнообразия и сложности форм организации) и действует также процесс кооперации. Примером продуктов кооперативного поведения являются так называемые «вечные истины» и «общечеловеческие ценности».

Основой концепции универсального эволюционизма Н. Н. Моисеева являются три аксиомы: аксиомы «состояния», аксиомы «механизмов изменения состояний», и аксиомы «механизмов сборки» [99]. К группе так называемых аксиом «состояния» Н.Н. Моисеев относит и эмпирическое обобщение, согласно которому прошлое влияет на настоящее и будущее. Далее, выделяется третья фундаментальная гипотеза «состояния»: самоорганизация не представляет собой абсолютного произвола. Существует некая система законов правил отбора, определяющих выделение реального из виртуального.

Принципы отбора на разных уровнях организации материи действуют не совсем одинаково: по мере усложнения организации принципы отбора становятся менее жесткими, приобретая, как отмечает Н.Н. Моисеев, характер тенденций. Так, принципы отбора на уровне человеческих сообществ во многом связаны с ценностными ориентациями в человеческом сознании. Сам Н.Н. Моисеев утверждает, что его аксиомы «состояния» фактически тождественны дарвиновской триаде изменчивости, наследственности и отбора. Это, по мнению Н.Н. Моисеева, подчеркивает «единство материального мира, общие исходные положения, описывающие основные его процессы как проявления единой сущности самоорганизации суперсистемы Вселенная» [100].

К следующей группе аксиом «механизмов изменения состояния» Н.Н. Моисеев относит механизмы или типы процессов, которые удобны для различных интерпретаций, то есть понимания сущности процессов развития. Наиболее простые классы механизмов Н.Н. Моисеев называет дарвиновскими, когда эволюционирующая система переходит из одного состояния в другое определенно однозначно, не подвергаясь действию каких-либо случайных факторов. Но, конечно же, даже в этом случае невозможно говорить о полной определенности. Возможно лишь увидеть «каналы эволюции».

Но другой тип механизмов, о которых сам Н.Н. Моисеев говорит, что «следуя А. Пуанкаре, я их называю бифуркационными» [101], он относит к принципиально непредсказуемым. То есть, до определенного момента процесс эволюционирования какой-то системы может носить дарвиновский (однозначно детерминированный) характер. Но в какой-то момент действующая на эту систему внешняя сила может измениться так, что однозначность перехода системы в новое состояние нарушится. Следующее состояние системы будет зависеть от тех случайных факторов, которые действуют на нее в момент достижения критического значения внешнего воздействия. Определить «каналы эволюции» в таких случаях очень сложно. То есть бифуркационные механизмы определяют непредсказуемость исхода, поэтому их познание позволит избежать непредсказуемые и опасные ситуации. Познание таких механизмов в контексте проблем экологии человека, глобальной экологии приобретает смысложизненный характер.

И к последней группе аксиом «механизмов сборки» Н.Н. Моисеев относит прежде всего «кооперативность» – объединение отдельных элементов в системы, в результате чего у образующейся системы возникают новые свойства. Сюда можно отнести объединение «элементов жизни» в целостные организмы.

В системе человеческих взаимоотношений кооперация является одной из основных составляющих. Н.Н. Моисеев утверждает, что «законы сборки» носят такой же фундаментальный характер, как и другие фундаментальные законы физики.

Но самые глубокие свойства окружающего нас «макромира», по Н.Н. Моисееву, связаны с обретением «большими совокупностями» качественно новых системных свойств. Но, как пишет Н.Н. Моисеев: «...с моей точки зрения, главная особенность живого вещества – существование у органической системы отрицательных обратных связей, сохраняющих гомеостазис, остается не понятой» [102]. Такое «системное» свойство вещества возникает, когда сложность системы и особенно сложность связей между ее элементами достигает некоторого порогового значения. К таким «системным явлениям» Н.Н. Моисеев относит и возникновение разума. Кроме того, он отмечает, что усложнение систем ведет к уменьшению их ста-

бильности. Отсюда следует вывод о том, что такая суперсложная система, как Вселенная «держится на острие». И далее, следующий вывод: в условиях усложнения нашей цивилизации сохранение жизни Человека требует очень тонкого согласования антропогенных нагрузок на биосферу с происходящими в ней процессами.

Ну, и, конечно же, очень важной основой консолидации граждан Казахстана и всего населения нашей планеты должна стать новая система базовых ценностей, в основе которой, на наш взгляд, должна лежать новая этика ответственности и единения, которая, опираясь на положительный духовный опыт человечества, предусматривает ответственность каждого человека за будущее Земли, что, в свою очередь, требует от него (человека) активности, креативности и сотрудничества. Кроме того и поэтому, новая этика ответственности и единения должна включать в себя и новое понимание духовности. Такая духовность – это не только и не столько мораль или интеллект, но и осознание своего единства с миром и формирование на основе такого осознания стратегии поведения, направленной на сотрудничество и заботу об окружающем мире.

Социокультурная консолидация, единый порыв народа нашей республики, возможность их осуществления имеет два основных структурных аспекта: социальный и национальный. Первый – забота о человеке, то есть каждый человек должен почувствовать, что государство в лице всех структур действительно заботится о нем: это ответственная работа каждого чиновника на своем месте, борьба с коррупцией. Кроме того, каждый член общества должен почувствовать, что он может действительно влиять на общественные процессы через систему выборов, неправительственные организации, общественные организации. То есть реально должен действовать принцип обратной связи, в основе которого в системе человеческих сообществ должны лежать два основных принципа демократии – избирательность и подотчетность.

В заключение, хотелось бы вспомнить мысль В.И. Ленина о том, что идеи обретают материальность, когда овладевают массами. На наш взгляд, эта мысль очень актуальна и по сей день.

Литература

1. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М: АСТ: АСТ Москва: Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
2. Стиглиц Дж. Ревущие девяностые. Семени развала. – М: «Современная экономика и право», 2005. – С. 254.
3. Там же, глава 12.
4. См.: Prime Minister Anthony Blair. Speech at the World Economic Forum. – Davos, Switzerland, January 28, 2000. – С. 5.

5. Уолден Белло. Возможности и пределы глобализации. – В книге: Дилеммы глобализации. Социум и цивилизации: иллюзии и риски. – М: «Вариант». – С. 494.

6. Кругман П. Возвращение Великой депрессии? Кризис глазами Нобелевского лауреата. – М: Эксмо, 2009. – 336 с.

7. Там же, с. 286.

8. Летов О.В. Этические и философские аспекты нанотехнологий. (Сводный реферат). // РЖ. – 2009. – №3. – С.82-112.

9. См. работы Свидиненко Ю., Костюкова М., Лукьянца В. и др.

10. Егоров А. Электрод тебе в голову. – «КП», 3 ноября 2009. – с.11.

11. Кузина С. Ученые нашли душу. – «КП», 17 октября 2009. – с.9.

12. Подробнее см.: Сартаева Р.С. Запад-Восток: поиски решения проблем духовной эволюции. – В кн.: Методология науки в контексту взаимодействия восточной и западной культур. – Алматы: «Акыл кітабы», 1998. – с. 144-158.

13. Кузина С. Интервью с акад. РАН В. Шабалиным. – «КП», 29 октября – 5 ноября, 2009. – С.10.

14. Капра Ф. Дао физики. – М.: «Мысль», 1991. – С.3.

15. Лец С.Е. Наука откроет Бога. – «Оракул». – 2003. – №4. – С.4.

16. Лекторский В.А. Философия, общество знания и перспективы человека. // «Вопросы философии». – 2010. – №8. – С. 30-34.

17. Поликарпов В.С. Сталин – властелин истории: великий планировщик советской цивилизации. – М.: Владис: Рипол Классик, 2007. – 447 с.

18. Там же, с. 312.

19. Ромен Роллан. Предупреждение Америке. //Р. Роллан Собрание сочинений. – Москва, 1958. – т.13. – С.133-134.

20. Зинн Г. Народная история США с 1492 года до наших дней [Текст] / Г. Зинн; Пер. с англ. – Г.П. Бляблин, Е.Ю. Васянина, М.В. Васянин и др., / Отв. Ред. В.В. Согрин / Науч. ред. Л.М. Троицкая. – М.: Весь мир, 2006. – 879 с.

21. Кассе Э. Третья мировая психотронная война. Она уже началась... – Санкт-Петербург: «Вектор», 2006. – С.177.

22. Бжезинский З. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство / Пер. с англ. – М.: Международные отношения, 2006. – 288 с.

23. Zbigniew Brzezinski. Second Chance: Three Presidents and the Crisis of American Superpower. – New York: Basic Books, 2007. – 234 p.

24. Там же.

25. См. пункт 22, с. 17.

26. Интервью Владимира Познера. // «Собеседник», 4 февраля 2002. – С. 21.

27. В. Познер и И. Ургант. – Передача «Одноэтажная Америка», 19 мая 2008 г., 1-й российский канал СНГ, 23:25 по времени Алматы.

28. Уильямс Дж. 50 фактов, которые должны изменить мир. – М.: «Гранд», 2006. – С.8.

29. См. пункт 21, с. 167.
30. См. пункт 21, с. 169.
31. См. пункт 21, с. 186.
32. Воскобойников Д. Испытание Китаем. – «Известия», 17 ноября 2009. – С.6
33. Там же.
34. Мейсан Тьерри. Суперцель США на XXI век: перекроить мир под себя. – «Комсомольская правда» от 22 апреля 2011 г. – С.6-7.
35. Там же, с.6.
36. Томас П.М. Барнетт. Новая карта Пентагона. Война и мир в XXI веке. – Нью-Йорк: Путнэмз Санз, 2004. – 435 с.
37. Черных Е. Америка открыла эпоху сетевых воин. Интервью с генерал-майором милиции В. Овчинским (бывшим руководителем российского бюро Интерпола). – «КП», 3-10 марта 2011 г. – С.6-7.
38. Конгресс голосует за дефолт США? – «Республика», 3 июня 2011 года. – С.13.
39. Дугин А. На пороге Глобального Перехода. – «Известия» (Мнения и комментарии) от 16 марта 2011 г. – С.6.
40. Джульетто Кьеца. До новой мировой войны несколько шагов. – «КП», 2-9 июня 2011 г. – С.6-7.
41. Луценко К. Кто победит? Национальное государство в эпоху глобализации. // «Свободная мысль». – 2006. – №3. – С.192-199.
42. Там же. – С.194.
43. Кузнецова З. Как защитить национальную культуру. // «Свободная мысль». – 2006. – №1/2 (1563). – С.14-27
44. Василенко И. Символический капитал культуры в глобальной геополитической борьбе. // «Власть». – 2002. – №3. – С.35-39.
45. Прошлое Казахстана в источниках и материалах / Под. ред. проф. Асфендиярова С.Д. и проф. Кунте П.А. – 2-е изд. – Алматы: Казакстан, 1997. – Сб.1: (V в. до н.э. – XVII век н.э.) – 383 с.
46. Цит. по: см. пункт 45. – С. 229.
47. Цит. по: см. пункт 45. – С. 256.
48. Цит. по: см. пункт 45. – С. 178.
49. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан. Летопись трех тысячелетий. – Алма-Ата: Рауан, 1992. – 375 с.; Касымбаев Ж.К. Государственные деятели казахских ханств (XVIII в.). – Алматы: Білім, 1999. – 288 с.; Артыкбаев Ж.О. Кочевники Евразии – (в калейдоскопе веков и тысячелетий). – СПб.: Мажор, 2005. – 320 с.; Абиля Е.А. Политическая организация кочевников Казахстана: Опыт системного подхода. – Астана: «Фолиант», 2001. – 192 с. и др.
50. Фукс С.Л. Очерки истории государства и права казахов в XVIII и первой половине XIX / Под общ. ред. С.Ф. Ударцева / Предисл. – С.Ф. Ударцев и Н.О. Дулатбеков (на русс. и каз. языках). Вступит. ст. – Ш.Ф. Тлепина. – Республика Казахстан: Юридическая книга, 2008. – 811 с.

51. Бенсон А. Фактор сионизма. Влияние евреев на историю XX столетия. – М.: «Русский вестник», 2001. – С.215.
52. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное // Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. / Перевод Л.Е. Куббеля. Вступит. статья и ред. Ф.Н. Афанасьев. – Т.1. – М., 1986.
53. См. Предисл. С.Ф. Ударцева и Н.О. Дулатбекова к книге: С.Л. Фукс. Очерки истории государства и права казахов в XVIII и первой половине XIX веков. – Республика Казахстан: Юридическая книга, – 2008. – с. 13.
54. Сапаргалиев Г.С. Конституционное право Республики Казахстан: Академический курс. Изд-е 3-е, с доп. – Алматы: Жеті жарғы, 2007. – 544 с.
55. Там же. – С. 167.
56. Сартаев С.С., Назаркулова Л.Т. Становление Конституции Республики Казахстан: проблемы и перспективы. – Алматы: Из-во КИПМО, 2002. – 408 с.
57. Кадаффи М. Зеленая книга. – М.: «Международные отношения», 1989. – 160 с.
58. Давидсон А. От Ле Пена до Каддафи. – «Известия», 1 июня 2002 г. – с.6.
59. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
60. Миронов В.В. Наука и «кризис культуры» (или затянувшийся карнавал?) // Вестник Моск. Ун-та, сер. 7, философия. – 1996. – №4. – С. 3-13.
61. Кузнецова Т.В. Проблема культуры в европейской философской традиции (немарксистские течения) // Вестник Моск. Ун-та, сер. 7, философия. – 1996. – №6. – С. 63-72.
62. Гайденок В.П. Природа в религиозном мировосприятии // Вопросы философии. – 1995. – №3. – С.43.
63. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 27-287.
64. См. пункт 59.
65. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 174 с.
66. Ерасов Б.С. Проблемы самобытности незападных стран // Вопросы философии. – 1987. – №6. – С. 111-122.
67. Там же.
68. Сартаева Р.С. О феномене культуры // Казахстан на рубеже III тысячелетия: человек, культура, цивилизация. Материалы международной научно-теоретической конференции 30 июня – 1 июля 2000 г. – Алматы: КазГАСА, 2000. – С. 107-113.
69. Танкаева Г. Этот стон у нас песней зовется. (Интервью с Ауэзханом Кодаром). – «Время», №11 (44), 16 марта 2000 г. – С.6.
70. Там же.
71. Доуц Е.. Гуслярская баллада. – «Известия», 24 августа 2001 г. – С.9.
72. См. пункт 59.
73. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1993. – Т.1. – 673 с.

74. Шульгин Н.Н. Культура и рациональность. Интервью с А.В. Смирновым // «Вопросы фило-софии». – №1, 2007. – С.16-25.

75. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – М.: АСТ: – Астрель, 2006. – 512 с.

76. Артыкбаев Ж.О. Кочевники Евразии (в калейдоскопе веков и тысячелетий). – СПб.: Мажор, 2005. – 320 с.

77. Цит. по Задде И.Н. Некоторые проблемы образования и культуры в контексте глобальной эволюции цивилизаций // Новые технологии в науке и образовании. –Новосибирск: Изд-во НГПУ, 1998. – Т.3. – С.131.

78. Адамбаев Б. Казахское народное ораторское искусство. – Алматы: «Ана тілі», 1997. – С.31.

79. Джеффри Хоскинг: «Я русский националист» (Интервью). – «Известия», 1 августа 2001 г. – С.8.

80. Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. – Санкт-Петербург: «Абрис», 1994. – С. 352-353.

81. Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В., Алексеенко А.Н., Баратова Г.С. История Казахстана. Народы и культуры. – Алматы: «Дайк-Пресс» 2001. – 608 с.; а также: «Всемирная история» (интервью Масанова Н.Э.). – «Время», 19 июля 2001. – С. 13.

82. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан. Летопись трех тысячелетий. – Алматы: «Рауан», 1992. – 375 с.

83. Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история / Мурад Аджи. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 649 с.; Аджи М. Без Вечного Синего Неба. Очерки нашей истории / Мурад Аджи. – М.: Астрель: АСТ, 2010. – 576 с.

84. Бушков А. Россия, которой не было. Загадки, версии, гипотезы. – М.: ОЛМА-ПРЕСС; ОАО ПФ «Красный пролетарий», 2005. – 599 с.

85. См. пункт 41.

86. Стиглиц Дж. Глобализация: тревожные тенденции / Пер. с англ. и примеч. Г.Г. Пирогова. – М.: «Мысль»: Национальный общественно-научный фонд, 2003. – 300 с.

87. См. пункт 41. – С. 196.

88. Василенко И.А. Символический капитал культуры в глобальной геополитической борьбе. – «Власть». – 2002. –№3. – С.36.

89. Там же. – С.36.

90. Жунусов С. Ответ Дуванову: нацидея – необходимость или блажь? – «Республика», 16 мая 2008. – С.7.

91. Дуванов С. Можно ли победить без флага? – «Республика», 4 февраля 2011. – С. 7-8.

92. Иноземцев В. Импер на интер. – «Известия», 5 мая 2011. – С. 6.

93. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. – Изд. 3-е. – М.: Эдиториал «УРСС», 2001. – С. 219.

94. Чернавский Д.С. Синергетика и информация. Динамическая теория информации. – М.: «УРСС», 2004. – 288 с.

95. Там же.

96. Там же. – С. 214-215.
97. Там же. – С. 235.
98. Там же. – С. 236.
99. Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм. (Позиция и следствия) // Вопросы философии. – 1991. – №3. – С.3-28.
100. Там же. – С.8.
101. Там же. – С.9.
102. Там же. – С.11.

Глава 4. ФЕНОМЕН «НАВЯЗАННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ» В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

4.1 Прецеденты «навязанной идентичности»

Казахстан как «серединное» государство Евразии на рубеже XX-XXI столетий оказывается в эпицентре геополитических интересов различных игроков. Процесс переопределения векторов развития все эти годы осуществляется в крайне напряженной ситуации поиска собственной суверенной идентичности, которая включает не только экономическую, но и культурную, духовную стороны, влияет на социальную инфраструктуру и жизненный уклад в целом, включая трансформацию ценностно-ориентированных институтов семьи, коммуникаций (межличностных, групповых). Именно в это время с институционализацией рыночных преобразований, либерализацией и демократизацией жизни в нашем обществе объективно назревает необходимость изменить схемы миропонимания, которые в условиях трансформаций всегда представляют причудливый симбиоз прежних стереотипов в комплексе с новыми ориентирами и стандартами. Изменения в экономике, политике и культуре Казахстана оказались непосредственно связаны с обретением нового смыслопостижения, как у отдельных индивидов, так и групп, а в обществе отчетливо стала «вырисовываться» ситуация с возрождением и сохранением традиций и открытостью к инновациям.

В современных геополитических условиях тренды социальной трансформации невозможно изучить вне рассмотрения феномена многомерной идентичности, «взятой» сквозь призму процессов стратификации, маргинализации, гражданственности, этнокультурного взаимодействия, демографических установок, миграционного поведения, ценностных предпочтений, религиозных убеждений и соответствующих им укладов и образа жизни, то есть факторов, с одной стороны – влияющих на социумную динамику, а с другой – позволяющих реконструировать и презентировать глубинные смыслы происходящего и, в частности, определять состояние и тенденции развития человеческого капитала, как главного фактора конкурентоспособности страны. Все эти годы социальная мобильность (как вертикальная, так и горизонтальная) осуществляется в условиях стохастических движений, а появление новых для казахстанской действительности разнообразных групп: поселенческих (жители новых регионов, внутренние и внешние мигранты), профессиональных (самозанятые, безработные, гастарбайтеры, рантье), социально неадаптированных (освободившиеся из мест лишения, лица без определенного места жительства, жертвы деструктивных культов и др.) приводит к существенным влияниям на общекультурный контекст жизни в целом, в особенном и индивидуальном его прояв-

лениях. Это влияние интенсивно проявляется потому, что в эпоху трансформаций экономического уклада, формирования новой социальности, становления иной политической архитектуры меняется статус субъектности, что, в частности, предопределяет процессы формирования особого типа маргинальной личности, не включенной в традиционно существующие формы культурной адаптации (в семье, в системе образования, в сфере профессиональной занятости, в группах дружеского общения и др.). Для актуальных и потенциальных социальных групп, находящихся в стадии маргинального развития, процесс адаптации/реадаптации осуществляется противоречиво, так как связан с утратой прежней и обретением новой идентичности, которая не всегда проявляется как естественная, а чаще принимает форму отторгнутой или навязанной. В результате отсутствия знания процессов маргинализации, ее масштабов и содержания, а также неразработанности механизмов влияния на процессы интенсивной социальной мобильности возникают риски аккультурации населения.

В период становления и развития новых для казахстанцев экономических отношений в условиях перехода к рынку осуществились процессы, связанные с разрушением жизнесферной инфраструктуры в селах, малых городах, регионах экологических бедствий; потерей достигнутых личностных (профессионально-квалификационных) статусов, утратой достигнутой идентичности в функционировании человеческого капитала, который воспроизводился в Казахстане в предшествующие десятилетия. Произошло сужение рынков труда для коренного (в смысле «казахстанского») населения; деформация трудовых отношений с креном в правовой нигилизм, что вызвало потоки неуправляемой миграции, в том числе – в мегаполисы и в областные центры. Общая динамика форм и видов мобильности населения оказалась подверженной не только внутренним причинам, но также и внешним влияниям, приобрела характер стихийно или сознательно создаваемых угроз стабильности общественного развития, проявилась как фактор деформации социумной целостности и становится серьезным риском устойчивого развития государства.

Глобализационное влияние в «эпоху перемен» привело в казахстанской действительности к модернизации прежних, традиционных представлений о мире и человеческом предназначении, а этап деидеологизации, который сопутствовал началу трансформационных процессов в конце 80-х-начале 90-х годов предопределил у многих сограждан фрустрированное состояние ментальности. Кризис социально-экономического развития, который был предопределен переходом к многоукладной и затем – к рыночной экономике и совпал с формированием новой государственности потребовал новых идентификационных стратегий и предопределил потерю чувства прежней целостности и солидарности. Поиск новой тождествен-

ности, стремление к синтезу в условиях распада прежней государственности, смены общественно-исторической эпохи стал необходимым условием не только для государства, но и для групп людей, и для индивидов.

Объективный переход от социалистического уклада к рыночному способствовал воспроизводству процесса деидеологизации на первых этапах транзитного периода, когда одновременно с ситуацией реального мировоззренческого плюрализма усилилось стремление сограждан к поиску новых смысложизненных оснований, поиска и обретения разносторонней идентичности. В те годы в ситуации ослабления действия системы ценностей, перестройки мировоззренческого корпуса социально-гуманитарного знания значительно снизились критерии научности мировоззрения и возникли условия, обеспечивающие стремительное проникновение квазинаучных, оккультных, псевдорелигиозных идей в сознание сограждан. В этих условиях религиозность и религия (а точнее – псевдорелигиозность и квазирелигия) стали основными «линиями наступления» на аутентичную, исторически сложившуюся в Казахстане модель этнокультурной, гражданской и политической идентичности, которые основаны на факторах стабильности и согласия, как базовых условиях воспроизводства предпосылок государственности в разные исторические периоды в советское время и в транзитный период).

Проблема идентичности и процессы идентификации стали не просто актуальными теоретическими концептами, а обрели практические контуры. В экзистенциальной проекции в годы кардинальной смены строя осуществлялся процесс «утратной» идентичности как внутренней тождественности с самими собой – носителями определенных идеалов и приверженцами солидаризирующих прежние, коллективистское в своей устремленности сообщество, ценностей. С переходом к рынку, провозглашением независимости произошло осознание перерыва постепенности как процесса прежней предсказуемой социальной адаптации, при которой миллионы соотечественников воспринимали в общем и целом векторы своей жизни как предсказуемые и устойчивые. Для тех, кто потерял восприятие внутренней тождественности, непрерывности между тем, кем он был в прошлом и кем может стать в будущем, произошло рассогласование смыслов жизнедеятельности и начался поиск новых жизнеопределений. Именно в эти годы наиболее интенсивно стала воссоздаваться ситуация «разлома» традиционной ментальной культуры с помощью целенаправленной деятельности по масштабному воспроизводству так называемой «навязанной идентичности». Широко развернувшаяся практика новых для казахстанской жизни культов в формате нетрадиционных религиозных верований стала активно эксплуатировать социальные потребности граждан в поиске новой корпоративности и индивидуального самоопределения.

Для большинства наших соотечественников в условиях социальных трансформаций произошло переопределение своих многофункциональных статусов, все мы «пережили» состояние утратной идентичности и оказались перед необходимостью сохранения/удержания прежних или выбора иных социальных статусов и ролей. Социальная дезадаптация граждан была синхронизирована «размыканием» монологичной идеологии, наступлением времени мировоззренческого плюрализма, деидеологизацией казахстанской жизни и спровоцирована отсутствием эффективных программ социализации в системе просвещения и образования. Институт просвещения стал объектом специального воздействия, в том числе – проводниками нетрадиционных для казахстанцев мировоззренческих представлений через электронные и печатные СМИ.

В условиях деидеологизации основ социальной жизни устремления прежнего, коллективистского по своей природе, сознания привели немалую часть сограждан к поиску новой корпоративности в различных организациях. В результате возникли сетевые структуры, зарегистрированные и действующие как в формате торговых, учебных, консультационных и проч., так и в виде религиозных объединений, главный смысл функционирования которых заключается в привлечении в них «маргиналов духа», с целью переориентации менталитета соотечественников, вовлечения их в деятельность новых корпораций, создания квазисообществ посредством внушения предустановок на программирование поведения, целенаправленного воздействия на сознание. Это влияние проявляется в формировании особого типа маргинальной личности, не включенной в традиционно существующие формы культурной адаптации (в семье, в системе образования, в группах дружеского общения и др.).

Для актуальных и потенциальных социальных групп, находящихся в стадии маргинального развития, процесс адаптации/реадаптации осуществляется противоречиво, так как связан с утратой прежней и обретением новой идентичности, которая не всегда проявляется как естественная, а чаще принимает форму отторгнутой или навязанной. Отсутствие практически-действенных механизмов социализации и реадаптации в условиях рынка привело граждан, членов их семей, знакомых к поиску новых форм коллективности, в том числе – посредством вовлечения и участия в так называемых «религиозных» организациях, по сути своей таковыми не являющимися. В результате отсутствия знания процессов маргинализации, ее масштабов и содержания, а также неразработанности механизмов влияния на процессы интенсивной социальной мобильности в казахстанском обществе возникли риски аккумуляции населения, которые связаны с утратой традиционной для культуры народа этноконфессиональной идентичности. В определенной мере происходящие процессы могут быть проинтерпретированы в контексте становящейся теории иден-

тичности, которая, на наш взгляд, может стать новой объяснительной парадигмой междисциплинарного подхода, который объединит не только философские экстраполяции, но и включит социологическое измерение, психологические методы, политологические оценки.

В свое время Э.Эриксон, предложив психологическую концепцию трактовки идентичности для эпигенетического развития, выделил восемь последовательно сменяющихся стадий развития индивида (от младенчества до старости) и показал, что результативность идентификационного процесса в разные возрастные периоды жизни человека может быть как положительной, так и отрицательной по своим результатам и восприятиям. Она обусловлена готовностью индивида к общению и взаимодействию с постоянно расширяющимся социальным кругом в связи с чем задача общества заключена в том, чтобы предоставлять последовательные (как во времени, так и в пространстве социума, обеспечивающего социализацию) возможности подобного взаимодействия [1]. Важным в методологическом смысле в эриксоновской модели (психологической по дисциплинарной трактовке) стало понимание актуализации идентичности в кризисные моменты развития личности, когда индивид «переживает» опыт социализации, осваивая новые возможности своего ролевого мироприятия, становится все более зрелой личностью, осмысливая «самость», идентичность «эго», свою уникальность и соизмеримость с другими. В то же время Э. Эриксон признавал ограниченность и недостаточность исследования феномена идентичности средствами психологии. Психологи и психиатры практически работают с зависимыми от неокультов, помогая им в поиске себя в процессе реадaptации, и поэтому проблема навязанной идентичности и ее преодоления чаще рассматривается как психологическая парадигма [2].

Процесс идентификации имеет различные формопроявления и должен осмысливаться и интерпретироваться в мультидисциплинарной парадигме социогуманитарного знания: как в контексте психологического, так и социологического, и политологического, и философского дискурсов. Только в этом методологическом ключе возможно научное понимание феномена идентичности, его базовое значение для современных социальных концепций. В философском плане идентичность «можно понимать как **самоопределение личности**, самопознание и опознание себя как некоторой определенности, конкретности» [3], «идентичность может быть навязана, внушена, принята для каких-либо целей. И тогда возникает несоответствие внешнего и внутреннего, формы и содержания, проявления и сущности. Идентичность нарушается, образ себя разрушается, происходит кризис идентичности» [3].

Концепт процессуальной идентичности предполагает не только стадийность, но и преемственность; результативность каждой предшествующей стадии личностного развития по отношению к по-

следующей; «разрешенность» кризиса предыдущего этапа, а не его откладывание и развитие до состояния взрывоопасной напряженности; достаточность приобретенных навыков и способностей, проверяемых на жизнепригодность в ситуациях преодоления личного кризиса; наличие у индивида эффективной способности критического суждения о действительности как возможности преодолеть несовершенство окружающего мира и эффективно изменить и его, и себя. Именно в динамичном развитии осуществляется адекватное (не гипертрофированное и не подавленное беспомощностью) ощущение идентичности как способности осмысливать и переопределять векторы собственной судьбы в системе или конгломерате социума и формируется способность к осознанному выбору социальных ролей (которые, впрочем могут и не быть только положительными). Социально зрелая личность способна к самоидентичности, и тогда она оказывается не только ведомой социальными устремлениями, но и способна преодолевать трудные социальные условия.

Самоидентичность (self-identity) проявляется как реинтеграция всех социальных ролей, которые уже освоены (осмыслены в опыте, пережиты и «проиграны», воплощены) индивидом и которые обеспечили ему социальное признание в группах значимых для него субъектов [4]. Согласно Эриксону, в условиях кризиса идентичности (Identity crisis) как поворотного момента каждой стадии развития личности происходит потеря эго-идентичности и именно в этот момент исчезают или снижаются целостность, тождественность и вера человека в свою социальную роль (в успешность и востребованность в социальном окружении).

Применительно к выделенному нами предмету специфика кризиса развития социума состояла в том, что этапные, поворотные пункты развития постсоциалистического общества совпали с кризисами переопределения смыслов на уровне групп (семейных, трудовых, общественных) и личности. Применительно к личностному измерению, возникли ситуации, соответствующие кризису, который Э. Эриксон определял как этап перехода от детства к зрелости, когда главным вопрошанием становится поиск ответа на вопрос «Кто Я?» и совершается сомнение в ролевых моделях и идентификациях прошлого. Именно в такой период проявляется феномен «спутанной идентичности» (Identity confusion) и наступает время осознанного выбора системы ценностей и жизненного пути. Попытки осмыслить уникальность казахстанского пути в условиях глобализационного мира привели в последние десятилетия к разработке теоретических концептов национальной идеи как формы осмысления идентификационного процесса, общезначимого для каждого гражданина, но вряд ли можно рассматривать их как завершенные. Процессы становления новой для казахстанской практики социумной организации пока не изучены отечественной социогуманитаристикой во

всей многоаспектности на уровне теории и поэтому не обеспечены надежными практическими рекомендациями для разработки эффективной государственной политики реадaptации к новым условиям жизнедеятельности, что усугубило ситуацию не только с вторжением, но и укоренением в массовом, групповом и индивидуальном сознании новых идеологем в отношении смысла жизни, ее ценностных опор и векторной направленности, социального предназначения и др. Тем самым были созданы предпосылки неуправляемости социальными процессами и спровоцированы возможные ситуации проявления нестабильности. Как представляется, в Казахстане до сих пор пока не воссоздана общая (в своей тенденциальности) картина казахстанского менталитета. Весьма неопределенными и даже противоречивыми предстают данные о приверженности определенным религиозно-мировоззренческим доктринам; практически не выявлен потенциал умонастроений различных социальных групп по жизненно важным вопросам совместного казахстанского бытия (включая как общий концепт общенациональной идеи, так и принципы межэтнического и межконфессионального взаимодействия и др.); не изучены типологические модели электорального поведения; не выявлены механизмы и алгоритмы адаптации социальных групп в новейшей реальности; не изучены ценностные предпочтения.

Так как Казахстан – многоконфессиональное и полиэтническое государство, то интенсивные процессы поиска новой идентичности необходимо включили религиозную компоненту. С 90-х годов прошлого столетия резко возросли показатели религиозной миграции в Казахстан, и существенно изменилась конфессиональная карта страны. Этому способствовали и более либеральное законодательство в отношении регистрации религиозных организаций, и реальная толерантная среда, характерная в целом казахстанскому менталитету, и период деидеологизации, который сопутствовал началу трансформационных сдвигов, и своеобразная «мода» на религиозность, которая охватила различные группы населения после эпохи так называемой «атеизации» общества. Эти и другие факторы оказались способствующими стремительному росту религиозных (а зачастую – псевдорелигиозных) организаций, ведущих деструктивную деятельность. Невозможно не согласиться с выводом о том, что «Деструктивные культы обустроиваются именно в том аморфном поле, которое создается отказом общества и государства от многих позиционных ограничений (деидеологизация, демократия, плюрализм, свобода и права человека, уважение прав меньшинств) и отсутствием сильной и организованной системы, гарантирующей соблюдение наиболее важных принципов и правил социально-психологического взаимодействия» [5].

Изменение мировоззренческой составляющей в связи с реальным плюрализмом явилось благодатной почвой для распростра-

нения/укоренения в Казахстане новых (или нетрадиционных) для нашей культурно-исторической традиции религиозных верований/ групп. Как следует из анализа деятельности (псевдо)религиозных организаций, им присуще

- направленное акцентирование социально-экономических проблем жизни казахстанцев в условиях транзита;

- политизация в оценках происходящих социальных изменений;

- подмена причинно-следственных связей действительности вымышленными мифологическими зависимостями, которые уводят мышление адептов от реальности;

- противопоставление усилий религиозной группы другим способам социальной поддержки граждан;

- навязывание убеждений и принуждение к перемене мировоззрения и миропонимания, с применением механизма страха и угроз, начиная от морального гнета вплоть до физических способов воздействия;

- придание образу казахстанского государства (его институтам: власти, управления, семьи, профессиональным коллективам) характеристик монстра (врага), с которым необходимо бороться с позиций (псевдо)религиозной веры, призывающей ее адептов стать «духовными воинами» для достижения поставленных целей;

- завуалированный характер деятельности (в частности, запутанные и лишённые логики проповеди, в которых присутствуют мыслеформулы с ключевыми смысловыми концептами), имеющий до определенного времени абстрактную, а по сути – антигосударственную направленность;

- преследование цели формировать противостояние личности и государства, группы и государства и тем самым подрывать существующий политический строй, расшатывать общекультурную идентичность.

Комплексный анализ показывает, что расшатывание образа казахстанской государственности осуществляется

- через разрушение ценностных основ казахстанского менталитета;

- путем смешения различных идентификаций граждан, в первую очередь – этнокультурной/псевдорелигиозной/социально-профессиональной, когда их пытаются воспроизвести в форме новых видов занятости/деятельности в псевдорелигиозной группе с одновременным отторжением ранее присвоенных индивидом идентичностей (члена семьи, гражданина, профессионала и др.);

- посредством управляемой и специально организованной деятельности;

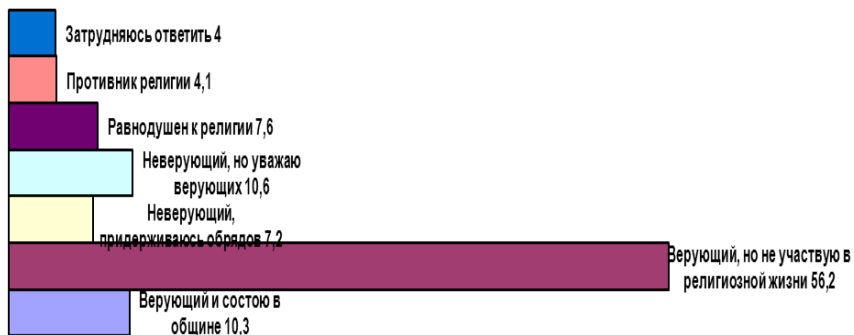
- как свободная реализация деятельности под камуфляжем новых религиозных культов, общественных объединений, организаций и т.п. учреждений (в том числе – международных), экспертных групп и др.

Все эти негативные воздействия направлены в том числе и на дискредитацию традиций гражданской общности, истоки формирования которой уходят в советское прошлое. Не случайно под градусом критики новых демократов оказывается концепт «казахстанская идентичность», который содержит в себе большой гуманистический потенциал, так как он связан с особыми формами межэтнического согласия и религиозной толерантностью, как наиболее характерными формами взаимопонимания между разными социальными группами мультикультурного казахстанского общества. Общества, которое ценит внутривнутриполитическую стабильность, межнациональное согласие и межконфессиональный диалог как традиционные ценности суверенного Казахстана. Общества, в котором ключевыми приоритетами являются стабильное развитие нации, укрепление государственности, единство нации, уверенность в будущем. Очевидно, что соизмеримость именно с этими идеологемами должна стать критериальной основой для идентификации и оценки деятельности любых субъектов политики в системе казахстанской государственности.

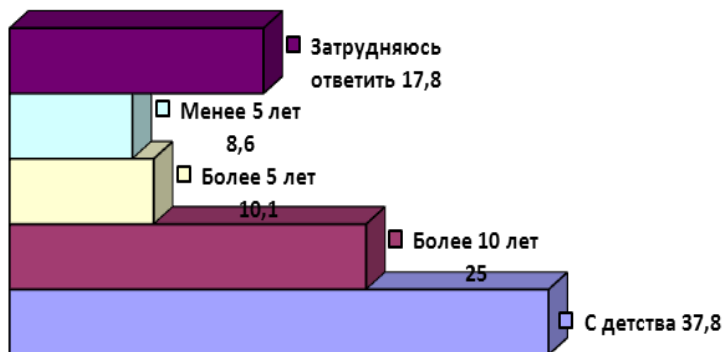
В процессе массовых миграций на псевдорелигиозной основе происходит нарушение групповой идентичности; возникает социальная напряженность, которые связаны не только с отсутствием возможностей достижения искомого статуса мигрантов и членов их семей во вновь обретаемой среде, но и с разрушением традиционного уклада (в его культуурообразующей функции – прежде всего). Как показывает многолетний мониторинг, последствия миграции под прикрытием имени религии имеют не только личностный, но групповой и общественный эффект. Религиозные мигранты (начиная от проповедников и завершая неопитами) формируют новую субкультуру, отмеченную повышенной конфликтностью и выступающую одной из основных угроз внутривнутриполитической стабильности Казахстана. Причем, несмотря на достаточно сильные и преобладающие устремления казахстанцев к стабильности, в стране, тем не менее, в силу ряда геополитических факторов складывается ситуация нагнетания конфликтности на квазирелигиозной основе, которая носит сугубо импортируемый характер.

Мониторинг общественного мнения казахстанцев по вопросам динамики и тенденций религиозности, осуществленный нами в 2010 году в 14 областных центрах, а также в Астане и в Алматы с охватом 1400 респондентов, 100 экспертов и 30 фокус-групп показывает, что суждения сограждан о религии как социальном институте, представлены взаимоисключающими концептами, которые не позволяют осмыслить культуурообразующую функцию религиозной веры как поиск нравственной духовности, а не как корпоративного сподвижников вокруг харизматического лидера с целью культового времяпровождения. Так или иначе связывают себя с религией до 2/3 респондентов, причем, верующие, состоящие в общинах среди них

составляют немногим более 10%. На вопрос «Каково Ваше отношение к религии», респонденты предложили такой спектр мнений:



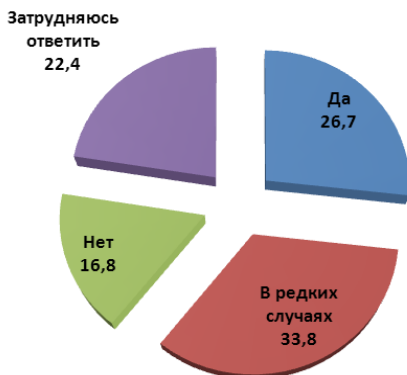
На вопрос «Как давно Вы выбрали свое мировоззрение?» респонденты отметили:



Оценивание влияния религии на жизнь современного казахстанского общества выявило, что до половины опрошенных рассматривают возрастание роли религии как положительную тенденцию. В то же время каждый шестой респондент (14,9%) не видит позитивного воздействия религии на жизнь казахстанцев.



На вопрос «Способны ли религиозные нормы и предписания, традиции выступить в качестве эффективных регуляторов жизни современного казахстанского общества?» мнения респондентов представлены в следующем спектре оценочных суждений:



«Культурная интервенция» ценностей иносоциальных групп (мигрантских, аутсайдерских, псевдорелигиозных и др.) в целом чревата появлением новых разломов ментальности, утратой идеологием единства казахстанского народа и проявлениями социально-деформированного поведения, вызванного отходом от прежних достигнутых статусов и обретением маргинальных состояний сограждан, «отторгнутых» из привычных для них социальных групп. Отсутствие у определенной части сограждан, находящихся в ситуации маргинального кризиса так называемого «здорового чувства идентичности» может выразиться во враждебном отношении к име-

ующимся социальным ценностям и общественным целям. Поэтому увеличение числа тех, кто ищет новые идентификации в псевдорелигиозных организациях, означает не только процесс стремительного рекрутирования граждан с управляемым протестным поведением, которое не может контролироваться в ситуациях гражданской смуты, но также и его первопричину – отсутствие эффективных механизмов предупреждения и блокирования.

Казахстану для достижения искомой идентичности необходим современный подход в развитии человеческого капитала, эффективное становление поколений лично зрелых граждан, социально мобильных и компетентных, могущих выстраивать жизненные стратегии в условиях многообразия и конкуренции, самостоятельно и ответственно принимать решения в отношении себя и других. Отсутствие в республике специализированного систематического изучения, мониторинга ментальных процессов на основе современных методов и технологий исследования, приводят к утрате действенных рычагов управления и влияния на ментальность, социальное самочувствие сограждан. В обществе не действуют механизмы упреждающего реагирования на возможные протестные проявления недовольства, которые ведут к подрыву гражданской консолидации и ослаблению доверия к институту власти.

В условиях утраты системой образования воспитывающего потенциала обучения, а другими институтами социализации – технологий воспроизводства убеждений, интенсивнее стало проявляться ослабление преемственности поколений, что приводит к возрастанию массовой политической маргинализации, которые ведут к атомизации и отчуждению, утрате чувств групповой сплоченности и гражданского единства. Новые разломы ментальности и интенсивное «погружение» в маргинальные состояния через присвоение статусов «социальных аутсайдеров», то есть навязанная идентичность чревата подрывом атмосферы толерантности, согласия и созидания, которые воспроизводились в казахстанском обществе исторически длительное время и связаны с уникальной мультикультурной средой. Использование нетрадиционными религиозными организациями системы воспользуемых ресурсов создает условия для экстремизации общественной жизни. Происходящая при этом политизация гражданского сознания и поведения приводят к тому, что экстремизация сознания в определенных условиях становится своеобразной «линией разлома» общественной ментальности, поскольку обрела в современном казахстанском обществе синергетическую природу функционирования.

В частности, речь идет а) о многочисленных объединениях псевдорелигиозной направленности, которые преднамеренно и систематическим образом вовлекают в сферу своих интересов и действий практически все слои и многие целевые группы населения, включая детей, учащихся, рабочую молодежь, представителей различных

групп интеллигенции (педагогической, научной, управленческой), представителей различных групп бизнес-класса, граждан старшего возраста; б) о деятельности институтов гражданского общества, которые активно «работают» на политическом поле и воздействуют на процесс формирования протестно заданной гражданской культуры (главным образом, формируя соответствующее поведение граждан по отношению к государству и его институтам).

4.2 Риски и ограничения утраты/удержания идентичности: тактические варианты

В последние десятилетия в Казахстане явно проявляются две тенденции: исламизации и евангелизации населения, которые, с учетом геополитических стратегий и роли Казахстана в сохранении стабильности в регионе Центральной Азии, могут стать своеобразными «линиями разлома» единства общества. Настораживает схожесть методик «обращения» в новые религиозные культы, которые свойственны и псевдохристианским, и псевдоисламским организациям. И те, и другие для пополнения рядов своих сторонников используют момент духовного личностного кризиса, возросший интерес к нравственным и мировоззренческим поискам, стремление осмыслить ценностную картину, преодолеть какие-то жизненные барьеры, например, вредные привычки. Главным средством вовлечения в новые общины под флагом «религиозного служения» становится обещание исцеления (духовного и физического); обретение новых братьев и сестер, семьи; удовлетворение системы религиозных (изучение Корана и ли Библии, молитвенная практика) и нерелигиозных потребностей в условиях новой коллективности. Причем, направления деятельности новых «агентов» идеологического воздействия могут камуфлироваться под отправление религиозного культа; выглядеть как поддержка тех, у кого имеются жизненные трудности и проблемы; рекламироваться, как способы изучить иностранный язык или получить навыки эффективного аутотренинга, овладеть практикой оздоровления и прикрываться другими, уже ставшими широко известными «вывесками», приемами и методами. Внешняя привлекательность подобной деятельности, маргинальной по сути, является доступной для многих сограждан возможностью вступить в новое для себя общение для того, чтобы изменить статус, получить надежду обрести новые знания, укрепить жизненную веру, обрести психологическую поддержку, стать социально востребованным в условиях отчуждения и атомизации, утраты прежних групповых идентичностей.

Эксперты, ученые, преподаватели, родители отмечают ситуацию возрастания случаев так называемой «навязанной идентичности», когда в новые религиозные объединения (часто действующие под вывеской тренингов, курсов, консультаций) попадают не-

осведомленные граждане. В практике мониторинга таких случаев обманного вовлечения зафиксировано около одной тысячи только за 2010 год. В общественных организации, в правоохранительные органы стали чаще обращаться сами пострадавшие, их родные и близкие, педагоги, врачи, практические психологи. Все они заявляют о фактах обманного вовлечения или насильственного удержания в квазирелигиозных организациях как псевдоисламского, так и псевдохристианского толка.

Как показывает факторный анализ, в подобные организации вовлекаются не столько пассивные, сколько достаточно успешные и активные граждане, с потенциально богатым воображением, эмоционально выраженной структурой, которые испытывают потребность в групповой, корпоративной идентичности, ищут приложения сил в совместной деятельности, и поэтому могут стать активными сторонниками организации и даже выдвинуться в ее лидеры. В целом во всех новых религиозных общинах вовлечение неофитов приводит к личностной и групповой зависимости, которые основаны на безусловной преданности организации и лидеру, беспрекословному подчинению нормам и правилам. Одновременно происходит отчуждение и разрыв с прежним социальным окружением, утрата связи с национальными, культурными традициями, общепринятыми социальными и групповыми нормами, ценностями. Часто потеря достигнутого адептом социального статуса осуществляется по заданной схеме, которая связана с резким изменением направленности жизни, разрушением индивидуальности, оставлением учебы, профессии, утратой критического взгляда на действительность, догматизацией мышления. Все это в ментальном плане приводит к сужению границ сознания и утратой возможностью свободного развития, так как жизнедеятельность адепта полностью синхронизирована с жизнью квазирелигиозной общины, в которой систематически проводятся собрания, служения, а также осуществляется полный контроль времяпровождения участника организации вне общины. Родные и близкие, психологи и психиатры отмечают и внешние, и внутренние трансформации личности, которые связаны не только с изменением образа жизни, но и с наполнением ее иными смыслами, не совпадающими с жизнью семьи, друзей, коллег по работе. Этому способствует принятие нового образа жизни, смена ценностных ориентаций, которые происходят в процессе практически постоянного пребывания в общине, в результате тотального контроля над личностной трансформацией. В частности, процесс коллективного богослужения в неокультях отличается не только организованностью и применением специальных методов воздействия, основанных на суггестивном восприятии информации, но и агрессивностью. Специалисты в области психологии и психиатрии утверждают о направленном психоэмоциональном воздействии во время проведения ряда культовых обрядов, которые, в конечном

итоге, формируют экстагическую зависимость адепта от коллективных молитвенных процедур.

Участвующие в массовом опросе городские жители в целом выразили толерантное отношение к процессу смены религиозных убеждений, отвечая на вопрос «Если Ваши родные решат или уже решили сменить религиозные убеждения, то как Вы к этому отнесетесь?» следующим образом:



Но, в то же время, граждане выражают обеспокоенность возможным вовлечением населения в конфликты на конфессиональной основе. Согласно мониторингу, проведенному в июле 2010 года во всех регионах Казахстана, 12% респондентов считают, что такая ситуация вполне реальна, а еще 26% полагают, что такое развитие событий вероятно. Для таких опасений имеются определенные предпосылки. Существующая в Казахстане ситуация допускает возможность 1) нерегистрации и бесконтрольной деятельности общественных объединений (в том числе – псевдорелигиозного толка), 2) практически неограниченный ввоз и свободное распространение литературы, содержащей экстремистские призывы, 3) принудительное или обманное вовлечение в псевдорелигиозную деятельность неосведомленных граждан и 4) удержание их в этих организациях посредством запугивания и подавления гражданской воли. Подобные условия создают основу для формирования и воспроизводства «сдвинутой» идентичности, суть которой заключается в подмене понятийной структуры мышления, замене системы традиционных ценностей, вытеснении представлений о средствах и возможностях гражданской социализации.

Поскольку в условиях трансформации политической системы, общественного строя и экономического уклада в обществе всегда происходят изменения в системе ценностных предпочтений, то го-

сударство и общество не должны упускать рычаги идеологического влияния на гражданскую ментальность. Следует отметить, что в настоящее время в виду постоянного реформирования в системе образования и просвещения не формируется и не воспроизводится структура ценностно ориентированного сознания, благодаря чему индивиды не проходят требуемую гражданскую социализацию. В то же время оппозиционные СМИ постоянно и целенаправленно формируют концепты противостояния по линиям «государство-гражданин», «общество-человек», «власть-индивид» и пытаются влиять на масштабы протестного сознания. Последнее свойственно 13-15% респондентов, которые склонны критиковать сложившийся «порядок вещей», и лишь менее 1% из них готовы выйти на акции протеста, если непосредственно будут затронуты их гражданские интересы. В то же время, уровень протестного сознания среди тех, кто причисляет себя к верующим, выше в разы. На вопрос «Что вы предпримите, если будут ущемляться ваши права на свободу совести и вероисповедания?» получены такие ответы:



Следует подчеркнуть, что интенсивное рекрутирование в квазирелигиозные организации осуществляется из различных социальных групп: этнонациональных, социально-профессиональных, возрастных, имущественных, поселенческих и проч. Дети, молодежь – приоритетные целевые группы. Идейные гуру псевдорелигиозных объединений «находятся» из числа ученых, преподавателей; административную поддержку оказывают представители органов власти; пропагандистскую деятельность осуществляют с помощью аффилированных СМИ, специально проинструктированных журналистов. Кураторство деятельности ведется из зарубежных центров; опеку осуществляют филиалы международных правозащитных организаций. По сути, в казахстанском обществе созданы сети с альтерна-

тивной идеологией (претендующей на религиозно-политическую), строгой организационной дисциплиной, с достаточно большим количеством последователей, которые представляют собой психологически и идейно зомбированную публику с нарушенной ценностной структурой восприятия и превращенным гражданским сознанием, переподчиненным воле харизматичного лидера общины.

Как правило, первоначальные приемы «бомбардирования любовью» на этапе вовлечения в организацию оборачиваются впоследствии различными формами агрессии и жестокости, особенно по отношению к тем, кто принимает решение выйти из общины, а также по отношению к родным и близким неофитов, которые не желают участвовать в этой так называемой «религиозной» жизни. Все адепты становятся носителями установок, согласно которым четко разделяют в обществе «своих» и «чужих» (под разными форматами таких различий). Негласно (а порой – конспиративно) новые религиозные организации проводят массивное наступление на поле политической идеологии, в связи с чем ведут активную пропагандистскую и просветительскую деятельность специальными методами и средствами. Ими осуществляется планомерно и специально направляемый процесс навязывания согражданам псевдорелигиозной идентичности, который имеет четкую идейную, методическую, организационную, финансовую регламентацию и учитывает половозрастные, социальные, этнические, поселенческие и др. характеристики населения. В псевдорелигиозных организациях каждый участник выполняет предписанные роли и осуществляет определенные функции, связанные с задачами роста численности адептов, взаимным контролем деятельности, материально-финансовой поддержкой организации и др.

Специальные стратегии осуществляются с помощью привлечения огромных ресурсных средств (не сопоставимых, например, с бюджетами на разработку и издание учебной и методической литературы гуманитарного направления в стране в целом), причем, не только денежных, но и организационных, пропагандистских, информационных. Квазирелигиозные объединения, камуфлируя свою деятельность под благотворительную (бесплатные обеды нуждающимся, акции в домах престарелых, интернатах и т.д.), по сути, формируют из сограждан «армии спасения» с жесткой установкой следовать внутренней дисциплине, командам и распоряжениям лидеров. Это приводит 1) к интенсивному «размыванию» прежней гражданской идентичности; 2) к подмене в массовом сознании концептов по поводу значимости и содержательной наполненности базовых ценностей (семьи, лидерства, помощи, смысла жизни, благосостояния, духовности, служения обществу и др.); 3) к реальной утрате общественной и личной безопасности; 4) к подрыву атмосферы толерантности, согласия и созидания, исторически сформировавшихся в казахстанском обществе.

Ориентации деятельности новых «агентов» идеологического воздействия разнонаправлены и разнообразны, как с точки зрения применяемых технологий и используемых средств, так и с позиций охвата различных целевых групп казахстанцев. Подавляющее большинство из вовлекаемых в околорелигиозную деятельность не предполагает, что становятся объектом манипулирования и внешне самостоятельно (по собственной воле и желанию) делают шаг к утрате своей субъективности и поглощению гражданских прав и свобод, существенному сужению возможностей социализации и деструктивному нарушению пути личностного (гражданского) развития. Экспертный анализ показывает, что расшатывание образа государственности через разрушение ценностных основ казахстанского менталитета имеет характер управляемой и специально организованной (то есть финансируемой, обеспеченной обучающими, контролирующими, регистрирующими, транслирующими и проч. функциями) деятельности, свободно осуществляемой под камуфляжем новых религиозных культов, общественных объединений, в целом имеющих сетевой характер организации. В идеологическом плане деятельность таких организаций сопровождается постоянным нагнетанием дискуссий о демократической несвободе, а по сути – воспроизводит модель «управляемой демократии» и «планируемого хаоса». В «расколотости» мнений экспертного сообщества, оценивающей создаваемую ситуацию с неокультами, выявляется картина амбивалентности общественного сознания. Спектр оценок деятельности в Казахстане так называемых «нетрадиционных» религий на уровне фокус-групп выявил палитру взаимоисключающих суждений в отношении их полезности: от одобрения до отрицания.

Таблица

Мотивация «ЗА» нетрадиционные для казахстанской ментальности религиозные направления	Мотивация «ПРОТИВ»
<p>«Во всех «нетрадиционных» религиозных конфессиях борются за привлечение каждого человека, в то время, когда «традиционные» религии не идут «в народ».</p> <p>«Основной положительный фактор – воспитание толерантности».</p> <p>«Позитив главный от «нетрадиционщиков», пожалуй, в том, что они аккумулируют энергию той части общества, которая стремится избежать традиционного выбора в духовной сфере...такие всегда будут...не будет кришнаитов, они станут иеговистами, не будет иеговистов, станут наркоманами, если здесь будут сложности, будут гомосексуалистами. Это та самая часть неизбежных отклонений в обществе,</p>	<p>«Ничего положительного не вижу, их присутствие является чуждым казахстанскому менталитету».</p> <p>«Положительных факторов практически нет, идет размывание традиционных для казахов, русских и других национальностей идей, жизненных основ, культуры. Это все подменяется псевдорелигиозными, придуманными,</p>

которая просто должна дойти до естественного кризиса... Их или признают, или они вымирают... и в любом из случаев – общество развивается... в любом случае будет прогресс, а это хорошо...»

«Развитие в гражданском сознании принципов веротерпимости. Данные религиозные объединения в большинстве своем не учат ничему плохому, только любви и уважению к ближнему. А также уважению и подчинению властям. Делают большую социальную работу, которая чаще всего остается незамеченной».

«Фактор присутствия «нетрадиционных» религий доказывает, что РК – светское демократическое государство, где каждый гражданин имеет фактически свободу вероисповедания».

«Нацеленность на решение социальных проблем: борьба с бедностью, борьба с наркозависимостью, др. благотворительные акции».

«Воздействие на людей в том же направлении, что и традиционные религии (терпение, уважение, доброта)».

«Возможность выбора при поиске пути к Богу».

«Безусловно, это проявление демократизма в отношении всех религиозных движений и конфессий. Присутствие в Казахстане нетрадиционных религий отвечает конституционному праву каждого гражданина РК на свободу совести и вероисповедания».

«Нетрадиционные» религии, так же как и «традиционные», несут добро, свет людям и более активны в своей религиозной жизни».

хорошо проповедуемы, вбиваемыми в сознание людей идеями». «Нет положительных факторов, Считаю, что все подобные течения в религии имеют только негативное воздействие на человека (и если это не заметно сразу, то обязательно проявится в отдаленной перспективе)».

Для меня понятие «нетрадиционные» равносильно понятию «религиозные секты». Соответственно, положительных моментов я в этом не наблюдаю.

«В поликонфессиональности общества ничего положительного я не вижу. Такое общество конфликтотенно».

Интеллигенция является выразителем наиболее актуальных проблем общественного устройства и тенденций развития. Опрос представителей интеллигенции во всех регионах Казахстана показал, что проявления негативного влияния нетрадиционных для Казахстана религиозных верований фиксируется ею в таких факторах, как:

– навязывание чуждых ценностей, упрощение религии, уход людей из традиционных религий, зарабатывание денег на вере;

– возможность «завоевания» сознания народа прозападными псевдорелигиозными объединениями, когда мы потеряем часть населения, которая не станет подчиняться светской власти Казахстана, не станет соблюдать законы, станет непатриотичной по отношению к нашему государству, не станет считать себя казахами, русскими, татарами, узбеками и т.д.

– радикализация исламской части населения как реакция против распространения нетрадиционных религий, которые очень активны;

– чрезмерная активность «промывания мозгов» нетрадиционными религиями, а также их планы «евангелизировать» все население, особенно – казахское и т.д.

Представители интеллигенции полагают, что

– большинство нетрадиционных для Казахстана псевдорелигиозных верований имеют коммерческий характер, в итоге – обманутые люди;

– в псевдорелигии вовлекаются в большей степени подростки и молодежь, что негативно;

– массово псевдорелигии пока не проявляются, но вот когда проявятся, будет уже поздно задавать такой вопрос;

– есть вера, а есть «шкурные» интересы так называемого «духовенства». Когда эти «пастыри» начинают использовать верующих в своих личных интересах: экономических или политических, вот тогда и начинаются негативные последствия – кого-то квартиру заставляют «пожертвовать» общине, а кого-то с гранатой отправляют на джихад...;

– после знакомства с внутренним устройством, организацией, формами и методами работы нетрадиционных религиозных направлений у многих людей формируется негативное отношение к религии в целом;

– негативное влияние псевдорелигий присутствует сильно: все больше людей вовлекаются в нетрадиционные религиозные секты, попадают в ловушку и становятся рабами. Люди отдают последние деньги и даже идут на преступления, как под гипнозом. Нетрадиционные религиозные секты – прибыльный бизнес для людей, обладающих способностями гипноза. Это просто обман людей. И самое ужасное, что спецслужбы плохо с этим борются;

– все чаще проявляется асоциальная направленность действий этих общин. Они являются носителями радикальных мер по отношению к прихожанам, многие положения надуманы в интересах определенных групп;

– из-за слабой информированности об истинных мотивах отдельных религиозных движений население не может их объективно оценить. Многие люди (в особенности молодежь), попадают на удочку необычных, интересных, хорошо себя рекламируемых представителей нетрадиционных верований. Это своего рода экзотика для нашего населения, которая привлекает. Опасность имеет место, когда мы имеем дело с сектами тоталитарного типа;

– негативное влияние проявляется в отрицании равноправия между мужчиной и женщиной, в пропаганде превосходства одной религии над другой;

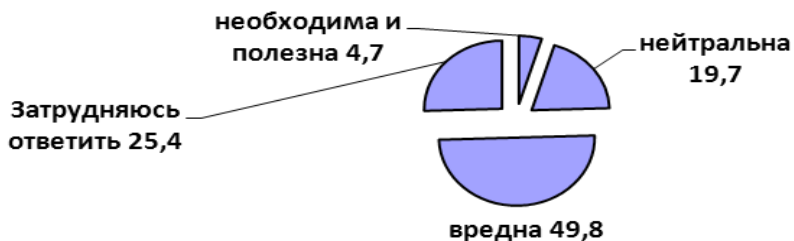
– уход людей от семьи, от общества, «уход» из социальной реальности и псевдозамещение, попытка внести несвойственную большинству философию разделения: они – праведны, остальные –

грешны – все это отражает негативное воздействие. Все чаще фиксируются разводы в семьях, где ее члены представляют различные религиозные воззрения.

Таким образом, по мнению представителей интеллигенции, в некоторых новых религиозных течениях осуществляется зомбирование, идолопоклонство, что противоречит традиционным религиям; поддерживается атмосфера непонимания и противопоставления представителям других религий; культивируются навязчивость и фанатизм, которые искажают представление о религиозной духовности, о смысле религиозной веры. Отдельные течения слишком настойчиво зовут в свою религию, можно сказать навязывают, зомбируют, переформатируют личность, при этом невнимательно и с неуважением относятся к представителям иного мировоззрения, часто преследуют инакомыслящих, проявляя к ним агрессивность.

У ряда нетрадиционных религиозных групп вера в Бога предстает как показная, не истинная, а отдельные течения вообще подрывают и травмируют психику. Дети и подростки, вовлекаемые в религиозные организации деструктивного характера, не только оказываются обделенными радостью детского и подросткового общения, но и плохо влияют на окружающих их детей внешним видом, взглядами на социальный мир, своими изречениями, фанатизмом и т.д. Все это, по мнению наших экспертов, не приносит никакой пользы для саморазвития личности, так как путь к Богу, к религиозной духовности невозможен на принуждении и агрессии, на противопоставлении и ненависти, под давлением и оскорблением иноверцев.

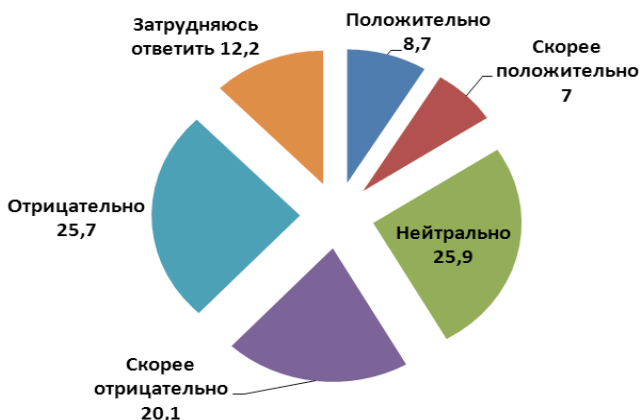
По данным мониторинга мнений городского населения Казахстана 49,8% респондентов из различных социальных групп полагают, что организованная и поддерживаемая деятельность так называемых «нетрадиционных» культов и соответствующих им религиозных организаций вредна и только 4,7% высказались за ее необходимость и полезность:



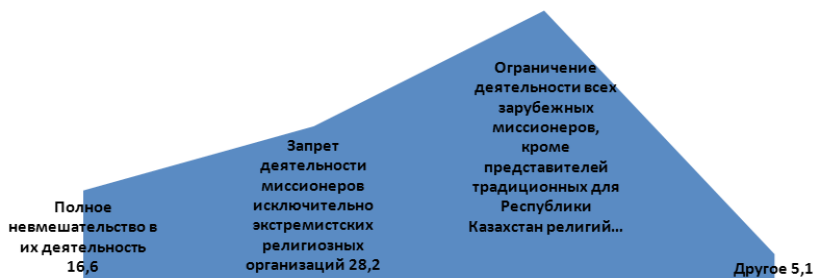
Статистически спектр мнений респондентов в оценке государственной политики толерантности в отношении многообразия религиозных культов представлен следующим образом:



На вопрос об отношении к зарубежным миссионерам, рост численности которых был отмечен в последние десятилетия во всех регионах Казахстана, свои мнения респонденты представили в таком спектре оценок:



На вопрос о том, какую позицию должно занимать государство по отношению к зарубежным миссионерам, респонденты ответили:



Для предотвращения экстремизма на религиозной основе требуется постоянный мониторинг параметров развития напряженности в разных сферах социальной жизни, изучение удовлетворенности актуальных потребностей всех групп населения. Экстремизм на религиозной (чаще на псевдорелигиозной) основе проявляется как приверженность крайним взглядам и действиям, закамуфлированным под деятельность религиозной организации, движения, преследующих политические цели, но его предпосылки имеются в невозможности для определенной части общества осуществить личностные и семейные идентификационные стратегии. Вместе с тем, не только исследование политических рисков для нашего государства, но и начавшийся процесс протестного выражения отношения к власти, указывает на переход экстремистских угроз из латентной стадии развития к форме очевидного проявления. Это, в свою очередь, свидетельствует о сформированных целевых установках на протестное поведение у определенных социальных групп населения, их организационной обученности, подверженности (восприимчивости) деструктивным установкам и влияниям, наличию корпуса теневого «лидеров» и др.

Мониторинг и анализ так называемой «религиозной» литературы, которая ввозится на территорию Казахстана в количестве, значительно превышающем потребности и часто распространяется через сеть книжных магазинов, а также раздается или продается адептам в новых религиозных организациях, бесплатно или за деньги предлагается гражданам на улицах, доставляется в почтовые ящики в жилых домах и проч. показывает, что казахстанцы имеют неограниченные возможности получения псевдорелигиозной литературы с экстремистским содержанием. Как правило, таким образом распространяемые тексты

– включают информацию, направленную на разжигание межрелигиозной розни, межэтнической неприязни, призывы к борьбе с существующей светской властью;

– содержат информацию, направленную на развитие у читателей различных страхов и фобий, в том числе – в связи с катаклизмами в результате апокалипсиса, устрашениями для всех неверующих или для неистинно верующих и проч.

– обучают потенциальных адептов отстранению от существующей в казахстанском обществе в целом и в семье – в частности, культурной традиции;

– предупреждают об определенных алгоритмах поведения, связанных с соблюдением строгих, конфиденциальных правил общения в религиозной группе, контролем поведения, сбором информации о разных сторонах жизни других членов общины.

Эти факторы мы склонны рассматривать как проявления навязанной псевдорелигиозной идентичности, содержащий экстремистские угрозы и полагаем, что контроль за ввозимой и распространяемой литературой подобного содержания должен осуществлять соответствующими государственными органами и экспертными сообществами. В наших исследованиях состояния и динамики гражданской культуры населения выявлено, что политические предпочтения подавляющего большинства населения Казахстана не оформлены институционально, то есть не соотносятся с программами политических партий и общественных движений. Вместе с тем, нарастает достаточно высокий рейтинг религиозных организаций. Мониторинг состояния гражданской ментальности указывает на то, что в Казахстане последовательно проводится политизация сознания на основе и при помощи вовлечения различных групп граждан в «околорелигиозную» (или квазирелигиозную) деятельность. Общеизвестно, что политизация менталитета вне политических организаций и общественных движений чревата экстремизацией сознания и поведения.

Основу псевдорелигиозного политического экстремизма составляют:

1) мистификация образа социального мира через мифологизацию мышления и увод человека (групп) от рационального восприятия реального контекста жизни к воссозданию ирреального (иллюзорного) мира через пропаганду и навязывание (часто в процессе специального многоуровневого обучения) искаженной (не соответствующей действительности) картины мировоззрения и на ее основе – линии поведения, жизненной позиции, стратегии индивидуальной или групповой деятельности;

2) адресное воздействие на гражданскую позицию человека (группы), связанное с формированием прямого или скрытого предубеждения по отношению к существующему политическому строю,

политической структуре и режиму государства и соответствующим им экономическим, социальным, культурным (включая духовные – светские и религиозные) отношениям и взаимодействиям с целью формирования скрытого или явного противостояния и постепенной подготовке к различным формам протеста и борьбы (начиная с мировоззренческой, духовной и завершая формированием установки на готовность жертвовать собственной жизнью в доказательство верности религиозной (псевдорелигиозной) идее для достижения политических или идеологических целей организации, движения);

3) направленное вовлечение в организацию, движение и удержание в их рядах специальными методами воздействия для исполнения миссии, реализации целевых программных установок и задач в ходе повседневной деятельности методически, идеологически и организационно контролируемой организацией, движением;

4) навязанная идентичность как деятельность, связанная с переориентацией мировоззрения, формированием менталитета (включая жизненные позиции, установки на определенный тип социального поведения) и переопределением целей деятельности человека (групп людей), поддерживаемая за счет специальных средств (агитации, пропаганды, просвещения, посвящения в организацию и принятия в ее ряды, обретения определенного статуса в иерархии и перемещений в структуре организации, выполнения в ней определенных ролей и предписанных функций), которая поддерживается не только одобрительными санкциями, но и устрашением, угрозами.

Хотя в нашей стране религия отделена от государства, образование является светским, тем не менее, в толерантном и многоконфессиональном обществе остро стоит вопрос о необходимости введения религиозоведческого образования в школе и в вузах. Тема широко обсуждается не только внутри государства, но и на международных форумах. Необходимость специального предмета «Религиоведение» требует подготовки педагогических кадров, выбора его сбалансированного (в смысле отсутствия каких бы то ни было аксиологических акцентов) содержания. Такой учебный предмет поможет учащимся сориентироваться в мировоззренческом многообразии, которое сложилось в Казахстане, только при осуществлении научно-методологических подходов к его внедрению в учебный процесс. Оценивая в целом роль этого учебного предмета для формирования казахстанской общности в условиях расширяющейся глобализации, для развития современного политического процесса в Казахстане и в сопредельных странах, считаем, что применительно к современной ситуации состояния и динамики общегражданской ментальности в нашей стране его внедрение имеет первостепенное значение. Именно поэтому так называемое «критическое» реагирование на введение нового учебного предмета для старшеклассников «Религиоведение» со стороны оппозиционных государству сил

лишь доказывает, во-первых, его актуальность и своевременность; во-вторых, его содержательную полезность и «точечность» попадания; в-третьих, обострение идейно-политического противостояния по линии религиозное/псевдорелигиозное, светское/квазирелигиозное сознание, которое проявлено как навязываемая идентичность; в-четвертых, четкую политическую (антигосударственную в своей основе) ангажированность всех, кто выступает против. В течение 2010 года, года председательства Казахстана в ОБСЕ разгорелись дискуссии вокруг содержания предмета «Религиоведение». На конференциях ОБСЕ звучали призывы принять рекомендации в отношении недопустимости деления на традиционные и нетрадиционные направления в отношении религии, пола, гендера, с чем мы принципиально не можем согласиться, так как указание на традиционные и нетрадиционные конфессии, к примеру, для нас означает историко-культурный и временной аспекты в деятельности религий на территории Казахстана. Историко-культурный предполагает инкорпорированность нравственно-духовных ценностей этносов – носителей традиционных религиозных убеждений в жизненный контекст.

Проблемы экстремизма в научной проекции отличаются междисциплинарным статусом и поэтому могут изучаться только комплексно, с применением обновленной системы общенаучных методов классического и постклассического познания. Для мониторинга ситуации экстремистских угроз необходима разработка обоснованной системы критериев и эффективная методика непротиворечивых квалиметрических измерений. По-прежнему актуальной задачей для Казахстана является создание экспертного аналитического центра, в функции которого должны входить: мониторинг и анализ ситуации и тенденций развития религиозности, экспертиза псевдорелигиозной литературы, оценка деструктивной деятельности псевдорелигиозных организаций. Поэтому представляется необходимым объединять профессиональные возможности по комплексному мониторингу, раннему распознаванию, выявлению и предупреждению деструктивной деятельности псевдорелигий с выработкой эффективных механизмов ее блокирования и нераспространения, как на национальном, так и на межгосударственном уровнях.

В Казахстане, к сожалению, практически нет исследований в контексте систематичного научного наблюдения за характером изменений, структурой и динамикой менталитета в силу отсутствия междисциплинарного подхода к предмету, постоянного (а не ситуативного) интереса к сфере общественной ментальности как таковой, развитому методологическому сопровождению, включая базис современных теорий и методический инструментарий. Проводимые исследования характеризуются монодисциплинарностью; отличаются спорадическим и ситуационным характером; не охватывают все регионы, социальные страты и целевые группы; не осуществляются

в условиях постоянного мониторинга; их результаты не сводятся в единый информационный банк данных. Это порождает сложности в понимании тенденциальности социальных сдвигов, правдоподобности прогнозов развития социально-политической ситуации. В сложившихся условиях «проявленность» состояния и знание тенденций развития духовности связаны как с социологическим мониторингом, так и с созданием системы соответствующих индикативных измерений, которые позволят реконструировать и воссоздать карту социальных рисков и первоочередного обеспечения необходимых мер воспроизводства традиционных для нашей ментальности ценностных основ. Для исследования процессов «навязанной» идентичности в современных условиях необходимо создание постоянного институционального сопровождения в виде независимой исследовательской структуры. Поэтому необходимо создание исследовательского центра междисциплинарного мониторинга ментальности.

Принято полагать, что противодействие терроризму и экстремизму – исключительно государственная прерогатива. Полагаем, что это не совсем так. НПО могут стать действенным заслоном на пути экстремизации гражданского сознания и поведения. На наш взгляд, роль НПО заключена в развертывании многоаспектной деятельности по раннему предупреждению экстремистской деятельности. Эти направления могут быть связаны как с постоянным мониторингом состояния гражданской ментальности, так и с экспертизой деятельности организаций гражданского сектора, которая позволяет выявлять совпадение или противоречие между декларируемыми лозунгами и реальными результатами деятельности различных общественных организаций. Исследование оценки деятельности общественных организаций важно с позиций их социальной и политической эффективности как для граждан, так и для ценностей, которые культивирует современное демократическое сообщество. Как известно, традиционные религии в своей основе призывают к миролюбию, а верующему человеку несут успокоение и вселяют веру как уверенность, призывают к смирению, а не к протесту. При всей неоднозначности разворачивающейся ситуации на религиозном поле Казахстана, государство соблюдает принцип невмешательства в дела религиозных объединений, уважает их автономность. Соответственно от религиозных общин ожидается симметричное поведение, а именно: невмешательство в жизнь государства, в сферу политической идеологии, в частную (включая личную и семейную) жизнь граждан, а также соблюдение законности. И это понятно: мы живем в стремительно развивающемся обществе, которое испытывает разноплановые (и позитивные, и негативные) воздействия глобального, регионального и локального планов и поэтому обязаны владеть ситуацией для того, чтобы государство могло гарантированно обеспечивать весь спектр прав и свобод гражданам. Государство предлагает вступать в откры-

тый и конструктивный диалог религиозным общинам, которые занимаются социальным служением в интересах прогрессивного развития общества и личности, одобряет эту деятельность как проявление инициатив и ответственность гражданского общества.

К сожалению, в деятельности ряда религиозных общин не всегда четко представлены цели присутствия в Казахстане, часто подменяются ее мотивы. Под видом религиозной пропаганды и просвещения

- осуществляется политическая контрпропаганда;
- проповедуются идеи социального разделения, религиозной исключительности, нетерпимости к иноверцам;
- распространяются установки на протестное поведение по отношению к родным и близким верующих, к рядом живущим согражданам, к органам государственной власти и управления;
- воспроизводятся условия для экстремизации сознания и поведения адептов по отношению к иноверцам, институтам государства и общества;
- проводится вовсе не религиозная, а иная деятельность и др.

Многие религиозные общины ведут активную и целенаправленную работу по вовлечению в свои ряды и воспитанию адептов по заданным схемам, и такая деятельность принимает не естественный, а характер агрессивного «насаждения» определенного мировоззрения и «навязанной» идентичности. Изучение методом «case study» историй тех казахстанцев, кто прошел через «испытания» в новых (нетрадиционных) религиозных организациях показывает, что во многих проповедях лидеров и в самой организационной структуре неокультов укоренен страх и гнет, пропагандируются противостояние и вражда, формируется негативный образ всех тех, кто не воспринимает и не разделяет убеждения членов общины. Именно поэтому как никогда актуальной для нашего общества является разработка учебных и просветительских программ в области гражданского образования, ориентированных на различные слои населения. Продвижение учебного и просветительского знания в области экстремистских намерений псевдорелигий и стоящих за ними организаций и политических сил является одним из важных каналов информирования общества. Эту функцию могут выполнять НПО. Участвуя в конференциях ОБСЕ в 2009 и 2010 годах, мы призывали все НПО в странах ОБСЕ, которые разделяют парадигму сохранения гражданского единства в своих обществах и считают, что традиционные ценности – семья, уважение прав и свобод граждан, атмосфера согласия, безопасное и стабильное развитие и др. являются приоритетными для развития современных государств, объединиться в коалицию по противодействию любой экстремистской деятельности, которая направлена на какую-либо рознь и противостояние, как по отношению к гражданам, так и по отношению к группам и обществу в целом.

4.3 Программно-целевые идентификационные стратегии: столкновение интересов или консенсус?

Процесс реадaptации личности многотруден, он имеет как внешнею, видимую оболочку, так и скрытые формы, темпорально и экзистенциально разворачивается в самых различных векторах. Зачастую осознание невосполнимости потерь в отношении утратной идентичности приходит в связи с потерей достигнутого социально-профессионального, имущественного статуса, потерянного психического и физического здоровья, необратимого времени жизни (иногда – десятилетий), проведенного в «плёну» квазирелигиозной корпоративности и оборачивается горькими разочарованиями в смысле собственной жизни, в осознании того, что запрограммированными извне поступками разрушено благополучие семьи, судьбы близких и родных людей: родителей, детей, супругов и т.д. Исходя из достигнутой ситуации, когда алгоритмы имеют массовый характер проявления, необходимо на государственном уровне создавать центры реабилитации для пострадавших от деструктивной деятельности псевдорелигиозных организаций, т.к. на уровне специалистов сформировано мнение о том, что бывшие адепты становятся потерянной частью общества, а процесс их социальной реадaptации требует длительного времени и специальных профессиональных усилий.

На наш взгляд, пришло время разработать и предложить систему критериев взаимодействия институтов гражданского общества и государства. Они должны учесть практический опыт, имеющийся в различных странах во взаимоотношениях государства и религиозных общин, религиозных общин и граждан, неправительственных организаций, выражающих интересы тех, кто подвергся деструктивному воздействию в некультах. Необходимо всесторонне исследовать опыт деструктивного влияния деятельности религиозных общин на личную и общественную безопасность в Казахстане и принять соответствующие меры по его предупреждению. Важно понять, почему некоторые религиозные общины прикрываются религией для осуществления нерелигиозной по своей сути деятельности и выработать механизмы блокировки такой деятельности.

С позиций и теоретической реконструкции, и практического опыта мотиваций граждан, пострадавших от деструктивной деятельности псевдорелигиозных общин, предлагаем некоторые критерии для мониторинга и оценки деятельности религиозных общин, например, такие, как:

1) выбор согласительной (а не конфликтологической) парадигмы диалога между гражданами и религиозными общинами, в которой интересы граждан должны быть приоритетными по отношению к интересам общин;

2) изучение механизмов и способов интеграции религиозных общин в сообщество, когда интересы различных сторон (государства, общества, частных лиц) не должны противопоставляться, а между ними необходимо находить консенсус;

3) анализ эффективности социального служения религиозных общин с позиций тех традиций, норм и стандартов, которые укоренены в культурной парадигме «принимающего» общества и не вызывают неприятия и отторжения со стороны граждан;

4) недискриминация тех граждан, кто по каким-то причинам или обстоятельствам не выбирает возможность дальнейшего участия в религиозной общине и хочет выйти из нее;

5) объединение интересов правозащитных организаций (государственных и неправительственных) для более полного представления и отстаивания прав граждан на свободу мысли, совести, религии или убеждений.

На наш взгляд, достаточно свободное и массированное наступление негосударственной политической идеологии в условиях транзитной ментальности способствует нарастанию поляризации в восприятии жизненного контекста, которое строится адептами конфликтологической парадигмы противостояния в дихотомии «свои-чужие». Для полиэтнического и многоконфессионального общества это обстоятельство выступает существенным сдерживающим моментом и при определенных условиях может стать серьезным фактором угрозы социальной, политической стабильности из-за экстремизации сознания социально неадаптированных или уже вовлеченных в противоправную деятельность групп, которая обретает видимые оболочки благопристойности. Именно поэтому разработка механизмов снижения потенциальной конфликтности становится актуальной, ибо государство в современных условиях должно удерживать в своих руках основные рычаги влияния на процессуальный ход исторических изменений, так как иное решение чревато утратой многофакторной идентичности, столь специфичной для Казахстана. Складывающаяся идеологическая ситуация обязывает осуществлять научно-обоснованную политическую идеологию и влиять на процессы формирования гражданской идентичности.

Казахстан как правовое, светское, демократическое и социальное государство создает в стране условия для реального мировоззренческого плюрализма. Многие принципы европейского права давно нашли отражение в реальной практике взаимоотношений государства и религий в Казахстане. Религиозные культы, учреждения и организации, которые действуют в конституционных рамках, пользуются всеми правами и свободами в областях гражданской, политической, экономической, социальной и культурной жизни. Граждане беспрепятственно отправляют свои религиозные потребности, религиозные общины владеют имуществом, ведут полнокровную

религиозную жизнь. Именно этим и можно отчасти объяснить тот повышенный интерес, который проявлен в отношении Казахстана со стороны новых культов и движений, как религиозного, так и псевдорелигиозного толка. При этом предполагается, что деятельность религиозных объединений имеет конституционный и правовой характер, обеспечивает права граждан и способствует прогрессивному развитию общества. Несмотря на то, что казахстанское общество не религиозно по существу, у нас в настоящее время представлен практически весь спектр не только мировых и традиционных религий, но и новых верований и культов. Мы усматриваем в такой ситуации отражение реального мировоззренческого многообразия и проявление прав граждан на свободный выбор мировоззрения.

В соответствии с реальной ситуацией мировоззренческого плюрализма и традиционным для нашего общества толерантным менталитетом, отношение государства и общества к деятельности религиозных общин довольно либеральное. Это проявляется как в действующем законодательстве, так и в общей атмосфере терпимости по отношению к верующим, к служителям культа, которая исторически сложилась в нашем обществе. Мнения респондентов по поводу целевых функций духовенства в казахстанском обществе выглядит так:



Законодательство Казахстана (о религии, об образовании, о семейных отношениях, ГПК и УПК) открывает возможности для политического использования религии (квазирелигии) как инструмента дезинтеграционной социализации, в процессе которой формируется противостояние внутри семейной группы, протестное восприятие существующего общественно-экономического и политического строя, светского уклада общекзахстанской действительности. Как представляется, несмотря на принцип толерантного отношения к убежде-

ниям в отношении мировоззренческого (включая религиозный) выбора, государство должно ограничивать деятельность тех общин и стоящих за ними организаций, которые вторгаются в жизнь граждан и нарушают их конституционные права в отношении личного имущества, жилья, здоровья (как физического, так и психического).

Для создания противостояния между «посвященными» и невовлеченными гражданами в околорелигиозные сообщества (группы, секты) эксплуатируются образы сограждан как «чужих», «неверных», «врагов», «несовершенных», «не подлинных», «не истинных» и т.п. Эти клише транслируются на ближних (членов семьи) и дальних с тем, чтобы расширять масштабы отчуждения и формировать идеологию противостояния как внутри различных социальных групп, так и между ними. В обществе методично осуществляется практика навязанной идентичности в части формирования альтернативного мировоззрения и выработки заданного образа жизни и образа действий, которые находятся под неусыпным контролем деструктивных организаций.

С этой целью

- используются различные технологии: от НЛП до интерактивных педагогических приемов;
- задействованы рациональные (логические) и иррациональные (чувственно-эмоциональные) формы восприятия и усвоения информации;
- применяются массивы печатной, аудиовизуальной (включая казахстанские каналы ТВ) продукции идейно – пропагандистского характера;
- проводятся систематические занятия, тренинги;
- осуществляется контроль усвоения знаний и их применение в практической деятельности обучаемых (вербуемых сторонников);
- ведется учет и контроль «правильного» и «отклоняющегося» поведения адептов;
- происходящие процессы становятся предметом мониторинга международных организаций.

В процесс идейного противостояния и кардинальной смены идентичности через принятие новой групповой принадлежности (секте, ячейке, «церкви», группе) вовлекаются практически все социальные слои (возрастные, поселенческие, профессиональные, этнические), что, в конечном счете, приводит к ускоренному «размыванию идентичности» (то есть достигнутому ранее «сплаву» казахстанского содружества, представленного единством разных этносов, социальных слоев, поколений, объединенных общей судьбой, историей, культурными кодами (традициями, нормами, принципами), всем образом жизни в целом. Цель такой деятельности – деструктивное воздействие на массовое сознание и поведение, формирование управляемого (эластичного) массового сознания, создание сети конспиративно действующих политических организаций (под вывеской псевдорели-

гиозных групп, обучающих НПО, общественных фондов и др.), которые занимаются переориентацией массового сознания на «размытые» ценности глобального порядка, где понятие и чувство Родины утрачены, и, следовательно, снижены восприятия целостности (как гармоничного единства) государства, семьи, общества, личности.

В стране за годы суверенного развития стремительно осуществляется распространение и укоренение в массовом сознании мифологем и идеологем, разрушающих единство казахстанского народа как социально-политической общности, воспринимающей Казахстан как родной дом, как Отечество посредством разделения общих ценностей, единства целей и мотивов совместной жизни, свойственных для разных этнокультурных, поселенческих, возрастных, социально-профессиональных, религиозных и др. групп общества. Экспертная работа, связанная с изучением деятельности новообразований в эти годы, показывает, что Казахстан в последние два десятилетия становится центром, где специальными средствами проводится ментальный «разлом» (восточного и западного мировоззрений, патриархатной и демократической ментальности) и систематически проводится направленная работа, ведущая к столкновению ценностей (через формируемый образ мыслей, образ жизни) посредством «навязывания» противостояния по линии «свои» – «чужие».

Самоидентификация респондентов с традиционными религиозными конфессиями и новоиспеченными культами показывает, что последние проводят неоправданно стремительную и агрессивную работу по вербовке сторонников и обращению неофитов, что является объективным критерием для констатации и признания заданности всего этого процесса, придания ему проблематичного и актуального характера. Как следует из данных опросов, рейтинг религиозных организаций все чаще оказывается более весомым, чем органов государственной власти и общественных организаций, призванных способствовать решению социальных вопросов граждан. В то же время вовлечение в религиозные организации нового толка осуществляется как раз под «флагом» решения социальных проблем, оказания помощи в преодолении трудных жизненных ситуаций, которые объективно имеются в жизни каждого человека. Следовательно, можно предположить, что в противостоянии деструктивным организациям, спекулирующим на социальной «заброшенности» граждан могут и должны оппонировать органы местной власти, общественные и политические организации, деятельность которых должна быть направлена на улучшение жизни казахстанцев.

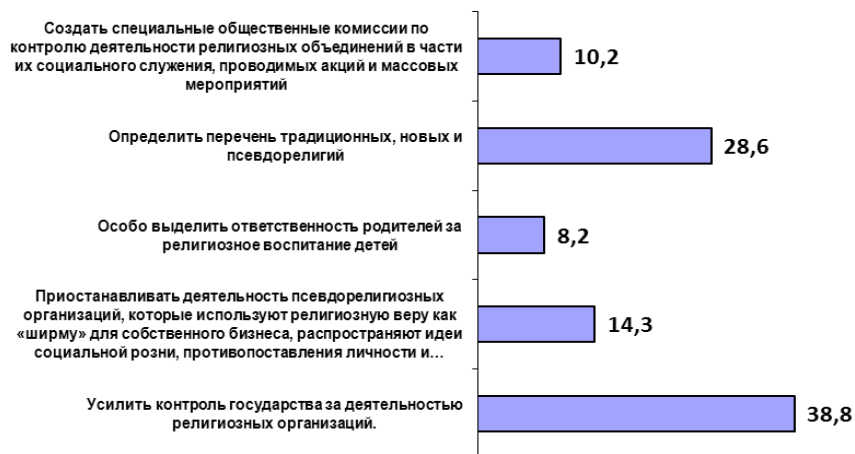
На уровне экспертных оценок и общественного мониторинга, а также в массовом восприятии необходимо четко различать религиозно мотивированную и культуuroобразующую в своей основе и религиозно камуфлированную деятельность, которая направлена на насильственное изменение государственного строя или насиль-

ственный захват власти, нарушение суверенитета и территориальной целостности государства, на возбуждение в этих целях религиозной вражды и ненависти, проведение специально организованной подготовительной пропагандистской и обучающей деятельности. Такую деятельность важно определять как деструктивно направленную и связанную с экстремизацией сознания и поведения граждан на основе религиозных (псевдорелигиозных) мотивов через их вовлечение, обучение и непосредственное участие в организации, движении (часто политического типа), как деятельность, которая не совместима с правовыми нормами государства. Попытки интерпретировать религию исключительно в терминах власти над человеком, как в духовном, так и в политическом отношении также должны быть отнесены к деструктивным воздействиям.

На вопрос о том, следует ли вносить изменения в Закон Республики Казахстан о свободе вероисповедания и религиозных организациях, респонденты ответили следующим образом:



Спектр предложений респондентов в отношении законодательных изменений таков:



В отечественных исследованиях состояния и тенденций общественного сознания последних лет фиксируется такое состояние,

как амбивалентность ментальности, которая отражает процесс поиска новых идентификаций в мире политических предпочтений, мировоззренческих систем, ценностных парадигм. На вопрос «Как вы считаете, хорошо или плохо, когда имеется отделение религии от государства?» респонденты ответили «хорошо» – 57%, «плохо» – 43%. Широкая пропаганда религии, позитивный имидж религиозных ценностей как духовных приводят к тому, в целом в нерелигиозной в своей основе ментальности казахстанцев все чаще формируются убеждения о том, что Казахстан должен стать религиозным государством. Если лет 10 назад так полагали 2-3% респондентов, то сегодня мнения иные: на вопрос «Каким государством в ближайшем будущем должен быть Казахстан?» получены ответы:



Соизмерение данных социологических исследований с практической деятельностью ряда международных организаций, связанной с влиянием на законотворческий процесс в области религии, с защитой нетрадиционных религиозных объединений, с систематическими публикациями на заданные темы в оппозиционных СМИ, с соответствующим финансовым обеспечением (гранты «Хельсинской группе» на разработку концептуальных документов и законодательства, экспертам-религиоведам со стороны БДИЧП, офиса ОБСЕ) «высвечивают» их откровенную заинтересованность в поддержке и защите деструктивных культов.

Аксиоматично, что для эффективной политики требуется правдоподобное знание объекта управления (в данном случае – описание базовых и производных характеристик современного казахстанского общества). Это возможно при условии осуществления полномасштабной научной исследовательской и экспертной деятельности, связанной с эмпирическим выявлением, теоретической интерпретацией, построением моделей, разработкой практических рекомен-

даций для субъектов политики в отношении динамики и постоянного мониторинга процессов идентичности. Основными темами такого мониторинга могут быть: образ жизни; занятость; миграции; гражданская и семейная социализация; структура потребления; досуг; социальное самочувствие, ценностные предпочтения и др.

Поэтому складывающаяся идеологическая ситуация обязывает осуществлять сильную научно-обоснованную политическую идеологию как способ консолидации общества. В плане эффективного противодействия религиозно-экстремистским попыткам навязывания несвойственной менталитету казахстанцев псевдорелигиозной идентичности, необходимо:

1. Провести перерегистрацию всех религиозных организаций, а во время перерегистрации – осуществить аудит всех неорелигиозных образований, срок присутствия которых в стране составляет не более 25 лет на предмет изучения а) мировоззренческой части распространяемой доктрины; б) социальной доктрины и социальной деятельности организации; в) связи с политическими претензиями, противостоящими государственной политике.

2. Приступить к разработке комплекса взаимосвязанных положений в части совершенствования законодательства в области религии, образования, воспитания, семейно-брачных отношений, производственных отношений и др. Необходимо найти и внести критерии, определяющие границы возможной (в смысле допустимости) деятельности на религиозной основе. Законодательно ввести концепты «псевдорелигиозной», «деструктивной» деятельности. Разработать критерии для определения такой деятельности.

3. Для проведения аудита необходимо выработать систему научно-обоснованных и аксиологических критериев с позиций соответствия а) системе общегражданских ценностей, исторически сложившихся и принятых в казахстанском обществе; б) законодательным нормам РК; с точки зрения опыта (практики, прецедентов) в) проявления негативной деятельности организации, ее реальных угроз и потенциальных последствий для общества и личности.

3. Предложить всем религиозным организациям представить гражданскому обществу свои социальные программы и результаты их претворения для всестороннего обсуждения.

4. Провести мониторинг деятельности всех международных организаций, так или иначе вмешивающихся в духовно-культурную ситуацию в Казахстане.

5. Выявить ангажированность казахстанских НПО, работающих под патронатом международных партнеров. Провести разносторонний аудит целей, задач, эффективности их деятельности.

6. Разработать методические комментарии для проведения аудита псевдорелигиозной деятельности.

7. Осуществить переподготовку экспертов социогуманитариев с аттестацией, занимающихся проведением экспертиз в сфере религиоведения, философии религии, психологии религии, социологии религии др.

8. Открыть соответствующую специализацию в закрытых учебных заведениях для подготовки молодежи к квалифицированной профессиональной работе.

9. Создать цикл просветительских программ о традиционных религиях на государственных ТВ и радиоканалах.

10. Создать единый банк данных социогуманитарных исследований религиозности в РК.

11. Показать политическую уязвимость терминологических споров о толерантности, свободе совести.

12. Разработать эффективный в применении и непротиворечивый глоссарий для законодательства о религии.

13. Разработать положение о псевдорелигиозной, квазирелигиозной, деструктивной деятельности, имеющей политический характер и оказывающей негативное воздействие на личностное развитие, групповую идентичность и общественную безопасность.

14. Разработать подзаконные акты в виде перечня деструктивных организаций, камуфлирующих свою деятельность под религиозную и запрещенных в других регионах мира. Сделать этот перечень открытым и широко известным.

15. Разработать новые правила регистрации религиозных организаций и мониторинга религиозной деятельности, включая миссионерскую, исключить в структуре и в содержании такой деятельности политические мотивы и устремления.

16. Проводить экспертный анализ массивов ввозимой и распространяемой религиозной литературы на предмет соответствия/несоответствия Конституции и Законам РК.

17. Разработать положение о Центре реабилитации и социальной адаптации пострадавших от деструктивной деятельности псевдорелигий и создать такие центры во всех регионах.

18. Провести мониторинг публикаций по тематическим рубрикам «Религия в Казахстане», включая Интернет порталы и блоги. Изучить уровень напряженности дискуссий по предмету.

19. Осуществить мониторинг деятельности государственных органов, научных организаций, учебных заведений, выступлений и публикаций их руководителей и сотрудников на предмет соответствия/несоответствия государственной политике в области религии.

20. Разработать Государственную программу досуга (выделив ее специальной строкой в Республиканском бюджете как приоритетную) для различных групп населения.

Литература

1. Erikson. E. Childhood and society (2d ed.). New York: Norton, 1963.
2. Hassan S. Combatting Cult Mind Control: The 1 Best-selling Guide to Protection, Rescue and Recovery from Destructive Cults. Rochester, VT: Park Street Press, 1988, 1990; Зимбардо Ф., Ляйппе М. Социальное влияние. СПб.: Питер, 2000. – 448 с.; Милгрэм С. Эксперимент в социальной психологии. СПб.: Питер, 2000.– 336 с.; Росс Л., Нисбетт Р. Человек и ситуация. Уроки социальной психологии. М.: Аспект Пресс, 1999. — 429 с.; Чалдини Р. Психология влияния. СПб.: Питер, 1999. 272 с.
3. Гурин С. Философия идентичности topos.ru/article/6727 16.06.09.
4. Erikson. E. Identity, youth and crisis. New York: Norton, 1968.
5. Кропотов С.Л. Сцена террора в культурных войнах: проблемы во-ображаемой общности и политики идентичности // ПОЛИТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ. – С. 215-232. lib.cisr.ru:5880/.../cgjirbis_64.exe?...Document print-M.qxd 29.05.2006

Глава 5. ИНТЕГРАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ КАЗАХОВ В ОБЩЕМИРОВОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

5.1 Некоторые теоретико-методологические аспекты выбора вектора цивилизационного развития

Ключевой вопрос интеграции казахского исторического наследия – что представляет собой наследие казахского народа, которое необходимо интегрировать в мировое культурное пространство. Какое философско-миро-воззренческое содержание несет в себе казахская культура? Возможно ли представить ее в контексте социокультурной интеграции и диалога с другими культурами? Что необходимо взять с собой в качестве багажа интеграции, а от чего следует непременно отказаться? Беспристрастный философский взгляд выхватывает конгломерат архаизированных поведенческих и мысли-тельных моделей и стереотипов, несущих отпечаток советского периода и которые во многом противоположны глобальным деятельностным пара-дигмам. Есть и положительные моменты, дающие надежду на конечный успех интеграции – неумное стремление быть не хуже других, учиться и осваивать новые сферы знаний и навыков, открытость и восприимчивость к новому, толерантность и интерес к ближним и дальним соседям. Какие бы аспекты исторического наследия не перевешивали на весах выбора цивилизационного направления интеграции, в любом случае – альтернативы модер-низации традиционного мышления не существует.

Интеграционный процесс предполагает два пути: 1) заимствование глобальных парадигм и чужеродных схем государственного и культурного строительства и их адаптация к местным реалиям под давлением процесса глобализации и вестернизации 2) выработка и реализация своего пути развития, основанного на осознании собственной культурно-исторической специфики и внедрения в практику государственного строительства приоритета категории локального национального интереса. Приоритеты упрочения независимости диктуют однозначность выбора второго пути. На практике же получается, что без существенного включения элементов первого направления, сопряженного с коренной ломкой многих традиционных архетипов сознания, ответы на глобальные вызовы становятся неадекватными. Замечательный пример на постсоветском пространстве – Беларусь, которая склонна к автаркии и сохранению верности второму направлению. На ее примере мы видим, что исключительность выбора второго пути чревата дефолтом и национальным кризисом.

Цивилизационный выбор пути развития Республики Казахстан – важнейший вопрос на повестке сегодняшнего дня. Дело в том, что

прежде, ни элита, ни тем более простые пастухи, не мыслили этот мир в категориях нации, объединенной едиными целями, а мыслили его в пространстве родовых понятий, исходящих из императива выживания и благополучия собственного рода. У молодого этноса, сформировавшегося на просторах Евразии исторически не присутствовало понятие о всеобщем благе [1]. В свое время тема единения поднималась единицами – всеказахскими ханами и уважаемыми людьми, пользовавшихся традиционной (не для всех) для степи свободой слова. Последние легендарные упоминания о национальных интересах казахов принадлежали великим биям и жырау XVIII века, а также не услышанным большинством своих соплеменников – алашординцам. С начала XIX века будущее вне Российской империи, а затем и СССР, просто не мыслились. Отсюда, соответственно, отсутствие чувства единой культурно-исторической общности и ответственности перед нею. Когда мы говорим об интересах отдельно взятой национальной культуры, нельзя забывать, что казахи пока не сформировались в полнокровную нацию, оставаясь этносом. А потому и постоянные сравнения с Европой или с Японией, по меньшей мере некорректны. У нас не было собственного государства-нации, основанного как в Европе или Японии, не было европейской эпохи Реформации и японской эпохи Мэйдзи, сформировавших буржуазно-демократические ценности и окончательно похоронивших традиционализм. Буржуазные реформы превратили эти передовые в экономическом и культурном отношении страны в авангард цивилизации. Наиболее полным это приближение к осознанию единства и своего собственного национального *интереса* было, как ни странно, в советский период истории, когда казахи осознавали себя единым народом, не разделенным на жузы и роды и объединенным перед лицом, пусть и не признаваемой публично, но от этого ничуть не менее осязаемой угрозы полного исчезновения собственной культуры и языка. Ясным подтверждением тому стали события в декабре 1986 года, действительное значение которых для подъема национального самосознания не осознано до сих пор. В настоящий же момент мы не можем четко идентифицировать собственные национальные интересы, во многом потому, что они заключаются в лавировании между интересами сверхдержав. Основная задача государства заключается в выживании. Эта задача совпадает с задачами выживания коренного населения, перед которым пока не стоит иных задач, поскольку его социально-экономическое положение реально хуже, чем у всех остальных этнических групп Республики Казахстан. Объясняется это отставание традиционной концентрацией коренного населения в сельской местности и его приверженностью традиционным, не выдержавшим глобальной конкуренции, формам мышления и поведения. Необходимо признать, что пока не будет

решена проблема интеграции большей части титульного этноса, рассчитывать на долговременное установление прочного гражданского мира не приходится.

Исторически, казахи объединялись только перед лицом геноцида, когда стоял вопрос физического выживания этноса, разделенного на жузы и роды. Все остальное время, начиная с вхождения Младшего жуза под крыло «белого» царя и до настоящего времени, их культурно-историческая автономия представляла собой «шагреновую кожу», кусочки которой в разные периоды с той или иной долей интенсивности откусывала оседлая цивилизация в лице гигантской метрополии – царской России, а затем и СССР. Казахская этническая культура и в настоящее время имеет отчетливую тенденцию к самоизоляции в целях самосохранения. Несмотря на то, что СССР активно модернизировал собственную индустрию и военно-промышленный комплекс, уничтожив крестьянство как класс, традиционное мышление, основным носителем которого этот класс являлся, сохранилось практически в неизменном состоянии. Носители либеральных, буржуазно-демократических ценностей в лице части передового дворянства, буржуазии, ученых и деятелей культуры были репрессированы и высланы из страны. То же самое произошло и в Казахстане. Несмотря на уничтожение кочевого образа жизни, традиционное сознание сохранилось фактически в неизменном, законсервированном состоянии, благодаря «железному занавесу», отделившему «совковое» мышление от наиболее конкурентоспособных образцов буржуазного мышления. Те же параллели можно провести и с конформистски настроенной казахской «элитой», которая за исключением тончайшей прослойки алашординцев не смогла оказать влияния на свой народ, разделенный собственным невежеством и изолированной колониальной политикой. У казахов как у кочевого этноса, только столетие назад стали появляться единичные личности, которые смогли вписаться в процесс обновления, идти в ногу со временем. В досоветский период нарождающаяся элита, по-настоящему болевшая за интересы народа, была безжалостно уничтожена и традиция бескорыстного служения казахской идее, начавшая формироваться, была прервана. Восторжествовала конформистская психология, определившая на долгие годы, вплоть до настоящего времени, сущность «новой элиты» и ее «заговор молчания» в отношении национальных интересов отдельно взятого казахского этноса. Казахская культура раздробилась на фрагменты, носителями которых стал разделенный этнос – урбанизированных и традиционных казахов. После обретения независимости, вопрос о доминирующей культуре, нефрагментированных, целостных системах ценностей, которые могли бы оформиться институционально, пронизав социокультурную структуру общества по горизонтали,

остается открытым. Построение будущего культурного пространства исключительно на моноэтнической основе не представляется возможным. Остается еще одна альтернатива – мультикультурное общество. Его еще называют обществом культурного плюрализма.

Понятие «мультикультурализм» появилось на общественно-политическом и научном горизонте развитых стран ближе к концу 60-х г.г. (времени антибуржуазных молодежных волнений в странах Западной Европы и окончательной победы движения чернокожих США за равенство в гражданских правах). Под этим понятием понимается равноправное сосуществование в едином государстве различных этнических групп с их специфическими культурными и религиозными ценностями. Но не просто сосуществование, а их постепенное слияние в некую новую общность, причем в рамках одной государственной нации и на основе демократических ценностей. В западном, либерально-демократическом понимании культурное многообразие, не связанное с этничностью, предполагает принятие обществом конструктивистской парадигмы в интерпретации этнической идентичности, что соответствует возможности и праву человека на свободный выбор своей этнической принадлежности, социокультурных ориентаций и жизненных стилей. Бесспорно, что в казахстанских реалиях, в которых «жонглирование» этничностью представляется теоретически бессодержательной абстракцией, более предпочтительной для людей оказывается примордиалистская парадигма. Конструирование казахстанской нации затрудняется культурными и религиозными различиями двух ведущих этнических групп республики – русских и казахов. Казахстан с момента провозглашения независимости живет в условиях мультикультурализма, когда ни казахская этнокультура, ни русскоязычная городская культура не являются доминирующими. Существовая параллельно, они никак не пересекаются, функционируя в замкнутых, автономных пространствах, предпочитая исключительно свою этнокультурную идентичность. Стоит отметить, что наличие «параллельных этнических сообществ», как раз и явилось вызовом для современных западноевропейских демократий, считавших политику мультикультурализма наиболее сочетающейся с принципами западного либерализма и гуманизма.

Мультикультурализм бросает вызов основным течениям западного политического мейнстрима. Он не сочетается с либерализмом, так как возводит на пьедестал коллективные права нацменьшинств, ставя под сомнение индивидуалистические идеалы и завоевания западных демократий. Не сочетается мультикультурализм и с консерватизмом, так как сам является новейшим явлением с неустоявшейся, изменчивой сущностью, хотя и имеющим определенные аналогии в мировой истории. Не говоря уже о его полном неприятии разного рода национал-патриотами, националистами и другими по-

литическими силами, близкими к идеям этнического превосходства (преференций для титульных национальностей).

На этом фоне мультикультурализм казахов – это вынужденное самоощущение народа, проигравшего цивилизационную гонку на выживание, соединенное с генетической веротерпимостью кочевой империи Чингизхана, наследовавшей обычаи и верования казахской степи.

Невнятность казахстанского мультикультурализма проявляется в том, что, с одной стороны, пропагандируется и воплощается в жизнь всецелая поддержка этнических общин – Ассамблея народа Казахстана, национально-культурные центры, возможность для нацменьшинств обучаться на родном языке, свободно исповедовать свою религию и т.д. С другой стороны, подспудно осуществляется курс на постепенное признание казахов государствообразующей нацией, их политическое доминирование, в том числе и с помощью постепенного и планомерного введения в оборот государственного языка. В социально-политических процессах существует полная неразбериха: неясно в каких случаях должны применяться и функционировать принципы мультикультурализма, а в каких случаях они размывают государственную идентичность. Не существует и серьезных гуманитарных исследований в сфере казахстанского мультикультурализма, кроме одной работы, где есть постановка проблемы, но нет теоретических разработок, которые могли бы дать ясное понимание того каким образом этот феномен работает на нашем пространстве и какие у него перспективы [2]. Объясняется это затянувшимся периодом отсутствия идеологической доминанты в казахстанском обществе. Если скажем в исламских странах, мусульманская религия пронизывает все сословия и этнические группы, объединяя политический и интеллектуальный спектр в единой доминирующей доктрине, то в Казахстане единых ценностей и целостной идеологии, объединяющей этносы республики не существует. С некоторых пор в научных и журналистских кругах говорится о предпочтительности мультикультуралистской модели. Но ни серьезных исследований на эту тему, ни ясной отповеди из национал-патриотического лагеря на этот счет не существует. В мультикультурализме, на наш взгляд, изначально заложена тенденция к разделению народов, когда этнические культуры существуют в параллельных измерениях. Глобальные вызовы, напротив, требуют того, чтобы этносы и нации учились взаимодействовать друг с другом.

Практика мультикультурализма в европейских странах, а также в Канаде и Австралии – странах, принявших его за основу этнокультурной политики, подразумевает под собой опору на стержневую культурную норму – ценности европейского либерализма, гуманизма, христианских моральных заповедей и т.д., имеющего свою национальную (французскую, английскую и т.д.) окраску. При

этом этнокультурные и религиозные нормы других этнических групп должны иметь равноправные с доминирующей культурой возможности для сохранения и развития. Такая мультикультурная политика государства должна придать импульс развитию культур этнических меньшинств и способствовать гармонизации межэтнических отношений. Но на практике такая политика, зачастую, ведет к отчуждению этнических и национальных групп друг от друга, что мы и наблюдаем в Западной Европе.

В Казахстане особая, природная форма мультикультурализма. Особенность ее заключается в сочетании вынужденной толерантности, основанной на страхе перед индустриальной цивилизацией в лице России и генетической терпимости к сосуществованию рядом с чужими верованиями. Толерантность, на наш взгляд, может быть толерантностью победителей или толерантностью побежденных т.е. вынужденной. Казахская толерантность – есть вынужденная толерантность, идентичности которой приходится склониться перед более сильной (земледельческой, индустриальной, постиндустриальной) идентичностью. Тем не менее, наша толерантность имеет и свои невынужденные корни. Исторический пример: когда усыновляли пленных сирот отроческого возраста, их проводили через обряд этнической инициации и ребенок-подросток становился казахом. Ему давали казахское имя и в дальнейшем не упоминали об его происхождении. Толерантность эта носит закрытый характер, т.е. нет сознательных попыток сближения, как это частично происходит в либеральных европейских демократиях, когда разного рода гражданские объединения берут на себя попытки реального межэтнического сближения, оказывают помощь в общественной интеграции иммигрантским сообществам. Таким образом, прежде чем ответить на вопрос, каким образом интегрироваться в мировое сообщество, необходимо четко представлять: какое наследие мы должны интегрировать и что мы можем предложить миру. Есть ли стержневая норма в казахской культуре, на которую могли бы ориентироваться другие этнические группы и устанавливать диалоговые взаимоотношения, а не просто терпеть друг друга рядом. Думается, что в казахском наследии есть беспрецедентная открытость и пиетет ко всему иностранному. Казахи очень стремятся показать свою культуру, рассказать о себе миру. Не счесть числа примеров, когда они с искренним удовольствием встречают иностранных гостей и демонстрируют им образцы казахской этнической культуры: песни, спортивные состязания, игры, обряды. Абстрагируясь от лучших образцов этнокультуры, которые воспринимаются остальным миром как интересная и забавная экзотика, что еще такого мы можем предложить остальному миру: новые способы идентификации, образцы нового жизнеспособного, эффективного мышления, новые формы хозяй-

ствования? Или устаревшие и неконкурентоспособные формы экономической и гуманитарной деятельности, отжившие, архаические представления о социальных взаимоотношениях, которые невозможны и нежизнеспособны в глобальном мире? Необходимо ясно осознавать, что в остальном мире – «родовая» дипломатия не работает и родство с самим Чингизханом или с одним из настоящих или придуманных батыров не имеет в индивидуализированном обществе никакого значения и уж тем более не может давать каких-либо преимуществ в профессиональной и социальной деятельности. В цене – прагматизм, мобильность, трезвый расчет, востребованное образование, знание двух и более языков, свободное владение информационными и компьютерными «хай-тек» – технологиями – словом все те качества, которые устремлены в будущее. Милые сердцу образы старины, обычаи национальной культуры являются непременным атрибутом багажа современного, развитого в культурном отношении человека, но не являются определяющими, когда дело касается стиля мышления, позволяющего добиваться успеха в области принятия ответственных решений, какой бы области они ни касались – государственного строительства, внутри- и внешнеполитических решений, бизнеса, науки, образования или здравоохранения. Неоспоримо, что система подбора и расстановки кадров по принципу родовой преданности в корне порочна и от нее должно избавиться. Более того – эта исторически сложившаяся система стоит на пути теории и практики социальной мобильности («социального лифта») – возможности низовым талантам продвигаться к вершине социальной пирамиды благодаря исключительно деловым качествам. А ведь это непременное и обязательное условие успешности и устойчивости развивающегося государства.

Помимо того, что необходимо осознание, какой багаж культуры мы хотим интегрировать, надо отчетливо понимать куда и зачем мы интегрируемся, приветствуют ли нашу национально-культурную паутину и вообще нужна ли она кому-нибудь кроме нас самих.

Пытаясь сохранить наследие казахстанских национальных культур, необходимо ясное осознание того, что мы интегрируемся в западную либерально-демократическую традицию, в лоно европейской культуры. При этом процессе, ни о каком мультикультурном равенстве не может быть и речи. Ясно одно, что мы должны будем тем или иным образом отказаться от определенной части своей традиционной ментальности, в которую органически включены и социокультурные элементы советского периода. Потому как все социально-политические и экономические институты, созданные в период независимости Казахстана, пока лишь имитируют либерально-демократические институты, будучи управляемыми по своим собственным, традиционным законам и понятиям. При этом

задачи модернизации выхолащиваются приверженностью традиционному, экстенсивному мышлению, в котором ценностным мериллом является мораль «обогащения».

Западные исследователи единодушны во мнении, что наиболее остро проблема интеграции в западное общество связана с мусульманскими этническими группами – арабами, турками, пакистанцами. На примере близкородственной нам Турции, стремящейся к интеграции в ЕЭС, мы видим, что ее слиянию с европейцами противостоит мощное христианско-демократическое лобби, определяющее политику единой Европы. Нет сомнений, что главным камнем преткновения для общеевропейских структур является исламская религия и соответствующая ей чужеродная ментальность, которая «несовместима» с либеральными ценностями и европейской идентичностью в целом. Каков же выход?

Многие современные философы и культурологи, в частности И.Г. Яковенко, считают, что толчком к подобному рода изменениям может послужить только серьезный кризис, в ходе которого носители традиционного мышления уйдут с авансцены истории [3]. Пока же приходится констатировать процесс возрождения традиционного мышления, которое освободилось от колониального гнета и жаждет исторического реванша. В любом случае перед нами в полный рост стоит проблематика цивилизационного выбора (насколько он свободен, это уже другой вопрос) пути дальнейшего развития.

Если мы вспомним, каков был общественно-политические ориентации в казахском обществе вплоть до советского периода в истории, то увидим в собственном политическом спектре два традиционных и для России направления – западническое и традиционное (славянофильское, у казахов, соответственно – тюркофильское).

Говоря об исторических межкультурных взаимодействиях казахов с другими культурами, следует упомянуть, что помимо традиционных взаимодействий в духовно-религиозной сфере, существующих на юге с узбекскими ишанами, которые являлись духовными наставниками кочевников (пирами), и на севере с татарскими муллами, которые пытались наставить казахов на «путь истинный», заставляя их отказаться от веры в Аруахов и признать единобожие Аллаха, фактически ограничивались культурные связи с другими народами.

Как народы-единоверцы, тюркоязычные узбеки и татары, через мусульманскую религию оставили наиболее заметный след в межкультурном взаимодействии с казахами в XVIII-XIX в.в. Со второй половины XIX века начинается осязаемое и все возрастающее влияние русской культуры, когда полностью завершился процесс присоединения казахских земель к Российской империи и вышел известный закон 1866 года об «Управлении сибирскими киргизами...», поставивший крест на самоуправлении казахов. Это была колониальная,

административная реформа, полностью упразднившая прежние родовые формы власти. Почти до конца XIX века все общение русских и казахов ограничивалось контактами с полуграмотным русским чиновничеством, не знавшим казахского языка. Были контакты с русскими купцами на ярмарке. Русские торговцы преследовали свои цели при контактах с доверчивыми и простодушными туземцами, что не способствовало созданию нормальных отношений между казахами и русскими. Земельный вопрос – ключевая проблема последних 30-ти предреволюционных лет в русско-казахских отношениях. В эти годы русским правительством особенно активно стала проводиться политика переселения крестьянства на земли казахов, сопровождавшаяся невиданным беззаконием, когда нередки были случаи прямого насилия над беззащитными кочевниками. А. Букейханов в своей работе «Казахи: историко-этнографические труды», вооружившись официальными статданными, проанализировал процесс колонизации казахских земель, приводя массу примеров, начиная с побоища за землю между казахами и русскими в Петропавловском уезде в 1906 году и заканчивая агрономическим анализом последствий бездумного распахания целинных земель. Только в 1905 году степь через листовки, переведенные на казахский язык, впервые услышала о созыве Государственной Думы, возможности избрать депутатов и о разрешении подавать петиции о нуждах народа. «В городах киргизы присоединились к ликующей интеллигенции, говорившей о равенстве всех, о свободе совести, о народовластии. Киргизы впервые слышали из уст русских подобные речи, и краеугольный камень будущего сближения обоих народов тем уже был заложен. Киргизы увидели, что не все русские похожи на их старых знакомых, веками дискредитировавших в степи имя русского народа» [4]. Конечно же мы имеем ввиду взаимоотношения простых людей, которые не испытывали друг к другу симпатий. В степь переселялись безграмотные мужики, сибирские кержаки-раскольники, зачастую это были разного рода неудачники и смутьяны, не нашедшие свою судьбу на родной земле. Такие люди занимали казахские земли и не воспринимали местных аборигенов за людей. Говорить о том, что казахи при этом могли ощущать чувство благодарности к русским за то, что они несли земледельческую культуру «кочевым варварам» было бы ложью. Другое дело, что появилась тончайшая прослойка казахской интеллигенции, получившая европейское образование в лучших учебных заведениях царской России и пропагандирующая среди соплеменников ценности европейского просвещения. Но параллельно обозначился и другой процесс. В XIX веке многие состоятельные казахи стали посылать своих детей в татарские медресе, которые возвращаясь в степь, пропагандировали ислам, находя в родных краях массу сторонников. С этого вре-

мени в степи обозначились два направления общественной мысли: западническое и нативистское с сильным тяготением к идеям пантюркизма и панисламизма. Таким образом, следуя в цивилизационном направлении выбранном Россией, нам никуда не деться и от дилеммы: с одной стороны – реформы по западному образцу и с другой – стремительная исламизация той части общества, которая по тем или иным причинам не вписывается в процесс модернизации (вестернизации).

Историческое наследие казахов как одного из тюркских этносов, возможно, привлекло бы к себе определенный интерес в контексте богатейшей палитры общетюркского наследия. Но, как известно, любые проявления общетюркской солидарности, отнюдь, не приветствуются крупными державами – в первую очередь Россией, которая и в настоящее время в лице второго по численности российского этноса – татар, имеет тлеющий очаг тюркского сепаратизма. Россия исторически противостоит разного рода пантюркистским настроениям в лице российских тюрков, в число которых ранее входили и казахи (киргиз-кайсаки), узбеки и т.д. То же самое можно сказать и о Китае, который озабочен сепаратистскими настроениями мусульман-уйгуров, компактно проживающих в СУАР КНР и также относящихся к тюркской языковой группе. Таким образом, великим державам одинаково невыгодно, чтобы на мировой арене появился новый игрок в лице культурно-исторического пантюркистского объединения во главе со стремительно набирающей вес Турцией. Как ни странно, союзы, основанные на этническом и духовном родстве, никак не могут приобрести своих реальных очертаний, в отличие от более прагматичных и работающих – Таможенного союза России, Беларуси и Казахстана и Шанхайской организации сотрудничества (ШОС), в работе которых заинтересованы мощные экономики региона. Совещания лидеров тюркоязычных стран, где первую скрипку играла Турция, так и не превратились в постоянно действующий орган, как не пустила корни в тюркоязычных республиках идеология пантюркизма. Хотя у алашординцев, бывших казахских депутатов российской госдумы, примкнувших к мусульманской фракции, эти идеи пользовались популярностью. Но сталинский режим уничтожил всех носителей данной идеологии, запугав потенциально сочувствующих и симпатизирующих идеям пантюркизма. Идея «единого Туркестана» так и осталась историческим анахронизмом. Несмотря на то, что идея эта устарела, как считал известный казахстанский философ А.Х. Касымжанов: «определенные ее стороны оказывают влияние на понимание той идентичности, которую предстоит возродить, сохранить и продолжать, в том числе казахскому народу и Казахстану» [5]. Но оказывается, что одной этнической близкородственности и исторической схожести менталитета, обусловленного

еще и советскими наслоениями, оказывается недостаточно. К сожалению, нет единства у стран центральноазиатского региона. В первую очередь благодаря прямой незаинтересованности в этом великих держав, которым более выгодно иметь дело с разрозненными, ослабевшими центральноазиатскими государствами, нежели с единым их союзом, отстаивающим интересы региона в целом и каждого государства в отдельности. Регион Центральной Азии всегда был объектом пристального интереса мировых держав, и в первую очередь России и Англии. Позже к ним присоединились США, Китай, ЕЭС, Иран. Свои интересы здесь имеют Турция, Индия, Пакистан и Япония. Различие в позициях родственных стран обусловлено, разным потенциалом и уровнем развития экономики. Объясняется это различие отчасти и памятью об историческом соперничестве двух ведущих стран региона – Казахстана и Узбекистана, идущим еще со времен войны между шейбанидами и джучидами, за власть над Мавераннахром и прилегающими к нему бескрайними степями. Получается, что две самые мощные экономики региона – Казахстан и Узбекистан – ориентированы, в первую очередь, на внерегиональных партнеров. То же касается и их политических предпочтений, которые продиктованы их взаимным отчуждением.

Процессы цивилизационного выбора и формирования региональной идентичности стран Центральной Азии находятся в стадии своего осознания и формирования. Ведущую роль в этих процессах играют не культурно-языковые и этнические идентичности, а геополитические и геоэкономические интересы сверхдержав и наиболее мощных в экономическом отношении региональных держав. Собственно казахстанская государственная идентичность, впрочем, как и идентичность наших ближайших соседей при этом выглядит достаточно аморфной и слабоструктурированной. Она (идентичность) не в состоянии вобрать в себя и аккумулировать собственный национальный интерес, а затем последовательно его отстаивать на международной арене.

В сложившихся условиях потенциально объединенный сходством общих интересов и близкородственной культурой анклав Центральной Азии мог бы выступать как единое целое, самостоятельный субъект, имеющий решающий голос в определении судеб региона. К сожалению, слабовыраженная региональная идентичность и разнонаправленность интересов национальных элит стран бывшего Туркестана, не дают им возможности с помощью политической воли преодолеть наметившееся отчуждение, что позволяет сверхдержавам чувствовать себя полновластными вершителями судеб региона. Наметившийся раскол заставляет Казахстан перенести вектор внешнеэкономической, политической и дипломатической активности в сторону приоритетности реализации своего Евразийского

проекта. Тогда как ШОС представляет из себя, скорее политически представительское объединение стран региона, России и Китая. Таможенный союз России, Беларуси и Казахстана уже начал реализацию собственного интеграционного проекта. В первую очередь, это касается экономики, что также способствует активизации межкультурных связей, подразумевающих гуманизацию межгосударственных отношений и более четкое осознание, и оформление собственной государственной и ставшей общим достоянием – региональной идентичностей. Таким образом, и *цивилизационный «выбор»* сделан в этом же направлении. Получается, что наша интеграция на практике осуществляется в сторону евроазиатского вектора, идеологией которого, пусть пока и достаточно зыбкой, является евразийство. Остановимся на понятии евразийства несколько подробнее, так как оно претендует на положение идеологического императива интеграционных процессов на евразийском пространстве.

В последние годы так называемого периода перестройки подавляющее число специалистов-философов впервые встретилось с понятиями «евразийцы», «евразийство». Вскоре стали переиздаваться труды самих евразийцев, появились исследования этих трудов и самого феномена евразийства, а также появились попытки использовать те или иные идеи евразийцев или хотя бы сам бренд «евразийство» в идеологических и политических целях.

В основу доктрины евразийства была положена специфически геополитическая – в отличие от традиционно географической – трактовка феномена Евразии, базирующаяся на *географическом детерминизме*. Автор данной трактовки П.Н. Савицкий утверждал, что «евразийский мир представляет из себя замкнутое и законченное географическое, хозяйственное и этническое целое, отличное как от собственно Европы, так и от собственно Азии. Сама природа указывает народам, обитающим на территории Евразии, необходимость объединиться в одно государство и создавать свои национальные культуры в совместной работе друг с другом» [6]. П.Н. Савицкий именует территорию Евразии «континентом-океаном», а вслед за ним все евразийцы называют ее также «Россией-Евразией». Евразийцы были уверены, что власть Советов продержится недолго и потому стали готовить свой – исторически первый – Евразийский Проект, который они намеревались внедрить после крушения большевизма. Заслугу большевиков они видели лишь в том, что тем удалось сохранить целостность Евразии. П.Н. Савицкий так прямо и заявлял: «Евразийцы конструируют понятие новой формы государственного строя...» [7] В чем же заключается эта новизна? То, что будущая Россия-Евразия должна быть (и только может быть) империей, это для евразийцев не подлежит сомнению. Новизна заключается в характере государственного устройства. Государство, представляющее собой органи-

ческую целостность, должно управляться особой элитой, которую евразийцы называют «правлящим слоем», внутри которого выделяется «правительственный актив». И тут важное значение имеет не сама по себе форма государственного правления, а тип отбора правящего слоя. Запад, отмечают евразийцы, знает два основных таких типа – аристократия и демократия. Для будущей России-Евразии они не подходят. И евразийцы предлагают иной. Н.С. Трубецкой дает ему следующую характеристику: «Тот новый тип отбора правящего слоя, который ныне выковывается жизнью и призван прийти на смену как аристократии, так и демократии, может быть обозначен как *идеократия*, идеократический строй. При этом строе правящий слой состоит из людей, объединенных мирозерцанием» [8]. При этом евразийцы отождествляют мировоззрение с идеологией. Они, кроме того, различают истинную и ложную идеологию, разумеется, при этом свою – «евразийскую» – считая истинной.

Истинная идеология, согласно евразийцам, являясь органическим целым, вырастает из некоторой абсолютно несомненной идеи, которая есть выражение живой жизни. Основание такой идеологии евразийцы усматривают в религии, в религиозной вере. Но к религии и религиозной вере евразийцы предъявляют требование быть истинной. Основа истинной идеологии, согласно им, может содержаться лишь в христианстве. Евразийцы недвусмысленно заявляют: «Религиозное единство России-Евразии – в смысле специальной ее религиозной потенции и в смысле наибольшего осуществления этой потенции в Православии русском – должно выразиться и как единая симфоническая культура, в которой руководящее положение принадлежит опять-таки культуре собственно русской» [9]. И этим сказано все. Этими декларациями евразийцы раскрывают свои действительные карты. Их интересует Россия, и только Россия. При том Россия как *империя*. Все прочее – лишь сопутствующий этой заинтересованности материал. И все их рассуждения о «туранском элементе» в русской культуре, о «туранском психологическом типе» русского народа и тому подобное ведутся лишь под углом зрения русского центризма. Своими построениями евразийцы (нередко явно, но чаще подспудно) утверждают идею превосходства России и русской культуры. Причем не только по отношению к культуре европейской, чего они и не скрывают, но и по отношению к другим евразийским культурам.

Существенно важным атрибутом евразийской доктрины является ее принципиальная антиевропейская направленность. И если в Советском Союзе их не устраивает только режим, то Европа отвергается вся целиком. Так, Н.С. Трубецкой заявляет: «Мы должны привыкнуть к мысли, что романо-германский мир со своей культурой – наш злейший враг. Мы должны безжалостно свергнуть и расто-

птать кумиры тех заимствованных с Запада общественных идеалов и предрассудков, которыми направлялось до сих пор мышление нашей интеллигенции» [10].

Евразийские идеи в той или иной их связи с классическим русским евразийством выдвигались в России, начиная с середины 1990-х годов. Но все они отличаются бессистемностью, которая заменяется эмоциями и необоснованными утверждениями. Наиболее разработанным, притом специально разработанным, следует считать Евразийский Проект, предложенный российским философом и геополитиком А.Г. Дугиным. Данный автор во многом разделяет основные идеи евразийцев. Как и они, он утверждает: «Россия почти изначально была потенциально имперским государством. ... Вне Империи русские потеряют свою идентичность и исчезнут как нация» [11].

Русские классические евразийцы разрабатывали свой Проект, исходя из той ситуации, в которой оказалась горячо ими любимая Россия. Большевики, сохранив территориальную целостность Евразии, вместе с тем провозгласили и стали насаждать, по их убеждению, бездуховную, т.е. атеистическую, идеологию и вести Россию ложным и губительным путем. Этому и был противопоставлен Проект евразийцев. А.Г. Дугин также исходит из той ситуации, в которой оказалась Россия, только не после падения Российской империи, а после крушения СССР. Данная ситуация характеризуется своеобразным международным климатом, в котором утверждается монополярный глобализм во главе с США, именуемый А.Г. Дугиным *атлантизмом*. Ответом на вызов атлантизма и явился Новый Евразийский Проект А.Г. Дугина. Он пишет: «Ответом на глобализацию атлантистской модели, на создание единого мира под эгидой Запада должно быть движение России Евразийского Проекта. Евразийский Проект сводится к последовательному утверждению следующей геополитической истины: сведение разнообразия культур и цивилизаций к унифицированной модели противоестественно» [12]. С этим, конечно, нельзя не согласиться: ведь всякая унификация ведет к стагнации, а унификация под какой-то один определенный образец – вдвойне.

В современных геополитических условиях, отмечает Дугин, необходимо «создание евразийского стратегического блока – с гибким и дифференцированным мировоззрением и многоуровневым членством – в противовес атлантистским и глобалистским тенденциям.

В отличие от предыдущих эпох осью такого блока должны быть не мировоззрение и не специфика экономической системы или политического устройства, но геополитические и стратегические принципы, цивилизационные императивы» [13]. Таким образом, в данном пункте Дугин расходится с классическими евразийцами. Несколько отходит от евразийской модели он и в том, что полагает в структуре данного блока принципы плюрализма, дифференциализма, много-

образия. Разумеется, в модели Дугина отсутствуют такие понятия, как «правящий отбор», «идея-правительница» и им подобные. Не настаивает он и на православном фундаментализме и на необходимости слияния Церкви и государства. Другими словами, его Проект выглядит более секулярным и более современным.

Евразийский Проект А.Г. Дугина предполагает три этапа своей реализации, которые, однако, могут осуществляться и параллельно. Первым этапом должно быть должное объединение государств, входящих в состав СНГ. Дугин пишет: «Минимальным проектом евразийской интеграции или ее первым этапом должно стать стратегическое воссоединение стран СНГ (бывших советских республик) в стратегическую конструкцию, объединенную сознанием единства геополитических интересов и общностью стратегической и цивилизационной судьбы» [14]. Следующим этапом должно быть создание единого стратегического союза СНГ с целым рядом государств Азии (Иран, Индия, Китай), с некоторыми арабскими государствами Ближнего Востока и Северной Африки, а также с дальневосточными странами Тихоокеанского региона. Следующим этапом должно стать включение в состав евразийского стратегического блока Европы и Японии, которые пока находятся под стратегическим контролем США. «Только в таком объеме – включая Европу и весь Тихоокеанский регион вместе с Японией – Евразийский Проект, – утверждает А.Г. Дугин, – будет вполне закончен и сможет оказывать на общепланетарные процессы решающее влияние» [15].

Получается, что Россия-Евразия из 1/6 суши разрастается до площади, превышающей половину земного шара. И тут он, конечно, радикально расхождется с евразийцами, для которых Евразия имеет строгие геополитические границы. Возникает вопрос: если в перспективе евразийский стратегический блок распространится на столь большой регион планеты, то каков в этом блоке статус России-Евразии и русских как этноса? Евразия мыслится Дугиным как сверхнациональный имперский комплекс. Русским в составе этого комплекса отводится роль ядра. А.Г. Дугин пишет: «Русские в Новой Империи выступают одновременно в двух ролях:

- 1) как один из больших народов, являющихся политическим субъектом Федеративной Империи Наций,
- 2) как инициатор континентальной интеграции в эту Федеративную Империю Наций.

Следовательно, – без тени смущения разъясняет он, – русские оказываются в привилегированном положении, так как с этнической стороны, будут одним из нескольких более или менее равных этнических компонентов Империи, они геополитически становятся в центре всего политического процесса» [16]. Таким образом, в данном пункте А.Г. Дугин примыкает к русским евразийцам.

Давая общую характеристику Проекту А.Г. Дугина, можно с уверенностью утверждать, что в отличие от Проекта классических евразийцев, который – если бы были созданы соответствующие условия – вполне реализуем, данный Проект, учитывая его глобальную претензию, отдает заметным утопизмом.

Но, к счастью, на постсоветском пространстве появился еще один Евразийский Проект, во многом альтернативный двум выше-рассмотренным.

В начале июня 1994 г. Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев выдвинул свой вариант Евразийского Проекта. Как и А.Г. Дугин, он также исходил из особенностей наличной ситуации на постсоветском пространстве. Он понимал, что к тому времени все государства, входящие в состав СНГ, испытывают крупномасштабный кризис – в экономике, политике, идеологии, в международных отношениях и т.д. Он видел, что продолжает нарастать социально-экономическое напряжение. При этом очевидным было различие в уровнях развития рыночной экономики и демократизации политических процессов в этих государствах. Необходимо было что-то предпринимать и Н.А. Назарбаев предложил «формирование дополнительной интеграционной структуры – Евразийского союза, сочетающейся с деятельностью СНГ» [17]. Данную структуру Назарбаев назвал также «региональным поясом стабильности». «Создание регионального пояса стабильности, – отмечает он, – станет существенным вкладом в систему глобальной безопасности и ее составной частью» [18].

Сразу же обращает на себя внимание то, что Евразийский Союз задуман Н.А. Назарбаевым как средство стабилизации положения в странах СНГ и тем самым – обеспечения их дальнейшего развития. Причем данный Союз рассматривался с самого начала как добровольный, но предполагалось, что первоначально в него могли бы вступить лишь некоторые государства СНГ, составив его ядро [19]. Но вместе с тем была надежда на его расширение: «Формирование Евразийского Союза внутри и наряду с СНГ могло бы явиться, с одной стороны, тем историческим компромиссом, который так необходим сегодня постсоветским независимым государствам, с другой – прообразом будущего объединения стран и народов уже на гораздо более высоком уровне» [20].

В том же 1994 г. Н.А. Назарбаевым был предложен Проект Евразийского Союза (ЕАС). Данный Проект содержал четкую характеристику Союза. В нем сказано: «ЕАС – союз равноправных независимых государств, направленный на реализацию национально-государственных интересов каждой страны-участницы и имеющегося совокупного интеграционного потенциала. ЕАС является формой интеграции суверенных государств с целью укрепления стабиль-

ности и безопасности, социально-экономической модернизации в постсоветском пространстве.

Экономические интересы определяют основы сближения независимых государств. Политические институты ЕАС должны адекватно отражать эти интересы и способствовать экономической интеграции» [21]. Проект ЕАС включал вопросы принципов объединения, а также вопросы экономики, науки, культуры, образования, обороны, экологии. Затрагивался даже вопрос столицы Евразийского Союза. Проект заканчивается словами: «История дает нам шанс войти в XXI век цивилизованным путем. Одним из способов является, на наш взгляд, реализация интеграционного потенциала инициативы по созданию Евразийского союза, отражающей объективную логику развития постсоветского пространства и волю народов бывшего СССР к интеграции» [22]. Время показало своевременность и оправданность инициативы Н.А. Назарбаева.

А теперь сопоставим основные моменты всех трех Евразийских Проектов.

1. Если для русских евразийцев и А.Г. Дугина данный Проект является *геополитическим*, то для Н.А. Назарбаева он – в первую очередь *политический*.

2. Если для евразийцев их Проект распространяется на территорию бывших Российской империи и СССР, а для Дугина – едва ли не на половину земного шара, то для Назарбаева зона его приложения – страны СНГ (и то первоначально не все).

3. Если евразийцы и Дугин мыслят реализованный Проект как *империю*, то Назарбаев категорически отрицает за ЕАС статус империи [23].

4. Если Проекты евразийцев и А.Г. Дугина превозносят русский народ и его культуру, то Н.А. Назарбаев отнюдь не поступает так по отношению к Казахстану и казахскому этносу. Он, конечно, отмечает особенности данного государства: «Казахстан, – пишет он, – уникальное государство в Азии, в котором переплетаются европейские и азиатские корни. Представители разных народов составляют единство в многообразии. Сочетание разных культур и традиций позволяет нам впитывать лучшие достижения европейской и азиатской культур» [24]. Этими словами он как бы разъясняет естественный характер возникновения идеи Евразийского Союза именно в казахстанской среде.

Можно добавить, что если евразийцы настаивали на необходимости придания православию статуса государственной религии, если А.Г. Дугин почти ничего такого не утверждает, то Н.А. Назарбаев, исходя из Конституции Республики Казахстан, в которой Казахстан провозглашен светским государством, вообще оставляет в стороне религию, как бы она ни была значима в современных условиях.

Таким образом, сопоставление трех Евразийских Проектов показывает, сколь выгодно отличается тот, что предложен Н.А. Назарбаевым, от двух других. Тем более, что Проект Евразийцев не осуществился, проект А.Г. Дугина ввиду его геополитических претензий страдает явным утопизмом и содержит в себе множество «нестыковок», на которых нет возможности подробно останавливаться. Евразийский же Проект – ЕАС, – предложенный Н.А. Назарбаевым, не только реалистичен сам по себе, но и постепенно внедряется в жизнь. Возможно ли, что российская элита воспримет партнеров по ТС как равноправных партнеров, в контексте назарбаевского видения? В ближайшее время – вряд ли.

В 2010 году началась реализация Таможенного союза России, Беларуси и Казахстана, призванного не только поднять экономику на новый уровень, но и оживить традиционные культурные связи между нашими народами. И хотя Казахстан состоит еще в целом ряде союзов, блоков и договоров, Таможенный союз – это качественный скачок во взаимоотношениях, которые, правда, грозят эволюцией в сторону полного реанимирования исторического стереотипа взаимодействия: по принципу – «старший – младший». Таким образом, Казахстан, несмотря на приверженность многовекторной политике, так или иначе, сделал свой цивилизационный выбор – в пользу евразийства (российского его понимания?).

Евразийство – объемное и многогранное понятие, это скорее территориально-культурный концепт, нежели этнокультурный, а при определенной трактовке – политико-идеологический конструкт. Евразийство – слишком широкий термин, нуждающийся в конкретизации и понимать его надо в зависимости от того, какой смысл в него вложен. На самом деле прав С. Колчигин, который относительно трактовок сущности евразийства говорит: «Все зависит от того, какой смысл вкладывается тем или иным мыслителем или политиком в это довольно абстрактное понятие – «евразийство». Тем более, что в условиях глобализации действительно нарастает противоречия между «атлантизмом» и «континентализмом» (евразийством)» [25]. На наш взгляд, евразийство, это, в первую очередь, открытость другим культурам, готовность взаимодействовать с ними, что изначально присуще казахам, как наследникам кочевой культуры, взаимодействовавшей благодаря Великому Шелковому пути и своей мобильности и синкретичности, со многими культурами и цивилизациями, впитывая в себя все для себя приемлемое. В этом контексте нам совсем непонятно, почему мы должны видеть «врага» в лице западной культуры, повторяя за российскими авторами всех мастей, имперские штампы времен «холодной войны», о повальной бездуховности американцев, западноевропейцев и т.д. Россия, в настоящий момент, переживает кризис идентичности, пытаясь найти в

образах прошлого величия тот фундамент, который бы подпитывал мессианскую идею об особом предназначении русских и России, возрождая и выстраивая собственную государственную и национальную идентичность. В теоретических построениях современных российских евразийцев Дугина, Панарина и других нет места тюркским культурам, а терпимость к туранскому элементу продиктована тем, что этносы Евразии рассматриваются ими как некий элемент под патронажем великой русской культуры и ее мирового предназначения в противостоянии с бездуховным «атлантизмом». На самом деле, как отмечалось выше, термин евразийство – многогранен и многослоен, и все зависит от того какой смысл в него вкладывается. В этом смысле наследие кочевой культуры и идеи Великого Шелкового пути заключаются в открытости всем культурам, многовекторности, толерантности и культурном взаимодействии. Мы согласны с мнением А. Касымжанова, который говорил, что «нет необходимости прибегать к коммунистической критике Запада и западных ценностей, достаточно приглядеться к той самокритике, которая существует на Западе» [26]. За бездумными обвинениями Запада в бездуховности, мы не можем рассмотреть западные же ценности: трудовую этику, понятие долга перед обществом, патриотизм, законопослушание, свободу слова, права личности и т.д., словом, именно тех ценности, в которых мы ощущаем жесткий дефицит. Именно эти ценности позволили западным странам осуществить модернизацию и обеспечить своим народам приемлемый уровень жизни и возможность реализации своих гражданских и политических прав.

Самое важное, что евразийский проект призван сближать людей, а не противопоставлять их, как в случае с дугинским противопоставлением атлантизма и континентализма (евразийства). Ведь атлантизм и континентализм, это всего лишь идеологические конструкции, и тот же антиамериканизм используется идеологами евразийства для возрождения прежней имперско-мессианской идентичности, от которой настрадался, в первую очередь, простой русский народ (не говоря уже о казахах), который играл и играет в схемах идеологов самодержавия, большевизма и «континенталистского» евразийства, роль «пушечного мяса» и «субстрата», удобряющего светлую жизнь будущих поколений в контексте бесконечного противостояния «бездуховному» Западу. Автор исследования, безусловно, далек от того, чтобы давать оценки и рецепты российскому обществу, которое накрыла новая волна антизападной ксенофобии. Речь идет об оценке теории евразийства, в определенной степени влияющей на формирование евразийской региональной идентичности и дальнейших процессов интеграции. Тем не менее, нельзя не упомянуть о тех ценностных столпах, на которых держится современная российская идеология, в фарватере которой мы вынуждены следовать в дальнейших

интеграционных процессах. Речь идет об имперском мышлении, которое по-прежнему является определяющим в конструировании российской политической элитой собственного будущего. Крайне важно, что российское общество в целом поддерживает власть в политике реанимирования имперского величия. А значит, по-прежнему, жива архаическая, традиционная направленность целей и задач российского государства, львиная доля усилий которого устремлена вовне – на сохранение влияния на соседей, противостояния НАТО, и т.д., но никак не на обустройство собственного полупатриархального быта с его «воеводами, дорогами и дураками». Задачи модернизации вообще плохо сочетаются как с традиционным «совковым» мышлением россиян, так и с «родовым» мышлением казахов. Получается, что мировоззренческий кризис как россиян, так и казахстанцев не преодолен по той простой причине, что большинство населения пока еще находится во власти традиционных «манихейских» представлений о черно-белой действительности, о собственной безусловной правоте и т.д. [27]. К тому же Интернет, свобода передвижения, обмена информацией породили стремление к западному уровню комфорта, жизни в кредит, необоснованному расточительству и экстенсивному мышлению, заложенным в архетипах русско-тюркско-монгольского бессознательного. Беспечность, ленность, ухарство, патернализм, одинаково присущие русской и казахской ментальности порождают экстенсивный путь освоения мира, который является непозволительной роскошью в эпоху глобализации.

Для понимания казахской идентичности важно ощущение, что сознание казахов совершенно лишено мессианства и его невозможно (и не нужно!) зажечь, сплотить лозунгами, которые чужды его ментальности. Казахское сознание живет архетипами прошлого – времен величия кочевой империи Чингиз-хана, «золотых» времен Тауке-хана, времен славных свершений его аруахов – великих ханов и батыров. Духи предков продолжают во многом определять границы казахской идентичности, в том числе, и у вполне современных городских жителей. Казахи верят в то, что духи предков предопределяют судьбу, и исполнение их воли и предназначений определяет наш путь. В случае, если человек исполняет волю предков и чтит их память, они его обязательно поддержат. Если же он забыл их заветы и потерял совесть и честь, они непременно от него отвернутся и тут никакие жертвоприношения и обряды не помогут.

Дух мессианских народов можно зажечь и сплотить их, разворачивая перед ними картины их будущего, славных свершений по исполнению предназначенной им исторической миссии – нести цивилизацию и культуру «невежественным варварам», достичь земли обетованной, править миром и другими народами и т.д. Казахскую национальную идею можно сформулировать, обращаясь к историче-

ской памяти, к тем мифам, которые блуждают в головах современных людей, но, никак не разворачивая перед этническим самосознанием впечатляющие картины будущего, детерминированные идеями ксенофобии и противостояния народов. Таким образом, казахская идентичность подпитывается, формируется образами прошлого, сохраняя удивительный консерватизм, несмотря на глобальные изменения современной социокультурной ситуации и разрывы преемственности в прошлом. На удивление точно и образно подметил эту особенность казахского самосознания писатель Н. Анастасьев, считающий, что оно «лучше помнит заверенную преданием старину, нежели день вчерашний, больше верит мифу и легенде, нежели документу с печатью, и даже в наш просвещенный XXI век с охотой оборачивается назад, возрождая дорогие образы в белоснежной чистоте» [28]. Есть в этом прошлом и славные страницы воспоминаний о совместно пережитых трудностях, об объединяющих народы Казахстана культурных ценностях, общей исторической судьбе и т.д. Все это может стать определенным заделом по формированию общенациональной идеи. Но воспоминания о бескорыстной дружбе народов объединяют старшее поколение казахстанцев. Для молодого поколения, в особенности, выходцев из мононациональных южных областей, либо русскоязычных тинэйджеров воспоминания уходящего поколения смешанной городской субкультуры мало что значат. Поэтому ключевым моментом завтрашних межнациональных отношений должны стать правильно выстроенные, разделяемые всеми ценности, общенациональная идеология будущего гражданского общества, фундамент которого закладывается сегодня. Важнейшей задачей общества, остается скорейшая модернизация не столько производства, сколько модернизация традиционного сознания, интеграция вчерашних сельчан в общественную и гражданскую инфраструктуру, методичное улучшение социального климата.

5.2 Социально-психологические аспекты модернизационных процессов

Каким образом взаимодействуют сегодняшние модернизационные задачи с казахским историко-культурным наследием? Что при этом испытывает массив традиционной культуры казахов, подвергшийся существенным деформациям и трансформациям за последнее столетие. Процесс этот, который можно обозначить как процесс социокультурной модернизации, активно протекает и в настоящее время в условиях глобализации. Общая постановка проблемы еще не разработана в полной мере, не говоря уже о путях ее разрешения. Что понимать под традиционной структурой Казахстана, а что под ее модернизацией до настоящего времени не было ясно определено,

в том смысле, что данные термины целенаправленно не использовались в казахстанской научной литературе. Различными авторами им придавался различный смысл, в зависимости от конкретных контекстов, а в общефилософском, цивилизационном смысле для Казахстана, на наш взгляд, их содержание раскрыто не было. Существует всего лишь несколько специальных исследований в этой области и принадлежат они в основном казахстанским историкам. Монографии Абылхожина Ж.Б. [29], Артыкбаева Ж.О. [30] о традиционной кочевой социальной структуре, Масанова Н. и Амрекулова Н. [31], касающаяся социокультурных трансформаций Казахстана сразу после обретения независимости. Монография Нурова К.И. [32], основанная на анализе известных трудов российских ориенталистов касающаяся историко-культурных аспектов модернизации традиционных устоев Казахстана при переходе к свободному рынку и правовому государству. Как видно из этого списка, историография по модернизации традиционной структуры Казахстана представляет собой явно недостаточный список исследований. Все эти работы были выпущены в 1992-1995 г.г. и никак не касаются глобализационных процессов, в которых оказался Казахстан в XXI веке.

В канун 20-летия независимости Казахстана как никогда актуальной выглядит политическая реформа, которая предназначена запустить механизм социальной мобильности, которая бы, с одной стороны, интегрировала и социализировала в современное общество массу казахстанцев, которые обременены устаревшей, неконкурентоспособной психологией, не доросшей до осознания собственных политических интересов. А, с другой стороны, дала бы возможность низовым талантам проявить себя на ниве служения (а не обогащения) молодому государству.

Ход политической модернизации в Казахстане разработан несколько подробнее и анализируется в трудах Президента Н.А. Назарбаева. [33; 34] Процесс политической модернизации в странах третьего мира, проблемы и перспективы догоняющей модернизации исследовались в работах К.Л. Сыроежкина [35]. Необходимо отметить работы казахстанских политологов и политиков, посвященные различным аспектам политической модернизации суверенного Казахстана, осуществления внутренней и внешней политики. Это работы Ертысбаева Е.К. [36], Кадыржанова Р.К. [37], Токаева К.К. [38] и некоторые другие. Таким образом, аспект политической модернизации разработан несколько более детально, нежели ее социокультурный аспект. Хотелось бы подчеркнуть, что в силу определенных факторов – советского наследия, особенностей складывающейся в Казахстане социально-политической системы эти работы носят несколько однобокий характер, поскольку не могут выйти за определенные им рамки политкорректности. В нашей работе мы их тоже не касаемся.

Проблему интеграции традиционной культуры можно рассматривать в двух плоскостях – теоретической, в которой, в частности, идут дискуссии об этногенезе казахского народа. Проблема происхождения тесно связана с проблемой культурно-исторической идентификации казахов. Ясности в этом вопросе до сих пор нет, и именно в этой сфере в настоящее время возникает благодатная почва для мифологизации собственной истории, научного знания в целом и вообще разного рода спекуляций. Более того, этнизация истории, социально-политических и экономических процессов становится теоретическим источником, подпитывающим этноцентристские идеи, разделяющие народы Казахстана и раскалывающим сам казахский этнос на «настоящих и ненастоящих казахов».

Другая плоскость – реальные социально-психологические проблемы интеграции носителей этой традиционной культуры в космополитическое пространство мегаполисов, облик и правила поведения в которых, все более формируются глобализационными процессами и требованиями догоняющей модернизации.

Что является первостепенной социокультурной проблемой для основных носителей т.н. традиционного сознания. Разумеется, это проблема сохранения и распространения языкового пространства, которая тесно связана с проблемой элементарного выживания в большом городе. Проблема эта касается и русскоязычного населения, которое обеспокоено постепенным сужением языкового пространства. Нами изучены данные социологических опросов по отношению населения Казахстана к «языковому строительству» [39]. Определены проблемные точки, не дающие возможность плодотворного межязыкового, и межкультурного диалога. Языковая проблема остро стоит перед миллионом оралманов, которые зная только казахский язык не могут интегрироваться в казахстанское общество. Об этом свидетельствуют результаты практически всех социологических опросов. В анализируемых социосследованиях респонденты указали на язык как признак, в наибольшей степени связывающий их со своим этносом [40]. Вторым по значимости были названы этнические обычаи, обряды и традиции [41]. Бесспорно, что языку принадлежит особая роль среди компонентов или социокультурных оснований этнической дифференциации и этнической идентичности. В мировой истории есть масса примеров когда целые народы не имеют своего собственного языка. На английском, французском, испанском, португальском языках говорят множество этносов, не имеющих отдаленного родства с его этническими носителями. Не являются редкостью случаи, когда разделенные границами и расстояниями этнически родственные популяции одного народа говорят на различных диалектах, что вызывает вполне объяснимые трудности в общении и понимании (например, носители идиш и иврита, принадлежащие этнически к еврейскому народу или население различных

земель Германии). Зачастую, это различие в диалектах и акцентах становится предметом идентификации, как в случае с выходцами из разных частей немецкого государства – «осси» (бывшая ГДР) и «весси» (запад ФРГ). Тем не менее, это различие не становится проблемой, раскалывающей единый германский народ, волею судьбы полвека разделенный на два противостоящих друг другу государства. Другой красноречивый пример – еврейский народ. Миллионы евреев, разбросанных по всему миру, объединяет единая национально-культурная идентичность, несмотря на то, что большая часть их не имеет представления об основах идиша или иврита. По-видимому, существует какой-то важный, не лежащий на поверхности фактор, объединяющий этнические диаспоры, и просто одиночек, не желающих забыть свои корни в чужеродной культурной среде и ассимилироваться. И все же язык, как правило, является важнейшим реальным и символическим компонентом этнической идентичности.

Удивления обывательского взгляда и пристального внимания исследователей заслуживает тот факт, что, несмотря на многие тысячи километров, разделяющие разные жузы и роды казахского этноса, его представители разговаривают на абсолютно идентичном языке, не разделенном диалектами. Только опытный слух может определить локальную принадлежность говорящего по фразеологическим оборотам, к которым питают слабость южане, северяне и т.д. Необходимо отметить, что в этническом самосознании казахов и в современных процессах их этнокультурной идентификации, роль родного языка бесспорна, а, зачастую, и гипервыражена. Об этом свидетельствуют результаты уже упомянутых социологических опросов. Между тем значение казахского языка как этнического маркера, как важнейшего символа и определяющего критерия этнической идентичности вступает в определенное противоречие с исторически сложившимся билингвизмом казахов. Об уровне владения казахской молодежью казахским и русским языком дает представление Таблица 1, составленная по результатам социологического опроса, проведенного Центром по исследованию проблем межэтнических отношений [42].

Таблица 1 – Уровень владения языками казахской молодежью

Языки	Свободно говорю, пишу и читаю	Говорю, понимаю, но не пишу	Говорю и пишу с некоторыми затруднениями	Понимаю разговорную речь, но не говорю	Не владею
Казахский	74%	20%	-	2%	4%
Русский	84%	10%	2%	4%	-

Нужно отметить, что по Казахстану в целом складывается несколько иная картина. По данным социологического исследования, проведенного А.И. Артемьевым, не владеет родным языком только 0,1% казахов [43]. Поверить подобному результату просто невозможно.

Как видно из приведенных в Таблице 1 данных, процент казахской молодежи, свободно владеющей русским языком, даже выше, чем владеющей казахским языком (за счет того, что 20% молодых казахов не владеют навыками письма на казахском языке). Иными словами, современный казах – это билингв (а довольно значительная часть казахской молодежи относится к трилингвам за счет владения английским, немецким и другими иностранными языками. В этом плане вполне реалистичной становится задача реализации выдвинутого Президентом Республики Н.А. Назарбаевым в Послании народу Казахстана от 28 февраля 2007 г. проекта «Триединство языков»), хотя маркером этнической принадлежности выступает исключительно казахский язык. Оценивая востребованность в настоящее время знания языков, казахи в одном из опросов отдали пальму первенства английскому языку (45,2% опрошенных), поставив на второе место казахский (33,9%) и на третье место – русский язык (17,8%) [44]. Таким образом, реальная языковая ситуация в Казахстане и функционирование казахского языка в качестве символа и принципа этнической идентичности казахов заметно расходятся друг с другом. Язык является важнейшим символом этнического самосознания, даже независимо от уровня владения этническим языком. Так, например, казахстанскими белорусами, украинцами, немцами, корейцами и т.д. свой национальный язык практически не используется, но за ним сохраняется символическая функция в структуре национального самосознания.

Потому и невозможно согласиться с мнением Г.В. Малинина о том, что «несмотря на важность «языковой проблемы», она является все же вторичной и находится в прямой зависимости от характера государственной власти и политического режима... Языковая проблема теряет свою проблематичность, поскольку ее решение должно происходить на основе реальной оценки исторически сложившейся этнической структуры населения» [45]. В том и заключается проблема, что, именно, в языке проявляется главное противоречие казахоязычного и русскоязычного населения – разнонаправленность их интересов в культурно-языковой сфере. Если национал-патриоты заинтересованы в сохранении, возрождении и распространении государственного языка в информационной сфере, а не только на бытовом уровне, то русскоязычное население заинтересовано в том, чтобы по меньшей мере оставить «все как есть», а в перспективе законодательно закрепить официальное

двуязычие. Дело в том, что если исходить из исторически сложившейся этнической структуры населения, как это предлагает Малинин, то казахи заведомо оказываются в проигрышной ситуации. Им не учитывается исторически основополагающий аспект современной культурно-языковой ситуации. А заключается он в том, что у казахов никто не спрашивал их мнения по поводу насильственной коллективизации, переселения на их территорию депортированных народов, не спрашивалось их разрешение на освоение целинных земель и заселение территории Казахстана русскоязычным населением, в результате которого казахи на собственной земле оказались в меньшинстве; ими не давалось благословение на поголовное уничтожение цвета казахской интеллигенции, закрытие и неоткрытие казахских общеобразовательных школ, само собой разумеющегося ведения всего государственного делопроизводства на русском языке и т.д. Этот список может быть продолжен, но не в накоплении и выпячивании исторических несправедливостей суть. Суть проблемы в том, что если оставить «все как есть», оставить судьбу государственного языка в духовно-информационном поле открытого, либерального общества, он неминуемо продолжит свою деградацию и не выживет в конкурентной борьбе с русским и английским языками. В положении, когда половина казахов не является носителями казахского языка плюс русскоязычные русские, украинцы, белорусы, корейцы, немцы и другие, его носителями остается в лучшем случае треть населения республики, традиционно проживающая в сельской местности. Духовно-информационная зависимость от России, процессы глобализации мирового информационного рынка, преимущественно англоязычного, не оставляют казахскому языку ни единого шанса. В такой ситуации необходима кропотливая и целенаправленная поддержка языку нации, давшей имя этой республике. Мы не будем касаться проблем реализации языковой политики, так как это не входит в сферу нашего исследования. Стоит, пожалуй, отметить нашу солидарность с тем фактом, что «по всей видимости, доминирование русского языка в общественной жизни останется долговременным фактором культурного развития Казахстана» [46]. Другими словами, нет оснований переживать за судьбу русского языка в Казахстане. Ведь его носителями является около четверти миллиарда населения Земли, в том числе подавляющее большинство населения Казахстана, это официальный язык ООН, который на наш взгляд не нуждается в мерах специальной государственной поддержки, в отличие от обескровленного и деградирующего казахского языка. На самом деле проблема языка лежит на поверхности определения казахской этнической идентичности, и в более общей форме проблем межнационального и межкультурного взаимодействия, формирования общенациональной идеи Казах-

стана. Иначе говоря, языковая проблема – это отражение, высшая точка проблематики межэтнического и внутриэтнического диалога в нашей республике, летаргическое состояние которого не добавляет ясности в ответ на вопрос: мультикультурализм или интеграция в казахстанскую нацию? Или и то, и другое одновременно? На наш взгляд, отсутствие ясных ориентиров в области национальных интересов является благоприятной питательной средой для возможного гипотетического размежевания республики на юго-западный, исламистско ориентированный и северо-восточный, пророссийски настроенный пояса. Проще говоря – на тех, кто хочет движения в сторону европейских ценностей и кто не желает этого и хочет интеграции в исламскую культуру. Думается, что для этого размежевания есть все объективные условия.

Становится тревожно от того, какими темпами происходит трайбализация мышления. Устремленность в прошлое может оказать казахскому сознанию непоправимую услугу в сохранении вектора развития противоположного мировому. Казахские традиционалисты видят причину бедственного состояния языка и культуры в советском наследии и его основных носителях – русскоязычных гражданах (в том числе и в русскоязычных казахах) Республики Казахстан. На наш взгляд, пока только присутствие носителей нетрадиционного (городского, рационализированного) мышления является сдерживающим фактором, который не позволяет архаическому мышлению торжествовать свое безраздельное господство. Скрытое и доминирующее господство архаических форм мышления в казахстанском общественно-политическом дискурсе сопровождается возрождением нежизнеспособных форм и стереотипов мышления и поведения. Нежизнеспособность их заключается в неумении и нежелании изменяться вместе с глобализирующимся миром, в котором преуспевает тот, кто быстрее приспосабливается к его современным вызовам. Чужеродность и неприятие новых реалий, пассивность и невыраженность политических интересов большинства населения, занятого проблемами элементарного выживания, толкают его к возрождению прежних форм патронимии и этнизации сознания, как к реакции этнического самосохранения. Причем процесс этнизации сознания идет не по пути осознания задач по конструированию единой казахской нации, а по пути его дробления и трайбализации – возврата к традиционным формам родоплеменной идентификации и осознания себя в этом мире. В ситуации столкновения традиционного сознания с чуждым ему миром, «успешный и интегрировавшийся» в городское сообщество «родовой старшина» может показаться затерявшемуся маргиналу единственной спасительной соломинкой. Задачи физического выживания в чуждой, агрессивной, урбанизированной среде ведет к реанимированию прежних форм идентифи-

кации, заложенных в сознании. Ранее в условиях идеологического прессинга эти архаические формы, вытесненные агрессивной коммунистической пропагандой на периферию сознания, не были востребованы. А сегодня родовая структура хотя и в усеченном виде, успешно возрождается в новых для себя условиях, реанимируя генеалогический принцип идентификации. Для многих несоциализированных носителей традиционного сознания, не имеющих крепкого тыла в виде переуспевающего «родового старшины», имеющего доступ к госресурсам, той самой спасительной соломинкой становится религия. Стремительное распространение достаточно агрессивных форм ислама, фиксируемое социологами на юге и западе Казахстана, говорит само за себя [47]. Видимо следует признать, что процесс интеграции наших аульчан в урбанизированную культуру сродни процессам интеграции турков, пакистанцев и т.д. в западноевропейские общества. Тот, кто стремился и хотел интегрироваться в западное общество, пусть и ценой частичной утери и размывания собственной этнической идентичности – тот интегрировался, выучил язык и воспринял либеральные ценности и местные правила игры. Те, кто по тем или иным причинам не захотели или не смогли интегрироваться – радикализировались и обратились к тем формам групповой идентификации, в которых не было особой нужды даже в родной стране. Во-многом такая реакция обусловлена враждебным отношением со стороны не очень образованных и не преуспевающих слоев «титального» населения стран-реципиентов. Именно эта радикализованная и не интегрированная часть эмигрантского сообщества представляет угрозу западноевропейским демократиям, лидеры которых (А. Меркель, Д. Кэмерон, Н. Саркози) по очереди признали провал политики мультикультурализма в их странах.

Что в настоящий момент интересует мировое сообщество? В первую очередь, позитивный опыт совместного проживания различных этнических групп, позитивный опыт успешной модернизации устаревших и нежизнеспособных форм мышления и поведения в условиях превращения мира в глобальную деревню. Может ли со временем и Казахстан стать примером для подражания? Возможно, но только, если сам решит проблемы вынужденной толерантности и добьется реального взаимодействия казахстанских народов в условиях глобальных социокультурных и политико-экономических трансформаций, что сделать достаточно сложно в условиях традиционной мультикультурной модели.

Для того, чтобы стать государством-нацией и интегрироваться в сообщество среднеразвитых стран, необходимо твердо признать некоторые первоочередные постулаты: государствообразующей нацией являются казахи, вокруг которых формируется костяк казахстанского гражданства. Необходимо в полной мере осознание всей

полноты ответственности казахов за сохранение межнационального мира и сохранение собственной культуры и языка. До тех пор пока не прояснен данный вопрос, пока не произошло общественного осознания общенациональных проблем, пока они стыдливо и полуоткрыто продвигаются через СМИ и систему образования – никакой четкой позиции в отношении национальных интересов, их продвижения, развития и упрочения не предвидится. Аморфность и нереализованность собственных интересов не задает ясных ценностных ориентиров, программных целей и стратегических задач по модернизации и интеграции казахстанского общества. Тогда как только их ясное осознание и последовательное претворение могут быть залогом успешной интеграции и одновременно сохранения собственного исторического наследия.

Как подчеркнул Глава государства в ежегодном Послании народу Казахстана от 28 января 2011 года [48], необходим общественный мониторинг реализации возникающих перед обществом задач, раскрытие причин, препятствующих успешной социальной модернизации страны и формированию ответов адекватных вызовам глобализации. Президент определил сферу социальной модернизации как отстающую в сравнении с экономической и политической составляющими. Каковы глубинные причины этого отставания? Основная причина, по-видимому, кроется в кардинальной трансформации самого типа межличностных отношений, который остался в наследство от прежних социально-политических систем. К сожалению, в процессе модернизации государство пока никак не регулирует ее этические и социально-психологические аспекты, которые растворяются в стратегических задачах, направленных на то, чтобы в сжатые сроки «догнать» передовые государства. При осуществлении «догоняющих» реформ недостаточно учитываются существующие ценности и приоритеты, степень информированности и готовности к восприятию рыночной идеологии сельским, преимущественно казахскоязычным населением.

Глубочайшим трансформациям, в первую очередь, подверглись традиционные ценности, основанные на принципах внутриобщинной и внутрисемейной солидарности. В условиях мобильного общества эти связи разрушаются, так как на nive рыночных отношений преуспевают индивиды, наименее обремененные родственными и иными обязательствами.

Помимо положительных аспектов модернизации, которые позволяют государству осуществить экономический рывок и поднять общее благосостояние граждан, существуют и ее побочные проявления. В казахстанском варианте – это массовая маргинализация населения, т. е. появление большого количества людей, оторванных от своих прежних социальных групп. Специфические черты данно-

го явления определяются нахождением индивидов вне своей социальной группы, что вызвано масштабной миграцией и урбанизацией сельского населения, а также разрывом с групповыми социокультурными нормами, присущими казахскому аулу.

Результатом распада традиционных структур стало появление людей с ослабленными социальными связями. Страдает при этом преимущественно коренное население, составляющее большинство из массы вынужденных мигрантов. Сельское население Казахстана составляет 53% от общей численности граждан республики, которая остается преимущественно аграрной. Тем не менее, процесс урбанизации протекает весьма стремительно, усугубляя и без того острые социальные проблемы города и не ослабляя их существенно в аулах.

Полный жизненный цикл всего одного поколения отделяет нас от классического кочевого хозяйствования и соответствующего ему традиционного мышления. Черты, характеризующие патриархальные ценности, были загнаны вглубь большевистским режимом, но не искоренены. Теперь, когда казахи из глубинки переселяются в города и занимают места эмигрантов в ближнее и дальнее зарубежье, они вместе с численным перевесом привносят в социокультурное поле урбанизированного социума собственные стереотипы мышления и поведения, усредняя и понижая общий уровень восприимчивости к модернизационным задачам. Ситуация требует безотлагательной методологической, системной смены приоритетов и акцентов социальной и образовательной политики, направленной на интеграцию внутренних мигрантов.

У Казахстана должны быть собственные национальные приоритеты, своя методология, в том числе и в сфере социальной модернизации. Мы, как и Россия, находимся на стадии предмодерна, тогда как Запад, объективно пребывающий в постиндустриальной стадии, пытается осознать себя в роли локомотива постмодернистской эпохи. Мы находимся в стадии построения государства-нации, тогда как Запад перерос ее, что явилось результатом невиданных масштабов интернационализации капитала и связанной с нею деградацией национальных правительств, не выдерживающих космополитических «искушений» и интервенции «спонсорских» вливаний. В связи с этим отставанием мы постоянно находимся в состоянии «догоняющих» процесс глобализации, одновременно стремительно отдаляясь от традиции.

Процесс детрадиционализации затронул тот неприкасаемый массив традиционного сознания, который сохранялся в казахских аулах. Независимость природного мира, его вызовы, выработали в традиционном кочевом сознании зависимость от коллективных договоренностей, необходимость единомыслия, единодушия в приня-

тии решений, фатализм и веру в высшее предопределение. Ежечасные трансформации жизненных коллизий в индивидуализированном обществе ставят традиционное сознание перед индивидуальной ответственностью за события собственной жизни оказывая на него неослабевающее, а временами просто невыносимое давление. Безработица, отсутствие квалификации, усложнение ролевых задач, ухудшение здоровья, немыслимые для традиционной морали семейные разводы и т.д. Постепенно, через шоковую терапию, вырастает самостоятельность в принятии решений, планировании собственной судьбы. Процесс этот сопровождается насильственной ломкой и отказом от прежних коллективистских ценностей. Патримонильная, патерналистская логика терпит крах, но при этом не исчезает из структуры бытия и мышления. Во многом этим объясняется нежелание и неумение брать на себя индивидуальную ответственность за результаты собственных деяний. Справедливости ради отметим, что не только традиционному мышлению вчерашнего аульчанина сложно проникнуться и зафиксировать матрицы и коды индустриального общества, но и более рациональному мышлению социализированного жителя мегаполиса не чужды эти проблемы.

Традиционная семейная мораль, верность патриархальным ценностям, предзаданность биографии, пуританизм – все это уходит в прошлое. Вместе с тем, ментальные элементы анархизма, ленности, беспечности и скрытой незаконопослушности воспроизводятся в массовом сознании «новых горожан» и отражаются на их конкурентоспособности в борьбе за рабочие места, на соблюдении договорных обязательств, качестве образования, здравоохранения, товаров и услуг, а в конечном счете на имидже и конкурентоспособности государства.

Процесс урбанизации, вымывания сельского населения – это закономерный, объективный процесс, который невозможно приостановить. В большинстве развитых стран, как известно, в сельской местности проживает менее 10% населения. А у нас фактически половина. Таким образом, длительный процесс урбанизации нам обеспечен на десятилетия вперед. Соответственно и родовые ценностные ориентации традиционного мышления казахов, как основных представителей сельского населения, переселяющегося в города, в весьма долговременной перспективе будут определять социально-психологический каркас нового облика городского социума. В подобных реалиях сложно ожидать безболезненной социоадаптации основной массы вынужденных переселенцев, и уж тем более, их успешной самостоятельной интеграции в устоявшуюся городскую структуру.

Со стороны городского сообщества мы видим противоположный процесс формирования, так называемых «закрытых» сообществ. Вовсю идет процесс строительства пригородных поселений, где от-

дельные социальные группы «могут укрыться» от внешнего нестабильного и небезопасного мира в тенетах контрольно-пропускной системы. Хотя процессы глобального характера превращают в иллюзорное предприятие все попытки современных эскапистов отгородиться от проблем, глобальный феномен «огороженных сообществ» набирает силу и в нашей республике.

Начало XXI века напоминает начало XX века, когда разорившиеся шаруа, вытесняемые со своих земель царской колонизацией, вынуждены были идти на заработки в города. Поскольку сейчас, как и сто лет назад, производство недостаточно развито, для того чтобы выжить бывшие колхозники вынуждены идти в банки и ломбарды, как когда-то шли к баям и ростовщикам, пострадавшие от джута и лишившиеся своей земли жатаки.

Несомненно, что совместно легче выживать, отсюда и воспроизводство прежних форм патронимии в современных городских условиях, присущих, казалось бы, дальнему прошлому. Формируются современные патронимические ячейки, как правило, на окраинах мегаполисов и основываются как на кровнородственных, так и на земляческих, либо условно-сословных (объединяемых общим бедственным положением) принципах. Таким образом, в социальном плане, человек, как когда-то ранее, не имея поддержки рода, оказывается в глазах более успешных казахов неполноправным (сродни неполноценному человеку, изгою, за которым никто не стоит).

В современном городе воспроизводится та же ситуация. Обделенные вниманием массы вынужденных мигрантов, размывающие устоявшиеся социально-психологические основы городского социума, являются постоянным источником социальной дезинтеграции. Если они и далее будут оставаться предоставленными самим себе, то при определенных условиях они могут стать удобным объектом для различного рода манипуляций.

Невозможно себе представить, что данная категория граждан, основной задачей которой является выживание в реалиях чуждой им по духу среды, будет способна самостоятельно организоваться в горизонтальные гражданские структуры, цивилизованно добивающиеся реализации собственных гражданских прав. Скорее здесь просматривается другой сценарий: люмпенизированные и пауперизированные массы, готовые стихийно сгруппироваться под лозунгами защиты своих социальных прав – на землю, жилье, работу и т. д. Таким образом, формируя модернизационные программы, государство обязано учитывать специфику ценностных приоритетов различных социальных и этнических групп казахстанского общества.

Традиционный тип мышления, носителями которого являются «новые горожане», не может конкурировать с иными типами мышления – более «целесообразными», открытыми новым идеям, спо-

собными очень быстро осваивать новые поведенческие формы и оперативно отвечать на кризисные ситуации и вызовы времени. Попадая в городские условия носитель традиционного мышления с огромным трудом начинает осознавать свои собственные интересы, отличные от прежних общинно-групповых. Сегодня мы видим, что казахи достаточно успешно осваивают совершенно новые для них социальные и профессиональные ниши. Тем не менее, процессы их социализации и интеграции отчетливо обнажают неэффективность архаического мышления в изменившихся условиях.

Возможные целенаправленные планы модернизации общинной психологии «новых горожан» могут быть восприняты и воспринимаются как давление на этнокультурные ценности, носителями которых являются наши казахоязычные граждане. Тем не менее, процессы замены прежних ценностных ориентиров в условиях неизбежной индивидуализации и атомизации социального окружения неминуемо произойдут, если не со зрелыми «новыми горожанами», то с их детьми и внуками. Государство в целях успешного развития не может позволить себе оставить эти процессы без внимания. Ведь, с одной стороны, такое невнимание обернется молчаливой поддержкой деформированных, неконкурентных социокультурных кодов и архаических форм мышления. С другой стороны, дети и внуки «новых горожан» и без вмешательства государства усвоят законы города, но будучи предоставленные сами себе эти законы могут стать «законами джунглей» и прогрессирующего девиантного поведения, ранее немыслимого и чуждого казахской ментальности.

Само собой разумеется, что новая нативистская элита, олицетворяющая государство, – это в большинстве своем люди, сформировавшиеся в советской системе, воспроизводившей традиционные паттерны и бывшей столь же далекой от либерализма, как и реальные механизмы переходного периода. Ощущение мимолетности власти порождает в «элите» релятивистскую, временщицкую идеологию, которая отодвигает пределы материального насыщения в «дурную» бесконечность, а важнейшими ценностями для ее большей части, говоря словами Абая, становятся «тщеславие и стяжательство скота». Поэтому все попытки модернизировать традицию в реальности натываются на действие скрытых механизмов торможения, маскирующихся под благие намерения сохранения этнокультурной идентичности. «Конфликт» города и аула является лишь видимой частью основополагающего противоречия между либерализмом и традиционализмом, и требует комплексного, системного подхода в своем разрешении.

Таким образом, создание новейших механизмов социализации и социоадаптации огромной массы людей, оторванных от своих прежних социальных групп, – это важнейшая задача современного

этапа социальной модернизации. В первую очередь это касается молодежи как главного субъекта модернизационных процессов. И хотя рост численности населения, судя по данным последней переписи, фактически стабилизировался, молодые люди в возрасте до 27 лет составляют примерно треть от 16-миллионного населения Республики Казахстан. Важнейшей задачей социальной модернизации становится создание реальных работающих механизмов социоадаптации сельской молодежи, и финансовые вложения должны производиться в их создание и функционирование. Государство при этом решает целый ряд задач. Во-первых, снимаются вопросы трудоустройства молодых специалистов путем создания привлекательных условий работы и проживания. Во-вторых, решаются проблемы занятости и социального обустройства аулов. В-третьих, ослабляется давление вынужденных мигрантов на социальную инфраструктуру городов, которая не справляется с их наплывом.

Противоречивость результатов модернизации, которая еще далеко не окончена, выражается в неодинаковом доступе населения к социальным благам, пролившимся на республику в достаточно благополучные 2000-2007 годы. Беспрецедентный рост внутренней миграции и ослабление механизмов социальной защиты, недостаточный, либо вообще отсутствующий уровень образования и навыков самостоятельного плавания в волнах рыночной экономики, мнимая доступность кредитных ресурсов способствовали формированию противоречивых и завышенных ожиданий значительной массы казахстанцев.

Социальная и политическая модернизация в идеале должны предполагать создание рабочих механизмов постепенного продвижения низовых талантов на вершину управленческой и хозяйственной пирамиды. Основным уроком так называемых «цветочных революций» является то, что их причинами стали не сами по себе отдельные факты безработицы, коррупции или социальной несправедливости, а отсутствие у молодежи ощущения своей сопричастности к решению государственных задач, ощущение невозможности повлиять на общественно-политические процессы. На молодых людей благодаря глобализации и Интернету обрушивается релятивистский кодекс постмодернистского общества с его гедонистической моралью ежеминутных удовольствий, жизнью в кредит, рисками, нестабильностью, индивидуальной ответственностью и рыночным принуждением. Происходит формирование новых идентичностей, где этнокультурная, национальная идентичность постепенно теряет свой смысл и интернационализируется. Новое интернет-поколение хочет «всего и сразу» как в голливудских, а теперь и в болливудских (индийских фильмах, имеющих ошеломляющий успех в развивающихся странах) фильмах.

Поэтому в связи с глобализационными вызовами мы особенно нуждаемся в долгосрочных инвестициях в гражданскую и коммуникационную инфраструктуру, способную интегрировать в современное общество огромные массы наших соотечественников, сформировать новые, общие для всех правила и ценности. Пока у государства не хватает возможности осуществить обратную социально-психологическую связь со своими гражданами, оно будет находиться в замкнутом круге временных достижений и все усиливающегося, перманентного вала социальных проблем, требующих системного решения. В любом случае для реализации задач по социальной и политической модернизации необходим максимальный охват всех слоев населения и в первую очередь молодежи, которая должна стать основным действующим лицом коренных преобразований, в ходе которых те, кто не сможет приспособиться к новым вызовам глобального мира – будет им безжалостно сметен. Если Казахстан уверенно встанет на путь решительной модернизации и новых прорывов в конструировании казахстанской нации, тогда и цивилизованный мир, увидев (если конечно разглядит?!) наши успехи переместит нас в своих рейтингах в первую полусотню. Это и будет успех нашей отечественной интеграции.

5.3 Коммуникативные и нормативно-ценностные аспекты казахской идентичности

В конце XX века окончательно сформировалась тенденция вступления мира в эпоху глобализации. Популярность термина *глобализация*, не просто дань моде, а самое востребованное направление современной общественной мысли, актуализированное задачей сохранения культурно-цивилизационной и национальной идентичности. Глобализация оказывает прямое влияние на то, с чем мы связываем «культуру», в том контексте, что она всегда традиционно ассоциировалась с пониманием ее локальности. Вместе с тем, как отмечает Д. Томлинсон, несмотря на углубляющуюся тенденцию к детерриториализации, глобализация не является односторонним процессом, обуславливающим все культурно-исторические события в мире, так как допускает возможность внедрения локальных паттернов в глобальные процессы. Он считает, что «большие трансформационные процессы нашего времени, которые описывает глобализация, не могут быть правильно поняты, пока они не схвачены посредством концептуального словаря культуры, а также, что эти трансформации изменяют саму ткань культурного опыта, в самом деле влияя на наше чувство того, чем фактически является культура в современном мире» [49].

Универсализация мирового культурного пространства все чаще ассоциируется с глобализацией, которая трактуется в двух основных значениях: как объективный процесс распространения достижений развитых, цивилизованных культур на остальной, «догоняющий» мир; как господство американской культуры над всеми остальными (культурный империализм). Важнейшим вопросом данной проблематики является соотношение глобального и локального в мировых культурных процессах. Существующие сценарии глобализации, по видимому, имеют право на существование, так как все эти процессы имеют место быть в глобальных культурологических трансформациях. *Вестернизация*, понимаемая как культурная гомогенизация западной цивилизацией «отсталых», локальных культур на базе ценностей либерализма, демократии и индивидуальных прав и свобод. *Локализация* – культурная изоляция на основе консолидации этнических и цивилизационных идентичностей. И, наконец, – *глокализация*, как диалектический синтез модернизации национальных культур, в их взаимосвязи с достижениями формирующейся мультикультурной цивилизации. На наш взгляд, термин «глокализация» или «глобальная локализация» является наиболее адекватным термином, отражающим процессы глобализации культуры. Прекрасным примером осуществленного сценария глокализации является – Япония. Политическое и экономическое устройство этой передовой во всех отношениях страны, мыслится и осуществляется в контексте западных демократических и либеральных ценностей, тогда как в культурно-цивилизационном аспекте, японская нация сохранила ясное ощущение своей изначальной сопричастности к азиатскому, буддистско-синтоистскому ценностному комплексу. На наш взгляд, синтоизм, произрастающий из синкретичного сознания самобытной японской культуры, позволяет органично синтезировать глобальные и локальные тенденции мирового развития. И здесь возможны достаточно смелые параллели с синкретичным сознанием казахской традиционной культуры, способной к синтезу эклектичных, на первый взгляд, ценностей и социокультурных кодов в контексте глокализационных процессов. В научной литературе существует множество дефиниций, обозначающих процессы противостояния обезличиванию и гомогенизации культур – «гибридизация», «локализация», «креолизация», «мультикультурализация», «фрагментация», и т.д. Такое разнообразие понятий единого по сути процесса, свидетельствует, как о его разноаспектности и многомерности, так и о реалистичности понимания глобализации как одновременно локализации.

В казахстанской социальной философии и культурологии, глобализация, вслед за российским теоретическим дискурсом, понимается абсолютно однобоко – как процесс ассимиляции и подавления национальных культур, размывания этнических особенностей локальных

культур и навязывания им вестернизированных (американских) ценностей. В таком дискурсе глобализация предстает как воплощение целенаправленной политики «культурного империализма», которой необходимо сопротивляться всеми средствами, вплоть до полной изоляции. Идеология «культурного империализма», по мнению Д. Томлинсона, предполагает спланированное распространение единообразного типа социокультурной системы, генерируемой одним управляющим и контролирующим властным центром. Подобного рода идеи напоминают ксенофобские мифы о всемирном еврейском заговоре. На самом деле, идеология глобализации, если говорить о существовании таковой, предполагает такой род взаимозависимости, который по определению не дает возможности контролировать глобальные процессы. В глобальном мире влияние национального государства, даже такого мощного как США, на мировые процессы, становится зависимым от множества системных факторов. Взять, к примеру, тот же мировой финансовый кризис, который отчетливо продемонстрировал неспособность тех же стран Запада, контролировать глобальные процессы. Национальные правительства в эпоху «текучей» неопределенности, по мнению З. Баумана, уже не способны действовать самостоятельно, ссылаясь на рейтинги привлекательности вложения капитала, долгосрочные региональные и союзнические интересы и т.д. «Могущество мировой элиты опирается на ее способность избегать местных обязательств, и глобализация предполагает именно уход от такой необходимости, разделение задач и функций таким образом, чтобы возложить на местные власти, и только на них, роль защитников закона и местного порядка» [50]. В этот момент, обычные люди обнаруживают, что их судьбы определяются не их национальными государствами, а безликими силами, находящимися за пределами влияния национальных институтов. Доверие к государству-нации, не способному противостоять экстерриториальным рыночным структурам, как и к собственной национальной идентичности, начинает подвергаться неизбежной, разноскоростной эрозии. В такой ситуации, перед каждым из нас возникает дилемма: «Либо работать в своей стране, пытаясь бороться за будущее и за благосостояние не только своей семьи, но и собственных народов, зачастую выглядящих крайне несимпатично, или пытаться убежать в развитый мир, стремительно уходящий в отрыв» [51]. Не удивительно, что в подобных условиях, значительной частью патриотов и интеллектуалов начинают овладевать антиглобалистские настроения.

Антиглобалистская направленность социально-философского анализа перешла в казахстанское дискурсивное поле по инерции, из российского противопоставления себя внешнему миру. Российский исследователь М. Чешков отмечает, что «психологические корни нынешнего российского антиглобализма лежат в комплексе тотального

отрицания и враждебности к миру, в первую очередь внешнему, или – если так можно сказать – комплексе «Анти» [52]. Как бы мы себя ни тешили внешними атрибутами независимости, мы, по-прежнему, находимся в духовно-информационном поле соседнего, культурно-родственного нам государства, бездумно копируя теоретические схемы, основанные на противопоставлении православной культуры – всему остальному миру. По-видимому пришла пора осознания того факта, что казахстанский цивилизационный выбор должен отличаться от российского, прежде всего в части противостояния остальному миру. Проблема в том, что Казахстан как Россия, и другие постсоветские республики пытается заново, с учетом глобальных факторов сформировать свою национальную идентичность, стряхнувшую с себя советскую, наднациональную идеологию. В стадии эволюционного становления находятся национальные интересы и государственная идентичность этих стран, тогда как развитый мир давно ушел вперед в интернационализации всех сфер жизнедеятельности. Происходит формирование новых идентичностей, где этнокультурная, национальная идентичность теряет свой смысл и интернационализируется. Автор теории рисков, немецкий социолог У. Бек, прогнозирует появление новых политических субъектов, которыми должны стать движения и партии «граждан мира». В этих условиях становятся фатально неизбежными процессы детрадиционализации этнического мышления, привычного к коллективным механизмам идентификации и принятия ответственности. «По мере детрадиционализации и создания всемирных информационных сетей биография все больше высвобождается из своего непосредственного жизненного круга и открывается поверх границ стран и опыта для некоей дистанционной морали, которая потенциально заставляет индивида постоянно формировать собственное мнение» [53].

Крупнейшие философы и социологи современности – З. Бауман, У. Бек, П. Бурдьё, Ж. Бодрийяр считают, что плюрализм и многообразие современной социальной жизни объединяются одним термином – глобализация. По их мнению, глобализация в глазах религиозных деятелей и патриотически настроенных традиционалистов становится главным врагом локальных этнических культур и религиозных ценностей. Изменения претерпевает и сама этническая культура и религия. Процессы трансформаций, протекающие в современных мировых культурах являются одним из проявлений общих глобальных политико-экономических и социальных изменений, которые большинство исследователей связывают с ролью средств массовых коммуникаций. Коммуникационные сообщества становятся самостоятельным актором на ниве массивифицированного общества потребления. Индивидуализация, которую несет вместе с собой модернизирующееся общество изменяет нашу социальность, а

вместе с ней и нашу личностную идентичность. При помощи средств медиакommunikаций идентичность входит в горизонтальные структуры общества, в сферу коммуникативного. Коммуникация перестает быть синонимом межличностных связей, она сама становится ведущим способом существования. Изменяется структура и механизм процесса потребления, которую еще в 60-е годы детально проанализировал Ж. Бодрийяр [54]. Субъект потребления, которому ранее отводилась пассивная роль в выборе готового продукта, теперь становится самостоятельным актором социокультурного процесса. С помощью обратной связи, предоставляемой средствами коммуникации – читатель, зритель, радиослушатель не просто потребляет символические продукты, но и становится своего рода генератором, активным творцом создаваемого продукта. Несмотря на видимый скепсис в отношении подобного рода «творчества», со стороны интеллектуальной элиты, в этом символическом культурообмене производителя, продавца и потребителя создается новая социокультурная реальность, проникающая даже в «закрытые», традиционные общества. Здесь мы, как раз, имеем дело с феноменом глокализации – модным неологизмом, включающим в себя диалектическое взаимодействие обоих процессов – глобализации и локализации.

Маркетинговые технологии в области коммуникаций развиваются по пути создания и стимулирования роста потребительской активности. Теоретическое осмысление этих процессов обнажает диалектическую сущность процесса глокализации. Современная вестернизированная медиа-продукция практически никак не инкультурируется в процессы происходящие в локальных этнических культурах. Поэтому мы не можем говорить о проникновении глобальных культурных стандартов в структуру казахской этнической культуры. Другое дело, что социокультурное поле ее функционирования и влияния постепенно сужается. Монстрам глобального медиарынка приходится приспосабливаться к национальным социокультурным институтам, в том числе и к религии. Телевизионные шоу с американскими христианскими проповедниками собирают огромные телеаудитории не только в США, но и распространяются по глобальным телесетям на весь мир. Казахстан и здесь не остался в стороне от мировых тенденций, ретранслируя по кабельному телевидению российские каналы, рассчитанные на христианскую и мусульманскую аудитории.

Процессы глобализации затрагивают самое существенное в человеческой сущности – его идентичность. Идентичность смещается в сферу коммуникаций, распределяясь по горизонтальным конструкциям социальных сетей. Всевозрастающая вариативность процессов идентификации, детерминированная неисчерпаемыми возможностями реструктуризации идентичностей при помощи сферы коммуникаций, актуализирует данную проблематику. Культурная идентичность, вклю-

чающая в себя различные объективные составляющие (клановые, языковые, национальные, религиозные и т.д.), с одной стороны, пока еще сохраняет некую целостность, с другой стороны, превращается в максимально аморфное, подвижное и неустойчивое образование. Расширены горизонты ее восприятия и возможности ее выбора и смены. Поменять религиозные убеждения, перейти в ислам из христианства, или из ислама в последователя Кришны, становится делом личных убеждений и внутренней веры. В условиях индивидуализации общественной жизни, подвижная и изменяющаяся идентичность встраивается в структуру личности в виде некоего конгломерата разноименных персонажей, напоминающих стратегические игры виртуального пространства домашнего ПК. Современные медиа-коммуникации представляют пользователям совершенно новые возможности по выбору новых идентичностей. В компьютерных игровых пространствах вы можете представить себя животным, бесполом роботом, лицом противоположного пола и т.д., и жить придуманной жизнью, идентифицируя себя с созданным персонажем. Самое важное, что виртуальная смена идентичностей не является прерогативой интеллектуальной прослойки общества, а становится явлением массовым, поражающим, в первую очередь, молодежь, которая ищет новые способы самовыражения. Интернет, таким образом, становится местом для конструирования воображаемых идентичностей, где реальный мир сливается с виртуальным пространством. В условиях, когда в обществе вырабатывается новое понимание идентичности, еще толком не проанализированное, религия и религиозность постепенно становятся просто одной из составляющих ее признаков. В интернет-анкетах и разного рода резюме, принадлежность к той или иной религиозной конфессии превращается в ничем не примечательную и ни к чему не обязывающую идентификацию анкетированного кандидата. Растет интерес к экзотической, обрядовой стороне религии, оттесняя обращение к ней как к источнику высших истин, куда-то на периферию сознания.

Консюмеризация идеологии казахстанского общества, приводит к возрождению былых социально-психологических особенностей казахской ментальности. При анализе духовного пространства казахской культуры основополагающим моментом является ее несводимость к экономической составляющей, первостепенность культурных, знаково-символических интенций. При этом оценка, наделение ценностными атрибутами происходит с точки зрения статуса, власти и престижа, делегирующихся субъекту клановой, родоплеменной идентичностью, которая становится значимым ресурсом в процессе идентификации. Культура казахских *традиционных* коммуникаций, лежащая целиком в сфере внутри- и межродовых дискурсивных практик, являет собой удивительную аналогию с погружением сегодняшнего глобализирующегося мира в сферу коммуникативного.

Общество потребления, по мнению Ж. Бодрийяра, подводит нас к тому, что предметы потребления оцениваются уже не по потребительской, а по их знаковой (брендовой) стоимости. «Потребление – это не материальная практика и ее феноменология «изобилия»; оно не определяется ни пищей, которую человек ест, ни одеждой, которую носит, ни машиной, в которой ездит. Потребление, в той мере в какой это слово вообще имеет смысл, есть деятельность систематического манипулирования знаками» [55]. Таким образом, в товаре становится значимым, прежде всего, его культурный знак, который вытесняет или поглощает его экономическую значимость. Новая социокультурная ситуация формируется из более широкого контекста, чем чисто экономические отношения, когда объект оценивается с точки зрения власти и статуса, которыми он наделяет потребителя брендовых товаров. Аналогия с *традиционными* коммуникациями и способами идентификации просматривается достаточно явственно. Первостепенность культурных, знаково-символических форм в духовном пространстве казахской традиционной культуры, вытесняет экономическую составляющую, значимость которой в казахстанском обществе, напротив актуализирована. Патриархальные формы идентификации продолжают ставить знак равенства между престижностью потребительского уровня и шкалой значимости родовых «брендов».

Потому особую важность и актуальность приобретает изучение специфики казахского менталитета, а также особенностей национального характера других народов, проживающих на территории Казахстана.

Своих собственных традиций изучения национальной идеи, менталитета и мироощущения казахов, кроме работ Ч.Ч. Валиханова и «Слов назидания» Абая, у нас нет. Остается неизданным огромный пласт публицистики и статей алашординцев начала XX века. Все работы, так или иначе, касающиеся этой темы, принадлежат российским ученым – ориенталистам, которые, при всех их неоспоримых талантах, не могли увидеть ситуацию «изнутри». Фактически мы можем упомянуть работу единственного казахстанского автора – Т. Бурбаева, давно занимающегося проблематикой национального менталитета [56], хотя в последнее десятилетие и появляются работы, посвященные казахской национальной психологии [57].

Казахстан, будучи государством транзитного типа, несет в себе черты прошлого и будущего, в том числе и синкретичность сознания. Корни многих явлений нашей современной жизни уходят в глубокие пласты национальной истории и психологии. Тема национальной идеи, национального менталитета никогда не была дежурной у публицистов и ученых.

Казахский народ в течение XX века, выстрадавший свою независимость, испытал на себе все те бедствия, которые принесли с

собой эксперименты по внедрению чужеродных схем и механизмов в области идеологии государственного и культурного строительства. Частичная и невосполнимая утеря языка, обычаев, не говоря уже о людских потерях (голод и репрессии 30-х гг., Вторая мировая война), показали, что чужеродная идеология, пусть и преследующая «благие намерения», без учета особенностей менталитета, верований и обычаев, обречена на неудачу.

Каковы же тогда новые подходы и критерии оценки зарождающейся новой идеологии открытого казахстанского общества? Какие процессы и изменения происходят в понимании казахской идентичности? В настоящий момент эти новые подходы нащупываются исследователями, пытающимися интуитивно уловить основные тенденции формирования идеологии нового рыночного общества в Казахстане. Такие ранее недооцениваемые, либо отвергаемые постулаты исторического процесса как: влияние географической среды на характер и возможности развития государства, геополитические интересы сверхдержав и стран третьего мира, роль личности в судьбе народа, психология масс и т.д., и, наконец, совсем новые для нас понятия, такие как «казахская национальная идея», «общенациональная казахстанская идея», «менталитет кочевой культуры», актуализировали задачу изучения национального менталитета казахов, определения основных составляющих национальной идеи, прогноза возможностей консолидации на ее основе населения республики.

В менталитете отражаются наиболее типические, доминирующие черты национального характера и присущие только ему способы освоения внешнего мира, некий набор принципов и постулатов, регламентирующих социальное поведение индивидов и групп (родов, кланов). Н.Масанов в известной монографии «Кочевая цивилизация казахов...» пишет: «Номадный образ жизни был возможен только на базе унаследованной собственности (скота и имущества) и высочайшей квалификации кочевника и скотовода, которые могли быть приобретены исключительно от своих предков... При иной направленности информационных потоков кочевничество в принципе невозможно. Отсюда приоритет генеалогического родства и генеалогического принципа позиционирования индивидов в пространстве» [58].

Генеалогия и генеалогический принцип идентификации, по-прежнему, остается доминирующим во внутриказахских межличностных и межгрупповых отношениях. Характерен этот тип, для выходцев из аулов (почвенников). Городские казахи во 2-3-м поколениях этому вопросу значения не придают, так как для них, в первую очередь, важны, впрочем, как и для любого наследственного горожанина – деловые и моральные качества. Новые (вынужденные) горожане при встрече с незнакомым или малознакомым человеком (потенциальным деловым партнером, наемным работником,

возможным будущим родственником и т.д.), в первую очередь, интересуются его национальностью, родом-племенем, происхождением. Традиция эта имеет глубокие корни. Диктовалась она, прежде всего, инстинктом самосохранения и стереотипом поведения, выработанным и выросшим из самой родовой структуры общества. В географическом пространстве малопригодном для выживания в одиночку, родоплеменное начало являлось фундаментом всего строя общественной жизни кочевников-казахов, сплачивая в одну единую общность разобщенные роды и племена, заселявшее огромные, малонаселенные территории. Выжить в одиночку, без покровительства более сильных людей, с которыми связан кровными узами не представлялось возможным. Скот – единственное богатство кочевника-скотовода. Скот для казаха – эквивалент богатства, воплощение власти и уважения, мерило социальных отношений.

Борьба за выживание на огромных пространствах выработала приоритет горизонтальных родственных связей перед всеми другими. Чужак – одиночка, не имевший родственников, не имел шансов идентифицировать себя с тем или иным родоплеменным объединением и соответственно выталкивался из процесса жизнедеятельности.

Интересуясь родом-племенем, из которого происходит незнакомый человек, можно составить представление о том, что можно ожидать от незнакомца, какой линии поведения придерживаться в отношении него. Принадлежность к тому или иному роду (знатному, богатому, менее знатному, либо совсем захудалому) предопределяла, как собственно, поведение индивида, так и отношение к нему окружающих. Индивиды, принадлежавшие к сильному, влиятельному роду могли рассчитывать на более почтительное отношение к себе, либо к социальному статусу, которым наделяет его влиятельная родня и ближайшее окружение. Индивиды же, принадлежащие к малочисленным, бедным, младшим родам, не могли претендовать на высокий социально-политический статус, как при ханской власти, так и со времени введения российской администрацией института выборности (ага-султаны, волостные и т.д.). Такие элементы имобильности и кастовости, как отсутствие возможности продвижения к вершине иерархической пирамиды, позволяют нам сделать вывод о том, что вертикальные связи типа «патрон-клиент» были реально слабее горизонтальных, родственных. Объясняется это еще и традиционной разобщенностью казахов, проистекающей из исторически сложившегося соперничества родов, что позволило выработать свою специфическую модель патронимии.

Механизм «патрон-клиентских», внутриродовых взаимоотношений вкратце таков: группа семейств объединяется вокруг главы рода на основании взаимного интереса. Более бедные родственники получают защиту и покровительство главы рода, объединяющего до нескольких аулов и т.д. Глава рода получает фактически бесплатную

рабочую силу. Связи такого рода характеризуются непрочностью, так как «при уменьшении ресурсов у патрона или появлении более богатого и влиятельного патрона данная система общественных связей может распадаться» [59]. Тем не менее, они носят внутриродовой характер, т.е. связаны одним генеалогическим древом (шежіре). И как отмечалось выше, отсутствие прочных связей между сословиями, господами и вассалами, отсутствие стационарных институтов власти и жесткой социальной иерархии предполагало неразвитость системы государственности. Отсутствовал единый центр, из которого бы могла координироваться государственная политика. Не существовало традиции подчинения единому главе государства. Все эти факторы генерировали совершенно уникальную, специфическую форму государственности и соответственно мировоззрение его населения.

Ослабление родовой структуры у казахов в конце XIX – начале XX веков, привело к усилению функции, так называемых патронимических групп. При распаде родовой структуры, которой подверглись казахи в связи с активной российской колонизацией, изъятию земель в пользу русских переселенцев и вхождение в быт казахов мелкотоварного производства, произошел переход к патронимии как раздробленно-родовой, мелкой хозяйственной ячейки. Это собственно и есть модель патронимии, образованной вокруг главы (патрона) группы семей, объединенных общей задачей выживания в новых условиях. Патронимии селятся компактно, связаны между собой либо кровным родством, либо землячеством. В современных условиях в этих ячейках остаются родственные обязательства о взаимопомощи, несмотря ни на какую урбанизацию.

Генеалогический принцип, с которым кочевое сознание приступает к освоению, познанию окружающего мира, был основополагающим в жизни казахов, вплоть до времен коллективизации. Русскоязычное население, привнесшее вместе с абсолютным численным большинством и собственную идеологию, основательно размыло родоплеменную психологию. Тем не менее, со времени получения независимости процесс возрождения национальной психологии набирает обороты. Кульминационной точкой процесса возрождения национальной культуры является языковой вопрос. Язык является важнейшим символом этнического самосознания, даже независимо от уровня владения этническим языком. Именно язык в казахстанском обществе является главным маркером процессов казахской внутриэтнической стратификации.

По степени владения языком казахи были разделены нами на три группы: 1) казахи-почвенники – в совершенстве владеющие родным языком и испытывающие затруднения в общении с русскоязычными; 2) двуязычные казахи – владеющие обоими языками в степени достаточной для полноценного общения со всеми языковыми группа-

ми; 3) маргинальные казахи, не владеющие казахским языком, либо владеющие им сугубо на бытовом уровне. Соответственно эти три группы и в повседневной практике ориентированы на разные системы ценностей, что наиболее ярко выражено у 1-й – этнически ориентированной группы и 3-й группы – ориентированной на западные либеральные ценности. Первая группа, мы их назвали казахи-почвенники, являются базовыми носителями того, что в социальной психологии называется психическим складом нации (группы). Они главные носители языка, традиций и обычаев. В представителях этой группы наиболее ярко выражаются этнический характер и темперамент.

Помимо психического склада, существует эмоциональная сфера в которой выражаются, проявляются национальные чувства. У первой группы этнические чувства выражены наиболее ярко и достаточно агрессивны. Они ратуют за возвращение к истокам кочевой культуры, сохранение и распространение языка, традиций и обычаев. Вторая группа – двуязычные казахи, в равной степени хорошо владеют и казахским и русским языками, так как являются первым и вторым поколением казахов, проживающих в городах, где преимущественно русскоязычное население. Они еще не совсем оторвались от аульных корней, сохранив язык и основную часть традиций и в то же время впитали в себя основные стереотипы урбанистской культуры. По отношению к двум другим группам, эта группа является преобладающей в силу своей прагматичности и высокой степени конформизма. У второй группы нет такой сильной боязни размыва и утери национальной идентичности, как у первой. Они скорее прагматично наблюдают в какую сторону качнется маятник национальной политики, либо в сторону ценностей, которые проповедует первая группа, либо в сторону преобладания ценностей открытого общества, к которым более всего тяготеет третья группа – казахов-маргиналов.

В обстановке, когда происходит массовая миграция из сел в города, из городов в дальнее и ближнее зарубежье, социально-психологические мотивации, устремления и ожидания населения не успевают зафиксироваться в определенной форме. Потребности не успевают реализоваться, вылиться в механизм волеизъявления. Огромный мегаполис с его устоявшимися связями, предстает перед взором вчерашнего колхозника в виде того же голого пространства, где люди, машины, здания не более одушевлены, чем растения и животные, противостоящих ему испокон века пустынных ландшафтов.

Коренное население, перебирающееся в новые для себя городские условия и получающее определенный минимум жизненных благ, не имевшихся на селе, вносит во все сферы жизни свои собственные стереотипы мышления и поведения. Создается новая городская культурная микросреда со своими, порой причудливыми по своему смешению законами и правилами. Таким образом,

новоявленные горожане-казахи, по своему социальному и мировоззренческому типу являются маргиналами по отношению к ценностям и идеалам урбанистской культуры. В нашем случае, казахи-маргиналы не могут идентифицировать свои ценности (а это ценности урбанистской, европеизированной культуры) с ценностями той культуры, к которой они принадлежат этнически. Эта группа самая малочисленная и наиболее приспособившаяся к городской культуре и рыночной психологии. В то же время представители этой группы испытывают наибольший дискомфорт и двойственность в общении межгрупповом и межличностном, в особенности, сталкиваясь с интересами представителей первой группы. Без преувеличения это можно назвать «кризисом идентификации».

Кризис идентификации испытывают в равной мере все народы Казахстана. Но, если другие этнические группы более однородны в плане этнической идентификации, т.е. сохранили язык, живут достаточно компактно и не испытывают дискомфорта при общении межличностном и межгрупповом внутри своего этноса (уйгуры, узбеки, турки и др.), то казахи страдают от процесса маргинализации наиболее выражено. Нельзя не согласиться с тем, что «основная масса казахов горожан – это люди маргинальной культуры и психологии с двойственной мировоззренческой и ценностной ориентацией» [60].

Эта двойственность выражается в том, что осознание принадлежности к своей этнической группе приходит в противоречие с осознанием особенностей собственного мировосприятия и отличием систем ценностей. Казахи-маргиналы, осознавая то, что они казахи, не могут в то же время придерживаться обычаев и традиций, присущих сельскому населению. Они уже не могут воспринимать окружающий мир сквозь призму этнических стереотипов, так как их восприятие мало чем отличается от восприятия и поведения русскоязычного жителя большого города. Здесь важно учитывать и момент сохранения родоплеменной психологии, являющейся в среде простого народа преобладающей. Борьба за выживание общиной, родом сформировала психологию, если не всегда враждебную по отношению к чужакам, то, по меньшей мере, подозрительно-недоверчивую. Можно констатировать тот факт, что среди представителей казахов-почвенников как наиболее агрессивной группы недоверчивое, отчужденное, либо враждебное отношение распространяется не столько на представителей других этносов, сколько на русифицированных казахов и несколько менее на двуязычных. Ведь они испытывают такую же колоссальную психологическую нагрузку, как и маргиналы. Оторвавшись от родной почвы, они вступают в незнакомый мир, с его особыми законами и отношениями, с чужеродной речью и нередким скрытым и открытым проявлением отчужденности и враждебности со стороны представителей городской культуры – казахов-маргиналов и русскоязычных.

зычных. Тем не менее, в целом среди казахов крайне редки проявления этнической агрессии, что вкупе с природной открытостью, жизнелюбием и уникальной веротерпимостью позволяет уживаться вместе представителям всех этносов республики.

Городские казахи, не владеющие или слабо владеющие языком, тянутся к евростандартам жизнедеятельности, оставляя невостребованным огромный пласт традиционалистской культуры (языка, обычаев, традиций, обрядов), являясь по своему социально-психологическому статусу – маргиналами, «отступниками», но уже по отношению к своей национальной культуре. Казахи, оторванные от сельских корней, прибывшие в города в поисках лучшей доли приносят с собой собственную родовую психологию и свои представления о гармонии межличностных отношений. Стереотипы традиционного общества с его регламентацией всех сторон жизни, составлявшие нравственный каркас прежней психологии, в городских условиях подвергается разрушению. Появляются девиантные формы поведения, «отступничество», ранее не присущие казахскому этносу. Разрушение фундаментального социального института геронтократии – закономерный процесс индивидуализации новых горожан, вынужденных ежедневно принимать решения в совершенно новом для себя ритме, в котором не остается времени и возможности на согласование своих действий с аксакалами. Обустроившийся в городе человек пытается выстраивать вокруг себя привычную горизонтальную структуру родовой общины, состоящую из его родственников, переезжающих вслед за ним и селящихся компактно. То же самое начинает делать чиновник высокого ранга, когда госпредприятие становится родовым гнездом, вотчиной. Отбор специалистов на государственные должности идет по принципу родства и преданности. Принцип этот неистребим, так как заложен уже на генетическом уровне.

Почвенник – маргинал, воссоздавая в городе привычное окружение, питает надежду на восстановление привычных, милых сердцу патриархальных отношений внутри реанимируемой им патронимии. В городе процесс аккультурации для вчерашнего аульчанина практически невозможен: либо он инкультурируется в городскую культурную среду, либо она выталкивает его. Китайцы, селящиеся компактно в своих «чайна-таунах» по всему миру, являют собой, скорее, исключение. Не зря американцы в XIX веке отказались от импорта китайской рабочей силы, отчаявшись от бесплодных попыток инкультурации китайцев в свое общество. Объясняется этот феномен достаточно просто: древнейшая китайская культура имеет неистощимый запас прочности в виде непрерывающейся преемственности, в том числе и в тысячелетних традициях развития городской среды. Не последнюю роль играет и мощная национальная идентичность. В какой бы стране не проживал китаец, он везде остается китайцем. Казахская иден-

тичность в плане устойчивости в межкультурном взаимодействии – аморфна и слаба. По результатам соцопросов [61], солидная часть казахстанской молодежи, в том числе и казахской, готова поменять свою идентичность на американскую, канадскую, европейскую. Отсутствие стержневой идеи и синкретичность сознания в условиях полиэтничности и мультикультурализма при реальном отсутствии доминирующей культуры, делает традиционную культуру востребованной только у определенных слоев населения. Тем более, невостребованными становятся матрицы и стереотипы поведения, сохранившего опору на милые сердцу образы старины. Скажем в прежние времена и, отчасти, в настоящем, у казахов существовал обычай: гость мог попросить хозяина подарить (отдать) любую понравившуюся ему вещь. Разумеется, в условиях мегаполиса, подобный обычай не может сохранять свою жизнеспособность и рано или поздно обречен на исчезновение. В корне изменившиеся условия, и, в первую очередь, социально-экономические, влекут за собой изменение культурных кодов. И если представителю оседлых культур – узбеку, уйгуру, корейцу, нет нужды круто менять социокультурные коды торговой, ремесленной, земледельческой культуры, имеющие овещественную связь с кодами городской среды и реализованные в продуктах многовековой традиции стационарного производства, то казаху приходится оставлять невостребованным огромный, корневой пласт традиционной культуры. Той культуры, которая дает ему чувствовать себя казахом, ощущать свою этноидентичность. Взять такой пример как отношение традиционного сознания к частной собственности. В казахском нативистском сознании понятие о частной собственности опосредовано родовым мышлением, некой двойственностью в определении ее принадлежности. Она, являясь собственностью семьи, является одновременно и имуществом патронимии – «бір ата», рода, племени. Здесь прослеживается органическая связь с собственностью на землю, которая была освящена деяниями предков, а в сущности инициировалась правом «первозахвата», и принадлежала роду-племени. Отсюда и специфическое отношение современных казахов к вопросу о земле, сопротивление ее приватизации. Но, как известно, полноценный рынок без права частной собственности на землю невозможен. Поэтому при помощи тех или иных формулировок в законе о земле, прерогативы титульного сознания все равно обойдены, а значит рынком у традиции отвоеван еще один ареал. Поверхностность знаний и отсутствие навыков индустриальной культуры вкупе с изначальной маргинальностью «не выработали прочных механизмов социокультурной адаптации и творческой эволюции на уровне всего этноса в целом» [62]

Хотелось бы особо подчеркнуть момент поверхностного освоения культуры. Речь идет не о неспособности казахов к самосовер-

шенствованию в культурном, личностном плане. Городская культура чужеродна казахскому сознанию изначально. Этнические стереотипы казахского народного сознания играют в процессе адаптации к городским условиям ведущую роль. Общеизвестно отношение кочевника к оседлому земледельцу. Есть тут своя особая «кочевая гордость» перед людьми, ходящими пешком и живущих на одном месте, копающимися в земле. Причем, как уже отмечалось выше, отношение это полупрезрительно-насмешливое, отмеченное печатью этноцентризма, подчеркиваемого Абаем во «Втором слове» [63], не носит агрессивного оттенка. «Ты меня не трогай, и я тебя не трону» – таков девиз взаимоотношений казаха с другими этносами.

Тем не менее, процесс урбанизации охватил большую часть, прежде, аграрного этноса. Казахам, только отвыкшим от кочевого образа жизни и прошедшим колоссальную ломку органического, традиционного сознания и привыкшим к советским коллективистским устоям, приходится вновь приспособливаться, теперь уже к западным, индивидуалистическим ценностям. Психологически казахи этноцентричны, т.е. воспринимают все жизненные явления с точки зрения «своей» этногруппы, при ее явном предпочтении. Столетия приспособления к российской – колониальной, советской – коммунистической и, наконец, рыночной психологии выработали у казахов большую этногибкость, конформизм и увьи! – опыт пассивного следования событиям.

Казахская духовность, как единый ранее номадический феномен, утратила свою целостность, представляя собою набор элементов различных культур. В результате прерыва духовной преемственности, традиционную культуру ждет судьба, предсказанная П. Сорокиным, когда «местный тип целостной культуры должен, по всей видимости, исчезнуть и уступить место несуразной смеси, состоящей из элементов всевозможных культур, которые не могут обладать никаким индивидуальным стилем, за исключением того, которым обладает чисто механическая смесь» [64].

В нормативно-ценностном комплексе, характерном для основной массы современных казахов, представлены в причудливом смешении традиционные этнокультурные ценности; ценности, перешедшие по наследству от советской эпохи; гражданские и национально-государственные ценностные приоритеты независимого Казахстана; ценностные ориентации современной либерально-демократической цивилизации; религиозные, нравственные, художественно-эстетические, и т.д. Состав и иерархию этих систем и форм ценностных представлений социологи, как правило, выявляют и изучают на основе анализа ответов респондентов на вопрос о том, какие ценности являются для них главными, определяющими их мировоззрение и жизненные стратегии. Однако поскольку типичная для современного человека множественность идентичностей предполагает и обосно-

ываается на еще более многообразных ценностных системах, в том числе и по преимуществу рефлексивно не освоенных, то проблема выявления системы ценностных приоритетов идентификационных процессов становится крайне сложной, а стратегии ее решения чересчур громоздкими. Так, например, в исследовании, проведенном Институтом философии и политологии МОН РК, для выявления иерархии ценностей отдельных социальных групп и населения страны в целом респондентам было предложено ответить на вопрос: «Какие из следующих ценностей являются наиболее важными для Вас?». К этому вопросу прилагался список, включающий 38 (!) ценностей [65].

Априорно ясно, что ни один разумный человек не сможет осуществить разумный выбор из такого конгломерата разномастных универсалий, терминов, понятий, имен собственных (как определить, что для меня важнее: «достоинство», «Казахстан», «здоровье» или «вера»?). Поэтому и валидность полученных результатов представляется весьма сомнительной.

Поэтому мы считаем, что и в области социологического анализа необходима проработка проблемы оснований и критериев выбора действительно ключевых индикаторов и параметров, по которым можно судить о ценностных составляющих процессов идентификации в целом и феномена казахской идентичности в частности. А это уже задача социальной философии, культурологии и т.д. В ценностно-смысловых матрицах этнической культуры, то есть на уровне архетипических схем коллективно-бессознательного, записаны своего рода генетические коды или программы самоорганизации социального бытия, нормативной регуляции социальных взаимодействий. Решение проблемы выявления и описания такого рода матриц предполагает обращение социологии не только к смежным социально-философским и историко-культурологическим дисциплинам, но и к разработкам современной синергетики, нелинейной динамики, теории диссипативных систем и т.д. Таким образом, будущее за междисциплинарными исследованиями различных аспектов казахской и казахстанской идентичности.

Литература

1. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. – Алматы: «Санат», 1996. – 656 с. – С. 321.
2. Мультикультурное общество в Казахстане: модели, проблемы, перспективы. – Алматы: ИФИП МОН РК, 2002. – 189 с.
3. Яковенко И. Г. Когда наступит время тощих коров // Дружба народов – 2007. – № 3. – С. 183-197.
4. Букейханов А. Казахи: историко-этнографические труды. – Астана: Алтын кітап, 2007. – 303 с. – С. 42-43.

5. Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 301 с. – С. 232.
6. Савицкий П.Н. Континент Евразия. – М.: Аграф, 1997. – 461 с. – С. 106.
7. Там же. С. 106.
8. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, Универс, 1995. – 798 с. – С. 412.
9. Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии. – М.: Русская книга, 1992. – С. 371 – 372.
10. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, Универс, 1995. – С. 305.
11. Дугин А.Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить Пространством. – Изд. 4-е. – М.: АРКТОГЕЯ-центр, 2000. – 925 с. – С. 196, 251.
12. Дугин А.Г. Проект «Евразия». – М.: Эксмо; Яуза, 2004. – 511 с. – С. 127.
13. Там же. С. 127 – 128.
14. Там же. С. 130.
15. Там же. С. 133.
16. Дугин А.Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить Пространством. – Изд. 4-е. – М.: АРКТОГЕЯ-центр, 2000. – С. 252.
17. Назарбаев Н.А. О формировании Евразийского союза государств. Проект. 3 июня 1994 года // Стратегия независимости. – Алматы: Атамұра, 2003. – С. 138.
18. Назарбаев Н.А. Евразийский Союз: идеи, практика, перспективы (1994 – 1997). – М.: Фонд содействия развитию социальных и политических наук, 1997. – 480 с. – С. 27.
19. Там же. С. 26 – 27.
20. Там же. С. 234.
21. Назарбаев Н.А. О формировании Евразийского союза государств. Проект. 3 июня 1994 года // Стратегия независимости. – Алматы: Атамұра, 2003. – С. 141.
22. Там же. С. 147.
23. Назарбаев Н.А. Евразийский Союз: идеи, практика, перспективы (1994 – 1997). – М.: Фонд содействия развитию социальных и политических наук, 1997. – С. 99, 235.
24. Там же. С. 27.
25. Колчигин С.Ю. Концептуальное обновление идеи евразийства в новых геополитических реалиях // Евразийство в XXI веке: проблемы и перспективы. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2009. – С. 108.
26. Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – С. 235.
27. Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта (социокультурная динамика России). От прошлого к будущему. – Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1997. – Т.1. – 672 с.

28. Анастасьев Н.А. Абай: Тяжесть полета. – М. – Астана: Мол. гвардия; Фолиант, 2008. – 383 с. – С. 35.

29.29 Абылхожин Ж.Б. Традиционная структура Казахстана: социально-экономические аспекты функционирования и трансформации 1920-30-е гг. – Алматы: Гылым, 1992. – 100 с.

30. Артыкбаев Ж.О. Казахское общество: традиции и инновации. – Кара-ганда: Полиграфия, 1993. – 329 с.

31. Амрекулов Н., Масанов Н. Казахстан между прошлым и будущим. – Алматы, 1994. – 208 с.

32. Нуров К.И. Правовая и экономическая модернизация традиционной структуры Казахстана (XIX-XX вв.). – Алматы: Гылым, 1995. – 201 с.

33. Назарбаев Н.А. На пороге XXI века. – Алматы: Онер, 1996. – 288 с.

34. Назарбаев Н.А. Критическое десятилетие. – Алматы: Атамура, 2003. – 240 с.

35. Сыроежкин К.Л. Государственность и этничность: проблемы и приоритеты переходных обществ. // Казахстан на пути к устойчивому развитию. – Алматы, 1996. – 143 с.

36. Ертысбаев Е.К. Институт президентства как инструмент модернизации посттоталитарных транзитных обществ (на примере Республики Казахстан). // Институт президентства в новых независимых государствах. Материалы международной конференции. – Алматы: ИФП МОН РК, 2001. – 261 с.

37. Кадыржанов Р.К. Роль института президентства в консолидации политической системы Казахстана. // Институт президентства в новых независимых государствах. Материалы международной конференции. – Алматы: ИФП МОН РК, 2001. – 261 с.

38. Токаев К.К. Внешняя политика Казахстана в условиях глобализации. – Алматы, 2000. – 584 с.

39. Телебаев Г.Т. Этно-религиозная идентификация населения г. Алматы. Методическое пособие. – Алматы, 2006. – 107 с.

40. Социально-психологический портрет этнического самосознания молодежи этносов Казахстана. – Алматы: Министерство культуры и информации РК, Дом Дружбы – Центр по исследованию проблем межэтнических отношений, 2009. – 207 с. – С. 126.

41. Там же. С. 126.

42. Там же. С. 131-132.

43. Иерархия идентичной структуры граждан Казахстана (гражданская, этническая и религиозная). – Алматы: Министерство культуры и информации РК, Дом Дружбы – Центр по исследованию проблем межэтнических отношений, 2009. – 235 с. – С. 190.

44. Исследование формирования гражданской идентичности этносов Казахстана. – Алматы: Министерство культуры и информации РК, Дом Дружбы – Центр по исследованию проблем межэтнических отношений, 2009. – 228 с. – С.172.

45. Малинин Г.В. Межнациональное согласие в Казахстане: проблемы, противоречия, перспективы. – Алматы: Институт философии, 1997. – 160 с. – С. 45.

46. Кадыржанов Р.К. Культурный контекст формирования нации в Казахстане // Культурные контексты Казахстана: история и современность: материалы международного семинара посвященного 100-летию М.О.Ауэзова. – Алматы: Ниса, 1998. – С. 84 – 90. – С. 88.

47. Телебаев Г.Т. Этно-религиозная идентификация населения г. Алматы. Методическое пособие. – Алматы, 2006. – С. 39.

48. Послание президента РК Н.А. Назарбаева народу Казахстана // Казахстанская правда. – 2011, январь – 29.

49. Tomlinson, J. Globalization and Culture. – Chicago: The University of Chicago Press, 1999. – 238 p. – P. 1.

50. Бауман З. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008. – 238 с. – С. 202.

51. Делягин М.Г. Глобализация и мировой кризис // Глобализация и столкновение идентичностей: материалы международной интернет-конференции. – М.: Моск. пред-во Фонда им. Конрада Аденауэра, 2003. – С. 13.

52. Чешков М.А. Глобалистика как критика антиглобалистского отечественного сознания // Глобализация и столкновение идентичностей: материалы международной интернет-конференции. – М.: Моск. пред-во Фонда им. Конрада Аденауэра, 2003. – С. 187.

53. Бек У. Общество риска. На пути к модерну / перев. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой. – М.: Прогресс – традиция, 2000. – 384 с. – С. 201.

54. Бодрийяр Жан. Система вещей. – М.: Рудомино, 1995. – 172 с.

55. Там же. С. 164.

56. Бурбаев Т. Ұлт менталитеті. – Астана: Елорда, 2001. – 243 б.

57. Еликбаев Н. О национальной психологии казахской нации. – Алматы, 1991. – 184 с.

58. Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества. – Алматы: Социнвест; М.: Горизонт, 1995. – 320 с. – С. 146.

59. Там же. С. 128.

60. Амрекулов Н., Масанов Н. Казахстан между прошлым и будущим. Алматы, 1994. – 208 с. – С. 166.

61. Ахметова Л., Веревкин А., Лифанова Т. Основные параметры казахстанской идентичности. – Алматы: ОО «ЕрАзамат», 2009. – 76 с. – С. 22.

62. Амрекулов Н., Масанов Н. Казахстан между прошлым и будущим. Алматы, 1994. – С. 167.

63. Абай Книга слов. – Алматы: Книга Бюро «ЕЛ», 1995. – 203 с. – С. 73-74.

64. Сорокин П.А. Социальная мобильность. – М.: Academia, 2005. – 588 с.

65. Айдарбеков З.С. Казахстанская молодежь: ценности, приоритеты, стратегии самоопределения. – Алматы: Исламнур, 2008. – 328 с.

SUMMARY OF THE BOOK «KAZAKHSTAN IN THE GLOBAL WORLD: CHALLENGES AND PRESERVATION OF IDENTITY»

The book is dedicated to one of the most relevant for contemporary issues: the impact of globalization on national states, on traditional culture, on national culture, on the public and personal identity. All these processes are investigated in relation to the Republic of Kazakhstan, which makes the book doubly interesting: Kazakhstan – a young state in 2011 marking the 20th anniversary of its independence. And as a young country, Kazakhstan, cares for its sovereignty, forms of identity, and seeks to adequately respond to the threats and challenges of globalization. So its reaction to the challenges of globalization is characterized by a large group of modern states, and can be viewed as a pattern of behavior throughout the group. That is, referring to the seemingly single individual nation-state in its efforts to confront the challenges of globalization, we are able to identify the general principles of strategy and tactics of a number of countries in building their policy of entering into the global processes of modernity.

Be worth mentioning that the interdisciplinary study of philosophical and political science is the third research conducted by a team. In 2006, the Institute of Philosophy and Political Science, published the book «Kazakhstan in the context of globalization: the experience of the philosophical and political analysis,» in 2009 it published the book «Philosophy in the context of globalization», and now – the third book, which analyzes the most important aspects of globalization. Along with Kazakh scientists, the Russian researchers take part in writing of these books.

The research methodology adopted as the basis of this third book is simple and effective. We have proposed a new approach to the perception of threats and challenges of globalization. If this approach to commonly occurring challenges is the desire to oppose them, oppose unifying influences of globalization, in our approach, we proposed a different relationship to the logic of threats and challenges of globalization. We have undertaken to understand globalization not only as a challenge, not like the negativity, but as new opportunities for post-crisis development of Kazakhstan. Transformation of the challenges of globalization in the new possibilities of development of the country – that's our vision of the strategy to respond to globalization. Since the instability, challenges and threats are the dominant context of the modern world, the logic of turning threats into opportunities to develop positive, in our opinion, the most accurate and efficient.

This logic is based on it, and tactics discussed in detail in a separate chapter, a number of other chapters – general principles of this approach are specified with respect to the formation of ethnic and civic identity, the consolidation of Kazakh society, updating the traditional cultural

heritage. Identification processes in multi-ethnic and multi-confessional Kazakhstan, the problem of forming personal and group identity in the context of new communication practices, problems that emerge from the global crisis of modernity in the socio-political, economic and spiritual dimensions were analyzed. Since the modern world is actively resorted to various forms of manipulation of social reality and social consciousness, considerable attention was paid to study the phenomenon of 'imposed' identities.

Development of Kazakhstan as an independent state is made in more than one ethno-social, political and cultural contexts that are not always consistent in terms of ethnic and group interests. As you know, in the Republic of Kazakhstan in recent years two basic strategies of nation-building and the corresponding dominant model of national identity were clearly delineated. The first strategy is aimed at forming a single nation of multi-ethnic in composition of society based on common citizenship, understood not simply a legal fix the fact of citizenship, and a high level of civic identity of different ethnic groups. This approach is called «civic nationalism».

Proponents of alternative strategies of nation-building based on the fact that the construction of a single («civil») nation in Kazakhstan, is impossible because ethnic identity of the individual will always prevail over his identity with members of other ethnic groups, and because – over his civil identity. This approach is called «ethno-cultural nationalism.» The book concludes that the national policy of Kazakhstan should, firstly, to proceed from the recognition of two modalities of the phenomenon of a nation: ethno-nation and civil nation, and, secondly, be guided by the presumption of problem formation and training of a civil conscience of modern, ie, . priority of civil-political understanding of the nation over the traditional, ethnocentric views.

We have reproduced the problems of conservation and development of the two forms of identity in order to show the depth of the complicated processes taking place in Kazakhstan at present. Hardly differ other issues raised in the book, some of which were listed above. Issues such as national consolidation of Kazakhstan's society, the formation of a common system of basic values of society while maintaining the diversity of interests of various segments of society and many others, studied in the book – are superactual for the Republic of Kazakhstan, especially in the context of globalization. We hope that the exercise in the book of philosophical and political analysis of post-crisis processes of innovation development of Kazakhstan, the formation of its nationhood, identity preservation and development of different levels, its effective entry into the international community, will be interesting and useful to our colleagues, for foreign experts and the general public.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	3
Раздел 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ	
Глава 1. КАЗАХСКАЯ И КАЗАХСТАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ (Нысанбаев А.Н., Ешпанова Д.Д., Нысанбаева А.А.).....	7
1.1 Диалектика гражданского и этнического: анализ основных позиций.....	7
1.2 Соотношение гражданской и этнической идентичности.....	12
1.3 Некоторые аспекты культурной идентичности.....	23
1.4 Идеино-политические ориентации.....	31
1.5 Отношение к государствам. Региональная идентичность.....	32
Глава 2. ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ И КАЗАХСТАН: ИДЕЙНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АНАЛИЗ (Косиченко А.Г.).....	40
2.1 Глобализационный вызов человеку: угроза потери глубинных измерений его личности	41
2.2 Глобальные вызовы современности, трансформация их во внутриказахстанские проблемы и возможности развития Республики Казахстан.....	50
2.2.1 Вызовы и угрозы глобализации.....	51
2.2.2 Трансформация вызовов глобализации в возможности развития казахстанского общества.....	58
2.2.3 Единство казахстанского общества перед вызовом глобализации.....	61
2.3 Сохранение идентичности как условие адекватных ответов Казахстана на глобальные вызовы.....	66
2.3.1 Духовная консолидация народа Казахстана в условиях глобализации.....	71
Глава 3. ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ (Чумаков А.Н.).....	80
3.1 Социокультурная реальность современности.....	80
3.2 Массовая и элитарная культура в эпоху глобализации.....	87
Глава 4. ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТНОЙ И ГРУППОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ НОВЫХ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРАКТИК (Дунаев В.Ю.).....	103
4.1 Информационно-коммуникативные технологии формирования идейно-ценностных параметров идентичности.....	103

4.2 Мозаично-сетевая морфология социума и феномен множественной идентичности.....	115
4.3 Трансформация идентичности в условиях виртуализации коммуникативных практик.....	129
4.4 Императивы и проблемы интеграции Казахстана в глобальное информационное общество.....	144
Глава 5. ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПРЕОДОЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ГЛОБАЛЬНОГО КРИЗИСА (Колчигин С.Ю.).....	159
5.1. Что такое самотождество человека? Метафизика «Я».....	160
5.2. Кризис глобального эгоизма и необходимость новой самоидентификации человечества.....	174
5.3. Казахстанская идентичность в контексте формирования новых культурно-цивилизационных общностей.....	186
Раздел 2. СОВРЕМЕННЫЙ КАЗАХСТАН: ВЛИЯНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ НА КОНСОЛИДАЦИЮ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ПРОЦЕССЫ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ	
Глава 1. КАЗАХСТАН ПЕРЕД ЛИЦОМ СОВРЕМЕННЫХ ВЫЗОВОВ (Абишева М.А., Нысанбаев А.Н.).....	210
1.1. Тенденции глобального характера в контексте региональной безопасности.....	210
1.1.1 Центральная Азия и Евразийская идея.....	211
1.1.2 Центральная Азия и Союз центральноазиатских государств.....	212
1.1.3 Идея общеазиатской безопасности.....	213
1.1.4 Центральная Азия в современных геополитических реалиях.....	214
1.1.5 Переформатирование мирового порядка.....	219
1.2 Тенденции внешнеэкономического развития Казахстана.....	221
1.2.1 Внешнеэкономическая политика Республики Казахстан.....	222
1.3 Направления национального развития.....	226
Глава 2. ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ И МНОГОКОНФЕССИОНАЛЬНОМ КАЗАХСТАНЕ (Курганская В.Д.).....	227
2.1 Факторы дезинтеграции и консолидации полиэтнического казахстанского общества в их оценке массовым сознанием.....	227
2.2. Поликультурные основания формирования общеказахстанской идентичности.....	253
Глава 3. КАЗАХСТАН В УСЛОВИЯХ НОВЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ВЫЗОВОВ: КОНСОЛИДАЦИЯ И НОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ (Сартаева Р.С.).....	271
3.1 Основные особенности, вызовы и требования современного цивилизационного развития.....	271

3.2 Проблемы современных государственных образований и общее в культурах крупнейших этносов Казахстана как типах рациональностей в контексте универалистской стратегии исследования	285
3.3 Социокультурная консолидация на основе новых базовых ценностей и новой идентичности	305
Глава 4. ФЕНОМЕН «НАВЯЗАННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ» В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ (Бурова Е.Е.).....	321
4.1 Прецеденты «навязанной идентичности».....	321
4.2 Риски и ограничения утраты/ удержания идентичности: тактические варианты.....	333
4.3 Программно-целевые идентификационные стратегии: столкновение интересов или консенсус?.....	349
Глава 5. ИНТЕГРАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ КАЗАХОВ В ОБЩЕМИРОВОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (Нысанбаев А.Н., Шайкемелев М.С.).....	359
1.1 Некоторые теоретико-методологические аспекты выбора вектора цивилизационного развития (Шайкемелев М.С.).....	359
1.2 Социально-психологические аспекты модернизационных процессов (Шайкемелев М.С.).....	379
1.3 Коммуникативные и нормативно-ценностные аспекты казахской идентичности (Нысанбаев А.Н., Шайкемелев М.С.).....	393
SUMMARY OF THE BOOK «KAZAKHSTAN IN THE GLOBAL WORLD: CHALLENGES AND PRESERVATION OF IDENTITY».....	412

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	3
 SECTION 1. THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF PRESERVATION OF IDENTITY IN AN ERA OF GLOBALIZATION	
 Chapter 1. KAZAKH AND KAZAKHSTAN IDENTITY IN SOCIOLOGICAL DIMENSION (Nysanbaev A.N., Eshpanova D.D., Nysanbaeva A.A.)	
	7
1.1 Dialectics of civil and ethnic: the analysis of the basic positions.....	7
1.2 Value of civil and ethnic identity	12
1.3 Some aspects of cultural identity	23
1.4 Ideological and political orientation	31
1.5 Relationship to the States. Regional Identity	32
 Chapter 2. GLOBAL CHALLENGES OF THE PRESENT TIME AND KAZAKHSTAN: IDEOLOGICAL AND CIVILIZATIONAL ANALYSIS (Kosichenko A.G.)	
	40
2.1 Globalization challenge to a man: the threat of loss of depth measurements of his personality	41
2.2 A global challenges of our time, transforming them into internal Kazakhstani challenges and opportunities for development of the Republic of Kazakhstan	50
2.2.1 Challenges and threats of globalization	51
2.2.2 Transformation of the challenges of globalization in possibility of development of Kazakhstan society.....	58
2.2.3 Unity of Kazakhstan's society before the challenge of globalization	61
2.3 Preservation of identity as a condition of adequate responses of Kazakhstan to global challenges	66
2.3.1 Spiritual consolidation of Peoples of Kazakhstan in the context of globalization	71
 Chapter 3. TRANSFORMATION OF CULTURES IN THE CONTEXT OF GLOBAL PROCESSES (Chumakov A.N.).....	
	80
3.1 The socio-cultural reality of our time.....	80
3.2 Mass and elite culture in the era of globalization.....	87
 Chapter 4. FORMATION OF PERSONAL AND GROUP IDENTITY IN THE CONTEXT OF THE NEW COMMUNICATION PRACTICES (Dunaev V.U.)	
	103
4.1 Information and communication technology of formation of ideological and value parameters of identity.....	103
4.2 Mosaic-network morphology of society and the phenomenon of multiple identities.....	115

4.3 Transformation of identity in virtualization of communicative practices.....	129
4.4 Imperatives and challenges of integration of Kazakhstan into the global information society.....	144
Chapter 5. SPIRITUAL AND PRACTICAL BACKGROUND TO OVERCOME CONTEMPORARY GLOBAL CRISIS (Kolchigin S.Y.).....	159
5.1. What is self-identity of a man? The Metaphysics of «I»	160
5.2. The crisis of global self-interest and the need for new Identity of humanity	174
5.3. Kazakhstan identity in the context of formation of new cultural and civilizational commonalities	186
SECTION 2. CONTEMPORARY KAZAKHSTAN: THE IMPACT OF GLOBALIZATION ON THE CONSOLIDATION OF KAZAKHSTAN SOCIETY AND THE PROCESS OF IDENTITY FORMATION	
Chapter 1. KAZAKHSTAN IN THE FACE OF MODERN CHALLENGES (Abisheva M.A., Nysanbaev A.N.)	210
1.1. Trends in the global context of regional security.....	210
1.1.1 Central Asia and the Eurasian idea	211
1.1.2 Central Asia and the Union of Central Asian states	212
1.1.3 The idea of pan-Asian security	213
1.1.4 Central Asia in the contemporary geopolitical realities.....	214
1.1.5 Reformatting of the world order	219
1.2 Trends in Foreign Economic Development in Kazakhstan	221
1.2.1 Foreign economic policy of the Republic Kazakhstan.....	222
1.3 Areas of National Development.....	226
Chapter 2. IDENTIFICATION PROCESSES IN MULTI-ETHNIC AND MULTI- CONFESSIONAL KAZAKHSTAN (Kurganskaya V.D.).....	227
2.1 Factors of disintegration and consolidation of multi-ethnic Kazakhstani society in evaluation of the mass consciousness	227
2.2. Multicultural base formation common Kazakhstani identity.....	253
Chapter 3. KAZAKHSTAN IN THE NEW SOCIOCULTURAL CHALLENGES: CONSOLIDATION AND A NEW IDENTITY (Sartaeva R.S.)	271
3.1 Main particularities, challenges and demands of modern civilization development	271
3.2 Problems of modern state formations and general in the cultures of the major ethnic groups of Kazakhstan as the types of rationalities in the context of universalist research strategy.....	285
3.3 Sociocultural consolidation based on the new core values and a new identity	305

Chapter 4. THE PHENOMENON OF «IMPOSE IDENTITY» IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION PROCESSES (Burova E.E.)	321
4.1 Precedents of «imposed identity»	321
4.2 Risks and limitations of the loss / retention of identity: tactical options	333
4.3 Program-target identification strategies: conflict of interests or consensus ?.....	349
Chapter 5. INTEGRATION HISTORICAL HERITAGE OF KAZAKH INTO THE GLOBAL CULTURAL SPACE IN THE GLOBALIZATION (Nysanbaev A.N., Shaykemelev M.S.)	359
5.1 Some theoretical and methodological aspects of choosing the vector civilization development (Shaykemelev M.S.)	359
5.2 Socio-psychological aspects of the modernization process (Shaykemelev M.S.)	379
5.3 Communication and regulatory aspects of the value of the Kazakh identity (Nysanbaev A.N., Shaykemelev M.S.)	393
SUMMARY OF THE BOOK «KAZAKHSTAN IN THE GLOBAL WORLD: CHALLENGES AND PRESERVATION OF IDENTITY».....	412

НАШИ АВТОРЫ

1. Нысанбаев Абдумалик Нысанбаевич – директор Института философии и политологии КН МОН РК, лауреат Государственной премии Республики Казахстан, первой премии им. Чокана Валиханова, Президентской премии мира и духовного согласия и Международной премии тюркского мира, заслуженный деятель науки и техники Казахстана, академик НАН РК, президент Академии социальных наук Казахстана, доктор философских наук, профессор.

2. Косиченко Анатолий Григорьевич – заведующий Отделом философии культуры и религии Института философии и политологии КН МОН РК, первый вице-президент Академии социальных наук Казахстана, академик, доктор философских наук, профессор.

3. Чумаков Александр Николаевич – Первый вице-президент Философского общества Российской Федерации, доктор философских наук, профессор (Москва).

4. Дунаев Владимир Юрьевич – главный научный сотрудник Отдела философии науки и техники Института философии и политологии КН МОН РК, доктор философских наук, профессор.

5. Колчигин Сергей Юрьевич – заведующий Отделом онтологии и теории познания Института философии и политологии КН МОН РК, доктор философских наук, профессор.

6. Абишева Мариан Асаровна – ведущий научный сотрудник, кандидат политических наук.

7. Курганская Валентина Дмитриевна – главный научный сотрудник Отдела философии культуры и религии Института философии и политологии КН МОН РК, доктор философских наук, профессор.

8. Сартаева Раушан Султановна – старший научный сотрудник Отдела философии науки и техники Института философии и политологии КН МОН РК.

9. Бурова Елена Евгеньевна - главный научный сотрудник Отдела философии культуры и религии Института философии и политологии КН МОН РК, доктор философских наук, профессор.

10. Шайкемелев Мухтарбек Сейт-Алиевич - старший научный сотрудник Отдела философии науки и техники Института философии и политологии КН МОН РК, кандидат философских наук.

11. Ешпанова Дина Далабаевна – заведующая Отделом социально-политической модернизации Казахстана, Института философии и политологии КН МОН РК, кандидат философских наук.

12. Нысанбаева Айжан Абдумаликовна – младший научный сотрудник Отдела социально-политической модернизации Казахстана Института философии и политологии КН МОН РК.

OUR AUTHORS

1. Nysanbaev Abdumalik Nysanbaevich - Director of the Institute of Philosophy and Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, the Laureate of State Prize of the Republic of Kazakhstan, the first prize of Chokan Valikhanov and the International Prize of the Turkic world, honored worker of science and technology in Kazakhstan, academician of Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, President of the Academy of Social Sciences of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, professor.

2. Kosichenko Anatoly Grigorievich- Head of the Department of Philosophy of Culture and Religion of the Institute of Philosophy and Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, first vice-president of the Academy of Social Sciences of Kazakhstan, academician, doctor of philosophical sciences, professor

3. Chumakov Alexander Nikolayevich - First Vice-President of Russian Philosophical Society, Doctor of Philosophy, Professor (Moscow)

4. Dunayev Vladimir Yurievich - Chief Scientist at the Department of Philosophy of science and Technology of the Institute of Philosophy and Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Professor

5. Kolchigin Sergey Yurievich - head of the ontology and the theory of knowledge of the Institute of Philosophy and Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Professor

6. Abisheva Marian Asarovna - Leading Scientist, Candidate of Political Sciences.

7. Kurganskaya Valentina Dmitrievna- Chief Scientist at the Department of Philosophy of Science and Technology of the Institute of Philosophy and Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Professor.

8. Sartaeva Raushan Sultanovna - senior Scientist at the Department of Philosophy of Science and Technology of the Institute of Philosophy and Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.

9. Burova Elena Evgenievna. - Chief Scientist of the Department of Philosophy of Culture and Religion of the Institute of Philosophy and Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Professor.

10. Shaykemelev Muhtarbak Seitaliyevich - senior Scientist at the Department of Philosophy of Science and Technology of the Institute of Philosophy and Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, candidate of philosophical sciences.

11. Eshpanova Dalabaevna Dean – head of the Department of social and political modernization of the Kazakhstan of the Institute of Philosophy and

Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan candidate of philosophical sciences.

12. Nysanbaeva Aizhan Abdumalikovna - junior researcher at the Department of social and political modernization of Kazakhstan of the Institute of Philosophy and Political sciences of the Committee of science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.

Книга издана в авторской редакции

Компьютерная верстка *Г. Нусиповой*

Подписано в печать 24.06.2011. Отпечатано на «RISO»
Формат 60/84¹/₁₆. Усл. п.л. 26,5. Печать офсетная.

Компьютерно-издательский центр
Института философии и политологии КН МОН РК
г. Алматы, ул. Курмангазы, 29