

Центр системных региональных исследований  
и прогнозирования ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН

*Барков Ф.А. , Тхагапсоев Х.Г., Черноус В.В.*

## **ЭТНОСЫ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ**

*Монография*

*Отв. редактор Ю.Г. Волков*

г. Ростов-на-Дону  
Издательство СКНЦ ВШ ЮФУ  
2009

ББК 63.5

Б 25

Рекомендовано Ученым советом

Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук Южного федерального университета

*Рецензенты:* Авксентьев В.А., д.ф.н., профессор ЮНЦ РАН (г. Ставрополь), Сериков А.В., к.с.н., зав. лабораторией комплексных проблем российской повседневности ИППК ЮФУ и ИС РАН.

**Барков Ф.А., Тхагапсоев Х.Г., Черноус В.В.** Этносы в глобализирующемся мире / Отв. ред. Ю.Г. Волков. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2009. 206 с.

Б 25 В монографии концептуализируются как объективная реальность формы бытия этносов в современном мире, раскрываются особенности проявления этнического фактора в основных сферах социальной жизни, рассматриваются проблемы кавказской идентичности в условиях глобализации и российской трансформации.

Монография выполнена в рамках междисциплинарного направления «Гуманитарные технологии и модели развития человеческого капитала и толерантных социо-экономических сообществ в полиэтничном регионе Юга России» по теме лота № 4 «Гуманитарные технологии управления социально-политическими и социально-экономическими процессами в обществе риска Юга России».

Адресована культурологам, этнологам, регионоведам, аспирантам и студентам гуманитарных факультетов университетов.

Д-0(03) 2009 Без объявления.

**ISBN 978-58-7872-371-8**

© Барков Ф.А., Тхагапсоев Х.Г., Черноус В.В., 2009

## ВВЕДЕНИЕ

Современный мир в своих социальных измерениях крайне противоречив. С одной стороны, процессы глобализации, которыми уже охвачены практически все сферы бытия, преодолевают и разрушают границы социальной и культурной замкнутости, фактически снимая формы культурного различия, трансформируя традиционные социальные структуры, унифицируя способы человеческого бытия. С другой – активно нарастают тенденции противоположного плана: стремление человека и общества к сохранению культурной самобытности, тяга к таким традиционным социальным ценностям как семья, религия, национальное государство, что объективно выдвигает этнос (и этническое), если не в центр, то на значимые позиции в современных мировых процессах, а значит – и в центр внимания социально-гуманитарной науки.

Однако в условиях предметно-дисциплинарной организации социально-гуманитарной науки очерченные выше крайне сложные процессы современного мира оцениваются и отображаются с предметно-аспектных (фрагментарных), противоречивых, а то и просто с диаметрально противоположных позиций: «глобализация мира – этнический ренессанс», «диалог культур – культурный кризис», «преддверие экологической катастрофы – скачок уровня потребления в контексте становления постэкономической эпохи» и т.д. При всех этих обстоятельствах, очевидно – в сложных, многомерных и разноплановых социально-культурных, экономических и политических процессах современного мира ныне явно доминируют два фактора. Первый – становление цивилизации глобализма, базирующейся на транснациональной сетевой экономике и идеологии потребительства (консюмеризм), что гомогенизирует и нивелирует культуры, разрушает их истоки и базовые основания, заодно демонтируя традиционные (привычные) формы социально-культурной субъектности человека, размывая границы идентичности личности. Второй – этническая активность, которая настойчиво заявляет о себе в разных формах – политической, культурной, экономической. В этом контексте реальная политическая практика в мире, все чаще обретает

форму борьбы за признание культурных различий и многообразия социально-культурных идентичностей, явно отражая этнический фактор. Если учитывать эти обстоятельства, очевидной становится необходимость системного анализа роли и места этнического фактора в современном мире, в его глобализационно-цивилизационных процессах. В этом плане характерно, что наиболее значительные и получившие широкий резонанс попытки гуманитарной мысли выразить сущность и доминантные тенденции социальных процессов современности, предпринятые в последние годы, в частности Дж. Нейсбитом («Мегатренды»), С. Хантингтоном («Столкновение цивилизаций»), К. Хьюбером («Нация») активно обращаются к проблематике этноса, а этнологическая наука, как уже подчеркивалось, заявляет об «этническом ренессансе в конце двадцатого века». Проблематика этноса актуализируется еще и тем обстоятельством, что за новым мировым терроризмом, позиционируемым в качестве угрозы «номер один», слишком часто видится этнический фактор («тень этноса»). В условиях России, которая вот уже второй десяток лет переживает глубокий системный кризис и череду, мягко говоря, недостаточно эффективных реформ, этнический фактор стал одним из ключевых – основой государственно-политического строительства и источником острых социальных конфликтов. Особенно болезненно этническая конфликтность заявила о себе в нашем, Южном регионе, о чем свидетельствуют не только былые события в Чечне, но и процессы последнего времени – в Дагестане, Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Ставропольском крае, Ростовской области, Воронеже.

С учетом изложенного данная работа является попыткой показать роль и место этнического фактора в современном мире, а значит – по возможности полнее очертить круг современных проблем этноса, содержание и особенности этносоциальных и этнокультурных процессов, тенденций и закономерностей их развития в условиях изменяющегося мира, а также – выявить пока еще нарождающиеся формы проявления этнического фактора в современных культурно – цивилизационных процессах.

Если детализировать, речь идет о следующем. Наряду с вполне очевидными причинами практического, политико-

---

онтологического порядка (о чем уже упоминалось) существуют и причины гносеологического характера, которые актуализируют проблему роли и места этнического фактора в современных цивилизационных процессах. Дело в том, что, если в культурологических дискурсах современности этнический фактор еще как-то учитывается (в ряду источников многообразия форм социальной субъектности), то социально-политические дискурсы теперь все чаще оперируют, как правило, такими абстрактными концептами и обобщенными модельными схемами («хронополитика», «модернизация», «демократический транзит», «мироцелостная система»), которые, по существу, низводят этнический фактор до некоего малозначащего элемента общей социоприродной среды политических процессов. К тому же, настоятельно требует переосмысления методология этноцентризма, которая в последние десятилетия стала «оптикой видения» социального и политического бытия в нашей стране – в постсоветской России. Иначе говоря, необходим всесторонний и системный анализ этнического фактора в современных трансформационно-цивилизационных процессах, что объективно требует рассмотрения проблематики этноса в предельно-широком контексте. Это нашло отражение в структуре монографии – значительное место в ней отведено концепциям цивилизации и цивилизационных процессов, глобализации мира и модернизации социального бытия, которые и формируют не только общий фон и некую контекстную среду (культурную, экономическую, социально-политическую), в которой разворачивается субъектность этноса, но и порождают совершенно новые формы и механизмы проявления (бытия) этнического фактора в современном мире.

## ГЛАВА I. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЭТНИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Обращение к этническому фактору, на наш взгляд, требует предельно выверенной методологии – здесь нельзя обойтись формальным познавательным движением (восхождением) от единичного к общему, что, как правило, преобладает в этнологических науках. Такой подход принципиально неприемлем, поскольку он игнорирует тот очевидный факт, что сам этнос в современном мире выступает как элемент целостной системы мирового социального бытия, неизбежно меняясь и трансформируясь под влиянием доминирующих процессов современного мира (целого). Неприемлема и схема движения лишь от целого к части, от общего к единичному, т.е. от процессов глобализации к этническому бытию, от общего потока цивилизационных процессов к формам, механизмам и процессам этнического существования. Неприемлемо потому, что при таком подходе этнос и этническое предстаёт как нечто отживающее, т.е. как временное препятствие на пути цивилизационного развития человечества.

С учётом этих обстоятельств нами предпринята попытка целостного анализа цивилизационных процессов и их содержания с различных концептуальных позиций, по-разному оценивающих и роль этнического фактора, локальной культуры. Это, естественно, требует междисциплинарного подхода и задействования методов большого круга социологических наук – этнологии, культурологии, историографии, социальной философии. Лишь в этом, предельно общем контексте возможен объективный анализ этнического фактора в чрезвычайно сложных социокультурных процессах современного мира. Если исходить из этих методологических позиций, анализ этнического фактора должен так или иначе базироваться на концепциях цивилизации и культуры, чему посвящается данный раздел монографии.

### *1.1. Концепции цивилизации в этнологическом дискурсе*

Термин «цивилизация», как известно, происходит от латинского слова «civilis», что в переводе значит «гражданский», «государственный». Этим термином в период античности имено-

вали определённый уровень, ступень общественного развития материальной и духовной культуры. Таким образом, исторически – термин «цивилизация» был принят как обозначение уровня развития общества, противоположного варварству<sup>1</sup>. И ныне в одном из словарных значений понятие «цивилизация» сохранило именно ценностное и просветительское звучание. Широкий разброс значений, в которых сегодня употребляется термин «цивилизация», требует обстоятельного выяснения этих значений, их соотнесения друг с другом.

В наше время термин «цивилизация» трактуется многозначно:

- 1) как определённая ступень в развитии социума и социальных форм (в том числе культуры отдельных народов и регионов<sup>2</sup>);
- 2) как ценность культуры (всех культур), объёмлющее и выражающее её единый общечеловеческий характер<sup>3</sup>;
- 3) как конечный момент в развитии культуры того или иного народа или региона, означающий (и влекущий) её неизбежный закат или упадок<sup>4</sup>.

Цивилизация отождествляется также с высоким уровнем организации жизнедеятельности человека в материальной сфере бытия, противопоставляясь понятию «культура», т.е. проявлению духовной сущности человека<sup>5</sup>.

Следовательно, в научном дискурсе сложилось множество значений термина «цивилизация», среди которых в качестве наиболее содержательных можно выделить нижеследующие.

Цивилизация, по сути, есть ступень развития общества, а следовательно, она сочетает в себе все компоненты, необходимые для существования общества, которое включает различного рода подсистемы – политическую, экономическую, культурную и социальную.

Однако в литературе встречаются и более низкие таксономические представления о цивилизации как о совокупности при-

<sup>1</sup> *Энгельс Ф.* Диалектика природы // Соч. Т. 20. – 828 с.

<sup>2</sup> *Тойнби А.* Постигание истории. - М.: Прогресс, 1991. – 171 с.; Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество. М.: Политиздат, 1992. – 138 с.

<sup>3</sup> *К. Ясперс.* Смысл и назначение истории. - М., 1991. – 153 с.

<sup>4</sup> *О. Шпенглер.* Закат Европы. Т. 1. - М., 1993. – 344 с.

<sup>5</sup> *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. - М.: АСТ, 1989. - 341 с.; Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. - М.: Наука, 1993. – 603 с.

родных и этносоциальных организмов, формирующихся ещё до перехода к производящему типу экономики (хозяйства) и адаптированных к естественной среде обитания. Такое употребление приводится, например, в работах одного из основателей школы «Анналов» Л.Февра, который признавал существование цивилизаций племён, групп, этносов, частей континентов или целых континентов, отдельных городов и т.д. Раскрывая «интеллектуальное поле» этого историка, Г.Д.Манн пишет, что для Л. Февра «в узком и эмпирическом значении слова общее число цивилизаций, настоящих и прошлых, может быть рассмотрено как равное числу народов и племён, исчезнувших или живущих, помноженное на число эпох, которые отличают их в истории...»<sup>6</sup>. По мнению Л.Февра, границы цивилизаций могут пересекать народы и даже проходить через индивидов. В этом случае мы имеем дело с очевидным не различием этнического, субкультурного, регионального, индивидуального и собственно цивилизационного уровней социокультурной организации и регуляции.

В работе Г. Мишо и Э. Марка «К науке о цивилизациях» мы находим, что цивилизация включает в себя всю социальную реальность, в том числе «биосоциальную систему» и «экосистему» на разных этапах её развития и освоения<sup>7</sup>. При такой трактовке «цивилизация» становится синонимом «общества» в широком смысле, воплощая не только единство материальной и духовной культуры, но и систему взаимодействия с природной средой, а также биологические факторы бытия человека. Уместно подчеркнуть, что появление понятия «цивилизация» означало, в сущности, стремление дать разностороннее и цельное описание социума с признанием, пусть и не всегда отчётливо сформулированным, взаимосвязи множества элементов, образующих ткань общественной жизни, а также – множественности цивилизаций и разных путей мировой истории. При подобном, весьма широком, определении понятие «цивилизация» оказывается слишком перегруженным и неопределённым, и в результате оно, по сути дела, опять-таки совпадает по содержанию с понятием «общество», что вызывает необходимость вводить дополнительные

<sup>6</sup> Mann G.D. Lucien Febre. La pensee vivante d'un historien., 1971. - P.50

<sup>7</sup> Michaud G., Mark E. Vers une science des civilisations? - P. 23.



термины для обозначения разных типов цивилизации.

Второе смысловое значение термина «цивилизация» – это определённый тип культуры. Следуя этой традиции, П. Бэбби определяет цивилизацию как «культуру, связанную с городами»<sup>8</sup>. О.Шпенглер также видел в городах наиболее законченное воплощение цивилизации. Основой для анализа О.Шпенглер берёт культуру, которая трактуется им как обособленный от других культур организм. Культура же в конце своего развития переходит, по О.Шпенглеру, в цивилизацию. И городская цивилизация символизирует для него закат культуры<sup>9</sup>. Такой связи с городом явно избегал А. Тойнби, не включивший, однако, в свой реестр цивилизаций ни одного кочевого общества.

Понятно, что в случае применения такого подхода к интерпретации цивилизаций число их достигнет нескольких сот, а методологическая значимость самой категории цивилизация становится не существенной для целей нашего исследования.

Третье толкование термина «цивилизация» – это современный тип общественного устройства, характерный для высокоразвитых стран Запада и других регионов, которые достигли передового уровня технологического развития, в той или иной степени внедрили гражданские, политические, социальные и правовые институты, обеспечивающие эффективное развитие общества, поддержание его стабильности и самостоятельность личности. При таком подходе остаётся иметь в виду лишь «современную мировую цивилизацию». Тем самым отвергается как в настоящем, так и в прошлом, сущностное значение чего-либо не западного, автоматически сводя все не «иное» к «пережиткам» или «историческому своеобразию», которое не имеет какого-либо значения ни для современности, ни для будущего. Существующие в мире социокультурные, в частности, этнические системы во всём многообразии исторических типов прошлых и сохранившихся поныне цивилизаций не охватываются в этом случае понятием «цивилизация», которое оказывается лишь идеологемой вестернизированного менталитета и европоцентрической научной методологии. Достаточно часто в термин «цивилизация»

<sup>8</sup> *Dagdy Ph. Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilisations.* Berkeley & Los Angeles. 1963. - P. 162-163.

<sup>9</sup> *Шпенглер О. Закат Европы.* Т.1. - М. 1993. – 344 с.

ция» вкладывается представление о результатах человеческой деятельности, и тогда полагается, что цивилизация формируется собственно материально-технологическими, хозяйственными компонентами общественной жизни и сложившимися институтами – в противопоставлении культурному творчеству. Данное смысловое значение термина «цивилизация» утвердилось в значительной степени благодаря тому влиянию, которое оставили в истории мысли работы Ж.-Ж. Руссо, а позднее О.Шпенглера, противопоставлявших «цивилизацию» «культуре». Впрочем, вариант интерпретации понятия «цивилизации» как хорошо организованного, гуманистического и рационально устроенного общества, обеспечивающего все основные права личности, по сути, восходит ещё к французским и английским просветителям и нередко употребляется вместо термина «культура». Таким образом, в научном дискурсе пока еще не представлено единого толкования термина «цивилизация» – его содержание многозначно и сегодня. Ввиду отсутствия чёткого определения термина «цивилизация» и по существу его многовариантности мы не можем предполагать возможность выработки или наличия единой, научно обоснованной теории цивилизации. Итак, как показывает анализ, существующие теории цивилизации могут быть объединены в три концептуальные группы – «цивилизация как тип культуры», «цивилизация как содержание и форма социально-исторического прогресса», «культурно–исторический процесс как череда и взаимовлияние локальных цивилизаций».

Каждая из этих концепций далее будет рассмотрена подробнее, поскольку и в социально-гуманитарном познании они сохраняют свой эвристико-методологический потенциал и активно используются в социологической науке.

**Цивилизация как тип культуры.** Существует целый ряд определений сущности культуры отечественными и зарубежными исследователями. Феномен культуры так многообразен, многоаспектен и многофункционален, что трудно найти другой феномен, который был бы столь различно осмыслен исследователями. Культура принадлежит к тем феноменам, в отношении которых не выработано единого определения сущности. Существует множество дефиниций, но для большинства из них харак-

терно высвечивание одной какой-то грани, среза, свойства, либо функции культуры<sup>10</sup>. Американские культурологи Ф. Крёбер и К. Клакхон в 1952 г. опубликовали список из 164 определений термина «культура», а в 1964 г. они насчитывали уже их 257, и, по мнению Л.Кертмана, их количество в 1987 г. удвоилось<sup>11</sup>. При этом, характерно, что в большинстве случаев наряду с термином «культура», они употребляют и термин «цивилизация»<sup>12</sup>.

Заметим – во всех случаях употребления термины «цивилизация» и «культура», так или иначе, связаны между собой отождествлением (Э.Б.Тэйлор)<sup>13</sup> или противопоставлением (О.Шпенглер)<sup>14</sup>, поэтому необходимо четко представлять, что понимается под культурой и цивилизацией в каждом конкретном варианте. А поскольку и понятие культура имеет множество определений, соотношение данных терминов не всегда четко прочитывается.

Первоначальное толкование термина «культура» (от латинского *cultura* – возделывание, обработка, развитие, воспитание), принятое в эпоху античности, ныне расширилось и трансформировалось<sup>15</sup>. В XIX веке под термином «культура» понимались уже только духовные аспекты: знания, верования, искусство, правовые законы и нравственные нормы и т.д.<sup>16</sup>. Культура трактовалась как средство формирования идеальной универсальной личности при помощи воспитания и образования, а также путём освоения предыдущего опыта развития человечества.

Сегодня под культурой понимают процесс создания совокупности материальных и духовных ценностей, политических и государственно-правовых институтов, созданных человеком за всю историю его существования, общепризнанные нормы поведения, принятые и объективированные в общностях, переда-

---

<sup>10</sup> Кучукова Ж.М. Социальная революция и культура. - Нальчик: «Полиграфсервис и Т», 2004. - С. 7.

<sup>11</sup> Кертман Л. Е. История культуры стран Европы и Америки. - М.: Высшая школа, 1987. - С.14

<sup>12</sup> Kluckhohn C., Kroeber A.L., Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. N.Y., 1952. - 291 P.

<sup>13</sup> Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. - М., 1989. - С 18.

<sup>14</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. - М., 1993. - 344 с.

<sup>15</sup> Радугин А.А. Философия. - М.: «Центр», 1997. – С. 237.

<sup>16</sup> Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. - М., 1989. - С 18.

ваемые из поколения в поколение. Цивилизация же есть способ освоения этих ценностей, определяющий специфику общественной жизни<sup>17</sup>.

Если рассматривать цивилизацию с точки зрения определённых рубежей в культурном развитии, то закономерно мнение о наличии и существовании множества цивилизаций с различным уровнем культурного и общественного развития – с древних времён до современности. При таком подходе подразумевается, что в каждой цивилизации сложился свой определённый тип культуры, свои традиции, религия, ценности, идеалы и социальные нормы, которые носят самобытный или заимствованный характер.

При этом культура первичных цивилизаций имеет этнический окрас. Теоретическая ориентация на культуру в качестве критерия социального развития ставит в один ряд понятия этнос и цивилизация. Любая цивилизация в большей или меньшей степени несёт в себе элементы этнической культуры, хотя современном мире этническая культура явно вторична по отношению к культуре мировой цивилизации. Но в исторической ретроспективе древнейшие цивилизации либо возникали на уже существующей этнической территории, либо определённая этническая территория была центром, из которого происходило расширение цивилизации и «привитие» соседним этносам определённого типа социально-культурного бытия. В последнем случае цивилизация объединяла несколько этносов. В третьем варианте уже существовавшая цивилизация ассимилировала пришлые этносы, иногда перенимая от них язык и некоторые черты духовной культуры, но подчиняя их уже сложившимся порядкам культурной и экономической жизни. Возникающие таким образом цивилизации имеют тенденцию к расширению, распространению своих культур и образа жизни. Процесс расширения идёт более или менее успешно до тех пор, пока распространяющийся из какого-либо центра социум и его культура «приживаются» на территории соседних этносов. Социальная организация в пределах одной цивилизации приобретала (могла приобретать), таким образом, однородный характер: распространялся единый язык,

---

<sup>17</sup> Маркарян Э.С. Традиции культуры и современная наука (логико-методологический анализ). - М.: Мысль, 1983. - С. 135.

велось однотипное строительство, образование, распространялась единая идеология в, как правило, форме господствующей религии.

Тойнби выдвинул четыре принципа, в соответствии с которыми заимствования из других культур подвергаются этносами интерпретации и усвоению:

а) отдельные черты инородной культуры воспринимаются с большей готовностью, чем культура в целом;

б) способность проникновения, присущая той или иной черте культуры, обычно находится в обратной зависимости от степени её ценности;

в) заимствование одного элемента культуры иной цивилизации приводит к заимствованию и других элементов;

г) один из заимствованных элементов может оказаться разрушительным для принимающей цивилизации (принимающего этноса)<sup>18</sup>.

Многообразие взглядов на сущность цивилизации неизбежно порождает множество представлений о базисных основаниях цивилизации и её системных началах, каковыми представляются религия, политика, экономика и т.д. К тому же культурная разнородность попавших в сферу влияния цивилизации этносов требует над-бытовых и над-экономических форм организации. Таковыми могли выступать либо разветвлённая административная система (в форме государства), либо принимавшаяся населением и навязанная государством идеология (чаще всего в форме религий). Мировые религии были вызваны к жизни не в последнюю очередь цивилизационными процессами преодоления этнической неоднородности, играли и играют роль консолидирующей социум идеологии. По мнению Э. Калло, цивилизация покоится на традициях, образующих устойчивый базис тех верований, на которые люди опираются как на незапамятное и надёжное достояние, чтобы ориентироваться в жизни<sup>19</sup>. В этом смысле основой цивилизации является система верований, вырастающих из традиции и нацеленных на устройство общества. А значит – духовные принципы выражают сущность всякой цивилизации, и

<sup>18</sup> *Toynbee A. The World and the West. - N.Y.; L., 1953. - P. 67-71*

<sup>19</sup> *Callot E. Civilisation et civilisations: Recherches d'une philosophie de la culture. - P., 1954. - P. 144.*

именно через заимствование духовных достижений осуществляется распространение цивилизации в пространстве и времени<sup>20</sup>. Культурное наследие в его ценностном выражении – вот, как подчеркивал Э. Калло, – основа цивилизации.

**Цивилизация как содержание и форма социального прогресса.** Сложность однозначного определения термина «цивилизация» состоит в том, что различают «цивилизацию в широком смысле слова» и «цивилизацию в узком смысле», т.е. локальную. Теоретическое обоснование эта двойственность получила в выделении двух типов цивилизационных теорий: теории стадийального развития цивилизации и теории локальных цивилизаций.

Стадийальные теории интерпретируют цивилизацию как единый линейный процесс прогрессивного развития человечества, выделяя в нем определенные стадии или этапы. К. Маркс, как известно, разработал формационный подход, в рамках которого была предложена материалистическая концепция развития истории. Содержание прогресса она усматривает в историческом развитии основных форм и способов материального производства.

Таким образом, в прогрессистской концепции цивилизация понимается как материальный и духовный прогресс бытия как индивидов, так и социума в целом. Прогресс, прежде всего, состоит в уменьшении бремени, испытываемого человеком в борьбе за существование, в создании благоприятных жизненных условий. Впрочем, это и необходимое требование витальности, и предпосылка духовного развития человека, в чем видится цель цивилизации.

В соответствии же с культурологическим подходом в процессе исторического развития человечества в роли ведущей, т.е. более прогрессивной на данный момент цивилизации выступает то одна, то другая локальная цивилизация. «Прогрессивность» одних цивилизаций в сравнении с другими может определяться характером структурного соотношения коллективного и индивидуального начал в их соционормативной культуре. Социальная организация, создающая более эффективные механизмы адаптации, лучшие условия для развития социума и его членов, выступает в роли более «прогрессивной», т.к. со-

---

<sup>20</sup> Там же. - Р. 128.

---

держит в себе более высокий потенциал для развития.

Как известно, социальное бытие имеет двоякий характер: индивид должен утверждать себя в своей связи с природой и вопреки природе, а вместе с тем – в связи со своими собратьями и вопреки им же. Таким образом, цивилизация, согласно данной концепции, создаётся через решение двойной задачи: утверждение силы разума, во-первых, над силами природы, а во-вторых, над человеческими страстями. Утверждение силы разума над природными силами в конечном итоге выражается в овладении человеком материально-природными формами бытия, использовании их полезных свойств, а над своими «страстями» – в духовном развитии. В индивидуальном плане прогресс цивилизации заключается в изменении форм жизни человека, образа поведения и мыслей людей – в гуманистических измерениях. В то же время, очевидно, что цивилизация не является результатом рассчитанного долговременного планирования. Фактически ничто в истории не свидетельствует о том, что цивилизационные переменные производились через какое-либо целенаправленное воспитание отдельных индивидов или групп. Они совершались в значительной степени спонтанно, что, однако, не означает отсутствия какой-то упорядоченности. Цивилизационные процессы, по многим признакам, подвержены вполне специфичному порядку и направлению, хотя они и не порождаются целенаправленными действиями.

Сам по себе указанный тезис об относительной самостоятельности социальных процессов не ведет к пониманию их сущности. Классическое, на наш взгляд, определение социокультурного процесса дал П.А.Сорокин<sup>21</sup>. «Под процессом понимается любой вид движения, модификации, трансформации, чередования или «эволюции», любое изменение данного изучаемого объекта в течение определённого времени, будь то изменение его места в пространстве либо модификация его количественных или качественных характеристик»<sup>22</sup>.

Ш. Эйзенштадт выдвигает концепцию становления и функци-

---

<sup>21</sup> *Сорокин П.А.* Человек, цивилизация, общество. - М.: Политиздат, 1992. – С. 138.

<sup>22</sup> *Штомпка П.* Социология социальных изменений. - М.: Аспект-пресс, 1996. - С. 24.

онирования «цивилизаций на культурно-религиозной основе»<sup>23</sup>. Соединив идеи К. Ясперса с веберовским анализом культурно-исторических типов, Ш.Эйзенштадт совершил своего рода «прорыв» в теории цивилизаций, введя положение о «поле напряжённости» между трансцендентным началом и мирскими порядками – положение об антиномиях, присутствующих в самом духовном устройении всякой цивилизации. При этом он опирался на анализ глубинных механизмов общественной регуляции, содержащихся в работах К.Маркса, М. Вебера и Э. Дюркгейма. Проблема противоречивости основ цивилизации, путей их духовного преодоления, а также их влияния на социальные отношения, движения и институты стала предметом его специальных исследований в общей теории цивилизаций<sup>24</sup>.

Уже в цивилизациях «осевого времени» возникло представление о чётком отделении вне мирского порядка от мирского, что сопровождалось и оформлением возвышенного трансцендентно-нравственного или метафизического порядка, находящегося за пределами любой наличной посюсторонней или потусторонней реальности. Наличный, земной уровень бытия воспринимался в этих духовных системах как неполноценный, а зачастую – как неправильный, подлежащий, по крайней мере, частичной перестройке в соответствии с новыми представлениями или, используя терминологию М.Вебера, принципами спасения<sup>25</sup>. Реализация такой перестройки влечёт за собой множество внутренних противоречий. Именно эти противоречия и их отражение в столкновении социальных институтов повлекли за собой новый тип социальной и культурной динамики в истории человечества – прогресс.

Всем обществам и культурам присуще стремление к преодолению неопределённости бытия через конструирование социального и культурного порядка, основанного на метаотношениях, определении своей идентичности, на членстве в различных формах коллективности, через участие в которых обеспечиваются

<sup>23</sup> Eisenstadt S. Sociological Approach to the Comparative Study of Civilizations. - Jerusalem, 1982. – 298 P.

<sup>24</sup> Eisenstadt S. Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization // Religion. - 1985. № 15. P. 315-338.

<sup>25</sup> Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990. – 365 с.



универсальные и изначальные изменения и потребности, связанные с возрастом, поколением, полом, территориальной привязанностью и т.п. Однако само конструирование таких представлений и их институциональное воплощение вносит в человеческое существование ещё один фактор неопределённости, а именно – сознание произвольности такого рода построений, сознание того, что любой существующий порядок – только один из нескольких, а может быть, многих альтернатив, включая и воображаемую альтернативу выхода за пределы любого социального порядка.

Эти факторы усиливают необходимость воспроизводства социального порядка в более конкретном смысле – через ограничения и исключения, связанные с институционализацией харизматического начала, которые ассоциируются с распределением власти и богатства, с ограничением участия различных групп в функционировании ключевых символических сфер, а также их доступа к регулированию социального и культурного порядка, и, следовательно – и к контролю над распределением ресурсов. Такие ограничения на социальное бытие и творчество порождают напряжённость в соотношении основных компонентов социального порядка «единство общества – мировоззрение – власть – социальное разделение труда»<sup>26</sup>.

Важнейшее значение здесь имеет обстоятельство, которое составляет краеугольный камень современного общественного анализа. А именно – неадекватность организации социального разделения труда и распределения его результатов, что показали отцы-основатели социологии К. Маркс<sup>27</sup>, Э. Дюркгейм<sup>28</sup> и М. Вебер<sup>29</sup>. Само такое разделение порождает неопределённость в отношении общественного доверия и солидарности, сомнение в роли власти и прочих социальных институтов, а также порождает чувство эксплуатируемости. Именно поэтому К. Маркс, Э. Дюркгейм и М. Вебер подчёркивали, что формирование и поддержание социального порядка обусловлено определённым со-

---

<sup>26</sup> *Weber Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. - Munch. - Hamb., 1965, - S. 45.*

<sup>27</sup> *Маркс К. Энгельс Ф. , Соч., Т. 28, - 427 с.*

<sup>28</sup> *Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М.: Наука, 1893. - С. 48.*

<sup>29</sup> *Weber Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. - Munch. - Hamb., 1904, - S. 45.*

четанием социально-организационных структур разделения труда, механизма регуляции власти и внедрения доверия, смысла и легитимности.

Вместе с тем общий прогресс человечества, фиксируемый эмпирически и исторически, вовсе не означает, что этот процесс линейный и необратимый. Наряду с прогрессом имеет место и регресс. Причем прогрессивное развитие социума сплошь и рядом оборачивается регрессом в других, весьма существенных отношениях, – даже прогрессивное изменение может быть в определенном отношении регрессивным, и наоборот<sup>30</sup>.

**Социально-исторический процесс как совокупность локальных цивилизаций.** В XX в. получила достаточно широкое распространение теория круговорота локальных цивилизаций. Своими корнями она восходит к учению Джамбаттиста Вико, который считал, что каждая нация (а точнее – этнос) в своём развитии проходит три сменяющие друг друга эпохи: божественную, героическую и человеческую, в течение которых происходит рождение, расцвет и упадок. Эту теорию развивали в новых исторических условиях немецкий философ Освальд Шпенглер<sup>31</sup> и английский историк, социолог Арнольд Тойнби<sup>32</sup>. При этом в своей теории цивилизаций Шпенглер фактически развивает идеи русского философа Н.Я.Данилевского, высказанные им в труде «Россия и Европа»<sup>33</sup>.

Н. Данилевский по праву считается основателем локально-цивилизационной теории. Он формулирует основные принципы и закономерности, которым следует процесс возникновения, роста и упадка цивилизаций<sup>34</sup>. В схематичном виде эти закономерности можно представить следующим образом:

1) всякое племя или семейство народов, т.е. этнос, характеризуемое отдельным языком или группой языков, близких между собой настолько, чтобы их сродство ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим

<sup>30</sup> Руткевич М.Н. Диалектический материализм. – М., 1973. – С. 505.

<sup>31</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. – М., 1993. – 354 с.

<sup>32</sup> Тойнби А. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 171 с.

<sup>33</sup> Н. Данилевский. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991. – 573 с

<sup>34</sup> Там же. – С. 26-30.

духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества;

2) чтобы потенциальная цивилизация действительно была порождена и получила развитие, необходимо, чтобы народ имел свою, самобытную форму политической организации;

3) начала цивилизации одного культурно исторического типа не передаются народам других типов. Каждый тип вырабатывает её для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций;

4) для реализации подлинно высокой культуры необходим разнообразный «этнографический материал», и этнос выступает как фактор генезиса цивилизации;

5) ход развития культурно-исторических типов имеет органический характер, т.е. напоминает жизнь растений (организмов), имеющих три жизненные стадии: длительный период роста, период культурного и политического самоопределения, а затем – «цветения и плодоношения». Достигнув расцвета, – как полного развития творческого потенциала, – цивилизация исчерпывает свои силы и «окаменевают», становится подверженной неразрешимым противоречиям, внутренним конфликтам и «утра-те веры». По Н.Данилевскому, цивилизация, осуществив свою творческую миссию, обречена на умирание – как творческий организм<sup>35</sup>.

Таким образом, Н.Данилевский выделяет роль самобытных культурно-исторических типов как потенциалов (ядер) зарождающихся цивилизаций. Он отмечает, что «для реализации подлинно высокой культуры необходим разнообразный этнографический материал, народ должен иметь политическую независимость и свой культурно-исторический тип»<sup>36</sup>.

Подобно Н. Данилевскому, О. Шпенглер<sup>37</sup> не принимает европейское деление истории на древнюю историю, средневековую и новую. Несмотря на то, что «Закат Европы» О. Шпенглера весьма отличается от работы Н.Данилевского «Россия и Европа», основные концептуальные положения этих учёных сходны во всех важных аспектах. Как и Н. Данилевский, О. Шпенглер

<sup>35</sup> Н. Данилевский. Россия и Европа. - М.: Книга, 1991. - С.26-30.

<sup>36</sup> Там же. - С. 30.

<sup>37</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. - М., 1993. - С. 344-349.

рассматривает человеческую историю не как линейное развитие единой культуры, а как «драму, в которой участвует ряд мощных отдельных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всём протяжении своего жизненного цикла»<sup>38</sup>. Он выделяет восемь отдельных культур, основанных на уникальности своего «прафеномена» (прасимвола) – особого способа «переживания жизни». Это – египетская, индийская, вавилонская, китайская, греко-римская, византийско-арабская, русско-сибирская культуры и культура майя. Каждая культура подчинена жесткому процессу эволюции, фазы которой: рождение, детство, молодость, зрелость, старость и закат. На этой основе О.Шпенглер в каждой культуре выделяет два главных этапа: этап восхождения (собственно «культура») и этап нисхождения («цивилизация»). «Культуры – это живые организмы, – утверждает О. Шпенглер, – а мировая история есть их коллективная биография»<sup>39</sup>. Культуры рождаются, растут и, выполнив своё назначение, умирают. Каждая культура имеет душу. Термин Шпенглера «душа культуры» отражает то, что основание культуры несводимо к разуму, а восприятие культуры несводимо к рациональной логике. Для О.Шпенглера все культуры равноправны в том смысле, что каждая из них уникальна и не может быть осуждена с позиции другой культуры. «Феномен других культур говорит на другом языке. Для других людей существуют другие истины. Для мыслителя имеют силу либо все из них или ни одна из них»<sup>40</sup>, – утверждает О.Шпенглер.

Характерными признаками цивилизации, по Шпенглеру, являются космополитизм и города-гиганты, приходящие на смену привязанности к дому, патриархальным родственным отношениям и отечеству. «Цивилизация» – это научный атеизм или мёртвая метафизика вместо истинной религии, массы вместо народа, деньги вместо плодородия земли и истинных ценностей, лозунг «хлеба и зрелищ» вместо религиозных и народных праздников, секс вместо материнства. Урбанизация, империализм, культ больших величин, жажда власти, классовая борьба, направленность бытия человека на внешние действия, а не на углублённую работу

<sup>38</sup> Там же. - С 43.

<sup>39</sup> Там же. – 344 с.

<sup>40</sup> Указ. Соч. - С. 155.

– вот характеристики цивилизационной стадии. В этом состоянии агонии или застоя цивилизации могут существовать ещё длительное время. Иногда они могут даже пережить то, что А. Тойнби называет «бабьим летом»<sup>41</sup>. Но в конце концов они возвращаются, по формулировке Н.Данилевского, в «простой этнографический материал»<sup>42</sup>, не имеющий ни истории, ни формы.

Перед смертью цивилизация якобы переживает короткий период второй религиозности, приток новых религиозных течений, мистицизма и гностицизма, таких как культ Митры, Изиды, Солнца, христианства (в древнем Риме). Приход второй волны религиозности отмечает конец жизненного пути культуры, хотя может предвещать и рождение новой культуры.

Другой основатель цивилизационной теории английский историк А.Тойнби независимо от теоретических разработок Н. Данилевского и О.Шпенглера, выстраивает собственное видение, основанное на более широком историческом материале и являющееся подлинным шедевром макросоциологического исследования фундаментальных моделей цикла цивилизаций. На анализе эмпирических фактов повторяемости общественного развития Тойнби построил свою концепцию, в которой он выделил тринадцать относительно замкнутых цивилизаций. Жизненный цикл цивилизации включает, по Тойнби, четыре фазы: возникновение (генезис), рост, надлом и распад. Основной детерминантой становления цивилизаций выступают её «ответы на вызовы» окружающей среды. В качестве вызовов выступают неблагоприятные климатические условия, территориальная или духовная экспансия иноземцев и «разложение» предшествующих цивилизаций<sup>43</sup>.

А.Тойнби считает, что истинной областью человеческого знания является не описание отдельных событий, сближенных в пространстве или времени, не история государств или политических систем, а «цивилизация» в её религиозных, территориальных и политических характеристиках, т.е. он рассматривает цивилизацию как основной субъект и объект истории. Прежде всего он рассматривает проблемы, связанные с зарождением цивилизаций.

<sup>41</sup> *Toynbee A. The World and the West. - N.Y.; L., 1953.*

<sup>42</sup> *Н. Данилевский. Россия и Европа. - М., 1991. – С. 30.*

<sup>43</sup> *Тойнби А. Постижение истории. - М.: Прогресс, 1991. - С. 59.*

Рождение цивилизации происходит при наличии двух специфических условий: присутствие в данном обществе творческого меньшинства и наличие среды, которая не является ни слишком неблагоприятной, ни слишком благоприятной. Механизм зарождения цивилизаций в таких условиях предстает как взаимодействие вызова и ответа на вызов: окружающая среда непрерывно бросает вызов обществу, а общество через творческое меньшинство успешно отвечает на вызов и находит решение проблемы. Затем следуют новый вызов и новый ответ и т. д. В таких условиях общество постоянно находится в развитии и движении, которое и приводит его к цивилизации.

Следующий круг проблем, по мнению А. Тойнби, связан с ростом цивилизаций. Рост цивилизации не сопровождается ни географическим распространением общества, ни техническим прогрессом, ни усилением господства над природным окружением. Ученый даже не видит связи между техническим прогрессом и развитием цивилизации. Подлинный рост цивилизации, по А. Тойнби, – это постоянный и кумулятивный процесс её внутреннего самоопределения и самовыражения, так называемая этерализация её ценностей (возвышение), усложнение её аппарата и технологий. С точки зрения межсоциальных и межличностных отношений рост цивилизации – это непрерывный творческий «уход и возвращение» харизматического меньшинства общества в процессе постоянно обновляющихся успешных ответов на новые вызовы среды<sup>44</sup>.

Третий круг проблем, согласно идеям А. Тойнби, связан с надломом и разложением цивилизаций. Их конечный итог таков, что не менее шестнадцати из тех двадцати шести существовавших цивилизаций, которые насчитал А. Тойнби, прекратили своё существование, а из оставшихся восьми семь находятся под угрозой уничтожения или ассимиляции с западной цивилизацией. Основное отличие стадии роста от стадии разложения цивилизаций состоит в том, что на стадии роста общество находит успешный ответ на постоянно возобновляющиеся вызовы, а на стадии дезинтеграции оно не способно справиться с вызовом.

---

<sup>44</sup>Указ. Соч., - С. 67.

Заключение А. Тойнби состоит в том, что цивилизации гибнут не от внешнего врага, а от «своих собственных рук». Стадия упадка состоит из надлома, разложения и гибели цивилизации. Между надломом и гибелью цивилизации нередко проходят столетия, а иногда – и тысячелетия... Большинство цивилизаций оказалось обречено на гибель. Что касается западной цивилизации, то, несмотря на все присущие ей симптомы надлома и разложения, автор всё же оставляет надежду на продолжительную историческую перспективу.

В свою очередь, анализируя труды Н. Данилевского, О. Шпенглера, и А. Тойнби, П. Сорокин в своей работе «Человек, цивилизация, общество»<sup>45</sup> выделил аспекты, по которым (при всех, хорошо известных расхождениях в макросоциологических подходах к изучению цивилизаций) их взгляды совпадают. Совпадения выражаются в следующих моментах:

1. В безграничном множестве социокультурных явлений существуют крупные культурные системы, иначе называемые культурными суперсистемами или же цивилизациями, которые функционируют как реальное единство. Они не совпадают с каким-либо государством, нацией или любой другой социальной группой. Обычно границы этой культурной сущности перекрывают географические границы национальных, политических или религиозных единиц.

2. В силу взаимозависимости всех компонентов цивилизации как целостной системы эти суперсистемы ощутимо определяют большую часть изменений, происходящих на поверхности «социокультурного океана», в том числе исторические события и жизнедеятельность малых социокультурных единиц (групп или индивидов), относящихся к данной культурной суперсистеме: их идеологию, поведение, материальную культуру, их жизненный путь и судьбу. Изменения в суперсистеме или в её существенных частях взаимозависимы.

3. Без адекватного знания принципов устройства суперсистемы мы не можем понять характер структуры и динамики её самой и её существенных подсистем, компонентов и скоплений элементов.

<sup>45</sup> Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество. - М.: Политиздат, 1992. – С. 138.

4. Глубокое изучение всех культурных основных суперсистем даёт нам макрокатегории для анализа всего культурного космоса и социальных процессов. Знание этих принципов в огромной степени дополняет микросоциологические исследования социальных процессов. Для полноценного понимания социокультурной реальности нужны как микросоциологические, так и макро-социологические подходы.

5. Общее число больших культурных суперсистем в истории человеческой культуры было невелико. Количество цивилизаций в списках Н. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби не превышает тридцати. Число же малых, т.е. этнокультурных систем практически неограниченно.

6. Каждая из больших культурных систем зиждется на некоей основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе-«прасимволе» или «конечной ценности», который цивилизация порождает, развивает и реализует на протяжении своего жизненного пути во всех своих основных компонентах или подсистемах. Поэтому каждая из крупных культурных единиц упорядочена в логическом и эстетическом плане, а составляющие её части и компоненты дополняют друг друга.

7. Каждая из этих крупных суперсистем после завершения своего формирования (создания социальных институтов) становится причинно-смысловым единством. Если бы её существенные компоненты не были бы объединены причинной взаимозависимостью, они представляли бы собой конгломераты и большие скопления, а не целостные общности.

8. Каждая из культурных суперсистем сохраняет свою самобытность, свою самоидентичность вопреки изменениям в составляющих её компонентах. В ходе взаимодействия культурные системы осуществляют отбор через принятие близких по духу и устранение неблагоприятных элементов<sup>46</sup>.

Таким образом, теоретики локальной теории цивилизации распростирали этапы жизни человека (детство – зрелость – старость) на этапы развития цивилизации (рост – расцвет – упадок). Однако, как свидетельствует история, цивилизации не приходят в упадок,

---

<sup>46</sup> *Сорокин П.А.* Человек, цивилизация, общество. - М.: Политиздат, 1992. – С. 138- 139 .



ничего не оставляя после себя. Хотя в абстракции мыслится, что полный цикл развития цивилизации предполагает четыре фазы (возникновение – рост – расцвет – перестройка), то, что иной автор принимает за кризис или упадок цивилизации, является, по сути, её перестройкой и рождением в новом качестве.

Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, как и ряд других авторов, утверждают, что «локальные цивилизации» являются реально существующими целостными образованиями или интегрированными социальными системами. Это утверждение вынуждает поставить принципиальный вопрос: «Какого рода единство представляют собой эти цивилизации? Являются ли эти цивилизации всего лишь формой пространственной общности индивидов или же представляют собой структурно-функциональные социальные и культурные системы?» На этот вопрос в рассмотренных работах нет ответа. Как правило, утверждается, что цивилизации – это целостные или интегрированные социально-культурные системы, в которых все элементы взаимозависимы и связаны один с другим<sup>47</sup>.

Анализ концепций цивилизаций даёт основания к следующим выводам:

1. «Цивилизации» – это не столько «культурные системы», сколько крупные «социальные общности», сложившиеся на основе центрального ядра, состоящего из культурных смыслов, ценностей и норм или интересов, которые и служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей.

2. Социальные общности, именуемые «цивилизациями», относятся не к одному и тому же типу социальных систем, а к различным типам. Некоторые из них, такие как греческая или арабская, представляют собой лишь языковые или этнические группы, объединённые общим языком или этническим происхождением. Такие группы обычно живут по соседству, зачастую имеют общих предков (реальных или мифических) и почти никогда не составляют единого государства. Другие предполагаемые «ци-

<sup>47</sup> Заслуживает внимания недавно предложенный методологический конструкт анализа цивилизаций: *Лубский А.В.* Россия как цивилизация: многомерный конструкт исследования // Гуманитарный ежегодник – 3. Ростов н/Д, 2004. С. 58 – 88.

визации» являются всего лишь чистыми государственными объединениями либо общностями, основанными на соединении государственного и языкового единства. К этому типу можно отнести иранскую, российскую, мексиканскую и римскую «цивилизации». Такие «цивилизации», как исламская и православная, являются в основном религиозными общностями, а такие, как выделенная А. Тойнби античная, выделенная Н. Данилевским ассиро-вавилонно-финикийско-халдейская или выделенная О. Шпенглером магическая, представляют собой «социокультурные смеси» различных языковых, государственных, религиозных, экономических и территориальных общностей или вообще неорганизованное население.

3. Основная организованная общность с присущей ей центральной культурной системой составляет ядро этих цивилизаций и служит основой их бытия. Однако помимо этой основной общности в каждой цивилизации имеется одна или несколько инородных групп с собственной культурой, отличной от культуры основной общности. Эти инородные единицы не являются органичной частью цивилизации, и их групповая культура зачастую не согласуется с культурой основной общности.

4. Каждая цивилизация взаимодействует – в основном через косвенные причинные связи – с несколькими внешними группами и их культурами, которые проникают в данную цивилизацию и существуют в ней в качестве скоплений.

5. Совокупная культура практически каждого индивида и каждой малой или большой социальной группы состоит не из одной культурной системы, объединяющей в единое связанное целое миллионы смыслов, ценностей, норм и интересов, а скорее, множество культурных систем, частично нейтральных, а частично даже противоречащих друг другу, а также множество скоплений.

Всё это означает, что выделение «цивилизаций» из огромного массива других социально-культурных комплексов и их классификация осуществляются при отсутствии единого основания на базе различных, а иногда и неопределённых критериев. Самый серьёзный недостаток существующих теорий состоит в смешении культурных систем с социальными системами (группами), в том, что название «цивилизация» даётся существенно различаю-

щимся социальным группам и типическим культурам – то этническим, то государственным, то территориальным, то различным многофакторным группам, а то даже конгломерату различных обществ с присущими им совокупными культурами.

По справедливому замечанию Д.Вилкинсона, необходимо выделить положения, вызывающие расхождения между теориями цивилизаций<sup>48</sup>:

а) теми, кто рассматривает цивилизации как общества, и теми, кто видит в них культурные сущности;

б) теми, кто рассматривает их как поликультурные образования, и теми, кто видит в них монокультурное образование;

в) теми, кто определяет их по критериям взаимодействия, и теми, кто видит в них ареалы.

Не менее характерны и комментарии Д.Вилкинсона на критику П.Сорокина. Вот основные из них:

1. Цивилизации действительно являются крупными социокультурными общностями с центральной, преобладающей системой культурных принципов и значений, что не исключает наличия инкорпорированных частей и элементов, имеющих инородный характер. Системность, целостность и интегрированность цивилизации могут быть относительными, и это становится одним из факторов усложнения и развития её. Тенденции к восстановлению интегрированности могут проявляться как реакция на крайности распада и упадка общественной жизни в результате внутренних конфликтов и разрушительного влияния извне.

2. Цивилизация действительно поддерживает высокую степень разнообразия своих компонентов и социальных единиц. Но это происходит на условиях ощутимого ограничения диффузии этих элементов в остальное общество, организованное вокруг «большой традиции». В том случае, если нормативные и ценностные принципы инородных единиц или своих собственных «сект», составляющих социокультурное разнообразие («скопление») данного общества, угрожают подорвать необходимую меру стабильности, возникает духовное и социальное отторжение, приводящее подчас к жестким мерам цивилизационного контроля.

<sup>48</sup> *Wilkinson D. Sorokin versus Toynbee on civilization // Ed. By Forb J., Richard M., Talbutt P. New Brunswick; - London, 1996. - P. 141-158.*

3. Совокупность социокультурных единиц и принципов, присутствующих в данной цивилизации, могут в той или иной степени быть нейтральными по отношению друг к другу и даже входить в явное противоречие. Поэтому, действительно, степень интеграции, целостности и взаимосвязи различных групп и принципов может быть относительной. Несомненно, что время от времени наличие такого полиморфизма может способствовать росту конфликтности, что и вызывает потрясения в социальном, политическом и культурном теле цивилизации. Однако в каждой цивилизации имеются отработанные механизмы регуляции такого рода социального и культурного полиморфизма, улаживания конфликтов и ограничения гетерогенных элементов. Историческая динамика цивилизаций может быть во многом понята как смена этапов устроения и подрыва социокультурной организации.

4. Сложность и полиморфизм ценностно-смысловых структур «больших традиций», а также трудности, связанные с переходом от аксиологического «вживания» в ту или иную культуру (или, напротив, от ее рассмотрения «глазами», т.е. в символикe своей культуры) к аналитическому знанию или хотя бы к «диалогу культур и цивилизаций», – длительный и многоуровневый процесс, требующий огромной работы на всех уровнях взаимодействия культур<sup>49</sup>.

Всестороннее рассмотрение концепции цивилизации (как типа культуры, как цели и содержания социального прогресса и как череды локальных цивилизаций) в нашей работе обусловлено следующими обстоятельствами – неоднозначностью роли этноса в различных концепциях цивилизаций, сложностью и противоречивостью современных цивилизационных процессов, определяемых прежде всего как «модернизационные», а также появлением концепции синтеза макропарадигм истории, которая отводит серьезную роль этносу и локальным цивилизациям в социально-исторических процессах.

### ***1.2. Модернизация как содержание цивилизационного процесса – этнический фактор***

Модернизационная парадигма современных цивилизационных процессов была сформулирована в середине XX века в усло-

---

<sup>49</sup> Указ. Соч., - Р. 141-158.

виях распада колониальных империй и появления молодых самостоятельных государств в Азии и Африке. Но теория модернизации, осмысляющая процессы перехода традиционных ценностей, культур и социальных отношений в «современные», уже успела сложиться в развитие направление социально-гуманитарной науки. В рамках ее концепций накоплен опыт анализа процессов перехода от традиционного к индустриальному обществу, а также различных возможностей и затруднений, возникающих на этом пути – общих закономерностей и особенностей, связанных со спецификой стран и обществ, переживающих модернизацию<sup>50</sup>.

Концепция «модернизации», по сути, является развитием идеи цивилизации как цели, содержания и универсальной формы социальной динамики. Цивилизационный метод в анализе процессов модернизации, соответственно, даёт возможность выйти за пределы локальных культур или же национально-государственных структур и сформулировать общие подходы к пониманию социокультурных процессов модернизации в современном мире в целом.

Модернизация – это вариант развития, совершенствования, накопления позитивных, качественных изменений, которые обычно связаны накоплением количественных изменений – экономических, социальных, демографических и культурных. Модернизация как фактор развития рассматривается в рамках различных теоретических концепций. В 50 – 60-х гг. процесс модернизации рассматривался в рамках структурно-функционального анализа как «вестернизация» или «европеизация», так как он начался в Америке и Европе и распространился из них в другие страны. Современные теории модернизации основываются на признании полилинейного характера исторического процесса, так как на каждой новой ступени социального развития ведущей становится одна из линий эволюции цивилизации, игравшая «периферийную» роль на предыдущей стадии<sup>51</sup>.

В соответствии с классической модернизационной теорией мо-

---

<sup>50</sup> Модернизация в России и конфликт ценностей / А.С.Ахиезер, Н.Н.Козлов, С.Я.Матвеева / Отв. ред. С.Я.Матвеева. - М.: ИНФРА, 1994. - С. 5.

<sup>51</sup> Мураками Я., Кумон. С., Сато. С. Общество Из как цивилизация // Проблемы философии истории: Традиция и новация в социокультурном процессе. - М.: ИНИОН, 1989. - С. 126-155

дернизация характеризуется как переход от «традиционного общества» в «современное». Модернизационные, как и цивилизационный процессы, неравномерны, и в определённых условиях они могут быть «приторможены» или остановлены различного рода обстоятельствами, кризисами, недостатком ресурсов, поворотами политики и т.д. С другой стороны, модернизация – составная часть естественноисторического процесса, а не произвольное решение лидера, государства, правителей, не плод частной инициативы отдельных лиц. Подлинно эффективная модернизация реальна лишь при совместном, одновременном, согласованном участии государства и общества в модернизации. Модернизация становится успешной, когда она либо выступает одной из целей самоорганизации социума, либо когда она приводит к внутрисистемной трансформации культурной системы, адаптации её к внешним воздействиям<sup>52</sup>. Модернизация – системный процесс, который тормозится или прекращается, если одна из структур этой системы выпадает из него. Модернизация интернациональна в той же мере, что и цивилизационный процесс, поскольку это – механизм, осуществляющий цивилизацию в её конкретных формах, в конкретной стране и конкретной области жизнедеятельности. Если исходить из этих концепций, получается так, что процесс модернизации – это перманентная революция, не имеющая предустановленной конечной цели. Впрочем, принято различить исходную фазу современности («старый модерн»), переходную и новую современную («новый модерн») фазы. В этом контексте в настоящее время идёт переход в постсовременную фазу («постмодерн») – в постиндустриальную эпоху.

Модернизация охватывает все аспекты социального бытия, включая экономическую, политическую и социальную системы. В экономической сфере модернизация обретает форму индустриализации. Длительное время в отношении политической сферы для общества характерными признаками модернизации считались демократические конституционные режимы, но теперь стало очевидным, что с модернизацией совместимы многие типы политических систем, поскольку они в приемлемой степени допускают устойчивое экономическое и социальное развитие. В социальной

---

<sup>52</sup> Самтцев И.М. Самоопределение народов: теория и онтология. – Ростов-н-Д: Издательство СКНЦВШ, 2004. – 78 с.

сфере общества, судя по всему, также приемлемы различные формы организации, поскольку они допускают прогрессивные перемены в типе личности, нормах, социальных отношениях и институтах. Но все же следует отчётливо разводить эти три сферы – экономическую, политическую и социальную, так как в зависимости от исторических условий модернизационные перемены в них совершаются разными темпами и в разной последовательности.

Одна из трудностей в определении модернизации состоит в том, что она включает в себя много аспектов и проявляется в разных формах, подверженных динамическим изменениям. Источником дефинитивных разногласий является также необходимость выявления разных причин формирования современного индустриального комплекса, различий в ходе первичной модернизации и другими многочисленными вариантами перехода, через которые модернизация распространялась исторически.

Современные общества предполагают ускоренный рост знаний и установку на их применение в технологиях производства товаров и услуг на основе использования новых и более высоких форм энергии. Этот процесс сопровождается секуляризацией, означающей рациональную организацию деятельности на основе безличностных ценностей и принципов, вытесняющих ритуальные и традиционные механизмы социальной регуляции. В некоторой степени секуляризация имеет место в каждой цивилизации. Однако в современных обществах она распространяется гораздо шире и имеет иную ориентацию. Изменения относятся к следующим аспектам:

- сущности социальной деятельности;
- утверждению социальной ориентации на перемены;
- расширению степени дифференциации и специализации институтов<sup>53</sup>.

В обширной и постоянно растущей литературе по модернизации и развитию Дж.Коулмен выделяет три главных аспекта модернизации:

- дифференциацию как основную эмпирическую тенденцию в исторической эволюции современного общества;

---

<sup>53</sup> *Germany G. Modernization and Urbanization // The New Encyclopedia Britannica. 1988. - V. 24. - P. 255-261.*

– равенство как центральный этический принцип и этический императив, охватывающий операционные идеи всех аспектов современной жизни;

– способность к постоянному расширению адаптивных и творческих способностей человека, проявляющихся в умении распоряжаться своим окружением<sup>54</sup>.

По оценкам современных теоретиков модернизации, к числу наиболее важных особенностей эволюции идей модернизации можно отнести:

– пересмотр роли и места традиционного социокультурного и институционального контекста, а значит этнического фактора, модернизации, придание ему большего значения в сравнении с ранними концептуальными схемами;

– рост внимания к конфликтам в процессе модернизации и влиянию на данный процесс внешних по отношению к изучаемой стране факторов;

– инкорпорацию в теоретическую модель фактора исторической случайности;

– признание циклической природы процесса модернизации.

Существующие теории модернизации можно разделить на две группы:

1. «Культуроцентрические» теории, которые объясняют возникновение и развитие современности в категориях культуры, т.е. прослеживают изменение того, что есть благо: человек, природа, общество как смысловые принципы организации человеческого общежития (здесь значим этнический фактор);

2. «Акультурные» теории – такие, которые описывают модернизацию и современность в понятиях, являющихся нейтральными по отношению к рассматриваемой культуре<sup>55</sup>.

Идея-теория «модернизация» сегодня, пожалуй – единственная метатеория, которая не отвергается современной социологической традицией. Более того – она стала основой большинства социологических взглядов, чему способствует то обстоятельство, что эта теория сочетает в себе элементы социально-философской

<sup>54</sup> Coleman J. Modernization // International Encyclopedia of Social Sciences. - L., 1968. - V. 10. - P. 397-398.

<sup>55</sup> Канустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. - М.: РО-СПЭН, 1998. - С. 79-80.



теории и черты социологической доктрины.

В рамках классической теории модернизации страны современного мира делятся на четыре группы:

- традиционное общество, не вступившее в стадию модернизации;
- современное западное инновационное общество;
- страны догоняющего типа;
- комбинированный характер модернизации в странах Юго-Восточной Азии.

Традиционные общества являются «исторически первичными». Это – общества, воспроизводящие себя на основе традиции и имеющие источником легитимации прошлое, традиционный опыт (пример – кавказские этносоциальные сообщества до 18 – 19 вв.). Традиционные общества отличаются от современных рядом особенностей, в числе которых – зависимость в организации социальной жизни от религиозных или мифологических представлений; авторитаризм; цикличность развития; коллективистский характер общества и отсутствие выделенной персональности; преимущественная ориентация на метафизические, а не на инструментальные ценности; авторитарный характер власти; отсутствие отложенного спроса, т.е. способности производить что-либо в материальной сфере не ради насущных потребностей, а ради будущего; предэкономический, прединдустриальный характер; отсутствие массового образования; предзаданный статус; ориентация на мировоззренческое знание, а не на науку; преобладание в мышлении локального над универсальным и др.<sup>56</sup>

В ходе модернизации происходит переход от традиционного общества к современному. Его коренное отличие от традиционного общества – ориентация на инновации (преобладание инновации над традицией); светский характер социальной жизни; поступательное (нециклическое) развитие; формирование демократии; выделенная персональность; преимущественная ориентация на инструментальные ценности; демократическая система власти; наличие отложенного спроса; индустриальный характер; массовое образование; приобретенный статус; предпочтение

---

<sup>56</sup> Федотова В.Г. Неклассические модернизации и альтернативы модернизационной теории // Вопросы философии. - 2002. - №4. - С 4.

мировоззренческому знанию знания точных наук и технологий (техногенная цивилизация); преобладание универсального над локальным.

Исторически первая модернизация была осуществлена Западом при его переходе от Средневековья к Новому времени. Европейское общество, начиная с романо-средневекового периода, развивалось и модернизировалось, условно говоря, осваивая новые возможности, средства и формы существования несколькими видами средневековой и раннебуржуазной «модерности» (по выражению Лео Штраусса)<sup>57</sup>. Механизмом развития стала инновация. Характер развития Запада был самостоятельным, поступательным, но с локальной цикличностью. Темпы роста – ускоренные. Духовные, ментальные, культурные предпосылки состояли в том, что возникла целерациональность (Вебер), протестантская и в целом трудовая этика, стали развиваться науки и технологии, возобладала идея прогресса. Образ будущего не был задан априори, он складывался в результате саморазвития.

Наблюдая подъем Запада, многие не западные страны также вступили на путь модернизации, взяв Запад за образец и стремясь догнать его. Среди них была и Россия. Догоняющая модернизация отличалась от органической, западной модернизации. Это был неорганически-мобилизационный тип развития, вовлекавший страны до индустриального развития. У него был внешний источник – успешный пример Запада, воспринимавшийся как основание для решения внутренних задач преодоления отсталости и ускорения развития. Характер развития – догоняющий, неравномерный, имеющий циклический вид – возвраты назад и возвращение к модернизации. Механизм развития – мобилизация. Темпы развития медленные, неустойчивые.

Любая модернизация « по примеру» неизбежно является догоняющей в силу того, что, во-первых, она хронологически будет следовать позже, а, во-вторых, она предпринимается в поисках адекватного ответа на предъявляемый самим своим существованием модернизированного Запада вызов.

К отрицательным сторонам такой модернизации В.Г. Федотова относит угрозы традиционной культуре, конфликтогенное

---

<sup>57</sup> Там же. - С. 20.

усиление социального неравенства в результате возникновения «анклавов современности», копирование стереотипов, уже отброшенных западной цивилизацией, распад традиционных механизмов поддержания социального порядка при невозможности быстрого внедрения новых<sup>58</sup>.

В целом классическая теория модернизации, адекватно опиравшаяся на модернизационный опыт Запада и способствовавшая модернизации ряда незападных стран, так и осталась незавершённой. В современных теориях модернизация рассматривается как постоянный, но противоречивый процесс взаимодействия факторов дифференциации, императивов равенства и интеграции, адаптивных и творческих способностей социальной системы, что требует определения роли и места такой устойчивой формы социальной общности, как этнос<sup>59</sup>.

В последние десятилетия некоторые негативные стороны процесса модернизации породили разные формы сопротивления этому процессу. Модернизация часто приводит к возникновению множества различных социальных, культурных, этических и идеологических проблем, что делает затруднительным формирование общих ценностей, а главное – ставит под вопрос универсальный характер модернизации как способа достижения единой цивилизационной формы, что особенно, на наш взгляд, актуализирует проблему этнического фактора в процессах модернизации.

В современной научно-социологической литературе можно найти обширный перечень препятствий переменам в социальном, культурном и психологическом планах и каждое препятствие подвергается подробному описанию. Дж.Фостер включает в список социальных барьеров модернизации такие особенности традиционной социальной структуры, как:

- а) групповая солидарность: взаимные обязанности в рамках семьи, родство, дружественные связи, малые группы, общественное мнение, клановые разборки, статусные интересы;
- б) устоявшиеся местные авторитеты: семейные, политиче-

<sup>58</sup> Федотова В.Г. Глобальный мир и модернизация //Философские науки. - 2000. №1. - С. 22-28.

<sup>59</sup> Coleman J. Modernization // International Encyclopedia of Social Sciences. - L., 1968. - V. 10. - P. 397-398.

ские, неординарных личностей;

в) кастовые и классовые барьеры и т.д., которые по существу относимы к признакам и свойствам этноса<sup>60</sup>.

Культурные препятствия переменам, по мнению Дж.Фостера, охватывают несколько блоков:

а) ценности и ориентации: традиции, фатализм, культурный этноцентризм, чувство гордости и достоинства, нормы скромности, локальные ценности;

б) структура культуры: логическая несовместимость культурных характеристик и непредвиденные последствия планируемых инноваций;

в) моторные образцы и привычные телесные позиции.

На протяжении длительного периода, начало которого в разных странах растягивается от середины XIX века до середины XX века, в общественной мысли незападных стран сформировалось двойственное отношение к модернизационному воздействию Запада. В этой амбивалентности проявились существенные дихотомии, возникающие во взаимодействии разных типов общества.

Внимание политической мысли и социологической науки длительное время было сосредоточено на выявлении природы современного социального порядка<sup>61</sup>. В ходе изучения этой проблемы сформировалось два различных, однако взаимосвязанных подхода к изучению современного общества. Один подход был направлен на изучение общих «качественных» характеристик такого общества, а другой – на описание процессов в различных сферах – будь то демографические или же структурные и организационные процессы.

Изучение качественных характеристик современных обществ было основано на выявлении ряда дихотомий, присущих процессам модернизации.

Первая дихотомия – свобода против авторитарности. Современное устройство общества рассматривалось как постоянное расширение рамок свободы, что неизбежно порождает проблему поддержания стабильности и порядка.

Вторая важная дихотомия современного общества – стабиль-

<sup>60</sup> Foster M. Traditional Societies and Technological Change. – М., 1973. – 143 p.

<sup>61</sup> Федотова В.Г. Глобальный мир и модернизация //Философские науки. - 2000. -№1. - С. 22-28.

ность и преємственность против перемен. Перемены («прогресс» или «развитие»), которые могли принимать революционный или же постепенный характер, рассматривались как общая структурная тенденция современного общества, имеющая позитивную ценность. Проблематика политических изменений стала активно разрабатываться в современной политологии с 50 – 60 годов под влиянием процессов деколонизации и образования независимых государств «третьего мира»<sup>62</sup>. Современные политические системы и общества столкнулись с проблемой сочетания перемен с достаточной степенью институциональной стабильности или преємственности. При этом в основании подобной стабильности, как правило, оказывается этнический или религиозный фактор.

Третья дихотомия современных обществ – современная социальная рациональность против культурных ориентаций или ценностей, воплощённых в традициях, в том числе этнических, религиозном или мистическом опыте. Рациональность часто воспринималась как «техническая» эффективность, т.е. как мера овладения человеком самим собой и своей судьбой. Противоположный подход выявлял возможность того, что, освободившись от стеснительных рамок общих ценностей и ориентаций, от самоконтроля, человек становится добычей собственных нерегулируемых и девиантных инстинктов, прихотей, меняющихся и противоречивых интересов.

Начиная с середины 60-х гг. стала нарастать критика ранних теорий модернизации. Главным фокусом этой критики стала неспособность этих теорий объяснить разнообразие переходных обществ, с присущей им внутренней динамикой, а также возможности самостоятельного развития современных дифференцированных политических и экономических комплексов.

Критика ранних подходов к модернизации была направлена, прежде всего, против дихотомии «традиция – современность», в том числе на выявление неисторичности и западноцентричности этой модели. Другое направление критики относилось к базовым теоретическим и аналитическим предпосылкам этой модели, особенно предпосылкам её «развития» как эволюцион-

---

<sup>62</sup> Дегтярев А.А. Основы политической теории. - М.: Высшая школа. 1998. - С. 187-188.

ного процесса и «функционально-структурной» схемы анализа устройства общества<sup>63</sup>.

Первой темой критики стало выявление значительного разнообразия традиционных обществ по степени того, насколько их традиции задерживали или же, напротив, облегчали переход к современности. Это потребовало более аналитичного подхода к рассмотрению различных элементов «традиции», а значит, и переоценки роли этнического фактора в современных цивилизационных процессах. Так, Х. Гадамер утверждал, что традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых<sup>64</sup>.

Второй важной темой критики теорий модернизаций стало подчёркивание различия между традицией и традиционализмом. В работах Э. Шилза, В. Хозелица и других социологов показывалось, что традиционализм выступает как крайняя негативная реакция на вторжение сил современности. Соответственно, традиция обозначалась как общий накопитель форм поведения и смыслов данного общества. В таком аспекте этнический фактор предстаёт как необходимый элемент модернизации, как фактор её развертывания.

Третьей важной темой стало «новое открытие» факта устойчивости в современных и модернизирующихся обществах традиций, обязательных форм поведения, идущих из прошлого и ссылающихся на прошлые образы, что опять-таки указывает на значимость этнического фактора.

Четвёртая тема, ставшая предметом рассмотрения в работах ряда социологов (например, М. Сингера или Л. Рудольф и С. Рудольф), демонстрировала, что даже традиционные институты доэтнического уровня, будь то касты или племенные союзы, оказывались способными к эффективному преобразованию своей деятельности в современных условиях – к модернизации.

И, наконец, пятой темой стало растущее признание того факта, что вслед за начальными фазами модернизации традиционных обществ, когда многие из их элит ориентировались в основном на «современное» (на западные модели), начинают вновь проявляться прежние, традиционные принципы и модели функциони-

<sup>63</sup> Eisenstadt S. Modernization: Protest and Change. - N.Y., 1966. - P. 131-132

<sup>64</sup> Гадамер Х.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. - М.: Прогресс, 1988. - С. 334.

рования традиционных обществ в условиях модернизации.

Эта критика привела к утверждению нескольких важных аспектов вариативности институциональных сторон модернизации.

Во-первых, к признанию возможности того, что модернизация может иметь частичный характер, т.е. формирование новых институтов или современных организационных принципов необязательно приводит к целостному обновлению общества, а может даже сопровождаться укреплением традиционных систем через влияние новых форм организации. Это признание моделей частичной модернизации вело к далеко ведущим выводам относительно природы и функционирования социальных систем, институтов вообще и современных в частности<sup>65</sup>.

Во-вторых, всё в большей степени признавалась системная жизнеспособность переходных обществ через сознание своих особых механизмов стабильности и самосохранения.

В-третьих, получило признание то положение, что, по крайней мере, частично логика и тип развития обусловлены некоторыми аспектами традиционного устройства общества и должны трактоваться в связи с этими аспектами (а значит – с учетом всех аспектов этнического фактора).

Признание значения этих исторических и культурных фактов привело к выявлению относительной самостоятельности символической сферы этнической культуры, в том числе по отношению к структурным аспектам социальной регуляции. Это положение приобрело особое значение для переоценки места традиций, иначе говоря, этноса и этнической культуры в современной общественной жизни, модернизационных процессах.

А что касается обвинения в неисторичности модели модернизации, то оно развивалось в двух направлениях. В одном из них подчёркивалась необходимость рассмотрения процессов современного развития в различных обществах не как предполагаемого движения к предустановленной конечной стадии, а как развёртывание традиционных сил, присущих данному обществу.

Таким образом, нынешние исследователи в некотором смысле вернулись к простой формулировке теории модернизации, кото-

<sup>65</sup> Eisenstadt S. Modernization: Protest and Change. - N.Y., 1966. - P. 131-132.

рая была выработана в 50-ые годы – модернизация это генеральный тренд социо – исторического процесса.

Видное место в рассматриваемом вопросе занимает концепция одного из самых крупных социологов нашего времени Ш. Эйзенштадта, который полагает, что в условиях глобализации находящийся в трансформации Запад не может быть по-прежнему универсальным образцом развития. Западный вектор развития сегодня – это лишь усвоение отдельных необходимых элементов западной экономики, политики, образования, культуры и т.д. Вопрос о том, в какой мере сегодняшнее технологическое и политическое развитие Запада способно стать образцом для отдельных стран и глобального мира, является дискуссионным. Для современной России – это имеет особое значение.

Постклассическая концепция модернизации – концепция «множества модернизмов» и «национальных модернизаций» считает различия в модернизации разных стран закономерными и отрицает единый образец. Отличие национальных моделей модернизации от классической модернизационной теории в том, что классическая теория рассматривала Запад как единственный образец для модернизации стран, а эмпирические несовпадения модернизирующихся стран со своим образцом трактовала как незавершённую или неуспешную модернизацию. Процесс ерехода от традиционного общества к современному, – на основе собственной модели, – модернизации привел к возникновению новой теории – «постмодернизационной теории» развития. Постмодернизацией называют переход традиционного или современного общества в постсовременное<sup>66</sup>.

Постсовременное общество строится путём объединения традиции и инновации, светского характера социальной жизни и признания религиозности в культуре, цикличности и поступательности в развитии, авторитаризма и демократии, коллективизма и индивидуализма, индустриализации и ограничения пределов роста, предзаданного и приобретённого статуса, ценностей и целевой рациональности, локальности и универсальности (глобальности) и т.д. Примером такого общества обычно

---

<sup>66</sup> Федотова В. Г. Неклассические модернизации и альтернативы модернизационной теории // Вопросы философии. - 2002. - №4. - С 8.



называют Японию. Данная теория имеет и другое название: модернизация на основе собственной идентичности, модернизация без вестернизации<sup>67</sup>. Сегодня она вытесняется новыми теориями модернизации, связанными с появлением процесса всеохватной социальной трансформации – глобализации.

Ответом на глобализацию стал ряд новых модернизационных теорий, в числе которых транзитология. Транзитология считает излишне сложной задачу классической модернизации и слишком туманной задачу постмодернизации. Исходя из этих посылок, транзитология требует достижения только двух параметров модернизации: демократизации и маркетизации. Транзитологическая, т.е. упрощённая версия модернизации разделяет демократический процесс на ряд ступеней: а) появление демократических идей, лидеров и движений; б) раскол элит и общества по вопросу необходимости демократии; в) либерализация; г) пакт (соглашение) между противоборствующими силами; д) консолидированная демократия. Поскольку концепция транзитологии, оперирует универсальными социально-философскими мерами, в которых нет места этническому фактору, мы не будем ее анализировать.

### *1.3. Глобализация мира и этнос*

Вопрос о доминирующих направлениях цивилизационного развития остается едва ли не главным дискурсом в сфере социологии ( по крайней мере, последней четверти XX века), так как социально-гуманитарная наука столкнулась с необходимостью уточнения базовых представлений о мировом социальном бытии, о движущих силах и пределах его развития, о роли технического и социального прогресса, ценностных ориентиров, соотношения национальных и глобальных интересов и т.д. В общем можно утверждать, что научная мысль в этой связи варьировалась в соответствии с двумя моделями «возможного будущего» – возникновением унифицированного глобального социума и складыванием единой общечеловеческой цивилизации, представляющей собой систему всех жизнеспособных локальных цивилизаций и этносов. Сторонники первого подхода основывали свои рассуждения

<sup>67</sup> Huntington S. The Clash of Civilizations a Remaking the World Order. - N.Y., 1996. - P. 78.

на том, что нынешний и последующие этапы мирового развития определяется и будет определяться глобализацией, пронизывающей все сферы общественных отношений<sup>68</sup>. Многие исследователи стали акцентировать на проблемах возникновения мирового гражданского общества, мирового правительства, приоритетности общечеловеческих ценностей, формирования «глобального человека» (*homo globalis*), видя в таком развороте событий аргументы в соревновании людей с глобальными «вызовами истории». В частности А.Г.Мильбанк утверждал, что глобальное общество может утвердиться, «если будут воспринято как реальность -общность судеб всех людей и их единение во времени и пространстве<sup>69</sup>».

Понятие «глобализация», в общем, -субъективное отражение объективной реальности, которая заключена в современной социальной действительности.

Под термином «глобализация» понимают процесс социальных изменений последнего десятилетия, заключающийся в формировании единого всемирного рынка, всемирной информационной системы, появлении новых информационных технологий, а также в развитии глобальной культурной связи между людьми, социумами. По мнению Э. Гидденса, глобализацию следует рассматривать как процесс интенсификации социальных отношений, которые связывают отдельные регионы (социумы, культуры) таким образом, что локальные феномены, в том числе и этнические, формируются под влиянием событий, происходящих на очень большом от них расстоянии, а глобальное в большей степени, чем это было до сих пор, определяются локальными изменениями<sup>70</sup>.

В ходе «глобализации» роль этноса в цивилизационных процессах практически нивелируется. Вариант развития человечества по глобальному сценарию предполагает базирование всех форм социального бытия на «универсальных» (т.е. западных) формах, и все этническое воспринимается как помеха процессам

---

<sup>68</sup> Ягодин Г.А. Предисловие к русскому изданию книги Д. Медоуз и Дж. Рандер. «За пределами роста». - М., 1997. - С. 7.

<sup>69</sup> Falk R. Exploration at the Eagle of Time. The Prospects for World order. - Philadelphia, 1992. - P. 198.

<sup>70</sup> Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. - Cambridge, 1991. - P. 64.

глобализации, иначе говоря, как помеха на историческом пути, на пути к достижению универсализма мира<sup>71</sup>.

В самом общем виде под глобализацией можно понимать процесс, который приводит к всеобъемлющему, всемирному связыванию социальных структур, институтов и культур. А самое главное – глобализация представляет собой не столько изменения в движении людей и вещей, сколько способ идентификации событий и явлений – бытия участников мировой системы<sup>72</sup>.

Существует множество определений глобализации. Вот некоторые из них.

Глобализация – это характерная черта и ведущая тенденция этапа постиндустриально-информационного общества, вовлекающего человечество в новый цивилизационный этап развития.

Глобализация – это нелинейный, пульсирующий процесс возрастания мироцелостности на этапе транснационализации жизни человечества.

Глобализация – это коммуникационное «сжатие» планеты, информационная взаимопроницаемость и взаимосвязанность, интернетизация многих сторон жизни современного мира как следствие научно-технического прогресса.

Глобализация – это процесс становления глобальной экономики транснациональных экономических агентов.

Глобализация – это формирование миропорядка взаимозависимости всех стран и культур.

Глобализация – это и стратегический проект, реализуемый человечеством в его попытках сознательного и целенаправленного воздействия на стихийные процессы мирового развития для созидания желательного и благоприятного для людей будущего перевода их жизни на рельсы устойчивого развития.

Глобализация – это, наконец, камуфляжная форма идеологии глобализма использующая объективные тенденции мирового развития для обоснования доминирующих эгоистических национальных интересов лидеров современных международных отношений (США и Европы прежде всего), для оправдания про-

<sup>71</sup> *Тхагансов Х.Г.* Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития // Научная мысль Кавказа. - 2005. - № 2., - С. 24.

<sup>72</sup> *Archer M.S.* Sociology for one World: Unit and Diversity // International Sociology. - 1991. - V. 6. - P. 133.

водимой ими политики гегемонизма в мировых делах<sup>73</sup>.

Определение содержания понятия «глобализация», понятно, должно производиться в связи с известным положением о многоуровневости бытия, означающим, что любое явление представляет собой систему взаимосвязанных элементов и одновременно входит как часть в более сложную систему. Исходя из этого, можно выделить два смысловых значения «глобализации».

В узком смысле глобализация – это конкретно-историческое явление, включающее в себя такие процессы в развитии связей между странами, когда они выходят на новый уровень, образуя единую всемирную сверхсистему общественных отношений, в которой каждый элемент не может функционировать без другого. Любая совокупность взаимодействий, способствующая распространению интересов в той или иной области любой социальной группы за пределы границ данного государства, является источником и фактором глобализации<sup>74</sup>. Естественно, что ведущей стороной здесь является интеграция экономик отдельных стран, но при этом глобализация к ней не сводится, ибо она охватывает все сферы жизни.

В широком смысле глобализацию можно обозначить как направление (вектор, тренд) общественного развития и всего хода мировой истории до пространственных рамок Земли, до возможных «пределов роста».

Развитие по пути прогресса складывается в борьбе двух тенденций: углубления неравномерности и выравнивания уровней развития<sup>75</sup>. Эволюция капитализма в ведущих странах мира сделала необходимостью распространение его по всему миру. Отдельные страны и регионы со своим социальным строем, отличным от капиталистического, тоже начали переходить к новой системе общественных отношений, и в данном отношении можно говорить о выравнивании уровней развития. Однако мы наблюдаем и противоположную тенденцию. А именно – обострение противоречий, усиление глобального неравенства между «мировым центром» (развитыми капиталистическими странами) и «мировой

<sup>73</sup> Вацкекин Р.П., Мунтян М.А., Урсул А.Д. Глобализация: что это такое? - М.: Изд-во МГУК, 2002. - С.76-77.

<sup>74</sup> Rosenay J.N. Turbulens in World Politik. – Brighton, 1990. - P. 36.

<sup>75</sup> Руткевич М. Н. Общество как система. Социологические очерки. – М., СПб, 2001. – 489 с.

периферией» (развивающимися странами). Отсюда следует, что интеграционные процессы протекают в неразрывном единстве со своей противоположностью – дифференциацией.

Представление о глобализации как сложном, многоаспектном и противоречивом явлении конкретизируется выдвинутым М.Н. Руткевичем положением о необходимости рассмотрения реальных процессов глобализации, регионализации и локализации (суверенизации) в связи с категориями общего, особенного и единичного<sup>76</sup>.

В частности, объективно существует отдельное (обществонации), на базе которого имеют место и общее, и особенное, и единичное. Эти категории фиксируют многоуровневость происходящих изменений. Глобализация – это то общее, что связывает все нации, этносы планеты: экономические, политические и прочие виды связей.

Глобализация – закономерный этап мировой истории. Она имеет объективную, т. е. независимую от сознания субъекта-человека, основу в гигантском росте производительных сил. В то же время многие исследователи достаточно убедительно показывают, что процессы глобализации носят односторонний, направляемый в интересах небольшой группы наиболее влиятельных в политическом и экономическом отношениях стран характер, что фактически переводит концепцию глобализации с плоскости науки на плоскость политики и идеологии<sup>77</sup>.

В этом плане характерна следующая оценка. «За якобы безличным «Сверх-Я» процессов глобализации или европейского единства, – пишет канадская журналистка Наоми Кляйн, – просматриваются хорошо узнаваемые лица «глобальных игроков», которые за кулисами правильных идей о неизбежности глобализации или единения Европы осуществляют в свою пользу раздел и передел мирового, в частности европейского, рынка. Ведётся игра, в которой очень многие проигрывают, а в безусловном выигрыше оказываются немногие»<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Указ. соч. - С. 419-420.

<sup>77</sup> *Тхагансов Х.Г.* Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития // Научная мысль Кавказа. - 2005. - №2., - С. 23.

<sup>78</sup> *Klein Naomi.* No Logo! Der Kampf der global Players um Marktmacht. Ein Spiel mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern. - Munchen, 2000. - P. 59.

В этой связи следует ещё раз подчеркнуть, что существуют философско-рефлексивные позиции, принципиально ставящие под вопрос европоцентрические философские и эпистемологические традиции интерпретации современных цивилизационных процессов, а главное – их приемлемость при анализе современных реальностей. Суть этих позиций в том, что современность не измеряется Западом и Европой, т.е. европейскими формами бытия – она может принимать самые разные формы, радикально меняя роль неевропейских культур, этносов, цивилизаций и не европейских историко-культурных процессов<sup>79</sup>.

В заключение данного параграфа заметим, что этнологические науки склонны рассматривать суть современности в активизации этнического фактора («этнический ренессанс»), а также в конфликтном столкновении цивилизаций («Столкновение цивилизаций» -С. Хантингтона). В политических науках, в свою очередь, содержание современного этапа исторического процесса усматривается в процессах модернизации и глобализации, а также в геополитических и геокультурных феноменах противодействия или благоприятствования им. А между тем эти концепции находятся в противоречиях друг с другом. Например, концепция модернизации усматривает суть текущего момента истории в «подтягивании к Западу», фактически придерживаясь линейно-прогрессивной концепции исторического процесса, уже давно отвергнутой наукой. Трудно также понять, как увязать кризис техногенной цивилизации и модернизацию, а также в какой мере рассмотренные концепции отражают роль и место этноса и этнического фактора в современных социально-исторических процессах. Очевидно, что в концепции модернизации, как и в концепции глобализации, этнос рассматривается как исторический реликт, который вот-вот сойдёт с мировой сцены. Этносу не находится места и в концепциях современности, отмеченных технологическим и экономическим детерминизмом, трактующим современный этап истории либо как «информационную цивилизацию», либо как «постэкономическую эпоху». Подобное видение роли и места этноса как несущественного фактора относится

---

<sup>79</sup> *Тхагансоев Х.Г.* Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития // Научная мысль Кавказа. - 2005. -№ 2. - С. 23.

и к социологическим теориям высшего уровня формализации – к формационной теории и социосинергетическим теориям. Однако резонно предположить вслед за одним из авторов этих строк (Тхагапсоев Х.Г.), что если европейский техногенный модус цивилизации оказался тупиковым вектором истории и продуцирует кризис всех форм бытия, то «надеждой человечества» не должен ли стать потенциал развития неевропейских культур и цивилизаций, в том числе этнических<sup>80</sup>.

Концепции и теории многих известных учёных, сформулированные на начальном этапе осмысления глобальных сдвигов, носили преимущественно оценочный характер и были ориентированы, как правило, на выявление предпочтительных сценариев развития цивилизации. Одна из них, «теория роста», недолго оставалась властительницей помыслов исследователей.

Модель универсализации человеческих потребностей обосновывалась всесильной преобразовывающей миссией научно-технического прогресса, обещавшего создать на Земле «грандиозное общество изобилия». Первыми, кто опроверг обоснованность подобных воззрений, были американские ученые Донелла и Денис Медоузы<sup>81</sup>. Подготовленная под их руководством книга «Пределы роста» была направлена против необузданного и неконтролируемого экономического роста, вызывающего истощение и деградацию природных ресурсов, загрязнение и разрушение окружающей среды, против возрастающего дефицита продовольствия в условиях неудержимо растущего населения мира. Выводы авторов были категоричными: «демографический взрыв» и недостаточно высокие приросты производства продовольствия, истощение невозобновляемых видов сырья и энергоносителей, резкое ухудшение среды обитания человека спровоцируют серьезный кризис уже к 90-м годам с катастрофическими последствиями к 2030 году, если экономический рост в мире будет пущен на самотек. Переиздавая свой труд через 20 лет, но уже под названием «За пределами роста», авторский коллектив, значительно переработав текст и оснастив его новыми, более точными цифрами и расчетами, фактически повторил

<sup>80</sup> Тхагапсоев Х.Г. Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития // Научная мысль Кавказа. - 2005. - № 2. - С. 20-23.

<sup>81</sup> Медоуз Д. и Д. Йор Р. За пределами роста. - М.: Прогресс, 1997. – 232 с.

свой прежний вердикт: «Чтобы будущее вообще состоялось, необходимы отступление, замедление темпов роста, «исцеление». Обнищание нельзя остановить непрерывным ростом материального производства, оно неизбежно будет распространяться и при сохранении роста мировой экономики»<sup>82</sup>.

Внимание к среде обитания человека «глобального мира» логично результативалось в появлении разного рода проектов эко-развития для всего мира. Наиболее известной из них стала теория «нулевого роста», но так как она шла вразрез с самой идеей модернизации социального прогресса, была подвергнута всесторонней и решительной критике. В этой ситуации Римский клуб вновь пытается сформулировать ответ на сакраментальный вопрос: как обеспечить материальные ресурсы для развития человечества, не разрушая окружающей природной среды? Вскоре он публикует доклад М.Месаровича и Э.Пестеля с изложением концепции «органического роста и развития», разработанной на основе модели многоуровневых иерархических систем. Она содержит более 200 тысяч уровней (модель системной динамики Медоузов – только около тысячи), описывает около 10 подсистем, точнее – регионов мира, непротиворечивость развития которых обеспечивалась «гармоничной координацией целей»<sup>83</sup>. И хотя уязвимость данной концепции была очевидной, ибо она использовала понятие «органического роста», явно неприменимое к человеческому обществу и его делам, тем не менее, именно эта идея воодушевляла всю деятельность Римского клуба в последующие четверть века<sup>84</sup>.

Во то же время, концепция, сформулированная группой ученых во главе с Г.-Х.Брундтланд, предусматривала (в качестве основной цели), создание «устойчивого общества», т.е. общества, «удовлетворяющего нужды сегодняшнего поколения, не лишая будущие поколения возможности удовлетворять их собственные нужды»<sup>85</sup>. Стратегия устойчивого развития, рекомендованная Конференцией по окружающей среде и развитию ООН в 1992 году,

<sup>82</sup> Медоуз Д. и Д., Йор Р. За пределами роста. - М.: Прогресс, 1997. – 232 с.

<sup>83</sup> Максимова М.В. В XXI век - со старыми и новыми глобальными проблемами // МЭиМО. – 1998. - №10. - С.15.

<sup>84</sup> Римский клуб. Под ред. Д.М. Гвишиани. - М.: Прогресс, 1997. – 315 с.

<sup>85</sup> Наше общее будущее. Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию. - М.: Прогресс, 1989. - С.50.



в основном затрагивала сферу демографии, экономики, экологии и научно-технического прогресса. Между тем оставались в тени вопросы социально-культурной, духовной сферы жизни социума (социумов), без учета которых вряд ли можно серьезно говорить о предотвращении глобальных опасностей, угрожавших перспективам рода человеческого. Приверженцы концепции устойчивого развития исходили и продолжают исходить из представлений об универсальности мира, о мироцелостности, логично требующей возникновения глобального масштаба «устойчивого общества». Именно в этой части устойчивое развитие было подвергнуто решительной критике сторонниками цивилизационного подхода – к оценке состояния и перспектив мирового социально-культурного развития, да и не только ими. Но это вновь выводит на роль этноса и этнического фактора в мировом бытии.

#### *1.4. Этнический фактор в прогностике культурно-исторических перспектив*

В 1989 году выходит статья известного американского социолога Френсиса Фукуямы «Конец истории». В ней он утверждает, что либерализм является вершиной исторического пути развития, наилучшим изобретением человечества и что все иные варианты социально-политической организации не в состоянии разрешить какие-либо фундаментальные противоречия лучше либерализма. Завершение идеологической эволюции человечества Ф. Фукуяма назвал концом истории, а универсализацию западной либеральной демократии – «окончательной формой» правления. Это, разумеется, не означает, что в дальнейшем в мире никаких масштабных событий происходить не будет, ведь либерализм победил, по его мнению, пока только в сфере идей, сознания, а в реальном, материальном мире до победы ещё далеко, однако он считает, что именно этот идеальный мир и определит в итоге мир материальный<sup>86</sup>.

Ф.Фукуяма не считал свою постановку вопроса о конце истории «оригинальной теорией», признав в качестве своего предшественника в подобной постановке проблемы Г.Гегеля. Впро-

---

<sup>86</sup> Фукуяма Ф. Конец истории? // США: экономика, политика, идеология. - 1990. - №5. - С. 4

чем, самым значительным истолкователем Гегеля Ф. Фукуяма считает русского эмигранта Александра Кожева, настаивавшего, что битва при Йене означала конец истории, так как именно в этот момент с помощью авангарда человечества принципы Французской революции были претворены в действительность. С тех пор принципы либерально-демократического государства якобы не были и могли быть принципиально улучшены. Ф. Фукуяма утверждает триумф Запада, западной (либеральной) идеи, и обосновывает это тем, что не осталось никаких иных жизнеспособных альтернатив. Он подробно рассматривает причины, по которым оказались нежизнеспособными фашистский и коммунистический режимы, называя их вызовами, брошенными либерализму. Особое внимание Ф. Фукуяма уделяет распространению идей либерализма и демократии в Азии (в Японии и Китае), уделяет пристальное внимание и процессам, происходящим на постсоветском пространстве<sup>87</sup>. Последними идеологическими конкурентами либерализма Ф. Фукуяма называет религиозный фанатизм. Он пишет, что все отмечают в последнее время подъём религиозного фундаментализма в рамках мусульманской традиции. Однако эта доктрина малопривлекательная для не мусульман, и трудно себе представить, чтобы это движение получило широкое распространение. Другие, менее организованные религиозные импульсы с успехом удовлетворяются в сфере частной жизни, допускаемой либеральным обществом<sup>88</sup>.

Что же касается национализма или форм расового и этнического сознания, то Ф. Фукуяма считает его тупиковой (не имеющей решения) «альтернативой» либерализму. Признавая возросшее число конфликтов, вызванных национализмом особенно в странах третьего мира, он пишет, что, во-первых, национализм неоднороден, это не одно, а несколько различных явлений – от умеренной культурной ностальгии до высокоорганизованного и тщательно разработанного национал-социализма. Только систематические национализмы последнего рода могут считаться идеологиями, сопоставимыми с либерализмом или коммунизмом. Подавляющее большинство националистических движе-

---

<sup>87</sup> Указ. соч.- С. 16.

<sup>88</sup> Указ. соч.- С. 17.

ний в мире не имеет политической программы – сводится к стремлению обрести независимость от какой-то группы или общества, не предлагая при этом сколько-нибудь продуманных проектов социально-экономической организации<sup>89</sup>. Конфликт, по мнению Ф.Фукуямы, вытекает не из природы либерализма, а скорее, из того факта, что этот либерализм осуществлён не полностью<sup>90</sup>. Он считает, что сохранится высокий и даже всё возрастающий уровень насилия на этнической и националистической почве, поскольку эти импульсы не исчерпывают себя и в постисторическом мире.

Идеи Ф.Фукуямы стали поводом для значительных интеллектуальных полемик второй половины XX столетия. Журнал «Тайм», предоставивший возможность своим читателям высказать мнения о концепции «конца истории», опубликовал их материалы под заголовком «Начало чепухи». Ирвинг Кристал, издатель журнала, в котором была опубликована статья Фукуямы, отозвался о ней следующим образом: «Я не верю ни одному слову из всего этого, но... блестящий анализ нелегко отвергнуть или опровергнуть»<sup>91</sup>.

Отвечая своим критикам, Ф.Фукуяма главным своим аргументом сделал следующее уточнение: «когда я говорю «в конце истории», то период времени, который я имею в виду, может означать несколько поколений, а то и несколько десятков поколений»<sup>92</sup> (со временем Фукуяма пересмотрел свои идеи).

Критикуя Ф.Фукуяму, Г.Химмельфарб приводит доводы в пользу непредсказуемости истории. «Мистер Фукуяма, – писала она, – лишь в последней части своей работы приходит к мысли о том, что религия, национализм, расовые принадлежности и этнические различия могут занять место «идеологических конкурентов» либеральной демократии, да и тогда он отбрасывает их как несерьёзных конкурентов, потому что они не имеют «универсального значения»<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Френсис Фукуяма. Конец истории. // [http://grachev62.narod.ru/Hrest\\_2/Fuk.html](http://grachev62.narod.ru/Hrest_2/Fuk.html)

<sup>90</sup> *Fukuyama F. The End of History? // The National Interest. 1989. – N. 16.*

<sup>91</sup> Полемика о статье «Конец истории? // Диалог. – 1990. - № 45. - С.8.

<sup>92</sup> *Fukuyama F. The End of History? // The National Interest, - 1989. - N. 17.*

<sup>93</sup> *Гаджиев К.С. Конец евроцентристского мира и новая конфигурация геополитических сил. - М.: Прогресс, 1993. -С.35.*

Собственно говоря, именно эта мысль стала исходной для С.Хантингтона, противопоставившего взглядам и суждениям Ф.Фукуямы свою собственную концепцию мирового развития. В статье «Столкновение цивилизаций?» он констатировал – существует мнение, что крах советского коммунизма не означает «конец истории» или повсеместную победу либеральной демократии в мире<sup>94</sup>. Этот довод, по мнению С.Хантингтона, страдает ошибочностью, которая коренится в характерном для эпохи холодной войны допущении, что единственной альтернативой коммунизму является либеральная демократия, следовательно, из кончины первого вытекает универсализм второй.

Подытоживая вышесказанное, необходимо отметить, что на момент написания «Конца истории» Ф. Фукуямой его работа воспринималась как содержательный анализ общеполитической ситуации. Ныне социологическая наука оспаривает адекватность его видения истории и выдвигает новые, прежде всего – цивилизационные теории. Время показало, что история далеко не закончена, но так же, как и О. Шпенглер, предрекавший закат Европы, Ф. Фукуяма в некоторых своих выводах оказался прав, что и ставит его в один ряд с выдающимися социологами XX века. Однако феномен современного «этнического ренессанса», что называется, напрочь перечеркивает концепцию «завершенного проекта» Ф.Фукуямы.

Появление кризисных тенденций в процессах глобализации (в частности – утрата доверия к социальным и политическим институтам, которые стоят за этими процессами), углубление противоречий, с которыми она сталкивается, процессы регионализации, которые набирают активность такими темпами, что заговорили о «всплеске нового регионализма» и «нового локализма», также указывают на незавершённость либерального проекта. Наиболее объемлющим и последовательным образом все эти позиции нашли выражение в концепции С.Хантингтона «столкновение цивилизаций»<sup>95</sup>. В ней подчёркивалась роль культурной самоидентификации при определении границ локальных цивилизаций, анализировался факт превращения этих границ

<sup>94</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. - 1994. -№1. - С. 47.

<sup>95</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис - 1994 г. -№1. - С. 51.

в место (пространство) политических столкновений «расколотых цивилизаций», включающих территории с иной культурой и иной идентификацией населения. Всё это свидетельствует о крайней противоречивости и неоднозначности роли этнического фактора в современном мире и современных цивилизационных процессах и обострении проблемы релевантной методологии отображения этнического фактора в современном мировом социальном бытии.

Более обстоятельно свою идею «цивилизационной парадигмы» и складывающегося миропорядка С.Хантингтон аргументировал в появившейся спустя три года книге «Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка»<sup>96</sup>. Здесь он выделяет шесть важных пояснений собственного понимания феномена цивилизации, позволившие ему создать концепцию нового «цивилизационного порядка» на Земле. Он констатирует, что понятия «цивилизация» (в единственном числе) и «цивилизации» (во множественном числе) отличаются друг от друга, ибо существование второго понятия предполагает отказ от определения цивилизации как одного из идеалов или главного идеала – единственного стандарта цивилизованности; во-вторых, везде, кроме Германии, считает Хантингтон, цивилизацию считают культурной целостностью, культурой в широком смысле слова.

С.Хантингтон в своей теории исходит из того, что в XX веке отношения между цивилизациями продвинулись, в частности – от фазы, когда преобладало однонаправленное влияние одной цивилизации на все остальные цивилизации, к фазе интенсивного и устойчивого взаимодействия между цивилизациями<sup>97</sup>. Он считал возможным и правомерным утверждать, что культурное и цивилизационное разнообразие мира бросает вызов западной и особенно американской вере в универсальность западной культуры. Эта вера, – отмечает он, – страдает тремя недугами: «она ошибочна, она аморальна, она опасна». Наконец, полагает С. Хантингтон, западный универсализм опасен для мира, поскольку может привести к крупной межцивилизационной войне между «сердцевинными государствами», то есть центрами тех или

<sup>96</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка // Pro et Contra. Т.2. -№ 2. – N.Y., 1997. - С.121.

<sup>97</sup> Указ. Соч. - С.121.

иных цивилизаций. Такая война для Запада опасна, ибо может привести к его поражению. После коллапса Советского Союза люди на Западе считают свою цивилизацию как никогда господствующей, а между тем более слабые азиатские, мусульманские и другие общества начинают набирать силу.

В общем же, эвристический потенциал предложенного С.Хантингтоном подхода оказался недостаточно высоким для того, чтобы объяснить существующее в современном мире положение во всей его сложности. Ситуация в области цивилизационных реалий, переплетение процессов глобализации и регионализации в мире ныне усложняется крайне быстро.

Г.Х.Шахназаров, известный своей приверженностью идеям «мирового правительства», резко критически высказывается о «цивилизационном миропорядке» С.Хантингтона. Он считает, что «переход от нынешнего, отнюдь не идеального, миропорядка к цивилизационному стал бы шагом к средневековью», что «неудачный проект» С.Хантингтона «был продиктован поиском способа отложить по возможности на долгий срок сдачу Вашингтоном функций «четвертого Рима»<sup>98</sup>.

Ученые, разделяющие цивилизационный подход к определению сущности и направленности мирового развития, исходят из того, что человечество в своей истории последовательно прошло через три стадии развития, через три цивилизационные революции, последняя из которых – постиндустриальная, – разворачивается на наших глазах в течение последних десятилетий. Эта революция характеризуется, прежде всего, антропоцентричностью. Именно человек признается реальной самоцелью развития, что сопряжено (если не с полным отказом) с серьезнейшей корректировкой взглядов на мир и ситорию, ведущей свою родословную от эпохи Просвещения, «прогрессистской» концепции общественного развития, которая основывалась на «представлении о науке и технике как единственном и всеильном средстве разрешения любых человеческих проблем и достижения социальной гармонии на путях рационально спроектированного миропорядка»<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Шахназаров Г.Х. Миропорядок цивилизаций? // Pro et Contra. Осень 1988. -Т. 3. - № 4. - С 156.

<sup>99</sup> Бессонов Б.Н. Цивилизация и философия: необходимость новых ценностей // Философские перспективы человечества. Сб.ст. - М., 1993. - С.5.

При подобной постановке вопроса неизбежно отвергаются все концепции и теории, так или иначе связанные с «экономикоцентричностью» или «техноцентричностью» общественного развития, и на первый план выдвигаются аргументы, связанные с культурными ресурсами и культурно-историческим разнообразием современного мира. Рассматривая последнее обстоятельство как исходный пункт своих рассуждений, У.Ганнерс создал культурологическую парадигму «глобальной ойкумены» – мир как сфера постоянного взаимодействия, обмена информацией и перевода феноменов одних культур на язык других, где возможно развитие в четырех основных направлениях:

1. По сценарию «созревания», согласно которому на Земле реализуется равноправный диалог и обмен информацией между крупными культурными метрополиями и многочисленными периферийными культурами. Метрополии стимулируют развитие периферии, обогащая ее культуру собственными ценностями. Культурный поток имеет и обратное направление, ибо интерпретацией привнесенных идей и ценностей периферия способна оказывать влияние на метрополию, её социальную, политическую и экономическую системы. В результате происходит своеобразная «гибридизация» ценностей, они становятся сложными, синтетическими образованиями, в которых «глубинные ритмы локального наследия переплетаются с транснациональными мотивами»<sup>100</sup>.

2. По сценарию «глобальной гомогенизации» в духе унифицирующей мир вестернизации, которая ведет в тупик «культурного империализма»: предполагаемое в этой связи копирование западного образа жизни должно привести к упрощению, а значит, и деградации культурного многоцветия современного человечества.

3. По сценарию «сатурации» – насыщения: периферийные культуры медленно впитывают смысл и стиль потребительского общества, насыщаясь его нравами и ценностями, в результате чего через несколько поколений местные традиции и обычаи исчезнут и возникнет эффект глобальной культурной гомогенности в духе все той же вестернизации.

<sup>100</sup> *Hannerz U. Notes on Global Ecumene // A Public Culture. - 1939. - №1. - P. 65.*

4. По сценарию «периферийной коррупции, предполагающей, что местные культуры отфильтровывают культуру метрополий так, что реализуют феномен «культурной свалки» (воспринимая, скажем, не Бетховена, а поп-музыку, не произведения лауреатов Нобелевской премии в области литературы, а детективы, не мир Шекспира, а «Санта-Барбару»)»<sup>101</sup>.

Современная социология допускает синтез миросистемной и цивилизационной теорий, т.е. политэкономический подход предлагают дополнить культурологическим, анализом особенностей местных культур. Так, Р.Робертсон отмечает, что процесс глобализации не только порождает однообразные структуры в экономике и политике разных стран мира, но и приводит к «локализации», а значит – к адаптации элементов современной западной культуры к локальным условиям и местным (этническим)<sup>102</sup>. При этом Р.Робертсон, выступая с позиций цивилизационного подхода, формулирует четыре сценария возможных взаимодействий между цивилизациями, т.е. четыре возможных варианта мира (социально – культурной перспективы):

1) мира как мозаики закрытых цивилизаций, где фундаментализм пытается не допустить угрозы каждой из них со стороны других;

2) мира как «Царства Божьего на Земле» (за который ратуют католическая церковь, различные экуменические и экологические движения), который предполагает общепланетарный консенсус по поводу основных ценностей и идей в области международной безопасности и обеспечения бессмертия рода человеческого, примата международного права и т.д.;

3) мира как совокупности взаимно открытых друг для друга суверенных государств, между которыми существуют интенсивные обмены-отношения на основе равноправия;

4) мира как той же державной модели, но устроенной по иерархической версии, где цивилизации-лидеры обеспечивают устойчивое развитие за счет доминирования над периферией.

Располагая сценарии в указанном порядке, этот ученый отдавал теоретический приоритет третьему из них, реально же осу-

<sup>101</sup> Hannerz U. Scenarios for peripheral cultures. – Binghampton, 1989. - P 47.

<sup>102</sup> Robertson R. Globality, Culture and Images of World Order // Social Change and Modernity. - Berkeley, 1992. - P. 407-409.



шествующимся считал четвертый<sup>103</sup>.

Этот же аспект глобальных процессов выделяет Ш. Ито. В его варианте нормой в современном мире становится не однородность, а гетерогенность региональных форм жизнедеятельности человека. На такой основе возможно не только сохранение, но и возрождение, развитие местных культурных традиций – локальных цивилизаций. По представлениям Ито глобализация требует от местных культур не безоговорочного подчинения, а выборочного восприятия и освоения нового опыта<sup>104</sup>.

Глобальные трансформации, как полагает Ито, дают человечеству импульс к заимствованию культурного опыта из очагов преобразований. Этот опыт влияет на стиль культуры локальных цивилизаций, а результатом взаимодействия глобального и локального являются культурные бифуркации, изучение которых Ш. Ито считает важнейшей задачей цивилизационного подхода и особенностью предложенной им научной парадигмы современного социального бытия. В ней сливаются векторно-стадиальные подходы к истории Г. Гегеля, Л. Ранке, К. Маркса и теории локальных цивилизаций Н.Я.Данилевского, О.Шпенглера и А. Тойнби. Появление подобных схем в известной мере связано со становлением новой культурной идентичности в странах, интегрирующихся в ядро мировой цивилизации или надеющихся на это. Особенностью данной формы самосознания и позиционирования является отождествление себя не столько с какой-либо национальной традицией, сколько с традицией преобразований, обеспечивших повышение статуса страны и «своего» социума, с теми чертами культуры, которые позволили осуществить необходимые заимствования и культурный синтез современности.

Противоречия цивилизации занимают также социологов, представляющих наиболее влиятельную из современных версий теории цивилизации, опирающуюся на работы немецкого социолога Н. Элиаса<sup>105</sup>. Немецкий социолог А. Богнер, ставший одним

<sup>103</sup> Robertson R. *Globality, Culture and Images of World Order // Social Change and Modernity*. - Berkley, 1992. - P. 407-409.

<sup>104</sup> Ito S. *A Framework for Comparative Study of Civilizations // Comparative Civilizations Review*. Spring, 1997. - P.275-278.

<sup>105</sup> Elias N. *The Retreat of Sociologists into the Present // Theory, Culture, and Society*. - 1987. - Vol. 4. - № 2, 3.

из крупнейших интерпретаторов Н. Элиаса, подчеркивает, что его концепция «прогресса цивилизации» представляет собой вариант теории модернизации, которой чужд номотетический дух. Н. Элиас не выводит законы развития, а исторически описывает социальные процессы, обращая особое внимание на их культурный контекст (т.е. этнофактор). Конкретно это проявляется в уменьшении активности самой сильной из веберовских школ в теории цивилизаций 70-80-х годов – школы С.Эйзенштата.

В рассмотренных концепциях цивилизационных процессов нас интересует, по понятным причинам, прежде всего роль и место этнического фактора, который не обязательно проявляется, например, в форме этномобилизации. Он может проявляться опосредованно – через процессы регионализации мира, локальные и региональные конфликты, а главное – через противоречивые процессы взаимодействия и взаимовлияния культур. Все выше перечисленные «концепции современности» при всех своих различиях имеют общее – они сформированы в рамках представлений европейской традиции научного познания и видения, прежде всего – в рамках позитивизма и «европоцентризма», принципам которого по сложившейся традиции следует и российская научная мысль. Между тем, в последнее время начинают обретать нарастающую известность и не европейские социально-познавательные принципы (методологии), которые рассматривают европейскую эпистемологию как аспект монополизма европейских стран и культур в современном мире, как инструмент эпистемологического ограничения социально-критического мышления и идеологического принуждения всех к принятию социальной картины мира европейской науки и социально-политических ценностей Запада. В рамках этой «альтернативной» эпистемологии в последние годы активно выстраивается понимание сущности (основного содержания) современности, в корне отличное от рассмотренных выше. При этом суть мировых процессов интерпретируется в таких категориях, как трансмодернизм и транскультурация, отводящих активную роль локальным формам культуры, а значит, и этносам<sup>106</sup>. В после-

<sup>106</sup> *Тхагансоев Х.Г.* Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития.// Научная мысль Кавказа. - 2005. - №2., - С. 22-31.

---

дующих разделах данной работы будет показано, что подобные позиции не лишены основания. В заключение обзорных усилий лишь заметим – современные концепции теоретической социологии вовсе не сбрасывают со счетов этнический фактор и его роль в сложных и противоречивых процессах развития социального (экономического, культурного, политического) бытия мира. Вопрос в том, как это отобразить адекватно.

## ГЛАВА II. «ЭТНОС БЕЗ ГРАНИЦ» – СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ БЫТИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ФАКТОРА

Очевидно, что этнос и этничность остаются существенными переменными современного мира, что контрастирует с теоретическими представлениями о современности, отображаемой (описываемой) в универсалистских, глобалистских категориях. Это заставляет критически переосмысливать как природу этничности, так и характерологические признаки современности.

Рассматривая становление теории этноса в ретроспективе, можно констатировать, что концепций и подходов к решению проблемы этноса существует довольно много. В отечественной этнологии основную концептуальную оппозицию представляет диада учёных-этнологов: Ю.В.Бромлей – Л.Н.Гумилёв. С именем Ю.В. Бромлея связана целая историко-культурная школа. Он является создателем фундаментальной теории этноса, в рамках которой предложил типологию этнических общностей в виде триады: «племя – народность – нация»<sup>1</sup>. В основу её построения положена марксистская формационная концепция. Антропологию этнических общностей представил В.П.Алексеев. Он предлагает типологию этнических общностей по генеалогическому признаку, выведя проблему этносов на глобальный исторический уровень, а также доказывая сложность предмета и принципиальную междисциплинарность его изучения<sup>2</sup>. Л.П. Лашук определяет этнос как динамическую саморазвивающуюся систему, а этнокультурное развитие как сложный, многоступенчатый и нелинейный процесс<sup>3</sup>.

Предтечей Л.Н.Гумилёва в отечественной этнографии обычно считают С.М.Широкогорова, который ввёл в качестве определяющего понятия термин «этнос». Он определяет этнос как группу людей, говорящих на одном языке, объединённых верой в общее происхождение и обладающих определённым культурным комплексом, отличным от других групп. Характерным признаком

<sup>1</sup> Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. - М.: АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая, 1987. - С.57.

<sup>2</sup> Алексеев В.П. Этногенез: Учебн. пос. - М.: Высшая школа, 1986. - С. 36-38.

<sup>3</sup> Лашук Л.П. Понятие узла этногонического процесса в современном освещении // Этнографическое обозрение. - 2001. -№ 3. - С. 7-20.

этноса, по С.М. Широкогову, является эндогамия<sup>4</sup>.

Ключевым понятием своей концепции этногенеза Л.Н.Гумилёв называет теорию пассионарности. К разработке своей теории он привлекает системный подход Л. фон Берталанфи, учение В.И.Вернадского о биосфере, и в конце жизни соотносит свои идеи с учением И.Пригожина о теории диссипативных структур. Л.Н.Гумилёв делает вывод – на биосферном уровне развитие осуществляется не эволюционно, а дискретными переходами, от равновесия к неравновесию и обратно<sup>5</sup>. Назвав этносы феноменом биосферы и социосферы, показав, что развитие общества и человека регулируется, в том числе и законами, общими для всего мироздания, Л.Н.Гумилёв вывел проблемы этноса на глобальный теоретический уровень и на арену мировых процессов.

Впрочем, отечественная и западные школы этнологии по тематической направленности совершенно различны. Советская сформировалась как общая теория этносов, западная разрабатывала наиболее значимые с точки зрения общественно-политической практики проблемы: теорию наций и национализма, проблему этничности и этноконфликтологию. Многообразие подходов к анализу этничности сводится исследователями по существу к нескольким теоретическим моделям: примордиализму, функционализму, конструктивизму и инструментализму.

Примордиализм – это методологический подход, который предполагает, что этнос имеет глубокие исторические, социобиологические корни, т.е. изначально все представители одного этноса (генофонд) имеют кровно-родственные отношения. Примордиализм как социально-биологический подход берёт своё начало в работах Герберта Спенсера, а среди современных исследователей его сторонниками являются Пьер Ванн ден Берге, Энтони Смит и Лев Гумилев (утверждавший, что с точки зрения эволюции вида как целого этносы существовали всегда)<sup>6</sup>. Близкий к данному подходу взгляд изложен в работах Клиффорда

<sup>4</sup> Ревуненкова Е.В. Решетов А.М.. Сергей Михайлов Широкогов // ЭО. - 2003. - № 3. - С.100-119.

<sup>5</sup> Гумилёв Л. Н. География этноса в исторический период. - Л.: ЛГУ, 1990. - С. 238.

<sup>6</sup> Гумилёв Л.Н., Иванов К.П. Этнические процессы: два подхода к изучению // Социологические исследования. – 1992. - № 1. – С. 51.

Гиртса и Эдварда Шилза. Они полагают, что этничность и этнические связи всегда будут играть важную роль в социальном, социально-культурном развитии.

Функционализм рассматривает этничность как преходящее, ограниченное по времени явление. Важнейшим в функционализме представлено изучение различных проявлений культурной жизни, средств и способов удовлетворения базовых потребностей при помощи организаций и институтов, т.е. имеющих определённые функции. Научную концепцию функционализма разработал Бронислав Малиновский. Несколько иной, структурный подход в функционализме представлял Альфред Радклифф-Браун. Функционализм первым в этнологии заявил о своём прикладном характере, обеспечивавшем решение актуальных политических задач, прежде всего в английских колониях.

В последние годы распространённым в социальных науках стал конструктивистский подход. Согласно конструктивистскому подходу этническое чувство и формируемые в его контексте представления и доктрины есть интеллектуальный конструкт, сознательно создаваемый элитой-писателями, учёными, политиками. Теоретическое обоснование конструктивистский подход получил в трудах Джорджа Коммароффа и Фредерика Барта, определявших этничность как широкую категорию социальной идентичности, создаваемую средствами символического различения. Для конструктивизма этничность – вопрос сознания, процесс социального конструирования вообразяемых общностей. Ярким примером конструктивистского подхода к проблемам нацистроительства является монография Бенедикта Андерсена «Воображаемые сообщества»<sup>7</sup>. В ней он подчёркивает роль элит в создании национальных идеологий, т.е. насаждения национализма «сверху». В том же контексте высказывается и Хобсбаум, доказывая, что в «благополучные времена капитализм не нуждается в национализме», а исповедует в экономике космополитический либерализм, в политике – наднациональный империализм. Но в эпоху кризисов элиты нуждаются в легитимации власти, и тогда национализм выступает как инструмент национальной мобилизации<sup>8</sup>. В России идеи конструктивизма поддер-

<sup>7</sup> Андерсен Б. Воображаемые сообщества. – М., 2001.

<sup>8</sup> Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. – СПб., 1998.

живает и развивает В.А.Тишков, который утверждает, что этносы, как и формации, есть умственные конструкции, применяемые для систематизации наукой исторического материала. Под этносом, по определению В.А.Тишкова, понимается устойчивая, реально существующая или существовавшая в прошлом группа, обладающая набором этнодифференцирующих признаков или маркеров, что позволяет ей создавать собственное символическое пространство, в рамках которого участники этой группы проявляют свою этничность, то есть обладают этническим самоопределением<sup>9</sup>.

С середины 70-х годов, как уже отмечалось, получил распространение инструменталистский подход, при котором этничность рассматривается как инструмент, используемый элитами в борьбе за власть, а также как эффективное средство для восстановления политического и культурного равноправия. Этнос и этничность рассматриваются инструменталистами не на основе объективных факторов существования этноса, а лишь из той роли, которую этнос выполняет в культуре. Культурные особенности, ценности и деятельность этнических групп являются лишь только орудиями элиты, используемыми для достижения своих целей. Сторонниками инструментализма являются Д. Хоровитц, Дж.Ротшильд, С. Олзан, Дж. Нейджел и др<sup>10</sup>.

В классической же парадигме социального познания, в которой, как известно, доминирует идея линейно-прогрессивного развития бытия, этнос, воспринимается как рудиментарный феномен на арене социальной истории.

Очевидно, что последняя точка в данной дискуссии не поставлена – теория этносов стала активно разрабатывается и пока ещё не приобрела законченной, а тем более, общепризнанной формы. Все существующие теоретические построения слишком уязвимы для критики.

Вероятно, следует согласиться с С.Е. Рыбаковым, что в этнологии до сих пор отсутствует принципиальное согласие по

---

<sup>9</sup> *Тишков В.А.* О феномене этничности // *Этнографическое обозрение.* - 1997. - № 3. - С. 3 – 21.

<sup>10</sup> *Этнополитология: Уч. пособие для студентов вузов, обучающихся по гуманитарно-социальным специальностям (020000) и специальности «Социальная антропология» (350100) / Шабаетов Ю.П., Садохин А.П.* – М.: ЮНИТИ – ДАНА, 2005. – С. 16.

определению фундаментальных категорий – «этнос» и «этничность», (т.е. не определён сам предмет науки)<sup>11</sup>. Так, в советской, а затем и в российской научной традиции доминировало представление об этносе как о естественно-исторически сложившейся группировке людей, основными условиями возникновения которой были общность территории и языка, ставшие затем её главными признаками<sup>12</sup>. За последние годы возникло мнение, что в рамках этнологии и прежней парадигмы социогуманитарного знания проблема этнического не может быть решена. Так, В.А.Авксентьев утверждает, что решение проблемы этноса лежит, скорее, в философско-методологической плоскости, нежели – в этнологической<sup>13</sup>. Следует отметить, что в данном случае речь идет не о методологическом отставании в каких-то сферах социально-гуманитарных исследований, а о методологических анахронизмах в социальной науке, которая не поспевает за динамизмом современных социальных и культурных процессов, а точнее – о явной неадекватности доминирующей сегодня дисциплинарно-позиционированной социальной методологии реальностям времени, реальностям эпохи глобализации и информационного общества. Последнее характеризуется необычным динамизмом, многообразием структур, механизмов их дифференциации и развития, а главное – явным нарастанием единства, связанности и синкретичной целостности мирового социального бытия. Если следовать классическим принципам и подходам к интерпретации этнического фактора, формы его репрезентации выглядят следующим образом.

---

<sup>11</sup> Рыбаков С.Е. О методологии исследования этнических феноменов // Этнографическое обозрение. - 2000. - №5. - С. 6.

<sup>12</sup> Козлов В.И. Этнос. Нация. Национализм. – М., 1999. - С. 11.

<sup>13</sup> Авксентьев В.А. Этническая конфликтология; в поисках научной парадигмы. – Ставрополь: Гос. Ун-т, 2001. - С. 35.





Рис. 1.

Территориально-локализованные формы этнической культуры (как это представлено на рис. 1) делятся на материальные и духовные её составляющие. В политике этнический фактор выражает себя либо в форме этнополитического суверенитета, либо в форме этнополитического конфликта (рис. 2). Представленная схема демонстрирует доминирующее (и по сей день) в этнологии понимание бытия этноса и форм его репрезентации.

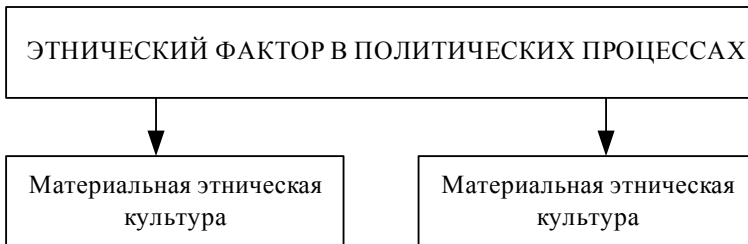


Рис. 2.

Анализ проблематики этноса, как мы полагаем, следует проводить, прежде всего, с социально-философских позиции, включая проблемы этничности, нации, этнической идентичности, а главное – роли этнического фактора на современных модусах цивилизационных процессов. При этом следует иметь в виду, что в реальных условиях современного мирового социального бытия, определяемых («задаваемых»), прежде всего, процессами глобализации, утрачивают свою релевантность традиционные меры этноса и этничности (этнического фактора) тесно привязанные к пространству (территории) обитания этноса и к локально-типическим формам этнической культуры. Речь идет о таких критериях как тип и типаж, как общность какой-либо этноспецифической сущности признака (в частности-территории, языка, хозяйственного уклада, бытовой и общей культуры, традиций, обычаев, форм социальности и т.д.). Более того, в условиях нарастающей глобализации экономики, информационного бытия, социально-трудовых отношений, глобальных миграционных процессов, глобальной интервенции европейских культур и противоречивого культурно-диалогического процесса становятся предельно открытыми (и даже условными) границы этнического пространства, а сами этносы и их культуры вовлекаются в связи и отношения, не поддающиеся локализации в границах этнического пространства. Все это остро выдвигает проблему «переопределения» форм и механизмов проявления этнического фактора в процессах мирового социального бытия. Без решения этой проблемы трудно рассчитывать на формирование современных социально-философских и политологических концепций этноса – «концепций этноса в эпоху глобализации и информационной цивилизации».

Поскольку наша работа является попыткой такого плана, далее основное внимание уделяется интерпретации и экспликации форм и механизмов проявления этнического фактора.

Этнический фактор настолько многогранен, что анализ его роли и места в современных цивилизационных процессах возможен лишь в рамках междисциплинарного подхода – в условиях привлечения методологических принципов и массива эмпирических фактов всего спектра социальных наук, занятых

изучением этноса, его закономерностей, влияния этнического фактора на социальное бытие (социальной философии, этнологии, политологии, культурологии, теории искусств, социальной психологии, экономики, экологии и т.д.). Главное препятствие и основная трудность на этом пути заключаются в том, что для реализации принципа междисциплинарного подхода необходима выработка новых понятийно-категориальных средств «синтеза и обобщения», в которых преодолевалась и «снималась» бы разрозненность, разноосновность, предметно-аспективная узость тех понятий и представлений, которыми оперируют конкретные дисциплины из указанного ряда. Мы отдаём себе отчёт, что решить такую задачу сложно, а категории, которые мы при этом конструируем и предлагаем, вероятно, ещё должны подтвердить на практике свою эвристичность и функциональность. Подчеркнём также, что конструируя категории междисциплинарного синтеза аспектов этнического фактора, мы намерены сосредоточиться прежде всего на отображении особенностей современной этнической процессности, как мы ее понимаем (см. рис. 3).

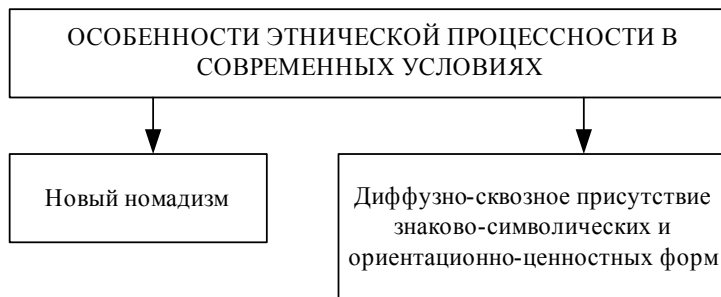


Рис. 3.

Как известно, форма определяется содержанием, а содержание в свою очередь порождает соответствующую форму, которая придаёт связанность и целостность совокупности (спектру) свойств, признаков, сторон и тенденций объекта (в данном случае – этнического фактора), имеющему вне этой формы и за её пределами разносущностный, разноосновный, несопоставимый характер. Именно поэтому далее речь будет идти о формах проявления этнического фактора в современных цивилизационных процессах.

Представляя новый номадизм (массовую миграцию с этнической территории) одной из современных форм проявления этнической процессности, мы акцентируем внимание, прежде всего на его причины и последствия.

Демографические причины миграции (вызванные перенаселённостью отдельных регионов и стран), экономические причины (вызванные низким уровнем экономического развития большинства стран), политические (вызванные геноцидом, вооружёнными столкновениями, репрессиями и т.д.), экологические причины (связанные с высоким загрязнением окружающей среды вследствие техногенных или природных катастроф), социальные причины миграции (в этом случае превалирует желание повысить свой социальный статус или переехать в страну с высокой социальной защищённостью граждан) и гендерные (вызванные с переездом в другую страну в связи с браком – переходом в новый социально-культурный мир).

Новый номадизм ведёт к миграционным волнам, притоку дешёвой рабочей силы в развитые страны, к образованию лагерей беженцев и временных переселенцев, к политэмиграции и т.д. В результате большинство стран имеют на своей территории этнические диаспоры. Таким образом, заявляет о себе новый характер бытия этноса на современном этапе развития цивилизации. Отрываясь от исконной территории этническое (этнический фактор) переносится в пространство других стран и влияет на различные стороны их бытия и развития посредством определённых форм и механизмов. Выявляя, конструируя категории, отражающие формы проявления этнического фактора в цивилизационных процессах, разумеется, следует опираться на существующие дефиниции (уже выработанные в науках), установленные факты, дополняя их в тех аспектах, которые менее исследованы с позиций современной этнической процессности и форм её проявления. На основе этих исходных положений строится структура и содержание данного раздела монографии, которое имеет ключевое значение в общем контексте целей этой работы. Заметим – по соображениям онтологического и методологического порядка мы выделяем три типические формы – «субстанционально-институциональные» (имеющие вещественно-ресурсные, социально-структурные и

институциональные измерения), «знаково-символические» (т.е. смысловой, знаковый и символический мир этнических культур) и «ориентационно-ценностные формы», посредством которых этническое (этнический фактор) оказывает влияние на процессы и тенденции развития мирового социального бытия.

### **2.1 Субстанциональные формы этнического фактора.**

К «субстанционально-институциональным», как уже отмечалось, мы относим формы и механизмы проявления этнического фактора, имеющие вещественно-ресурсные, социально-структурные и институциональные основания и измерения (рис. 4.). Речь конкретно идёт о формах хозяйственного и бытового уклада, институциональных аспектах этнической культуры (обычаи, ритуалы), о формах государственной суверенности в её структурных институциональных аспектах (парламент, армия, социальные структуры и т.д.); о надтерриториальных формах проявления политического суверенитета, в частности, локальных и региональных структурах и институтах (экономических, политических, культурных); о неинституционализированных на данном этапе формах структурированной деятельности этноса, таких как этномобилизация, этноконфликты и т.д.

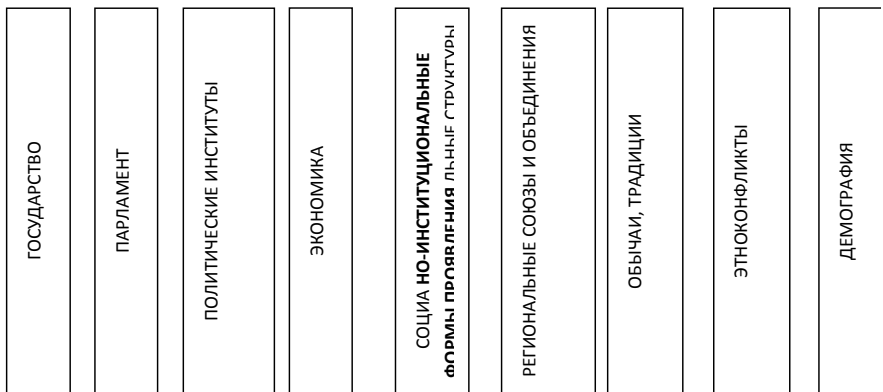


Рис. 4.

Однако, на мировую демографическую ситуацию оказывают не только экономические, но и политические факторы. Это связано с коренными изменениями на международной арене в последние десятилетия. Сегодня западные страны имеют возможность открыто навязывать «третьему миру» свое видение его проблем, в том числе демографических.

Таким образом, этнодемографический фактор является одним из наиболее острых проблем современного мира, к тому же этот фактор одновременно выступает как механизм «сквозного» действия этнофакторов в процессах трансформации современного общемирового социального бытия.

Здесь следует подчеркнуть, этнический фактор в своих конкретных проявлениях в современных цивилизационных процессах обретает (носит) не Толькой «сквозной», но и опосредованный или же превращённый характер. Это относится и к демографическому аспекту. Демографические процессы в современном глобализирующемся мире не сводятся к изменению его этнических и антропологических балансов, скажем – к нарастанию доли латиноамериканских, африканских и юго-восточных этносов в мировом населении при неуклонным снижении доли европейских этносов.

Главным следствием демографического дисбаланса является подстёгивание миграционных процессов – переток «этнического населения» в европейские страны. Например, по разным данным численность турецкого населения в Германии около 5 млн, а во Франции-10% населения позиционируют себя как представители арабоязычных этносов и культур. Эти изменения произошли за последние десятилетия. В итоге на европейском континенте (да и в США) политическую значимость начинает обретать такая форма социальности и социальной самоорганизации, как диаспора.

Диаспора – устойчивая группа людей единого этнического происхождения, проживающая в иноэтническом окружении за пределами своей исторической родины и имеющая необходимые формы самоорганизации, позволяющие ей оставаться относительно самостоятельным организмом в культурном, экономическом и политическом плане. Причинами появления диаспор служат, в основном, социальные и экономические мотивы. Активно

участвуя в экономической и политической деятельности, представители диаспор имеют возможность оказывать существенное влияние на жизнедеятельность страны и даже целого региона<sup>14</sup>. Это особенно ярко проявилось на примере Франции, где арабоязычная диаспора стала выразителем социальной протестности, опосредованно выражающей давно сложившийся политический конфликт между странами «золотого миллиарда» (странами – технополитическими лидерами) и странами «третьего мира». Таким образом, сложившиеся международные конфликты и противоречия ресурсного и экономического порядка через диаспоры (т.е. демографический фактор) опосредуются и переносятся во внутренние пространства индустриально развитых стран, где они обретают опосредованно-превращённый характер (массового социального протеста) Этот феномен имеет явные тенденции к масштабному росту, к охвату и других европейских стран (Великобритания, Голландия и др.).

При нынешних темпах роста населения в развивающихся странах этнодемографический взрыв может превратиться в мировой кризисный фактор. Отсутствие в промышленно развитых странах Запада желания увеличивать экономическую помощь, необходимую для содействия развитию периферийных стран, ведёт к усугублению кризисных процессов в мировой экономике<sup>15</sup>. В этом контексте этнодемографический фактор выступает в качестве механизма «сквозного» действия в процессах экономической трансформации современного общемирового социального бытия.

**Этнический фактор в мировой экономике.** Нынешняя глобальная экономика выступает в двух тесно связанных между собой ипостасях – производительной и финансовой, в связи с чем глобальный рынок предстает и как система международного разделения труда<sup>16</sup>. При этом «финансовая экономика» в условиях транснационализации мира становится «вещью в себе», отрыва-

<sup>14</sup> Этнополитология: Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по гуманитарно-социальным специальностям (020000) и специальности «Социальная антропология» (350100) / Шабаев Ю.П., Садохин А.П. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. -319 с.

<sup>15</sup> Ломакин В.К. Мировая экономика: Учебник для вузов. – М.: ЮНИТИ, 2000. – 727с.

<sup>16</sup> Кеннеди П. Вступая в XXI век. - М.: Весь мир, 2000. - С. 69.

ется от реального производства материальных ценностей и начинает претендовать на то, чтобы стать «хозяйственной основой и формой этого нового космоса»<sup>17</sup>. Предметно-позитивистская методология по существу не находит в экономическом бытии современного мира места этническому, поскольку отражает экономическое как нечто универсальное (надэтническое), что явно диссонирует с реальностями экономики современной постиндустриальной цивилизации. В рамках современной экономики в качестве объекта экономической активности и весьма ценного товара выступает не только и не столько природные ресурсы и материальные артефакты, сколько идентичность и её нюансы: культурная инаковость и различия, самобытные и локально-дифференцированные культурные смыслы и формы, в том числе -этнические. Именно на продуцировании и сбыте подобного товара строятся такие прибыльные секторы постиндустриальной экономики, как шоу-бизнес, индустрия туризма, модные течения дизайна<sup>18</sup>.

Л.С.Окунева в статье «Латинская Америка на пути в XXI век: глобализация и демократия» подробно исследует проблемы глобализации<sup>19</sup>. Глобализация, по её мнению с одной стороны, способствует созданию новых возможностей для повышения производительности труда, конкурентоспособности, роста квалификации рабочих сил и их миграционных притоков, общего прогресса в развитии экономики, а с другой – влечет за собой нестабильность, не только в развивающихся, но и в развитых странах. А главное – она создает новую расстановку сил на международной арене, что приводит к целому ряду негативных экономических и политических последствий. Одни государства, как пишет автор, получают выгоды от процесса глобализации другие же – и это касается значительной части как всего человечества, так и отдельных этнических социумов – оказываются исключенными из

<sup>17</sup> Неклесса А. Перспективы глобального развития и место Африки в Новом мире // МЭиМО. - 1995. - № 8. - С. 94.

<sup>18</sup> Хагансоев Х.Г. Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития? // Научная мысль Кавказа. - 2005. - № 2. - С. 28.

<sup>19</sup> Окунёва Л.С. Латинская Америка на пути в XXI век: глобализация и демократия / *Международник*. - 2002. - 5 авг. <http://www.mezhdunarodnik.ru/publications/gorchakov/index.html>.



процесса экономического роста и социального развития. В этом кроется своеобразная форма маргинализации международного масштаба, когда многие страны и этносы оказываются лишенными возможности прогрессивного развития. Кроме этого глобализация влечет за собой и процессы внутренней маргинализации, т.е. провоцирует рост бедности и безработицы, которые наблюдаются не только в развивающихся, но и в достаточно развитых странах. Все это вызывает такие социально-психологические феномены, как разочарование, пессимизм, осознание усиливающегося отчуждения личности, рост насилия и наркоманию<sup>20</sup>. В итоге глобальные перемены направлены на возвышение одних социальных групп, стран и регионов в ущерб другим, которые становятся «лишним», «невостребованным» большинством. Международные кризисы проецируются и переплетаются с внутренними кризисами. Сегодня обозначились два противоположных подхода к выходу из такой ситуации:

1) требование наращивания глобализации экономики и либерализации внешней торговли;

2) противостояние глобализации как процессу, несущему «безработицу и дискриминацию вместо занятости и прогресса», выдвижение в качестве альтернативы ей политики протекционизма<sup>21</sup>.

Глобализацию часто отождествляют с унификацией, и во многом это действительно так, но вместе с тем, изменения, происходящие в современном мире, носят не только унифицирующий характер. Национальные (этнические) особенности стран существуют и сохраняются, судя по всему, и в будущем. Глобализация, как показывают данности наших дней, не в состоянии отменить такое понятие, как национальный интерес и национальный суверенитет (несмотря на формирующуюся тенденцию к разрушению национально-государственной системы международных отношений, перераспределению властных полномочий от суверенных государств к экономическим центрам силы в лице международных финансовых организаций). Одновременно

<sup>20</sup> Ожунёва Л.С. Латинская Америка на пути в XXI век: глобализация и демократия / *Международник*. - 2002. - 5 авг. [http:// www.mezhdunarodnik. ru/publications/gorchakov/index.html](http://www.mezhdunarodnik.ru/publications/gorchakov/index.html).

<sup>21</sup> Там же.

возрастает значение самобытной культуры, цивилизационной специфики, различных форм национальной идентичности – этнического фактора.

Подъем уровня экономического регионализма, по мнению С.Хантингтона, содействовал увеличению так называемых «разломов» между цивилизациями современного мира. По данным его исследований доля внутрирегионального торгового оборота возросла за период с 1980 по 1989 год с 51 до 59% в Европе, с 33 до 37% в Юго-Восточной Азии и с 32 до 36% в Северной Америке. Судя по всему, роль региональных экономических связей будет увеличиваться и впредь, демонстрируя два эффекта: успех экономического регионализма и сознание принадлежности к одной цивилизации<sup>22</sup>.

Постиндустриальная революция, идущая в наиболее развитых странах Запада, уже вызвала к жизни такие центры регионального развития, как Япония, Тайвань, КНР, Индия, Саудовская Аравия в Азии, ЮАР – в Африке, Бразилия, Чили, Перу – в Латинской Америке, и ее креативные способности, по всей видимости, только начали самопроявляться. Вокруг этих стран складываются зоны соразвития (глокализации), в которых центр (центры) и периферия связаны между собой экономической и технологической взаимозависимостью, развитием определенной производственной культуры на основе общих стандартов, более или менее явно проявляющейся общей системой ценностей, определяющих социальную структуру и политические режимы входящих в такие пространства государств, общностью восприятия внешнего мира и вне региональных проблем.

В каждом из трансформирующихся пространств по-разному сталкиваются прошлое и будущее, старое и новое, консервативное и прогрессивное. Возникающее при этом причудливое соотношение сил и движений, государств и международных институтов, в разных ситуациях то выступающих носителями инноваций, то играющих старые роли, движимых началами будущего или цепко удерживаемых в объятиях традиционности, сказывается на глубине и эффективности воздействия импульсов постинду-

<sup>22</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. - 1994 г. - №1. - С. 47-55.

стриализма на жизнь различных частей человечества. Постиндустриально модернизирующиеся пространства не обязательно совпадают с ареалами тех или иных цивилизаций; они могут разделять их границами более тесно агрегированных специфическими связями интеграционных объединений или же вовлекать в орбиты своего влияния и воздействия государства, принадлежащие к разным цивилизационным общностям. Таким образом, этнический фактор в экономике выступает в различных ролях и функциях – он задаёт новые сферы экономики (туризма, дизайна, шоубизнеса и др.), очерчивает границы регионализации экономики, противопоставляет транснациональной экономической глобализации.

**Этничность и разделение труда.** При рассмотрении реальности постиндустриальной экономики возможно выявление следующей закономерности: с одной стороны, весь спектр форм проявления этнического в экономическом бытии явственно обнаруживает тенденции к расширению зоны своего присутствия, с другой, эти формы всё чаще заявляют о себе опосредованно, через специфические формы этнической культуры. Известным аспектом этнического в современной экономике является экономическая и профессионально-трудовая специализация в пространстве мирового хозяйства. Примеры тому – турецкие строители, тайские повара, индийские программисты.

Международное разделение труда – объективная основа международного экономического развития, обмена товарами, услугами и знаниями, развития производственного, научно-технического, торгового и иного сотрудничества между странами мира независимо от уровня их экономического развития и характера общественного строя.

Международное разделение труда можно определить как важную ступень развития общественного территориального разделения труда между странами, которое опирается на экономически выгодную специализацию производства отдельных стран на тех или иных видах продукции и ведет к взаимному обмену результатами производства между ними в определенных количественных и качественных соотношениях.

В настоящее время происходят серьезные структурные изменения в общей системе международного разделения труда

и мировой торговли. Для конца 20в.века характерно возникновение новой, ступени международного разделения труда – всемирной экономической интеграции. Она представляет собой процесс развития глубоких и устойчивых взаимосвязей групп стран, основанный на проведении ими согласованной политики<sup>23</sup>. Процесс развития международного разделения труда имеет определенные типичные черты, и до сих пор у МРТ есть свои особенности, заключающиеся прежде всего в том, что в мировом хозяйстве сохраняется и даже углубляется разрыв между двумя группами стран – промышленно развитыми и развивающимися. На долю первых в настоящее время приходится менее 25% населения и в то же время около 80% совокупного национального продукта и свыше 80% промышленного производства развивающихся стран. Соответственно на страны развивающегося мира приходится 75% населения, но всего немногим более 20% совокупного национального продукта. Их доля в производстве продукции обрабатывающей промышленности составляет лишь 15-17%. Развивающиеся страны по-прежнему выступают в мировом хозяйстве преимущественно как поставщики сырья для индустриальных государств и импортеры готовой продукции<sup>24</sup>.

Причины такого положения – в длительном действии системы международных экономических отношений, при которой более развитые страны используют аграрно-сырьевую специализацию менее развитых стран в целях их эксплуатации.

Но развивающиеся страны полны решимости перестроить свою внешнюю торговлю и изменить сложившийся характер отношений с развитыми странами. Всё чаще слышны требования по созданию нового мирового экономического порядка, установления контроля над деятельностью транснациональных корпораций на территории развивающихся стран, введения справедливых цен на сырьё и готовые изделия, оказания помощи без каких-либо политических условий<sup>25</sup>. В настоящее время между

---

<sup>23</sup> Международное разделение труда и экономическое единство мира. / <http://www.geosite.com.ru/index.php>.

<sup>24</sup> Международное разделение труда <http://literus.narod.ru/Bussines/MirEcon/inde/htm>.

<sup>25</sup> Международное разделение труда и экономическое единство мира. / <http://www.geosite.com.ru/index.php>.

промышленно развитыми и развивающимися странами опережающими темпами растет внутриотраслевой обмен продукцией обрабатывающей промышленности, в котором среди развивающихся государств наиболее активную роль играют «новые индустриальные страны» (Сингапур, Тайвань, Южная Корея, Бразилия, Мексика, Аргентина, Индия и др.)<sup>26</sup>.

Отдельным и весьма характерным примером МРТ является экономика туризма или курортный бизнес. В неё вовлечены прежде всего страны Океании, имеющие благоприятный тёплый климат, морские пляжи, определённые природные ландшафты. Мода к отдыху на островах в странах с высоко развитой экономикой делает курортный бизнес выгодным предприятием и требует дальнейшего развития данной отрасли в структуре мировой экономики. И если туристическая мода изменится, предположим, в сторону горного отдыха, то экономические капиталы наверняка будут вложены уже в другие страны и этнические регионы, примыкающие к горным массивам – Гималайской гряды, Тянь-Шаня или Кавказа, а ныне развитый островной курортный бизнес может прийти в упадок, а с ним и национальная экономика островных государств – реально.

Таким образом, этнический фактор сегодня во многом определяет международное разделение труда и облик мировой экономики. С другой стороны – сложившееся распределение социальных ролей, обусловленных рядом природных и экономических обстоятельств, выглядит как этническая стратификация, как социальное оформление этнокультурных предпочтений<sup>27</sup>, обретая «опосредующее», политическое измерение.

### **Этнический фактор в гендерной проблематике**

Этноэкономическое, как уже отмечалось, часто опосредуется через социальное, примером чему является трудовая миграция населения, её характер и этническая обусловленность. В этом плане пристального внимания заслуживает этнический аспект в гендерной проблеме хотя бы потому, что в «мировой географии хороших жён» числятся территории России и СНГ. Гендер

<sup>26</sup> Международное разделение труда / <http://literus.narod.ru/Bussines/MirEcon/inde/htm>.

<sup>27</sup> Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power Relations // Man. - 1969. - V. 4. - P. 217-235.

и гендерные проблемы (по меньшей мере, в плане «межнациональных» браков) также являются одним из аспектов сквозного присутствия этнического фактора в общемировом социально-культурном бытии.

Браки девушек из российских, и в том числе северокавказских этнических республик в США и европейских странах стали весьма распространённым явлением. Принципиальный момент в плане построения методологии этнического, релевантной реальностям современного мира, заключается в том, что гендер является одним из аспектов сквозного присутствия этнического в общемировом социально-культурном бытии, а значит, -должен рассматриваться в таком качестве, как одно из «новых измерений этнического фактора».

Этнический фактор в трансформации семьи играет очевидную роль. Семья – первичная ячейка социальной общности людей, основанная на браке или кровном родстве, как известно, один из самых древних социальных институтов, возникший значительно раньше классов, наций, государств. Семья – сложное социальное явление, в котором переплетаются многообразные формы социальных отношений и процессов. Она прошла ряд исторических этапов и ныне все больше трансформируется в такую социальную общность, в основе которой — не брачная связь, построенная на любви и взаимном уважении, а интересы и предпочтения (в клуб). К тому же необходимо отметить увеличение процентной доли неполных семей, в которых мать воспитывает детей самостоятельно. Устойчивое социальное и экономическое положение женщин в развитых странах позволяет им не зависеть материально от мужей. Отчасти на экономических факторах основано и женское движение феминизма. В этих контекстах становятся популярны международные (межэтнические) браки. В Москве, например, за 1993 г. было зарегистрировано 943 международных браков. При этом было выдано 99 свидетельств о браках с гражданами США, 66 – с гражданами Израиля, 65 – Югославии, 55 – Сирии, 49 – Германии, 43 – Турции и т.д. Меньше всего было браков с гражданами Китая (14), Финляндии (11), Бангладеш (10), Вьетнама (9), Гвинеей-Бисау (2), Египта (2). В 1994 г. было зарегистрировано 1250 браков с иностранцами. В пятерке лиде-

ров идут по-прежнему США, Израиль, Югославия, Сирия и Германия. Русские женщины выходят замуж за иностранцев гораздо чаще, чем русские мужчины женятся на иностранках. Видимо, так ориентирован международный брачный рынок<sup>28</sup>.

Причины подобных браков, вероятно, следует искать в кризисных явлениях современной европейской семьи и брачных отношений вообще. Особую роль в этом кризисе играют идеи феминизма, получившие широкое распространение в Западной Европе и Америке. Кроме этого, рост экономической самостоятельности женщины на Западе, ее активное участие в общественной жизни и общественном производстве ведут к перегрузке женщины, снижают ее возможности в воспитании детей, увеличивают число разводов. И как результат этого – в развитых странах снижается рождаемость. В этой ситуации мужское население западных стран вынужденно в целях семьи искать себе жён в странах с традиционной этнической культурой, где менее развито движение феминизма и сохранились традиционные семейные отношения. В итоге межэтнические браки стали одной из форм решения гендерной проблемы в высокоразвитых европейских странах.

Большим спросом на международном брачном рынке наряду с восточно – азиатскими стали именно русские невесты, ставящие семейные ценности на первое место в приоритетной шкале жизненных ценностных предпочтений. Для русских женщин, как и женщин из мира российских этносов всегда были и остаются важными такие ценности, как семья и дети.

Таким образом, этнический фактор играет существенную роль не только в структуре гендерной проблемы, но и сохранении социальных ценностей, в том числе – семьи. Межэтнические браки становятся тенденцией развития семьи, и количество их за последние годы увеличивается. Так, происходит «возврат» к ценностям полноценной традиционной семьи, в которой индивид осуществлял воспроизводство и удовлетворял сексуальные потребности, находил моральную и психологическую поддерж-

<sup>28</sup> *Белинская Д.В.* Ценностные ориентации женщин как фактор политической активности / Доклад 1.12.2003. Портал федеральных образовательных программ. [htm. // www.humanities.edu.Ru](http://www.humanities.edu.Ru)

ку, занимался экономической и религиозной деятельностью, обучался и проходил социализацию.

Несмотря на обнадеживающие тенденции, в целом семья переживает кризис, который следует считать кризисом культурологическим. Главной причиной здесь выступает то обстоятельство, что в институте семьи рушатся те исторические скрепы, на которых он всегда держался, прежде всего – связи между поколениями, родителями и детьми, семейные узы. Так семья предстает «лабораторией» отношений, где не прекращается экспериментирование – людей, культур. Вместе с тем переход от «хаоса» к новому «порядку» в этой сфере может произойти, по мнению автора, лишь по какой-то одной, вполне определенной траектории. Сейчас идет ее стихийный поиск, в котором принимает участие все большее и большее число людей и этносов<sup>29</sup>.

В чем же состоит кризис современных семей, и что в нем должно быть здесь преодолено – это отдельный вопрос. И тем не менее.

Во-первых, как уже отмечалось, кризис семьи – это проявление смены ее социально-экономической модели, а точнее – ее ориентации с экономической на культурную. Если рассматривать кризис семьи в данном аспекте, то в этом кризисе должна быть преодолена нынешняя ориентация семьи.

Во-вторых, кризис семьи есть проявление кризиса идентичности современного человека, основной характеристикой которого является его ложное самоотождествление со своей персоной, с «позитивным» компонентом своей личности, а не со своей подлинной сущностью, имеющей транс-персональную природу. Подобное рассмотрение кризиса семьи дает основание говорить о проблематике преодоления ложного самоотождествления<sup>30</sup>.

Иначе говоря, современная семья является своеобразной площадкой, на которой идут процессы сквозного проникновения этнического фактора<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Орлов А.Б. Эволюция межличностных отношений в семье: основные подходы, ориентации и тенденции. О положении семей в Российской Федерации / Доклад Национального Совета по подготовке и проведению Международного года семьи в Российской Федерации. - М.: МИСИ, 1994. - С.31-114.

<sup>30</sup> Указ. Соч.

<sup>31</sup> Тхагансоев Х.Г. Этнос в современном мире: Исторический реликт или фактор цивилизационного развития // Научная мысль Кавказа. - 2005. - № 2. - С. 28.



### Этническое как фактор конфликтности

Межэтнический конфликт обычно рассматривается как реакция этноса на «вызов» момента<sup>32</sup>. Как известно, разведение по разные стороны двух уровней проблематики самоопределения этносов – проблемы идентичности и проблемы политического суверенитета – отнимает у этнонационализма питательную почву и тем самым снижает вероятность возникновения этнического конфликта. Этноконфликты в обыденном сознании, как правило, несут лишь негативные коннотации, хотя их роль в современных цивилизационных процессах вовсе не сводится к «разрушительности» – они объективно выступают как механизмы и формы участия этносов в современных крайне противоречивых цивилизационных процессах. При этом этнические конфликты выдвигают на повестку дня проблемы, которые корректируют не только государственные границы, но и нормы права, ценностные представления и культурно-моральные ориентиры современного мира.

Впрочем, в эпоху глобализации мира этнополитическое заявляет о себе не только конфликтно, но и как механизм продуцирования новых принципов политической этики – толерантности, политкорректности. Укоренившееся соотнесение этнического в политике лишь с конфликтностью объективно порождает в массовом сознании стереотипы слитности этнического с терроризмом, подпитывает этнофобии и политический экстремизм. Односторонность в методологии этнического – в форме преуменьшения или преувеличения роли этнического в социально-политическом бытии, несёт негативные последствия в политической практике. Пример тому – этноцентризм, который стал основным методологическим принципом этнологии и политической практики в наших национальных республиках с 90-х годов. Он (этноцентризм) породил системную, легитимированную форму этнического сепаратизма в форме этнического этатизма и фактически превратил этнологию в разновидность политической идеологии экстремизма<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Иордан М.В.* Об основной причине межэтнических конфликтов // Социально-этнические проблемы России и Северного Кавказа на исходе XX века. - Ростов-н-Д: Изд-во СКНЦВШ. 1998. - С. 50.

<sup>33</sup> *Тхагансоев Х.Г.* Этнический этатизм как инобытие российского федерализма // Научная мысль Кавказа. - 2002. - № 3. - С. 25-34.

Современный мир (человечество), как известно, представляет собой сложную социальную структуру, включающую в себя несколько тысяч различного рода этнических общностей (наций, народностей, племён, этнических групп, семей и т.д.), заметим – отличающихся как численностью, так и уровнем развития. При этом все этнические общности планеты входят в состав немногим более 200 государств. Поэтому большинство современных государств полиэтнично. Полиэтничность особенно характерна для развивающихся стран, хотя и развитые государства испытывают трудности в обретении «гомогенной идентичности».

Неоднородность этнической структуры мира закономерно порождает различного рода проблемы, противоречия, напряжённость, конфликты в отношении между народами. Одни из них носят затяжной характер и продолжаются десятилетиями (ирландцы и англичане в Ольстере, фламандцы и валлонцы в Бельгии, англо – и франкоканадцы в Канаде, израильтяне и палестинцы на Ближнем Востоке), другие резко обострились в последние 10-15 лет (в республиках бывшего СССР и Югославии и в ряде стран Африки). По данным Стокгольмского международного института по исследованию проблем мира в середине 90-х годов XX в. более 70% вооружённых конфликтов по всей планете были межэтническими.

Природа любого этнического конфликта всегда сложна и противоречива, поскольку обусловлена комплексом причин и конфликтогенных факторов, связана с явными и латентными (скрытыми) интересами сторон, проходит определённые этапы развития и формы противоборства. Социальные проблемы, являясь неотъемлемым спутником жизни любого общества (даже самого благополучного), порождают социальную неудовлетворенность низким уровнем жизни, безопасностью, социальной сферой и другими сторонами действительности, что также порождает конфликты.

Если неудовлетворенность накапливается вследствие того, что не решаются проблемы, порождающие ее, рано или поздно человек начинает искать того, кто, по его мнению, может быть виновен в том, что проблемы не решаются. В полиэтничном обществе вероятными кандидатами на такую роль, как правило,

являются люди другой национальности, на которых нередко, и чаще всего, несправедливо общественное сознание возлагает ответственность за имеющиеся социальные проблемы (эффект «козла отпущения»). Всякий этнический конфликт начинается с состояния этнической напряжённости – особого психического состояния этнической общности, которое формируется в процессе отражения групповым этническим сознанием совокупности неблагоприятных внешних условий, ущемляющих интересы этноса, дестабилизирующих его состояние и затрудняющих его развитие.

Объектами взаимных притязаний и упреков этносов становятся административные границы, конфессиональные различия, приоритеты в хозяйственно-экономических и культурно-духовной сферах жизни. Трудно найти такую сторону социальной жизни, которая не могла бы выступить в качестве предмета этнического конфликта. По определению В.А.Тишкова, межэтнический конфликт представляет собой форму гражданского, политического или вооруженного противоборства, в котором стороны или одна из сторон мобилизуются, действуют, страдают по признаку этнических различий<sup>34</sup>.

Принято выделять целый ряд причин (и масштабных уровней и слоев причин), порождающих этнические (межэтнические) конфликты.

Во-первых, это -макропричины, под которыми в данном случае мы будем понимать среду конфликта в широком смысле слова и присутствующие в ней конфликтогенные факторы, неподконтрольные как самим участникам конфликта, так и тем государственным или межгосударственным структурам, которые предпринимают меры по управлению этим конфликтом<sup>35</sup>. На уровне макропричин также можно выделить несколько «слоев» различной глубины. Это «конфликты цивилизаций», о которых в последние полтора десятилетия говорится немало, хотя не выработана общепризнанная точка зрения на характер этих конфлик-

---

<sup>34</sup> Тишков В. А. Очерки теории и политики этничности в России. - М.: Русский мир, 1997. - 320 с.

<sup>35</sup> Конфликты в современной России (проблемы анализа и регулирования) / Под ред. Е.И.Степанова - М.: Эдиториал УРСС, 1999 - С. 221.

тов и их субъектов<sup>36</sup>. В научных исследованиях предложены три основных варианта анализа этого конфликта:

- 1) между христианской и мусульманской цивилизациями;
- 2) между цивилизациями Севера и Юга;
- 3) между побеждающей в западном мире атлантической цивилизацией и иными цивилизациями.

В одних случаях имеется в виду средиземноморская (вынужденная «сдаться на милость» атлантизму), в других – сухопутные цивилизации (чаще всего подразумевают евразийскую, или российскую цивилизацию)<sup>37</sup>.

К макропричинам межэтнических конфликтов можно также отнести глобализацию и модернизацию в современном мире, а еще – и формирование информационной цивилизации, объективно являющейся одним из факторов всплеска этнического возрождения в конце XX века, в условиях новых коммуникативных возможностей.

К макропричинам более низкого уровня можно отнести геополитическое соперничество стран в регионах конфликта, борьбу конкретных держав за утверждение своего влияния в данном регионе, формирование военных и политических блоков и союзов.

Далее можно выделить, следуя масштабно-уровневой логике, мезопричины, т.е. причины «среднего уровня», под которыми понимаются конкретные исторические и социальные условия деятельности субъектов – носителей конфликта. Явления, которые выступают в качестве мезопричин, могут иметь как этническую, так и неэтническую природу. Эта группа причин не носит глобального характера и действует в течение определенного исторического периода. Результаты действия мезопричин в этнических конфликтах могут быть весьма отдаленными, как, например, постепенное изменение этнической структуры населения на той или иной территории (пример – Косово в Сербии).

Наконец, третий, более очевидный уровень причин этнических конфликтов – микропричины, представляющие собой непосредственные мотивы участия людей в конфликте. Именно этот уро-

<sup>36</sup> Huntington S. The Clash of Civilizations a Remaking the World Order. - N.Y., 1996. - P. 84.

<sup>37</sup> Конфликты в современной России (проблемы анализа и регулирования) / Под ред. Е.И.Степанова - М.: Эдиториал УРСС, 1999. - С. 220-221.

вень причинности этнических конфликтов получил наибольшее внимание в научной литературе, что объясняется не только современными методологическими ориентациями в общественных дисциплинах, но и в определенной степени запросами практики.

Этнополитические конфликты, как показывает практика наших дней, стали одним из главных источников гуманитарных катастроф<sup>38</sup>.

По мнению В.С.Малахова, в методологическом плане, в частности, в традиции социального конструктивизма, конфликты, развертывающиеся в современных индустриально развитых обществах, осмысляются не столько как столкновения по поводу тех или иных материальных ценностей (конфликты интересов), сколько как конфронтации по поводу ценностей идеальных («конфликты идентичности», «конфликты признания» и т.д.). В этом смысле борьба за признание развертывается прежде всего в символической, а не в инструментальной (экономической, прагматически-политической) плоскости. Участники этой борьбы часто демонстрируют готовность жертвовать очевидными материальными преимуществами и привилегиями ради идеальных приобретений. Если придерживаться позиций конструктивизма, этнические конфликты в значительной мере представляют собой именно конфликты признания<sup>39</sup>. Индивиды, чувствующие себя дискриминированными на основании своей этнической принадлежности, вступают в борьбу за признание, причем символическое измерение этой борьбы имеет едва ли не большую важность, чем практическая польза. «Символические интересы в системе межэтнических отношений, – замечает В. Тишков, – это не... иллюзии, которыми элиты манипулируют для мобилизации масс во имя прагматических целей. Обладание престижными символами есть вполне реальный... предмет для этнического конфликта... Проблемы престижа и символов, в отличие от материальных интересов... гораздо труднее разрешить, ибо

---

<sup>38</sup> Gurr T., Harff B. *Ethnic Conflict in World Politics* - Boulder, San, Francisco, - Oxford, 1994. - P.139.

<sup>39</sup> Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // [Язык и этнический конфликт](#) / Под ред. М.Б.Олкотт, И.Семенова // [www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm](http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm).

символические требования часто не поддаются перераспределению и компромиссу»<sup>40</sup>.

Предотвращение конфликтов признания – в высшей степени «тонкая материя». Среди основных принципов практик признания, общих для различных стран независимо от конкретных особенностей того или иного региона, можно выделить три:

1) гражданское равенство представителей этнических меньшинств с представителями титульного этноса;

2) свободное проявление индивидами, принадлежащими к этническим меньшинствам, своей культурной, языковой и религиозной идентичности;

3) участие представителей меньшинств в принятии политических решений, непосредственно связанных с регуляцией жизни их сообщества<sup>41</sup>.

Правовое разрешение территориальных проблем может дать принцип равноправия и самоопределения народов, поскольку только он учитывает волеизъявление народов, а именно, плебисцитарно-демократический метод проведения границ<sup>42</sup>.

В материалах ООН отмечается ряд особенностей конфликтов, происходивших в международном сообществе в период 1989-1993 гг., так или иначе связанных с отмеченными нами объективными тенденциями. Так, в 1993 г. причиной 19 крупных вооруженных конфликтов из 34 были территориальные споры, столкновения по поводу границ. Причем некоторые были тесно связаны с вопросами государственного устройства страны. Это подтверждает возросшее значение геополитических проблем как источника возникновения межэтнических конфликтов. В том же году число конфликтов, возникших по поводу проблем получения автономии или независимости, впервые заметно превысило количество конфликтов, связанных с вопросами выбора политической

<sup>40</sup> *Тишков В. А.* Очерки теории и политики этничности в России. - М. Русский мир, 1997. - С. 318.

<sup>41</sup> *Thornberry P.* International and European Standards on Minority Rights // *Minority Rights in Europe: The Scope for a Transnational Regime* / H. Miall (ed.). - London, 1994. - P. 14-21 // Цит. по Малахов В.С. **Символическое производство этничности и конфликт** // [Язык и этнический конфликт](#) / Под ред. М.Б.Олкотт, И.Семенова // [www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm](http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm).

<sup>42</sup> *Ян Э.* Государственное и этническое понимание нации: противоречие и сходство // *Полис*. - 2000. - №1. - С. 121.

системы или состава правительства<sup>43</sup>. В этом смысле картина этнической конфликтности обнаруживает новые тенденции.

**Этнический фактор и политическое регулирование повседневности.** Расширяющееся влияние «глобализированной элиты» (финансовых центров влияния) вызывало встречную волну политического противодействия по крайней мере в двух в формах: резкого усиления политики национального протекционизма, регионализма, с одной стороны и роста новых социальных движений – с другой. К тому же, западная социальная мысль все в большей степени начинает продуцировать идеи и концепты, не укладывающиеся в рамки элитистских направлений теоретизирования, что, впрочем, отражает реальные тенденции политической жизни европейского социума. Так, социальным феноменом последних десятилетий становится «взрыв участия», быстро расширяющееся доверие к партисипативной демократии.

Нельзя не согласиться с мнением А. Турена, утверждавшего, что какие бы формулы ни использовались при описании демократии, она всегда оставалась вопросом вызова господствующим социальным отношениям, и именно -борьба против господства давала демократии ту силу мобилизации, для обеспечения которой само существование свободных институтов явно недостаточно.<sup>44</sup>

Р.Инглехарт, анализируя происходящие в обществах «продвинутого индустриализма» культурные сдвиги (в его определении -»безмолвная революция») выделяет фундаментальное отличие ценностных приоритетов «постматериалистов» от ценностей, доминировавших в индустриальном обществе многие десятилетия. Это, прежде всего, – все более интенсивное смещение от акцентов на проблемах экономического роста в сторону не экономических проблем, например – проблем качества жизни<sup>45</sup>.

Новые движения предлагают и новые формы политической активности – они не столько ставят целью борьбы за власть,

<sup>43</sup> Международный политический процесс: лекция // <http://nwapa.spb.ru/htmldb/0701/chapter20.htm>.

<sup>44</sup> Турен А. Что означает демократия сегодня?// Международный журнал социальных наук. Вып. «Эпоха демократии». - 1991. - №1. - С. 10.

<sup>45</sup> Inglehart R. The silent revolution in Europe: Intergenerational change in post-industrial societies // American Political Science Review. - 1971, - Vol. 65, № 4. - P. 991-1017.

сколько добиваются (и ограничиваются этим) конкретного влияния на власть в интересах конкретных локальных обществ и культур<sup>46</sup>.

При решении межэтнических споров современная международная политическая практика пользуется широким набором как прямых властных, так и невластных средств и методов осуществления интересов и целей его субъектов, выработки и реализации различных решений. Объективную роль в урегулировании международных конфликтов и территориальных притязаний призвана играть разумеется, прежде всего Организация Объединённых Наций (ООН). Международная организация, созданная союзными державами-победительницами Второй мировой войны. Ее задачи определены Уставом ООН: «Поддерживать международный мир и безопасность и для этой цели принимать эффективные коллективные меры по предотвращению и устранению угрозы миру... Развивать дружественные отношения между нациями на основе уважения принципа равноправия и самоопределения народов... для обеспечения сотрудничества в разрешении международных проблем экономического, социального, культурного и гуманитарного характера и всемерно способствовать развитию уважения прав человека и основных свобод для всех, без различия расы, пола, языка и религии»<sup>47</sup>. К тому же, 16 декабря 1966г. Ассамблея ООН единогласно приняла Международный пакт о гражданских и политических правах и Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, которые в расширенной юридической форме излагали положения Всеобщей декларации. А в качестве дополнения к ним декларировано право народов на самоопределение, включая право свободно распоряжаться своими естественными богатствами и ресурсами. В итоге обострились противоречия, с которыми и прежде сталкивалась ООН – между принципом суверенитета и правом народов на самоопределение<sup>48</sup>. Данное противоречие, на наш взгляд, необходимо рассматривать как антиномию в системе политических

<sup>46</sup> *Inglehart R.* Cultural Shift in Advanced Industrial Society. - Princeton University Press, - 1990. - P. 4-6.

<sup>47</sup> Энциклопедия. Организация Объединённых Наций // [www.Krugosvet.ru/articles/54/1005424/print.htm](http://www.Krugosvet.ru/articles/54/1005424/print.htm).

<sup>48</sup> Там же.



ценностей и во всей международной политике. Таким образом, право народов на самоопределение вступая в конфликт с международным положением о неприкосновенности границ, постоянно порождает новые конфликты в мире. Многие исследователи отмечают, что именно международная практика толкает этносы к государственному самоопределению, к его конфликтным формам<sup>49</sup>.

### **Регионализация и «глокализация» как формы проявления этнического фактора.**

Глобализация радикально меняет характер целостности социального бытия мира и роль в нём этнического фактора. Типичным признаком мира становится «преодоление пространства»<sup>50</sup>. Ныне «энергия мирового развития», образно говоря, рождается в противоборстве тенденций универсализации и регионализации, унификации и диверсификации – в локализации универсального и универсализации локального.

В итоге практически параллельно развиваются две противоположные, тенденции: глобализации и регионализации. С одной стороны, идут интенсивные процессы интеграции стран, формирование глобальных экономических союзов, выстраивание наднациональных институтов управления социальными процессами. Жизнь в современном мире не укладывается в привычные для большинства людей границы их традиционной самоидентификации – цивилизационной, религиозной, культурной, национально-государственной и пр. То есть сами границы остаются, но они уже не вмещают в себя всё содержание человеческой жизни в глобальном обществе. Возникает ситуация «кризиса» всех существующих форм идентичности, когда ни одна из них не гарантирует человеку сознания его современности<sup>51</sup>.

С другой – наблюдаются совершенно противоположные процессы социального бытия: увеличение разнообразия, степени фрагментарности мира, рост национального самосознания и усиление культурной дифференциации мира, возрождение нации<sup>49</sup> *Фенимор М.* Нормы, культура и мировая политика с позиций социологического институционализма // Международные отношения: социологические подходы. - М.: Гардарики, 1998. - 100 с.

<sup>50</sup> *Тхагапсоев Х.Г.* Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития? // Научная мысль Кавказа. - 2005. - № 2. - С. 26.

<sup>51</sup> Межуев В. М. Проблема современности в контексте модернизации и глобализации // Полития. - 2004. - № 3. - С. 110.

ональных, традиционных ценностей, расширение локальных национальных устремлений<sup>52</sup>. Именно региональные объединения являются наиболее продуктивной формой современной социальной интеграции этнокультурных сообществ. Но всё это возможно только при сохранении уникально-единичного, регионально-особенного, а также при порождении в тех же цивилизационных процессах многообразных дифференций и различий этнического характера.

Процессы глобализации вообще, и регионализации, в частности, начавшееся в последние десятилетия XX века и к началу XXI столетия, **ныне приобрели особую интенсивность, и вылились** в достаточно отчётливые и институализированные формы экономической, политической, культурной интеграции и консолидации. Региональное консолидирование не только тесно связано с глобальными процессами, но и в значительной степени является их прямым следствием. В этом смысле регионализация возникла и набирает активность в современном мире, прежде всего в ответ на экономические и политические вызовы новейшей истории, вызовы этносов.

Оформившийся в последние десятилетия Европейский Союз может служить в этом плане наиболее типичным примером такой консолидации. Ещё в начале 90-х годов Ален Турен отмечал, что «страны, верившие в возможность экономической трансформации при сохранении унаследованных от прошлого форм социальной организации, рискуют оказаться не способными глубоко проникнуть в постиндустриальное общество. Именно это происходит в Западной Европе, которая экономически современна, чтобы пойти вслед за американским обществом, но в социальном плане недостаточно современна, чтобы стать автономным очагом развития».<sup>53</sup> И нынешний процесс европейской интеграции означает стремление ослабить отставание в социальном развитии. Западные европейцы объединяются потому, что сами по себе в отдельности не могут адекватно отреагировать-ответить на общепланетарные вызовы, а не потому, что они имеют слабые государства.

<sup>52</sup> Симонян Р.Х. От национально-государственных объединений к региональным // Вопросы философии. - 2005. - № 3. - С. 20.

<sup>53</sup> Турен А. Возвращение человека действующего. - М.: Гардарики, 1996. - С. 148.

Отдельно взятое национальное государство в современном мире перестаёт быть эффективным субъектом международных отношений. Но в наши дни в создании Евросоюза обнаруживаются и несомненные признаки кризисных тенденций, глубинных противоречий. Этого не скрывают и известные теоретики, идеологи – глобалисты, которые отмечают – применительно к Европе имеет место «кризис эффективности безопасности», «кризис легитимности международных европейских институтов» и «общий кризис идентичности европейцев». Последнее особенно важно, так как состояние сознания людей, вовлечённых в процессы глобализации, таково, что согласно опросам лишь малая часть населения интегрирующихся государств приемлет «космополитические ценности», тогда как подавляющее большинство (более 85%) идентифицируют себя с локально-региональными, национальными ценностями<sup>54</sup>. Регион и есть тот самый мезоуровень эффективной организации социального сообщества, который позволяет одновременно не только ослабить и разрешить противоречия между глобальными и антиглобальными процессами, но и сообщить определённую «глобальность» локальным процессам и наоборот, адаптировать общепланетарные тенденции к местной культурно-исторической специфике<sup>55</sup>. Иначе говоря, регион сегодня является промежуточной зоной, проводящей социальный средой, сопричастной как внутреннему, так и внешнему пространству. Именно на этой ступени социальной самоорганизации устанавливается баланс между интеграцией и дезинтеграцией, между центром и периферией, между многими другими противоречиями современного цивилизационного развития. Следовательно, регионализация – это не только способ приспособиться к условиям всеобщей глобализации, но и механизм приспособления глобальных тенденций к локальным культурам, к локальным социумам.

На первый взгляд, выдвижение тенденции регионализации мира на передний план развития мировых процессов противоречит общепризнанной закономерности интернационализации-

<sup>54</sup> Мотрошилова Н.В. Идеи единой Европы: философские традиции и современность // Вопросы философии. - 2004. - № 11. - С. 3.

<sup>55</sup> Штомпка П. Социология социальных изменений. - М.: Аспект - пресс, 1996. - С. 148.

универсализации экономики, политики, сближения культур, на которой строятся концепции устойчивого развития и постиндустриального цивилизационного преобразования человечества. Но при более внимательном анализе обнаруживается, что ускорение всестороннего взаимодействия на уровне регионов в конечном счете углубляет процесс общемировой интеграции. При этом явно выделяется три уровня становления и развития регионов, названных американским политологом Э.Хаасом «хвостом, которым виляет глобальная собака»<sup>56</sup>.

Во-первых, это факторы предпосылочного характера – территориальные, социально-психологические, культурологические и т.п. Население региона составляет определённую целостность, характеризуемую выработанными в веках особыми формами симбиоза с природой, специфическими видами самообеспечения, общностью поведенческих черт, сложившихся в процессе адаптации людей в природной и социальной среде, что в совокупности характеризуется как региональные особенности. Примерно одинаковый уровень исторического развития этнических общностей в сходных географических условиях, впрочем, создаёт и сходные предпосылки формирования их психических качеств.

Во-вторых, это факторы экономические, составляющие основу, сердцевину региона. В социально-экономическом плане территориальная специализация региона входит как элемент в общую систему международного разделения труда. Одна из современных тенденций развития мирового хозяйства заключается в том, что само по себе местоположение всё чаще интерпретируется как рыночная региональная среда, а конкуренция на мировом рынке идёт уже не столько между национальными государствами, сколько между регионами. Причём этнокультурная компонента при этом становится решающим критерием для оценки уровня конкурентоспособности региона.

В-третьих, это факторы политические, носящие при любой конфигурации регионального строения субъективно-волевой характер, но в наиболее развитых региональных системах знаменующие качественно новую модель регионально-интеграционного

---

<sup>56</sup> Волкова Е.Д. Регионализм: новый импульс старой идеи // Регионализм как мировая тенденция: Сб. ст. - М., 1994. - С. 5.

поведения государств. Даже самые благополучные и стабильные во всех отношениях страны Запада с сильными государственными институтами всё острее ощущают неспособность решить собственными средствами многие задачи, такие как национальная безопасность, устойчивость развития экономики, борьба с преступностью, проблемы энергетики и экологии.

Выпадение из процессов регионализации любого из этих перечисленных выше факторов либо разрушает систему региональных отношений (это касается двух последних), либо, если речь идет о первом из них, серьезно их ослабляет<sup>57</sup>.

Исходя из уровня значимости тех или иных регионов для мировой системы и международных отношений, можно выделить три типа регионального сотрудничества:

1) центральные регионы, во многом определяющие «облик планеты», направление и перспективы развития земной цивилизации во всем многообразии ее потенциалов, как конструктивных, так и разрушительных (Западная Европа, Северная Америка, Азиатско-тихоокеанский регион). До конца 80-х годов в мире был еще один центральный регион – Советский Союз с Восточной Европой. С распадом СССР и социалистического содружества он перестал быть таковым, хотя продолжают существовать многие предпосылки для воссоздания здесь на новой основе диверсифицированного международного сотрудничества. Нынешнее состояние Российской Федерации и стран, вошедших в Содружество независимых государств, дает основание говорить, что появилось новое международное региональное движение, переживающее стадию формирования и роста. Тенденции сепаратизма и национализма в СНГ достаточно все больше уступают место объективным процессам восстановления разорванных в 90 – годы экономических и социально-политических связей – интеграционным интенциям, все чаще демонстрируемым большинством стран Содружества. И хотя события и процессы в постсоветском пространстве имеют огромное значение для развития всей человеческой цивилизации, тем не менее ситуация такова, что в обозримой перспективе даже при самом благоприятном

---

<sup>57</sup> Волкова Е.Д. Регионализм: новый импульс старой идеи // Регионализм как мировая тенденция: Сб. ст. - М., 1994. - С. 8-9.

стечении обстоятельств этот регион вряд ли достигнет значения центрального для мировой международной системы (Европейской системы), чему, в принципе, соответствуют его потенциальные возможности. Но принципиально важно, что на постсоветском пространстве развиваются периферийные и локальные региональные объединения;

2) периферийный тип международного региона, где доминирующее место занимают разветвленные двусторонние связи, многосторонние политические контакты, где проявляется тяга к интеграционным видам связей, но где при существовании многочисленных международных организаций различного плана все же не достигнута сколько-нибудь высокая степень международно-правового оформления регионального сотрудничества всеми его участниками (примеры – Восточная Азия, Южная Азия, Средний и Ближний Восток, Латинская Америка, Африка и отдельные ее субрегионы);

3) локальный тип международных регионов, к которым относятся компактные субрегиональные группировки, состоящие из весьма ограниченного числа членов, в отношениях между которыми доминирует какой-то конкретный побудительный мотив (Вышеградская группа, Совет балтийских государств, Центрально-азиатский союз, государства черноморского бассейна, союз Беларуси и РФ и т.д.).

При анализе региональных процессов обнаруживается, что глобализация в общем (во всяком случае – на данном этапе) не стала доминантной и универсальной формой развития современного мира и его социально-культурного бытия. Напротив – по мере глобализации отдельных сфер бытия (информационно-коммуникативной сферы, финансово-экономических отношений, рыночной инфраструктуры и т.д.) активно формируются региональные политические блоки и экономические союзы. А значит – новые социально-культурные образования, что превращает мир не в глобально-гомогенное бытие, а в многообразную систему региональных и локальных цивилизаций, в которых этнос и этнический фактор играют активную роль.

Выделяя в качестве субъектов мирового развития крупные регионы, интегрирующиеся в новые пространства – этносы и

национальные государства, мы хотим подчеркнуть, что универсалистские по своей сути формы перехода к устойчивому развитию и продвижению по пути овладения ценностями и организационными структурами постиндустриальной цивилизации, преломляясь в разнообразных гранях этнической региональной специфики жизни современного человечества, приобретают новое содержание и по-иному располагаются на шкале приоритетности цивилизационного развития.

Одной из основных категорий отображения социальной картины современного мира стали принципы детерриторизации и децентрализации, в которых нашли отображение необычайно возросший динамизм мировых процессов, мобильность социальных групп и структур, множественность идентичности и размытость границ любой формы идентичности. Это отражение современной социальной картины мира дополняется формулой «центр – везде и нигде», в которой схвачена суть отношений культур и идентичностей в наше время. Таким образом, современный этап мирового развития можно характеризовать, с нашей точки зрения, как эпоху «нового номадизма», при которой миграционные процессы, вызванные множеством факторов, так или иначе обусловлены этнически. С демографической ситуацией в мире связаны миграционные волны, опосредованно выражающиеся в форме трудовой миграции – с вынужденным поиском заработка за границей части населения не только перенаселенных стран (таких как Китай, Индия), но и стран с отсталой или неразвитой экономикой. Причиной переезда на жительство в другую страну может стать и потребность в повышении своего социального статуса. С политической ситуацией в отдельных странах связана политэмиграция (в странах тоталитарного режима), а также этнополитические конфликты – гражданские войны, репрессии, геноцид и расизм приводят к массовым переселениям беженцев и к депортации (т.е. принудительному изгнанию) народов на другие территории. Кроме беженцев, по политическим причинам в последние годы возрос процент вынужденных переселенцев по причинам экологического характера, будь-то природные или техногенные катастрофы. В этническом аспекте (ракурсе) гендера миграции – эта смена страны проживания в связи с межэтниче-

скими браками. Этот далеко не полный перечень причин миграции населения можно продолжить, но и данного обзора достаточно, чтобы проследить тот факт, что этнический фактор играет серьезную роль в формировании облика современного мира в его экономических, демографических, политических, гендерных аспектах. «Новый номадизм», таким образом, ответственен за численность и национальный состав населения в современных странах, он вызывает изменения в экономическом положении государств и регионов, он меняет внутреннюю политику в демократических полиэтнических странах Запада в сторону парсипативной демократии или демократии участия. Кроме этого эмигранты обогащают культурную палитру той или иной страны своими культурными символами, искусством, традициями. «Новый номадизм», таким образом, выражает современные формы этнической процессности. Этнос сегодня, в глобализирующемся мире, невозможно рассматривать как некий статичный, территориально ограниченный феномен, его сущностные характеристики трансформируются постоянно. Он всё больше оказывает влияние на мировые цивилизационные процессы. Этническое, таким образом, утратив конкретно-территориальную (пространственную) локализацию и привязку, теперь обретает в социальной целостности мира совершенно новый характер – характер «диффузно-сквозного присутствия», превращая мир «в цивилизацию диаспор», поликультурности и полилингвизма, где этническое присутствует всюду<sup>58</sup>.

## ***2.2. Этнические знаково-символические формы в современных культурно-цивилизационных процессах***

Знаково-символический мир безграничен, его функции многообразны. Но это – прежде всего совокупность образов и знаков в материальной и духовной культуре этноса, выполняющих этноразличительную функцию и обозначающих этническую принадлежность их носителей<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Тхагапсоев Х.Г. Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития? // Научная мысль Кавказа. - 2005. - №2. - С. 22-31.

<sup>59</sup> Этнополитология: Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по гуманитарно-социальным специальностям (020000) и специальности «Социальная антропология» (350100) / Шабаев Ю.П., Садохин А.П. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. -319 с.



---

Знаково-символические формы проявления этнического фактора пронизывают смысловой и символический мир современности. Спектр их обширен и не ограничивается приведенными в рис. 5 формами. Знаково-символические формы проявления этнического фактора, как уже подчёркивалось, приобретают характер диффузно-сквозного присутствия в современном бытии мира.

Рис. 5

Они пронизывают различные сферы жизнедеятельности всех стран, добавляя этнические тона и ритмы в мировую мелодику и хореографию, в дизайн архитектуры (Фен-Шуй), мебели и одежды (стиль «фольк»), распространяют своё влияние на духовную практику и физическую культуру тела (йога) и т.д. Эти и другие культурные символы и маркеры в обыденном сознании принимаются за «объективные» признаки этноса.

В зависимости от способа и условий проживания этнической общности (компактно, диффузно), а также от конкретных особенностей, культурные маркеры, задающие границы этноса, могут изменяться – их в разны периоды времени становится больше или меньше, появляются новые. В соответствии с этим могут

меняться и границы, то есть этническое пространство. Иначе говоря, границы символических полей, которые конституируются доминированием этнической идентичности, не абсолютны. Такие социальные поля могут как расширяться, так и сокращаться. Так происходит переконструирование этничности в рамках одного этноса, т.е. фиксируется ситуативная этничность<sup>60</sup>. В соответствии с необходимостью – «вызовом» момента некоторые черты культуры используются этническими акторами как сигналы и эмблемы различий, другие игнорируются, и в некоторых взаимоотношениях резкие различия смягчаются, а их существование порой даже отрицается<sup>61</sup>.

В общем же, основными факторами изменения культурных границ этноса являются: способ проживания (чем более рассеянное проживание, тем меньше пространство этничности) и инструментальное использование этничности этнонационалистическими деятелями, этнической элитой. Так, навязываемое этнической элитой представление об утрате этнической группой какого-либо значимого этнообразующего признака приводит, как правило, к борьбе за расширение границ данных символических полей. Если на структурном уровне культурная экспансия выражается в попытке изменить границы собственного бытия, то на символическом уровне этноактивность направлена на расширение, национализацию и развитие новых измерений человеческого существования и новых аспектов существующих социальных изменений<sup>62</sup>.

Символический мир этноса практически безграничен, он непрерывно развивается. При этом функцию символа, вокруг которого осуществляется этническая мобилизация, могут выполнять самые разные знаки<sup>63</sup>. Но для целей нашей монографии интерес

<sup>60</sup> Качкин А.В. Этническая мобилизация и процесс регионализации: формы и механизмы // Мир России. - 2000. № 4. // [www.hse.ru / journals / wrldross / vol00\\_4 / ogl.htm](http://www.hse.ru/journals/wrldross/vol00_4/ogl.htm).

<sup>61</sup> Barth F. Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Bergen – Oslo, 1969. - P. 14.

<sup>62</sup> Эйзенштадт С. Конструктивные элементы великих революций. // Теория и история экономических и социальных институтов и систем. - 1993. - №2. - Т.1. - С. 146.

<sup>63</sup> Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // [Язык и этнический конфликт](http://www.carnegie.ru/rupubs/books/36276.htm) / Под ред. М.Б.Олкотт, И.Семенова // [www.carnegie.ru/rupubs/books/36276.htm](http://www.carnegie.ru/rupubs/books/36276.htm).

представляют лишь те типические формы символического мира, которые характерны для большинства этносов, что достаточно полно представлено в обзорной работе В.С. Малахова «Символическое производство этничности и конфликт»<sup>64</sup>. Приведём, следуя за Малаховым, ряд наиболее значимых символических форм (элементов символического мира этноса): территория, алфавит, одежда, имя и язык.

*Территория.* Таким символом является, например, Карабах для армян и азербайджанцев<sup>65</sup>.

*Алфавит* и графика письма. Характерно, что после распада СССР в ряде образованных суверенных стран произошел перевод алфавита с кириллицы на латиницу – так демонстрировались культурные различия. Впрочем это можно рассматривать как знак этнической мобилизации, политического протеста.

*Одежда.* Этническая символичность одежды хорошо известна. Так, символической одеждой является – у японцев – кимоно, у узбеков – стеганные халаты, у кавказцев – папаха и т.д. Впрочем, национальная одежда является различительным признаком (символом) и во время межэтнических конфликтов.

*Имя.* В числе первых действий новых украинских властей в первые годы независимости – особенно на Западной Украине – стало переименование улиц и площадей. «Ненавистные русские имена» менялись при этом не только на названия, воплощавшие национальную самобытность, но и на имена, имеющие к последней достаточно стороннее отношение: в Львове, например, улица Лермонтова стала в 1995 г. улицей генерала Дудаева (улицы и площади с аналогичными названиями появились в этот период также в Риге и Таллинне). Поводом этнического конфликта в Болгарии в начале 80-х годов и причиной массового исхода турок стала попытка болгарского руководства перевести последних на болгарские имена (нечто подобное наблюдается в прибалтийских республиках – в отношении русского населения). Очевидно, что изменение этнических символов, в том числе – имен и фамилий, используется в политических целях в ситуации искусственного

---

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Тишков В. А. Очерки теории и политики этничности в России. - М.: Русский мир, 1997. - С. 317.

пробуждения или нарастания этноактивности<sup>66</sup>.

В процессе этнического возрождения в разных странах на передний план выдвигаются разные аспекты этничности: этнорасовый в США, религиозный в Великобритании, языковой в Канаде. Излишне подчёркивать, что все аспекты современных цивилизационных процессов так или иначе отмечены этническим фактором и испытывают его влияние, актуализируя проблему выявления конкретных форм бытования этнического фактора в цивилизационных процессах. Рассмотрим самый наглядный пример этнической принадлежности каждого индивида – его лингвистическую характеристику, выражающуюся через язык общения.

Язык. Универсальной «сквозной» формой проявления этнического в общемировом культурном бытии, главнейшим характерным признаком современной культуры всё явственней становятся билингвизм и полилингвизм.

Среди комплекса проблем, связанных с активностью этнического самосознания, – социальных, экономических, экологических и культурных – важнейшее место, по мнению Н.Н.Чебоксарова, занимают именно национально-языковые проблемы, поскольку язык является неотъемлемой принадлежностью каждого этноса, средством общения его членов, и тем самым – средством сплочения в единый этнический коллектив. В языке отражается этнический опыт социума, с его помощью сохраняются и накапливаются знания, культурная специфичность. Язык – это самобытная знаковая система, являющаяся средством передачи культурно-исторических традиций последующим поколениям. Главной формой и инструментом такой передачи выступает речь. Именно речевой, межпоколенной, диахронной этнокультурной информации принадлежит основная роль в воспроизводстве этноса. «Наличием этих непрерывных диахронных инфрасвязей между сменяющимися друг друга последовательными поколениями этноса обусловлены его преемственность и стабильность во времени»<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // [Язык и этнический конфликт](#) / Под ред. М.Б.Олкотт, И.Семенова // [www.carnegie.ru/rupubs/books/36276.htm](http://www.carnegie.ru/rupubs/books/36276.htm).

<sup>67</sup> Чебоксаров Н.Н., Арутюнов С.А. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. // «Расы и народы». -1972. - №2. - С. 19.

Так как язык входит в группу устойчивых и отчётливо выраженных компонентов культуры этноса (таких как религия, обычаи, обряды, нормы поведения и т.д.), он занимает важное место среди оснований этнической идентичности. Ю.В.Бромлей указывает, что изначально язык признавался этнодифференцирующим признаком. Каждый язык имеет свою специфическую лексическую, грамматическую и фонетическую форму. Он представляет собой замкнутую систему, ограничивающую его от других языков. Этим обусловлено то обстоятельство, что языковые различия ставят непроницаемый барьер для общения. В отличие от других этнодифференцирующих факторов действие этого барьера происходит помимо желания людей. Снятие этого барьера ведёт к прекращению выполнения языком разграничительно-изолирующей функции<sup>68</sup>.

Основные тенденции мирового языкового развития сегодня связаны с переходом от одноязычия к двуязычию (**билингвизму**) и многоязычию (**полилингвизму**). Это связано, прежде всего, с глобализацией – с необходимостью преодоления языковых барьеров и, соответственно, с распространением языков международного (межгосударственного) и межнационального (внутригосударственного) общения. Даже в гражданских гетерогенных обществах, где отсутствует дискриминация по этническому и языковому признаку, люди, стремящиеся обеспечить себе будущее, должны «ассимилироваться» в господствующей языковой культуре<sup>69</sup>.

Языковая практика человечества неразрывно связана с его этническим распределением, представленным множеством наций, народов и народностей. Многонациональная ситуация – особенно в одной стране – предполагает не только функционирование и развитие отдельных национальных языков, но и разные формы языкового единения. Именно поэтому в мире нет многонациональных стран с полным одноязычием всех населяющих эту страну народов<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Бромлей Ю.В. Этнология. - М.: Наука, 1973. – С. 54.

<sup>69</sup> Ян Э. Демократия и национализм: единство или противоречие? // Политические исследования. - 1996. - №1. - С. 37.

<sup>70</sup> Солнцев В.М., Михальченко В.Ю. Языковая ситуация в СССР // Национально-языковые проблемы СССР и зарубежных стран. - М., 1990. С. 14-17.

Следует отметить, что не во всех случаях язык является основополагающим критерием для определения этнической принадлежности индивида. Так как на одном языке могут говорить представители разных этносов, или один этнос может говорить на нескольких языках (например, мордва говорит на языках эрзя и мокша). Кроме этого один этнос (например, немцы или китайцы) имеет несколько сильно расходящихся диалектов<sup>71</sup>.

Итак, язык в пределах каждой этнической общности выступает главным фактором, как дифференциации, так и культурной интеграции этноса. В современных полиэтнических странах идут процессы языково-культурного взаимодействия неродственных народов, т.е. процессы межэтнической интеграции. Языком межэтнического общения (государственным языком) выступает обычно язык наибольшей для этой страны этнической общности. Этот вариант характерен для западноевропейских стран, а также стран Латинской Америки, где в большинстве стран языком межнационального общения является испанский. Для освободившихся стран часто языком межнационального общения выступает язык бывшей метрополии, например, португальский в Анголе и французский в Заире.

Задача языкового регулирования, по мнению В.Г.Гака, в отдельной стране заключается в обеспечении общего средства коммуникации для данной территориальной или государственной единицы при одновременном обеспечении сохранения и развития каждого языка в соответствии с желанием его носителей. Эта задача реализуется в определении языковой политики, которая может быть как унифицирующей, т.е. направленной на утверждение одного языка при вытеснении всех остальных, так и плюралистической, допускающей в данном социуме ряд языков. По отношению к языкам этнических групп, как указывает автор, унифицирующая политика оказывается деструктивной, тогда как плюралистическая – конструктивной. Отрицательные стороны унифицирующей языковой политики приводят к деградации миноритарного языка и вызывают глубокий психологический кризис его носителей<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Садохин. Этнология. - М.: Гардарики, 2002. – С. 157.

<sup>72</sup> Гак В.Г. Аспекты языкового регулирования // Национально-языковые проблемы СССР и зарубежных стран. - М., 1990. - С. 138-145.

В качестве реакции на принижение положения родного языка национальная группа, как правило, организует борьбу за расширение его функций, за превращение его в официальное средство общения в пределах своей территории. Примерами таких движений является борьба фламандцев в Бельгии, валлийцев в Англии, квебекцев в Канаде<sup>73</sup>.

В символическом производстве этничности можно выделить два уровня – дискурсивный (т.е. языковой) и недискурсивный.

На недискурсивном уровне мы имеем дело с визуальными, аудиальными и тактильными образами, с помощью которых конструируется (производится) та или иная этническая идентичность. В процессе такого производства колоссальную роль играют «эстетические» факторы (маркеры) – знаки групповой принадлежности, которые можно не только видеть, но и слышать, осязать и обонять. Это национальная **музыка**, национальная **кухня**, «национальная» **архитектура** (заметим, как много появилось в последние годы новых мечетей и православных церквей), детали **одежды** и внешнего облика (толстовка, определенной формы борода, чалма, кипа, зеленая повязка на голове, усы, головной платок для женщин и т. д.), особенности диалекта. Все эти маркеры различия, в обычных условиях не играющие существенной роли в социальной коммуникации, в условиях этноконфликта обретают особую значимость, становятся конститутивными моментами политического действия.

Грань между дискурсивным и недискурсивным измерением в символическом производстве этничности довольно расплывчата. В самой структуре этнического дискурса налицо нерелективные компоненты. Элементы, конститутивные для этнической идентификации, могут не попадать в дискурсивную сферу, т.е. функционировать на бессознательном уровне (например, религия)<sup>74</sup>. Не рассматривая детально проблему соотношения этнического и религиозного, заметим, что сегодня религиозное начинает утрачивать былую замкнутость на себе (ранее не допускающую

---

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // [Язык и этнический конфликт](#) / Под ред. М.Б.Олкотт, И.Семенова // [www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm](http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm).

вмешательства в область своих внутренних интересов), всё чаще апеллируя к политическому и нормативно-правовому аспекту, особенно в ситуации активизации мирового терроризма. В качестве примера в этом плане можно сослаться на негативную, в целом, позицию исламских государств в отношении мусульман-фундаменталистов, оправдывающих террор, а также на известные прецеденты законодательного ограничения форм манифестаций религиозной принадлежности и её символики.

Всё это свидетельствует о том, что в анализе проявления этнического фактора должен использоваться, кроме выше перечисленных элементов недискурсивного уровня символического мира, и религиозный индикатор, а также все аспекты и измерения духовно-ментального и языкового (дискурсивного) пространства – искусство, этика и мораль, эстетика, литература, театр и т.д. В этническом факторе особенно важен субъективный аспект, в частности, самоидентификация, её компоненты и конструирующие начала.

Итак, знаково-символические формы проявления этнического фактора – это территориально не локализованные формы репрезентации этнической культуры, пронизывающие различные сферы целостного социального бытия мира (смысловой и символический мир этнических культур, культурные различия, самобытные и локально-дифференцированные культурные смыслы и формы) и являющиеся неотъемлемой частью глобального информационно-коммуникативного потока. Это – язык, мелодика, хореография, архитектура, одежда, оружие, посуда, национальная кухня, различные формы этнодуховной практики. Указанные знаково-символические формы специфичны тем, что они выступают как сквозные и диффузно-сквозные формы проявления этнического фактора в мировом социальном бытии, его процессах. Рассмотрим некоторые из них подробнее.

Музыка. Сегодня происходит активное вторжение историко-культурных реалий этноса в современную духовную ситуацию мира. В этом плане характерна роль **этнической музыкальной культуры** в формировании современных ритмических мер музыки, по сути определяющих ныне мировую музыкальную культуру и её тенденции. Влияние этнического фактора на музыкальную



культуру 20-21 века легко проследить, в частности, на примере развития и трансформации музыкальных жанров американской, африканской, английской музыки в современные стили роковой музыки.

Начало двадцатого века в США характеризуется появлением нового вида музыкального искусства – джаза. Он возник в результате слияния традиций европейской и афро-американской народной музыки.

На основе афро-американского фольклора возник и иной жанр музыкального искусства – Спиричуэл (от английского слова «spiritual» – духовный). Этот жанр основан на многоголосье европейского протестантского хора семнадцатого века, заимствованного из европейской музыки и переработанного приемами афро-американской музыки. Содержание Спиричуэла связано с библейскими текстами и повседневной жизнью черных американцев. Построен он по принципу вопроса-ответа. Исполняется без инструментального сопровождения, хором, под хлопки и танцевальные движения певцов. В двадцатом веке он вошел в репертуар профессиональных музыкантов и оказал влияние на формирование блюза и раннего джаза. На этом примере мы можем сделать вывод о влиянии этнических составляющих на формы современного музыкального искусства.

В середине двадцатого века с появлением электромузыкальных инструментов и микрофона появилось новое музыкальное направление – ритм-энд-блюз – основанное на городском блюзе. Сохранив черты традиционного афро-американского блюза, он стал более динамичным, танцевальным, кое-что (бит, драйв свинг) заимствовал из джаза. Эти черты позже перешли в основу рок-н-ролла и других течений рок музыки 20 века. Позже рок, включив в себя черты других национальных музыкальных традиций, распался на многие музыкальные роковые направления: английский биг-бит, рок-н-ролл, американский фолк-рок, блюз-рок, техно-рок, психоделика, рок-опера и хард-рок воплотившийся в хеви-металл, панк-рок, глеем-рок. В итоге национальные мелодии сегодня присутствуют в роковой музыке всюду и везде. Можно сделать вывод, что новаторское искусство двадцатого века в музыке вовсе не привело к отказу от культурных этни-

ческих традиций. Именно двадцатый век возродил музыкальное наследие этносов, а также способы ее исполнения. Появилось даже особое новое течение в музыке – неофольклоризм. Народные напевы сегодня входят в ткань симфоний, сонат и опер. Фольклорная музыка этноса привнесла в музыку двадцатого века страстность, богатство красок и интонаций.

Таким образом, влияние этнического фактора на развитие современного музыкального искусства бесспорно и очевидно. Впрочем, это не единственный пример влияния этнического фактора на современную культуру.

**Мода.** Она сегодня является одним из ярко выраженных наглядных примеров проявления этнического фактора. Несмотря на многообразие течений моды, национальные, фольклорные мотивы за последние полвека играют в них заметную роль. Этот своеобразный этнический романтизм в одежде представлен, например, индийскими шальями, мексиканскими пончо, перуанскими вязаными шапками и т.д. С вторжением «восточного стиля» в европейский мир открыл японских Кутюрье – соединивших элементы традиционной восточной одежды и европейский стиль, создав тем самым оригинальное новое направление в моде 20 века.

В современном мире велик интерес и к русским фольклорным мотивам в одежде. Известные французские модельеры создали коллекцию в русском боярском стиле, введя при этом в европейскую моду плащи в виде казацких накидок.

Периодически возвращается в жизнь мода на шотландские клетчатые ткани или на яркую пестроту и живописность цыганских нарядов. Таким образом, этнические формы и элементы различных стилевых культур являются объективно существующей частью современного дизайна. То же самое можно утверждать и в отношении дизайна интерьеров, где популярным сегодня является восточный стиль.

Интерес к культуре, традициям, медицине и особенно к религии этносов Востока высок в Западной Европе, Северной Америке, да и в современной России.

**Этнодуховная практика,** увлечение йогой, поиск «пути к просветлению» через медитацию, изучение буддизма, восточных единоборств – всё это реальности культурной жизни современно-

го европейского человека. Примером этому служит популярное на Западе увлечение искусством Фэн-Шуй, т.е. оформление интерьера жилища или офиса с целью «влияния на свою жизнь», с тем чтобы «внести в неё удачу, успех, благосостояние и счастье» согласно повериям восточных этносов<sup>75</sup>. Для достижения всего этого используется гармоничное сочетание определённых деталей интерьера, олицетворяющих пять элементов природных стихий – воду, землю, дерево, огонь и металл. Их взаимовлияние в интерьере должно создавать гармонию. Сам термин «Фэн-Шуй» переводится как «ветер и вода». Фэн-Шуй охватывает Даосизм, Конфуцианство, Ицзин (Книгу Перемен) и даже народную магию Китая. Использование практики Фэн-Шуй стало популярным в Америке уже пятнадцать лет назад, в Европе – десять, а в России – только последние годы. Таким образом, восточная тысячелетняя этническая культура проникает в западную и синтезируется в ней, ещё раз подтверждая сквозной характер влияния этнического фактора на современные цивилизационные процессы.

Из всего перечисленного можно сделать вывод: многие явления свидетельствуют о том, что имманентным аспектом нынешнего, глобализационного этапа развития цивилизации является переключение вектора развития мировой культуры с модели сходства и универсальности (т.е. с тиражирования единообразного европейского стандарта культуры) на модель культуры различий и инаковости. Другими словами – явно наметился переход от парадигмальной модели «культурного общего» к модели «культуры различий»<sup>76</sup>. Это само по себе актуализирует этнический фактор.

Феномены и явления современных цивилизационных процессов ясно указывают на «сквозное присутствие этнического» в современном культурном бытии мира. Этническая культура в эпоху глобализации по определению не может быть универсальной, она является выражением индивидуального национального духа, что отличает и отграничивает её от других культур. К тому же, этническая культура – явление устойчивое, имеющее внутренние механизмы самосохранения, уникальный характер

<sup>75</sup> Фэн-Шуй. // [http:// www. myjane.ru/articles/test/?id=76](http://www.myjane.ru/articles/test/?id=76).

<sup>76</sup> *Тхагапсоев Х.Г.* Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития? // Научная мысль Кавказа. - 2005. - №2. - С. 22-31.

и особые способы реализации, трансляции и воспроизводства. Современная тенденция переосмысления роли и значения культурного национального наследия состоит не только в позиции сохранения его в первозданном виде, но и активного включения в канву современной жизни в пространстве мировой культуры. Процесс истории национальной культуры выступает не только как процесс сохранения прошлого, но и как процесс «открытия нового в старом»<sup>77</sup>.

Ядро национальной культуры, по мнению Э.Д.Смита, является сложным образованием и имеет как объективную (материальную), так и субъективную (идеальную) стороны. Процессы изменения в нём происходят по своим законам и очень медленно<sup>78</sup>. В ядре национальной культуры нижние слои этнической культуры (производственная, экологическая) во многом размываются научно-технической революцией, а верхний слой – духовная, поведенческая культура, самосознание, как бы обретает новую функциональную нишу в современном мире, в общем пространстве цивилизации<sup>79</sup>.

Понимание явлений национальной культуры невозможно без такого понятия, как традиция. Традиция придаёт национальной культуре устойчивость, преемственность. Она является базисом любой культуры. Термины «культура» и «традиция» в определённом смысле синонимичны. Термин «культура» обозначает сам феномен, а «традиция» – исторический механизм его функционирования. Традиция – это система связи настоящего с прошлым<sup>80</sup>. Любое общество, этнос без традиции существовать не могут. Без традиции нет культуры, а без культуры нет общества, этноса, нации. Любые общества, в том числе и современные, являются в определённом смысле традиционными. Каждое общество по-своему современно и по-своему традиционно.

Широкая экспансия западной массовой культуры имеет очевидные негативные последствия – размывание национальной

<sup>77</sup> Культурология / Под. ред. Радугина А. А. - М.: ЦЕНТР, 1997. - С. 91.

<sup>78</sup> Смит Э.Д. Космополитическая культура // Этнос и политика: хрестоматия. - М., 2000. - С. 31.

<sup>79</sup> Суколов А.А. Структурные факторы самоорганизации этноса // Расы и народы. - 1980. - № 20. - С. 17.

<sup>80</sup> Чистов К.В. Традиция, традиционное общество и проблема варьирования // Советская этнография. - 1998. - №2. - С. 105.

культуры, утрата идентичности, дефрагментация социума. Массовая культура не несёт в себе позитивной нравственной, социальной, интеллектуальной нагрузки, формируя потребительские установки, культ денег, секса, гедонизма и насилия. Потребительская культура массово продуцирует индивидуума-потребителя, не способного к сознательной социальной активности. Однако массовая культура, выдавив национальные традиции, сама по себе долго существовать не может. Уже одно её воспроизводство порождает некую культурную традицию, она обрывает специфическими локальными чертами и «национализируется». Но массовая культура не может стать подлинно глобальной по трём сущностным основаниям:

1) она не имеет нравственного начала, а потому не может дать этические ориентиры, и вследствие этого ведёт к разрушению социальности как таковой;

2) она возбуждает высокие социальные притязания, но не даёт возможности и ресурсов их реализации, и вследствие этого ведёт к дисфункции социальных институтов;

3) она легко конструирует своего потребителя, которому трудно вписаться в современность, поскольку он по определению не способен на значительные интеллектуальные и моральные усилия.

Вышесказанное относится не только к индивидам, но и к целым народам<sup>81</sup>.

Насильственные или искусственные изменения в национальной культуре, попытки модернизации извне ведут, как правило, к деструкции ядра национальной культуры, что можно наблюдать по сдвигам в идентичности носителей национальной культуры. Само становление человека как социального существа не может состояться вне определённого языка, культуры, системы ценностей и норм. Человек вне этнической определённости сложиться не может. А современные информационные метатехнологии имеют возможность целенаправленно формировать и перестраивать массовое сознание, затрагивая сферы потребления, досуга и развлечения, тесня этническую культуру. Указанные процес-

<sup>81</sup> Самтиев И.М. Национальные культуры, традиции и глобализация // Научная мысль Кавказа. - 2004. - №4. - С.28.

сы сопровождаются деструкцией национального сознания, разрушением социокультурных устоев общества, вульгаризацией и опошлением морально-этических комплексов<sup>82</sup>.

Этнокультурам, подвергаемым культурной экспансии, приходится мобилизовать свои защитные механизмы и добиваться равенства всех культур.

Попытка реализации на практике идеи равенства всех культур названа **мультикультурализм** или **культурный плюрализм**.

Под мультикультурализмом или поликультурализмом обычно понимается гармоничное сосуществование нескольких культурных традиций. Формирование поликультурализма в обществе эпохи постсовременности связано со стремлением найти такие коммуникативные формы, в рамках которых можно решать вопросы межкультурного общения и избежать прогнозируемого геополитиками «столкновения цивилизаций». Поликультурализм противостоит двум тенденциям в мировой культуре: национализму с его лозунгом «Права народа выше прав человека!» и глобализму с тезисом «нового универсалистского мышления» и примата общечеловеческих ценностей. Известно, что во Всеобщей Декларации прав человека, принятой ООН, возобладала универсалистская точка зрения, утверждающая единство прав человека для представителей всех обществ независимо от их традиций и истории.

Самым ярким примером формирования идей мультикультурализма в Европе является Великобритания. Носителями разных культурных традиций в Британии являются, с одной стороны, англичане, валлийцы, шотландцы, ирландцы и прочие европейцы, а с другой – «цветные»: африканцы, выходцы из Южной Азии, китайцы и другие выходцы из развивающихся стран, преимущественно бывших британских колоний. Английский исследователь В.Робинсон ввел в отношении британских южноазиатов понятие «инкапсуляция», подчёркивая, что иммигранты и их потомки сохраняют не только многие черты культуры и быта своих стран, но и групповую солидарность, проявляя признаки концентрации в определённых районах и в конкретных сферах занятости<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Покровский Н. Глобализация и конфликт. // Вестник МГУ. Сер. 18. - 1999. - №2. - С. 33.

<sup>83</sup> Robinson V. Transients, Settlers? And Refugees. Asians in Britain. - Oxford, 1986. - P. 15.

Однако политика мультикультурализма не дала ожидаемых результатов, что проявилось после 11 сентября 2001 года и особенно после начала войны в Ираке. Эти события вызвали неоднозначную реакцию как в британском обществе, так и в южноазиатской общине Великобритании. Отмечается поляризация позиций британского истеблишмента и британских мусульман. В ведущих британских изданиях появилась серия статей, посвященных переосмыслению перспектив мультикультурализма в Великобритании. После трёх десятилетий политики мультикультурализма в Британии вновь делается акцент на принятие доминирующей культуры при сохранении культур меньшинства: под сомнение ставится достоверность браков по договорённости родителей, одной из важных составляющих южноазиатской культуры<sup>84</sup>.

После событий 11 сентября 2001 г. особенно популярной стала тема межкультурных отношений в условиях постиндустриальной деградации менталитета населения. В мире активно обсуждается вопрос об участии государства в процессе образования и, особенно в образовании взрослого населения – граждан «третьего возраста». В большинстве европейских стран государство берет на себя большую часть расходов по финансированию программ обучения взрослых. Важнейшей инновационной чертой образования взрослых становится поликультурность и толерантность, что связано со стремлением найти такие формы образования, в рамках которых можно решать вопросы межкультурного общения как важнейшего условия обеспечения прогресса общества неоиндустриального типа. Поликультуризм как ядро образования взрослых предполагает в качестве важнейших особенностей современного человека критическое отношение к своим ценностям — таковы признаки гуманитарной культуры современного мира. Очевидно, что мультикультурализм противопоставляет национализму и глобализму идею равенства всех культур независимо от их содержания, предполагая возможность ведения диалога и способность личности к интеграции в другие культурные модели — способность принять чужую культуру как свою.

Изложенное, как нам представляется, даёт основание за-

<sup>84</sup> UK to crack down on sham marriages // Hindu. - 2004. - 24 p.

ключить, что знаково-символический мир этноса в современных условиях практически утратил территориальную локализацию (привязку). Он пронизывает различные сферы социального бытия, став тем самым неотъемлемой частью глобального информационно-коммуникативного потока. Это сопровождается не только формированием способов и механизмов его взаимодействия с другими знаково-символическими мирами (например, в форме билингвизма, полилингвизма, формированием «микшерных» музыкальных стилей и т.д.), но и появлением опосредованных и превращённых форм знаково-символического мира этноса. В частности, эстетический потенциал этнической культуры отчуждается от неё, замещаясь символами товарного назначения (элементы дизайна, шоу-бизнеса, турбизнеса). Необходимо также отметить, что формы проявления этнического фактора обладают и способностью взаимно опосредовать друг друга, в частности – проявления этнического фактора в политическом и экономическом бытии, как правило, опосредуются через формы этнической культуры. Так, современная мировая экономика в качестве объекта своей активности и весьма ценного товара использует этническую идентичность и её нюансы: т.е. культурную инаковость и различия, самобытные и локально-дифференцированные культурные смыслы и формы. На этой основе строятся такие динамичные и прибыльные секторы постиндустриальной экономики, как шоу-бизнес, индустрия туризма, модные течения дизайна.

Опосредованной формой проявления этнического в современной экономике является также и этническая специализация в пространстве мирового хозяйства. Экономическое, как уже отмечалось, часто опосредуется через социальное, примером чему является трудовая миграция населения, её всеохватывающий характер и этносоциальная обусловленность. В общем, взаимное опосредование форм проявления этнического фактора в целостном социальном бытии мира выступает как механизм преодоления («снятия») оппозиции «уникальное – универсальное» в сфере сложных и противоречивых отношений этноса с глобализирующимся миром. Соответственно, и форм взаимного опосредования проявлений этнофактора – много.

Демографические проблемы неуклонного роста численности



населения опосредуются нарастанием миграционных процессов. Таким образом, этнический фактор превращает мир в «цивилизацию диаспор». В свою очередь конфликты и противоречия ресурсного и экономического порядка через демографический фактор (посредством диаспор) переносятся во внутренние пространства развитых стран.

Межэтнический конфликт может рассматриваться как реакция этноса на «вызовы» момента<sup>85</sup>. При этом этнические конфликты выдвигают на повестку дня проблемы, которые корректируют не только государственные границы, но и нормы права, ценностные представления и культурно-моральные ориентиры современного мира. И современные этнополитические конфликты осмысляются не столько как столкновения по поводу тех или иных материальных ценностей (конфликты интересов), но и как конфронтации по поводу ценностей идеальных (конфликты идентичности, конфликты признания), т.е. как «опосредованные». Политические отношения в свою очередь часто опосредуются через этно-религиозный фактор и наоборот.

Цепь подобных взаимосвязанных и взаимоопосредованных форм проявления этнического фактора в современных культурно-цивилизационных процессах практически бесконечна.

### ***2.3. Этнический фактор в спектре ценностно-ориентационных систем глобализирующегося мира***

Некое разграничение идентичности и ценностных систем в нашем анализе обусловлено соображениями методического удобства и носит относительный характер. В реальной же действительности – в духовном мире индивида их разделение попросту невозможно, поскольку ценностные представления являются неотъемлемыми элементами в структуре идентичности, образуя, по существу, «основной каркас идентичности». С другой стороны, идентичности и их типы варьируются именно потому, что варьируются ценностные системы и культурные смыслы, которые стоят за ними. А теперь – по существу.

<sup>85</sup> *Иордан М.В.* Об основной причине межэтнических конфликтов // Социально-этнические проблемы России и Северного Кавказа на исходе XX века. - Ростов-Д: Изд-во СКНЦВШ, 1998. - С. 50.

В эпоху глобализации мира этническое (этнический фактор), как показывает анализ, заявляет о себе, прежде всего, как способ и механизм продуцирования новых форм и принципов социальной ценности – политической этики, толерантности, политкорректности, демократии участия. В этом контексте идеология толерантности и политика культурного плюрализма могут, на наш взгляд, рассматриваться и интерпретироваться в контексте проявления сквозного действия этнического фактора на современные цивилизационные процессы. Впрочем, трудовая миграция и межэтнические браки могут также рассматриваться как социальные ценности, через призму этнофактора.



Рис. 6.

Ориентационно-ценностные проявления этнического фактора

Внимание современной социологии к проблематике идентичности обусловлено, прежде всего, значительными изменениями, происходящими в современном мире. Это в полной мере относится и к России – поиск новых модусов социально-культурной идентичности стал одним из детерминантов современной российской трансформации, к чему мы еще вернемся.

Главное в данном случае, в контексте основных задач нашей работы (да и в методологическом отношении) заключается в том, что идентичность оказалась в центре стремительно меняющейся соци-

окультурной реальности, так как именно идентичность соединяет между собой звенья триады «личность – социум – культура».

#### ***2.4. Этнический фактор и современная полиидентичность мира***

Термин «идентичность» появился впервые в области психологии. Этимологически корень “иден” имеет отношение к латинскому “idem” – это то, что достаточно долгий промежуток времени остается тем же. Переход от чего-то неизменного к заполняющей его противоположности – суть диалектического развития идентичности. Об этой семантической двусмысленности П. Рикер пишет следующее: «Есть два латинских слова, которые считаются участвующими в образовании корня слова “идентичность”. Это “idem” и “ipse”. Из этого следует, что в этом слове происходит наложение друг на друга двух разных значений. Согласно первому из них, “idem” – “идентичный” – это синоним “ в высшей степени сходного”, “аналогичного”, “того же самого”. “Один и тот же”. Он включает в себе некую форму неизменности во времени. Их противоположностью являются слова “различный”, “изменяющийся”. Во втором значении, в смысле “ipse”, термин “идентичный” связан с понятием “самости” (ipseite), «селф», себя самого. Личность, тождественная сама себе. Противоположностью здесь могут служить слова “другой”, “иной”. Это второе значение включает определение непрерывности, устойчивости, постоянства во времени»<sup>86</sup>.

Из приведенного выше анализа мы можем сделать вывод о диалектической природе идентичности, нашедшей выход в многочисленных связях между постоянством и изменением. «С точки зрения развития», – пишет Э.Эриксон – «прошлое» окружение всегда присутствует в нас»<sup>87</sup>. Поэтому Э.Эриксон выбирает в качестве инструмента познания идентичности психоанализ и социологию как методы, изучающие среду и ее изменения. В социальных отношениях, существующих в повседневном окружении, индивид воспринимает себя через других людей. Способность к отражению во взаимодействиях является для человеческого су-

<sup>86</sup> Рикер П. Повествовательная идентичность. / Пер. К. Дрягунов. // [www.philosophy.ru/library](http://www.philosophy.ru/library), 2000.

<sup>87</sup> Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. - М.: Мысль, 1996, - С. 33.

щества основным условием формирования личностной идентичности.

Классическое определение идентичности из словаря Ч. Райкрофта: «Идентичность (identity) – чувство непрерывности своего бытия как сущности, отличной от всех других»<sup>88</sup>. Современная социальная философия определяет идентичность как нечто, что мы можем определить, когда сравниваем что-то с ним же самим, но существующим в другое время и в другом месте. Идентичность – это также то, что мы видим в другом месте и в другое время, подобное и неотличимое от уже имеющегося.

Мы будем рассматривать идентичность, прежде всего, с точки зрения социальности, т.е. понимая под идентичностью фактор интегрированности человека в социум, а значит – и как способность человека к осознанию самотождественности и ответу на вопрос: «Кто я такой?». Рассматривая становления идентичности некий вектор социокультурной динамики, не следует забывать о непрерывности процесса самоидентификации, в ходе которого социальный актор узнаёт себя, конструирует и меняет жизненные смыслы, приспособляя их к внешнему миру.

З. Бауман отмечает, что «проблема идентичности» есть проблема выбора и умения «вовремя сделать другой выбор», если прежняя идентичность потеряла ценность или лишилась своих «соблазнительных черт»<sup>89</sup>. Для новых социальных связей характерно постоянное возникновение дилемм «своего соотнесения с ними». По ходу их разрешения индивид или социальная группа освобождается от унаследованной или предписанной ему (ей) социальной роли, а поддержание идентичности превращается в процесс постоянной самоидентификации. Большинство исследователей сходятся в том, что отличительными чертами идентичности в современном глобализирующемся мире являются динамизм и спонтанность.

Таким образом, в условиях глобализации перед человеком встаёт задача воспроизводства «сакрального уровня» идентично-

<sup>88</sup> Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа / Пер. с англ. Л.В. Топоровой, С.В. Воронина и И.Н. Гвоздева / Под ред. С.М.Черкасова. –М.: СПб.: Восточно – Европейский Институт Психоанализа, 1995. - С. 51.

<sup>89</sup> Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // Бауман З. Индивидуализированное общество. - М., 2002. - С. 176-177.

сти, где человек соотносит себя с фундаментальными ценностями, со смыслообразующими слагаемыми бытия. Несоответствие критериев самоидентификации, самоидентификации новому порядку вещей, распад представлений о том, кем сегодня является человек, и есть кризис идентичности. М. Кастельс пишет: «В исторический период, характеризующийся широко распространённым деструктурированием организаций, делегитимацией институтов, угасанием крупных общественных движений и эфемерностью культурных проявлений, идентичность становится главным, а иногда единственным источником смыслов. Люди чаще всего организуют свои смыслы не вокруг того, что они делают, но на основе того, кем они являются, или своих представлений о том, кем они являются»<sup>90</sup>.

Рассматривая идентичность как динамическую устойчивость индивидуальных, социокультурных, национальных или цивилизационных параметров, а в эпоху глобализации – и как определение своего места в транснациональном экономическом пространстве, легко сделать вывод, что кризис идентичности затрагивает прежде всего самоощущение, самооценку человека, представление его о том, кто он и где его корни. Поэтому происходит усиление первичной идентичности, т.е. тех устойчивых элементов культурных моделей, которые описываются как традиционалистские, этнические. У истоков обращения к ним – поиск этически мотивированных критериев индивидуальной идентичности, утверждающих значимость эсхатологической составляющей личности и миропорядка в кажущемся зыбком мире<sup>91</sup>. Данная тенденция один из факторов мотивации этнической активности -> ренессанса».

Началом «этнического ренессанса» принято считать середину 70-х годов XX в., когда происходит поворот от модернистской политики, основанной на идеалах всеобщего прогресса и развития, к политике мультикультурализма – поддержке новых культурных идентичностей: этнических, национальных,

---

<sup>90</sup> Кастельс М. Информационная эпоха // Экономика, общество и культура. - 2000. - С. 27.

<sup>91</sup> Семенов И.С. Глобализация и социокультурная динамика // Полис. - 2003. - № 1. - С. 9-10.

религиозно-фундаменталистских и др.<sup>92</sup>

Этническая идентичность – одна из множества форм идентичности индивида, существующая наряду с такими формами, как социально-классовая, профессиональная, возрастная, гендерная, региональная, конфессиональная<sup>93</sup>.

Главным агентом социального действия в любом обществе является индивид, имеющий собственную идентичность. Так как индивиды вступают во взаимодействие друг с другом и объединяются в группы, встаёт вопрос о групповой идентичности. Поскольку идентичность есть рефлексивная категория, «обладать» ею могут только индивиды; группам же идентичность может быть только «приписана». Говорить о «коллективной идентичности» можно лишь в той мере, в какой определенные индивиды разделяют друг с другом одну и ту же идентичность (и в этом смысле принадлежат одному и тому же коллективу)<sup>94</sup>.

Изолированный индивид, как подчёркивает В.С.Малахов, – не более чем абстракция, принятая классической социологией со времен М. Вебера. В реальной политической практике субъектами выступают прежде всего именно группы. Этнические группы являются своего рода коллективными субъектами, взаимодействующими друг с другом по образцу взаимодействия между личностями. Но носителями идентичности могут быть не только этнические, но и социальные группы. Высшего уровня внутригрупповых связей достигают группы, обладающие качеством солидарности. Она выражается в том, что большая, или, во всяком случае, значительная часть группы проявляет способность к объединению на общей идейно-политической платформе и формированию своих собственных институтов и организаций. Таким уровнем общности обладают и этнонациональные группы<sup>95</sup>.

Независимо от того, отождествляют ли себя индивиды с той

<sup>92</sup> Федотова Н.Н. Кризис идентичности в условиях глобализации // Человек - 2003. - № 6. - С. 52.

<sup>93</sup> Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // [Язык и этнический конфликт](#) / Под ред. М.Б.Олкотт, И.Семенова //www.carnegie.ru/rupubs/books/36276.htm.

<sup>94</sup> Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. - 1998. - № 2. - С. 43-53.

<sup>95</sup> Дилigenский Г.Г. Социально-политическая психология. - М.: Новая школа, 1996. - С. 280.

или иной группой, они оказываются «объективно» ей принадлежащими на том основании, что в социальном взаимодействии они «опознаются» как представители данной группы. Их дискриминация (в нейтральном значении этого слова, т.е. их отличие в качестве «чужих», не относящихся к «своим») запускает в действие соответствующий механизм самоидентификации. Индивиды начинают вести себя в соответствии со схемой, навязываемой им окружением, принимают групповые ценности, соотносят себя с ними, т.е. идентифицируют.

Членом этнической группы – и тем самым носителем определенной этнической идентичности – индивидов делает не происхождение (биологическое или культурно-историческое), а та роль, которую эти индивиды играют в социальном взаимодействии<sup>96</sup>.

Несмотря на то, что этничность является аскриптивной категорией (т.е. предикатом), она обычно выглядит как неотъемлемое свойство личности (т.е. как атрибут). Там же, где этничность превращается в стигму, она окончательно перестает быть индивидуальной характеристикой, представ исключительно в качестве «коллективной идентичности», указывая, что идентичность есть не свойство, а отношение<sup>97</sup>. Идентичность – результат принципиально открытого процесса идентификаций, в который индивид вовлечен в ходе социализации и социальной адаптации, и результат этот никогда не бывает «окончательным». Таковым он становится только со смертью индивида. Современная идентичность (идентичность современного человека), как уже подчеркивалось, имеет множественный и полиморфный характер, размыта и стигматична (в том числе этническая идентичность). В этом плане этническая идентичность представляет собой одну из идентификационных возможностей, причем далеко не всегда

---

<sup>96</sup> Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // [Язык и этнический конфликт](#) / Под ред. М.Б.Олкотт, И.Семенова // [www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm](http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm).

<sup>97</sup> Barth F. Introduction // *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference* / Ed. by F. Barth. – Bergen, Oslo, London, 1969. – P. 18-29 // Цит. по Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // [Язык и этнический конфликт](#) / Под ред. М.Б.Олкотт, И.Семенова // [www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm](http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm).

доминирующую. Она выходит на первый план лишь при весьма конкретных и определённых (например, мобилизующих) условиях, а при отсутствии таких условий находится на периферии сознания или вовсе отсутствует (этнический индифферентизм). Соответственно, отношение между этнической идентичностью (этничностью) и социальной реальностью носит динамичный характер.

Впрочем, этническая идентичность может, как способствовать социальной адаптивности и компетенции индивида, так и ограничивать их. В.С.Малахов показывает это на примере иммигрантов в крупных индустриальных центрах. С одной стороны, многие мигранты находят в этнической общине ту поддержку, в которой им отказывает основное сообщество. Парадоксальным образом добровольная этническая сегрегация не всегда имеет негативный результат с точки зрения социальной интеграции этих людей. Там, где этническая община находит институциональную форму (т.е. существует в качестве официально зарегистрированной общественной организации), социологи обнаруживают весьма любопытное явление. Вступая в социальное взаимодействие в рамках признанного общественного института, члены этнической общины учатся жить по законам, предписанным данным социумом. Тем самым облегчается процесс их «вживания» в основное сообщество, а значит, повышаются шансы формирования у них общегражданской идентичности. С другой стороны, подчёркивает автор, недостаток образования (и языковой компетенции), отсутствие необходимой профессиональной квалификации и тому подобные факторы, связанные с этническим происхождением индивидов, резко сужают спектр их возможной активности. Если к этим факторам прибавляется правовая дискриминация, у мигрантов формируется «репульсивная» идентичность. Их этнические (включая языковые, культурные и конфессиональные) отличия от других подвергаются сознательному форсированию, находят символическое оформление<sup>98</sup>.

Итак, идентичность есть продукт социального взаимодействия, который возникает как результат проекции индивидами

<sup>98</sup> Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // [Язык и этнический конфликт](http://www.carnegie.ru/rupubs/books/36276.htm) / Под ред. М.Б.Олкотт, И.Семенова // [www.carnegie.ru/rupubs/books/36276.htm](http://www.carnegie.ru/rupubs/books/36276.htm).



на себя ожиданий и норм других. « Я не знаю о том, что я «белый», пока не узнаю о существовании «черных», равно как и о том, что я европеец, до тех пор, пока не узнаю о существовании азиатов, африканцев и американцев». Обусловленность формирования идентичности социальным взаимодействием была продемонстрирована еще в 20-30-е годы Ч. Кули и Д. Мидом<sup>99</sup>. И признание различий, по мнению Ю. Хабермаса, признание других в их инаковости может быть причислено к признакам общей идентичности»<sup>100</sup>.

Сложность определения собственной идентичности в глобализирующемся мире состоит в том, что человеку, с одной стороны, присуще осознание своей этнической принадлежности как основное базисное определение. Но с другой стороны, индивиду узко в рамках своего этноса. Он не может воспитываться только на своих локальных традициях и ценностях, игнорируя достижения мировой культуры, не воспринимая общемировые ценности и знания. Человеку свойственно стремиться быть (и чувствовать) причастным к остальному миру, путешествовать по разным странам и знакомиться с иными культурами, иными этносами. Но тот же человек продолжает считать себя частью своего этноса, предпочитает вести привычный, воспитанный собственной культурой образ жизни, и считает его «более правильным». Таким образом, одна личность идентифицирует себя и с региональными (локальными), и с глобальными составляющими своей идентичности, т.е. воспринимает себя как часть отдельного этноса и как мировую личность. Это указывает на антиномичность этнической идентичности в современном мире<sup>101</sup>.

Наш анализ показывает, что расширение и развитие спектра идентичностей индивида и социальных групп в современном мире явно детерминируется возрастанием роли и значения этнического и национального факторов.

Главное в детерминации идентичности этническим фактором заключается в том, что он, с одной стороны, резко расширяет

<sup>99</sup> *Cooley Ch. H. Human Nature and Social Order.* – N. Y., 1964. – 185 p.; *Mead G. H. Mind Self and Society.* - Chicago, 1934. -87 p.

<sup>100</sup> FAZ. - 2003. 31. Mai. - Nr. 125. – S. 33.

<sup>101</sup> *Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life.* - Garden City, - NY, 1959. – P. 54.

спектр идентичностей, корректируя и меняя идентификационную матрицу социума, культуры, индивида, а с другой стороны, переводит основания типизации личности с классических социально-интеграционных оснований (рабочий, буржуа, аристократ, интеллигент и т.д.) на культурно-специфические основания. Это прослеживается, в частности, на примерах появления таких идентификационных маркеров, как афро-американец, латиноамериканец, украинский канадец, русский грек, московские армяне и т.д.

Но проблема «этнического» в идентичности имеет и другой аспект. Он заключается в том, что в современном мире «детерриторизация» этноса и этнического фактора обретает повсеместный характер, в результате чего локальные (этнические) ценности и идентичности во многом утрачивают свои самобытные корни и свой «полный формат», сохраняясь лишь как компонент общей структуры идентичности индивида или даже замещаясь символами иной этнической культуры.

Действие этнического фактора в современном бытии мира проявляется также в трансляции ценностного значения культурных различий, снимая, таким образом, локализацию этнического и придавая этническому фактору, как уже подчёркивалось, характер «сквозного» присутствия и «сквозного» действия в пространстве социального бытия современного мира. В этом контексте можно утверждать, что многие социальные ценности современного мира являются смысловыми формами проявления этнического фактора в цивилизационных процессах.

Здесь важно отметить следующее – ориентационно-ценностные формы проявления этнического фактора включают в себе интегральные способы. Их посредством этническое оказывает влияние на тенденции развития мирового социального бытия, выступает как «продукт» трансформации этнического фактора в такие ценности и категории, как «инаковость», «культура различий», «культурное многообразие», «полиидентичность», «партиципативная демократия», «толерантность». Оперирование этими типическими формами социальных ценностей (в то же время – ориентационных и интегральных факторов) позволяет адекватно отразить как роль и место этнического фактора, так и

особенности этнической процессности в современном мире.

Социальные изменения во всех обществах, как известно, происходят на различных уровнях «социокультурного поля»: 1) идей и идеологий; 2) норм и ценностей; 3) взаимодействий и организационных связей; 4) интересов и статусов<sup>102</sup>.

Рассмотрим более подробно ценностные трансформации в современных обществах через призму подобной системности.

Под ценностями принято понимать идеи, явления и их свойства, необходимые или полезные обществу, личности, включая идеи и побуждения в качестве целей и идеалов. Ценность является философской категорией, объединяющей и выражающей на философском языке неартикулируемый словами уровень устремленности человека. Ценности детерминированы существующей социальной системой потребностей.

Различные исследователи выдвигают разные основания для классификации ценностей: неокантианство представляло ценность как идеал, носителем которого является трансцендентальный субъект; персоналистический онтологизм выделял объективный характер ценностей; натуралистический психологизм рассматривал ценности в качестве объективных факторов реальности, фиксируемых эмпирически; представители социологической концепции анализировали ценности в контексте социальной теории<sup>103</sup>.

До настоящего времени в отечественном гуманитарном знании не сложилось единого представления о понятии «ценность».

Для П.С.Гуревича, который систематизировал философские подходы к определению ценности, ценность олицетворяется с новой идеей, которая выступает как социальный ориентир; она отождествляется с идеалами и нормами, определяет конкретную индивидуальную идентификацию. Автор определяет ценность как индивидуально-личностное мироотношение, возникающее на основе знаний и повседневного опыта<sup>104</sup>.

В психологической литературе ценность обозначает объекты,

---

<sup>102</sup> Штомпка П. Социология социальных изменений. - М.: Аспект - пресс, 1999. - С. 122.

<sup>103</sup> Лубский Р.А. Политический менталитет: методологические проблемы исследования / Отв. Ред. Ю.Г.Волков. – Ростов- н-Д., 2002. - С.51.

<sup>104</sup> Гуревич П.С. Философия культуры. - М.: Аспект пресс, 1994. - С.131.

явления и их свойства, а также абстрактные цели, воплощающие в себе социальные идеалы и выступающие как «должное». Каждому человеку присуща индивидуальная иерархия ценностей, связующих духовную культуру общества и духовный мир личности. Для личностных ценностей характерна высокая осознанность, они отражаются в сознании в форме ценностных ориентаций и служат важным фактором социальной регуляции взаимоотношения людей и поведения индивида<sup>105</sup>.

Ценность – это термин, используемый в философии и социологии для указания на социальное и культурное значение для человека определённых явлений действительности<sup>106</sup>.

Что касается ценностных ориентаций, то традиция их изучения относительно общества в целом, отдельных социумов и социальных групп также выработала множество определений данного понятия. Понятие ценностной ориентации неоднократно ставилось в центр многочисленных исследований видных зарубежных и отечественных учёных. Однако ясно, что понятие ценностной ориентации шире, чем понятие ценности, поскольку подразумевает под собой структурную связь или отношение ценности и ценностно ориентированного субъекта<sup>107</sup>.

Таким образом, под ценностями понимаются разделяемые в обществе (социальной группе) убеждения относительно целей, к которым люди должны стремиться, и основных средств их достижения, а также социально значимые объекты, символы и идеи. Социальные ценности – важнейший элемент культуры и системы социальной регуляции.

Ценности возникают в совокупности объективных факторов и сами становятся объективными по отношению к нам. Объективность и нормативность делают ценности всех классов универсальными. Ценности всех категорий не только объективны, но и субъективны, т.к. восприятие их субъективно и по сути своей индивидуально. Человек не только открывает для себя ценности, но и создаёт их. Это очевидно в мире искусственного отражения, в мире культуры, политики, идеологии, в создании новых форм и

<sup>105</sup> Психология. Словарь. - М., 1990. - 442 с.

<sup>106</sup> Философский энциклопедический словарь. - М., 1989. – 732 с.

<sup>107</sup> Сурина И.А. Ценностные ориентации как предмет социологического исследования. - М., 1996. - С. 3.

условий жизни. По содержанию выделяют различные ценности: семейные, нравственные, религиозные, национальные, правовые, политические и др.<sup>108</sup>

Ценности, как известно, эволюционируют и интернационализируются – сначала, как правило, в пределах одной социальной, культурной, политической общности – этноса, в частности, а затем могут стать достоянием и общностей более высокого порядка. В этом смысле ценности являются одной из форм проявления этничности, этнического фактора в социальном бытии. И.И.Кравченко полагает, что развитие ценностей, в общем, идет по следующим аспектам:

1) количественный рост: появление новых ценностей, включая и не оценённые прежде человеческие качества – правосознание свободы и др.;

2) возвышение ценностных суждений; интернационализация ценностей культуры, науки, техники и др.;

3) восхождение от первичных к вторичным ценностям, производным и высшим ценностям (например, общее благо)<sup>109</sup>.

Ценности, как показывают социальные данности, являются относительно стабильными, общими и иерархически организованными характеристиками индивида и социальной группы, сформировавшимися во взаимодействии исторических, актуально-социальных и индивидуальных факторов, которые направляют (ориентируют) поведение своих носителей к определённым целям<sup>110</sup>. Такое понимание сущности социальной ценности подразумевает:

1) что ценности являются реляционными (субъективные и объективные), индивидуальными (личный выбор) и социальными явлениями;

2) что они историчны (не являются универсальными);

3) что ценности – преимущественно рациональный феномен.

Развитие ценностей может привести и к конфликтности. На-

<sup>108</sup> *Выжлецов Г.П.* Духовные ценности и судьба России // Социально-политический журнал. -1994. - №3 6. - С.23.

<sup>109</sup> *Кравченко И.И.* Политические и другие социальные ценности // Вопросы философии. - 2005. - №2. - С. 3 -16.

<sup>110</sup> *Пантич Д.* Конфликты ценностей в странах транзисии // Социс. - 1997. - № 6. - С. 24.

пример, в отношении такой ценности, как свобода, стоит отметить трансформацию её из коллективной в античном обществе к индивидуальной свободе в новое время, что нередко противостоит коллективной. Социальные изменения 20-го века (индустриализация, демократизация и т.д.) продемонстрировали и другой вектор трансформации свободы, как ценности. Она вновь коллективизировалась, стала интегральной и всеобщей, но не вытесняющей индивидуальных свобод личности.

Очевидно, что вектор эволюции высших ценностей и их признанности изменчив. Однако на фоне современных цивилизационных процессов становится понятным, что и реальность казавшихся незыблемыми ценностей весьма спорна (например, такой распространённой и декларируемой со времен Великой французской революции ценности, как равенство). Таким образом, признававшиеся в обществе базисными ценности со временем теряют актуальность, особенно в современном глобализирующемся мире. Идея всеобщего равенства была признана утопической и заменена в XX веке концепцией равенства возможностей. Сегодня эта идея трансформировалась в ряд ценностей:

- 1) обеспечение политики социального равенства, «стартовых» условий в образовании, социальной защищённости;
- 2) стимуляция вовлечённости в бизнес;
- 3) обеспечение равноправия расовым и этническим меньшинствам, а также женщинам в плане политики.

Важным импульсом к разработке проблемы равенства явилась также концепция прав человека, воплотившаяся во Всеобщей декларации прав человека<sup>111</sup>.

В плане генезиса ценностей следует заметить, что принятые в западном мире всеобщие ценности (веротерпимость и свобода вероисповедания, равенство и равноправие и др.) не играют столь важной роли в остальном мире: в странах восточно-азиатской, африканской, индийской культуры или в мусульманском мире. Западные идеи индивидуализма, либерализма, равенства, свободы, главенства закона, а тем более – демократии, свободной экономики, свободы совести имеют очень малый резонанс в

---

<sup>111</sup> *Кравченко И.И.* Политические и другие социальные ценности // Вопросы философии. - 2005. - №2. - С. 9.

культурах ислама, конфуцианства, индуизма, буддизма и православия<sup>112</sup>. Имея свою тысячелетнюю культуру, сформированную в отличных от других, особых условиях, свои национальные традиции, социоморальные и правовые нормы, не западные этносы, естественно, имеют и свою систему ценностей. Многие древние страны, пережив колониальную эпоху, отстают в экономическом развитии от западного мира, но их традиционные ценности и национальные формы культуры продолжают успешно функционировать. Западная культура, основывающаяся на отделении религии от политики. Запад вступил в период секуляризованного социального бытия давно, он имеет множество ценностных ориентаций, что вызывает у фундаменталистов презрение и неприятие. Соответственно, одна из главных ценностей западного мира – веротерпимость – находится в конфликте с «веронетерпимостью» большого числа неевропейских сообществ. Это проявляется и в том, как активно молодое поколение не западных цивилизаций поддерживает религиозный фундаментализм<sup>113</sup>.

Неевропейские культуры и в исторической традиции, и в современных их формах, как известно, основываются на фундаменте сверхиндивидуальных, главным образом религиозных ценностей, а не на правах и свободах индивида. Например, полным контрастом с собственным мировоззрением предстают для мусульманина базисные принципы современной западной цивилизации, которые почти целиком представляют собой антитезу исламским принципам<sup>114</sup>.

Кант считал, что свобода каждого совместима со свободой всех остальных, что непосредственно относится к самой сути человеческого бытия<sup>115</sup>. Являясь фундаментальными ценностями для всего западного мира, понимание прав и свобод человека предстаёт в многосистемной связи с социальными обязанностями, моральным долгом, исторической ответственностью как отдельных личностей, так и стран и их объединений. В этом

---

<sup>112</sup> Цит. По ст. Хантингтон С. Схватка цивилизаций? 1993 г. «Форин афферз» // Российская газета. - 1995. 31 марта.

<sup>113</sup> Там же.

<sup>114</sup> Nasr S.H. Islam and the Plight of Modern Man. L.; - N.Y., 1975. - P. 17-22.

<sup>115</sup> Кант И. О национальных характерах // Кант И. Соч. Т. 2. - М.: Мысль, 1964. - 351 с.

смысле для европейской цивилизации этика свободы всё больше выступает как этика ответственности. Впрочем, как в традиционных учениях, так и в умеренных современных неэкстремистских религиях и философиях Востока, ценности свободы и права занимают заметное место – размышления об аспектах свободы и права перерастают в широко разветвлённые теоретические концепции и разносторонние практические рекомендации<sup>116</sup>.

Безусловно, между восточными и западными культурно-ценностными системами существуют глубокие различия, но они не переходят в причины противостояния мировых цивилизаций. При обращении к классическим образцам восточной мысли, к ценностным системам, построенным на основных положениях восточной мудрости, включая философию, их своеобразие и отличие от системных принципов и ценностей, положенных в фундамент европейского единства, ситуация не выглядит такой, чтобы отсюда вытекала «война культур и цивилизаций». Более того, обнаруживается прочная ценностная почва для мирного взаимодействия и взаимообогащения всех культур<sup>117</sup>.

Здесь не последнюю роль играет такая система ценности, как толерантность. Ведь толерантность выступает как способ примирения, согласования и взаимодействия различных ценностей. Она, таким образом, позволяет выстраивать политику широкого сотрудничества, способствует интеграции мирового социума<sup>118</sup>.

Однако проблема выработки новых и трансформации традиционных ценностей неосуществима без учёта и детального анализа амбивалентной природы ценностей. В соответствии с традициями диалектического подхода социальные ценности понимаются как антиномичные категории. Следуя Канту, ценностные антиномии могут быть представлены как противоположные убеждения – тезис и антитеза, имеющие равное право на существование и исследование<sup>119</sup>. Например, «глобализация» и «этни-

<sup>116</sup> Мотрошилова Н.В. Идеи единой Европы: философские традиции и современность // Вопросы философии. - 2004. - № 12. - С. 5.

<sup>117</sup> Там же. С. 5.

<sup>118</sup> Декларация принципов толерантности // Цит. по: Этнополитология: Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по гуманитарно-социальным специальностям (020000) и специальности «Социальная антропология» (350100) / Шабаев Ю.П., Садохин А.П. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. – С. 182-187.

<sup>119</sup> Мотрошилова Н.В. Идеи единой Европы: философские традиции и современность // Вопросы философии. - 2004. - № 12. - С. 5.



ческая фрагментация» мирового социального бытия могут быть примером антиномичной категориальной пары.

Тезис адептов глобализации звучит следующим образом: глобализация – общемировой процесс; он является необратимым и опирается на современные научно-технические, экономические, политические, культурно-ценностные основания. В рамках этой логики на ценностном уровне (на примере европейского единства) часто выдвигается тезис о преимущественном доминировании всеобщих объединяющих общеевропейских ценностей, к которым обязаны приспособиться национально-региональные (особенные) и индивидуальные (единичные) ценности. Но на практике, как показывают факты, всеобщие ценности (абстрактные ценности глобализма) не только не становятся в сознании европейцев первостепенно важными, но и отступают на задний план перед конкретными национальными, местно-региональными и индивидуально-семейными ценностями. Разрешением (способом разрешения) данной антиномии может стать признание взаимодействия и взаимозависимости всех трёх ценностных уровней, рассматриваемых как «всеобщий», «особенный» и «единичный».

Сегодня понятие «европейские ценности» («идеалы строителя» единой Европы) стало довольно широким. Оно включает в себя представление о необходимости разрешать споры мирным переговорным путем, соблюдении гражданских и политических прав и свобод человека и этнических меньшинств, обеспечение экономической и политической стабильности на основе общественной солидарности и повышении благосостояния европейцев, поддержание безопасного и дружественного внешнего окружения. Объединение Европы должно было осуществиться на основе и во имя свободы, активности и инициативы индивидов. Таким образом, есть основание выдвинуть тезис, что современные глобальные процессы повышают ценность демократии, прав, свобод, уникальности личной жизни индивида, поскольку возрастающая индивидуализация личности автоматически ослабляет влияние на неё властных институтов, вмешательство государства в личную жизнь индивидов.

Однако в связи с расширением процессов глобализации и социальной интеграции приходит осознание того, что индивидуальным свободам и правам нельзя приписывать самодовлеющего значения – одновременно с правами должна формироваться система обязанностей, долга, ответственности как отдельных личностей, так и групп, институтов, партий, что относимо и к этносам. Это ещё раз подтверждает антиномичность современного развития мировых общественных процессов. Индивидуальное на новом цивилизационном уровне должно быть сообразовано с социальным – «общим» и «всеобщим». Как нам представляется, данный вывод подтверждает и возросшая привлекательность ценностей «социальной солидарности», взаимопомощи. К тому же, неуклонно повышается роль и таких ценностей, как международное сотрудничество, единство и сплочённость человечества. «Сущность Европы как центра силы, олицетворяемого Европейским Союзом, заключается в ее фундаментальной моральности», – полагает Дж. Линдли-Френч, имея в виду устойчивость этого ценностного уклада<sup>120</sup>.

Привлекательность европейских ценностей, судя по всему, «сработала» и в реформах М.С. Горбачева. Стремясь строить «общеевропейский дом» на основе общей безопасности при соблюдении политических прав граждан, Горбачев фактически согласился с правом союзников СССР выбирать альянсы по своему усмотрению. Европейские гуманистические ценности сыграли, таким образом, важнейшую роль в легитимизации антикоммунистической оппозиции в бывших социалистических странах, ускорив трансформацию последних<sup>121</sup>.

Впрочем, Совет Европы фактически формирует свой канон правозащитных норм, стремясь его распространить на все международное сообщество. Не случайно правозащитники, практически, во всем мире (особенно на фоне «правозащитных скандалов» в Ираке в 2004 г.) апеллируют именно к европейским оценкам ситуаций, складывающихся в их странах с правами человека и политическими свободами. Однако в самих документах ООН,

<sup>120</sup> *Lindley-French J.* The ties that bind // NATO Review. Autumn 2003. / [http://www.nato.int/docu/review/2003/issue3/English/art2\\_pr.html](http://www.nato.int/docu/review/2003/issue3/English/art2_pr.html).

<sup>121</sup> *Троицкий М.* Европейский союз в мировой политике // Международные процессы. Т. 3. - 2005. - № 1 (7) // [www.mpa.ru](http://www.mpa.ru).

как уже отмечалось, заложен конфликт европейских ценностей – противоречие между принципом суверенитета и правом народов на самоопределение<sup>122</sup>. Это один из многочисленных примеров результатов действия политических ценностных антиномий в современном мире.

Впрочем, на политическом уровне глобализация и европейское объединение заострили многие старые и вызвали к жизни новые ценностные антиномии. Критики транснациональных, космополитических ценностей сегодня обостряют противостояние интеграционных европейских ценностей и индивидуальных ценностей национальных государств. Теоретик и социолог Х.Ю. Беркинг, например, выдвинул тезис: «национальное» перед лицом транснационализации рынков товаров, финансов и культур в возрастающей степени утрачивает своё значение для коллективных (этнических, национальных) идентичностей и подчиняется (или даже уступает место) тем формам идентичности, которые частично по-новому определены с социально-пространственной точки зрения, частично же являются полностью межтерриториальными»<sup>123</sup>.

Критики глобализации также указывают, что процессы объединения охватывают сегодня только около 30 стран мира, т.е. мир не является истинно «глобальным». Так, немецкий социолог Ральф Даррендорф считает более правильным говорить не о глобализации, а об усиливающейся интеграции и интернационализации мирового хозяйства<sup>124</sup>. Очевидно, что объединение стран мира (интеграция) сопровождается «фрагментизацией», накоплением противоречий, различий внутри каждой страны, и как следствие этого, – размыванием в этих странах внутреннего единства, ослаблением национальных государств. Таким образом, мы и здесь имеем антиномичность ценностных ориентиров. На одной стороне «тезис» (ценностный ориентир) – суждение адептов глобализма, всячески принижающих сегодняшнее и осо-

<sup>122</sup> Энциклопедия. Организация Объединённых Наций // [www.Krugosvet.ru/articles/54/1005424/print.htm](http://www.Krugosvet.ru/articles/54/1005424/print.htm).

<sup>123</sup> *Derking H.* Kulturelle Identitäten und kulturelle Differenz im Kontext von Globalisierung und Fragmentierung / Schattenseiten der Globalisierung. Fr. a. - München, 2001. - S. 91.

<sup>124</sup> *Darrendorf R.* Anmerkung zur Globalisierung / Globalisierung im Alltag. Fr. a. - München, 2002. - S. 16.

бенно завтрашнее значение национальных государств и этнического фактора перед лицом потребностей в транснациональном управлении. На другой – «антитезис» (ценностный ориентир), т.е. утверждение сторонников идеи о повышающейся роли и ценности национальных государств, а значит, и этнического фактора. И эта точка зрения имеет ряд подтверждений. Всё более привлекательным в сознании людей становятся национальные, этнические, культурно-общинные характеристики. Самоидентификация большинства индивидов не исключает и территориальной идентичности.

Ценности не могут быть построены произвольно по чьему-то желанию – они складываются исторически в сложных и противоречивых процессах социального бытия, выступая в конечном итоге как ориентир и способ коллективных действий. В этом смысле ценностные системы следует рассматривать как интегральное выражение культурного опыта интеракции – коммуникации, с которой начинается коллективность поведения и действий, путь к социальной и культурной интеграции.

Если подходить с таких позиций, то есть все основания утверждать – ценности, формирующиеся в ходе современных цивилизационных процессов, выражают генеральную тенденцию развития современного мирового социума, а именно – поиск компромиссов между новыми формами экономики, технологии и социальной регуляции, с одной стороны, и существующим культурным многообразием – с другой, что вновь и вновь указывает на значимость этнического фактора в современном мире.

### ГЛАВА III. КАВКАЗСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ПРОЦЕССАХ РОССИЙСКОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

Одной из задач нашего исследования является в предельно краткой интерпретации показать роль этнического фактора в сложнейших и противоречивых процессах социокультурной трансформации России на протяжении последних 20 лет.

Ситуация такова, что в России на фоне структурной и институциональной перестройки последних десятилетий идут ценностные разломы в представлениях разных социальных групп и социальных слоёв, в том числе – этносов, неся в себе возможность как разрушения, так и возрождения российского общества на новой ценностно-смысловой и духовной основе

Подчеркнем еще раз – Россия ныне проходит один из сложнейших этапов своей истории – этап преодоления советского модуса социально-культурного бытия и далеко не во всем удачных социально-экономических реформ, которые к тому же разворачиваются в условиях глобализации мира. Эта ситуация ставит страну перед лицом множества новых вызовов и проблем, в числе которых и проблема российской социально-культурной идентичности. В многоэтничной и поликультурной России формирование национальной идентичности, по сути означающее становление единой нации – сложный, болезненный и противоречивый процесс уже хотя бы потому, что требует трансформации множества идентичностей, что, соответственно, пробуждает множество вопросов. Какие барьеры встанут на этом пути? Каковы возможные механизмы их преодоления? И главное – какова роль специфики (специфических особенностей) того или иного этноса и его идентичности в процессах формирования российской национальной идентичности? В этом контексте очевидна актуальность проблемы кавказской идентичности, ее роли и места в общей системе процессов современной российской социально-культурной трансформации.

Категория «идентичность» активно используется в современной социально-гуманитарной науке и ее дискурсивной практике. При этом принято различать два варианта ее смысловой

интерпретации<sup>1</sup>. Первый -идентичность как форма отношения, т.е. субъективный конструкт сознания (самосознания) индивида, его рефлексии. Здесь идентичность понимается как акт сознания, мотивируемый и направляемый неустранимой потребностью человека как-то самоопределиться в мире, в социальном бытии, культурном пространстве, иначе говоря – экзистенциальным вопросом «Кто я?». При таком понимании (интерпретации) идентичность являет собой всего лишь момент интенции, отношение-позиционирование «Я» в социальном бытии и культурной реальности, аспект внутреннего мира человека, а значит -не поддается объективации. Однако существует, как уже подчеркивалось, и второй вариант интерпретации смысла идентичности, который рассматривает ее как некое целостное единство вполне поддающихся объективации и репрезентации маркеров – культурных, психологических, поведенческих. В этом случае идентичность соотносится не только с миром сознания, но и с субстанциональными сущностями – социумом (социальная идентичность), культурой (культурная идентичность), политикой (геополитическая идентичность), с социально-культурной средой в целом (цивилизационная идентичность). Такое понимание переводит идентичность из области метафизических спекуляций и психологизмов в пространство социологической и социально-философской аналитики. Данный вариант интерпретации идентичности восходит к идеям Э. Эриксона<sup>2</sup>, который увязывает идентичность не только с ценностно-смысловым позиционированием человека, но и со всеми значимыми аспектами бытия, включая типические формы организации жизненного мира человека, его адаптивную стратегию, стандарты поведения и даже характерные поступки, что без особого труда поддается объективации. Дискурс идентичности, как уже подчеркивалось, пока строится так, что приведенные варианты интерпретации идентичности, а точнее – модели идентичности фактически рассматриваются как альтернативные<sup>3</sup>. Однако, как показывает анализ, альтернативность приведенных вариантов

<sup>1</sup> Малахов В. С. Идентичность//Новая философская энциклопедия, М., 2001, т.2, с.78-79. Неудобства с идентичностью//Вопросы философии, 1998, №2.

<sup>2</sup> Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

<sup>3</sup> Жаде З. А., Куква Е. С., Лягушева С. А., Шадже А. Ю. Многоуровневая идентичность, Москва-Майкоп, 2006.

понимания сути идентичности не выдерживает критики. В самом деле, идентичность как отношение «Я» к остальному миру, как субъективно-рефлексивный ответ на вопрос «Кто я такой?» уже в силу социальной сущности человека предполагает сопряженные вопросы: «кто мы такие?», «кто они такие?», «в чем и как мы разные?». Иначе говоря -любая попытка ответить на вопрос «кто я такой?», определить и позиционировать себя в системе отношений с миром выводит в социально-культурное пространство коммуникации и интеракции, где отношение «Я» к миру не может ограничиться неповторимо-уникальными ощущениями, представлениями, переживаниями, ценностно-смысловыми ориентирами и оценками единичного индивида. Необходимо, чтобы в этом «неповторимо-уникальном» в восприятии конкретного «Я» содержалось еще нечто общее и сходное в восприятиях других членов «Мы –сообщества», к которому принадлежит этот «Я». А точнее – содержался бы момент интересубъективности, который предполагает, что общее, сходное, устойчивое и самоидентифицируемое в сознаний и ценностном позиционировании членов «Мы – сообщества» обретает (следуя законам социальной коммуникации-интеракции) знаково-символические, а значит – формализованные и отчуждаемые маркерные формы. Иначе говоря, идентичность есть самоощущение и самоопределение (позиционирование) человека в социально-культурном бытии, но она возможна и существует в интересубъективном пространстве, посредством коммуникации и интеракции, на основе знаков, символов, означиваний и их интерпретации. Если учитывать эти обстоятельства, очевидно, что «системно-маркерная модель» и «модель субъективного Я – отношения» идентичности вовсе не исключают друг друга, могут рассматриваться в философских категориях «форма» (маркерный состав) и «содержание» (форма и тип отношения человека к социально-культурной реальности). При таком подходе синтезируются различные смысловые аспекты и концептуальные толкования идентичности, выстроенные с позиций предметных наук (психологии, социологии, политологии, культурологи), а смысловой мир категории «идентичность» обретает философский уровень обобщения. Более того, на этом (философском) уровне идентичность предстает как один из важ-

нейших аспектов социального бытия, а именно – как форма условной социальной информации, предопределяющей культурно-коммуникативную позицию и стратегию социальной интеракции человека. Впрочем, в обыденной жизни идентичность бытует в стереотипах («какие они», «какие мы», «какой я»), в которых в субъективной форме, а порой и с серьезными искажениями выражены маркерные составы идентичности. Таким образом в повседневной жизни, идентичность бытует и явлена, прежде всего, в опосредовано-превращенной форме – в форме расхожих стереотипов. По этой причине при анализе социальной (а тем более-этнической) идентичности невозможно обойтись без обращения к социально-психологическим стереотипам, разумеется, сочетая это с репрезентацией и системным анализом ее маркерного состава. Впрочем, и стереотип, как нам представляется, является формой информации и может рассматриваться как фрейм – как сумму неких, недостаточно проясненных, критично не отфильтрованных, системно и рационально не организованных данных, присутствующих в сознании человека, оказывая влияние на коллективные и индивидуальные процессы понимания, коммуникации. Таковы исходные позиции нашего исследования.

Как нам представляется, уместно еще одно замечание предварительного характера – последние десятилетия («эпоха либеральных реформ») в нашей стране в силу различных причин ознаменовались взаимной дистанцированностью социальной науки и реальной политической практики. Своеобразным исключением из этого правила, по-видимому, явился дискурс идентичности: если тематизация «кризиса идентичности» и поиск ее новых модусов был и остается едва ли ни главным мотивом социально-гуманитарной науки постсоветской России, то обретение «европейской идентичности» изначально стало императивом наших реформ. В реальной же действительности обширный спектр идентичностей, свойственных российскому социуму, «сработал» таким образом, что сегодня мы имеем, то крайне сложное, противоречивое и многомерное социально-политическое бытие, что имеем. В этом контексте встает вопрос не только о переосмыслении и рациональной корректировке либеральных реформ 90-х годов (что и происходит в последние годы), но также и о «пере-прочтении» и пере-осмыслении всей проблематики современных трансформа-



ционных процессов в России в аспекте становления российской национальной идентичности, российской нации. Здесь, как показало время, особое место занимает проблема кавказской идентичности, которая в острых конфликтах заявила о себе еще на исходе советской эпохи, – в 80-е годы, – и уже имеет собственную историю, реконструкция которой (хотя бы схематичная) напрашивается по соображениям методологического порядка.

### ***3.1. Формирование современной полиидентичности на Северном Кавказе.***

Северный Кавказ с древнейших времен, уже с период сапигентации, т.е. формирования современного человека и расообразования является пространством диалога цивилизаций, религий, этнических культур, традиций и инноваций, других институтов социальной жизни<sup>4</sup>. Северный Кавказ — часть кавказской историко-этнографической области. От Закавказья его отделяет Главный (или Водораздельный) хребет Большого Кавказа, который является основным фактором, определяющим существенные различия в климате Северного Кавказа и Закавказья. Он преграждает массам холодного арктического воздуха путь в Закавказье и задерживает продвижение на север потоков тепло-го средиземноморского воздуха от Черного моря. В результате Северный Кавказ и Закавказье имеют значительные различия в природно-ландшафтных условиях, что, в конечном счете, сказывается на особенностях хозяйственной деятельности, культуры, формах общественно-политической жизни народов Кавказа<sup>5</sup>.

Современное состояние общества на Северном Кавказе есть результат многовекового социального полилога, не прекращающегося и ныне, который является залогом развития народов и политий региона. Местные автохтонные народы (кавказская разновидность южноевропейской подрасы большой европейской расы – носители нахо-дагестанских и абхазо-адыгских праязы-

<sup>4</sup> *Авдулов Н.С., Черноус В.В.* Векторы этнокультурных процессов, на юге России // Народы Юга России / Энциклопедия культур народов Юга России. В 9-ти тт. Ростов н/Д, 2005. Т. 1. С. 3 – 27.

<sup>5</sup> Курьезным примером чему служит алогичный, полный передержек доклад В.А. Тишкова на VIII конгрессе российских этнографов и антропологов «Три карты» // [www.valerytishkov.ru](http://www.valerytishkov.ru)

ков северокавказской языковой семьи) находились в постоянном взаимодействии друг с другом. С первой половины I тыс. до н.э. в этот полилог включаются ирано-язычные народы – скифы, затем сарматы и аланы. Они стали частью этнической и социокультурной истории практически всех современных народов региона, особенно осетин – прямых наследников древнейших индоевропейцев Кавказа.

С середины I тыс. н.э. важную роль в трансформации этнокультурной и демографической картины Северного Кавказа играли тюркоязычные кочевники – гунны, болгары, хазары, позднее печенеги и половцы. Их наследие прослеживается в антропологии, языках и культуре современных народов региона, особенно тюркоязычных – карачаево-балкарцев, кумыков.

В истории региона оставил свой след период монгольского доминирования в Евразии (XII – XV вв.).

В результате на Северном Кавказе сложилось многообразие расовой идентичности, в котором с разной степенью проявления кавказской разновидности южноевропейской расы существуют антропологические типы: переднеазиатский (абхазы, армяне), каспийский (азербайджанцы, курды, тальши и др.), понтийский (балкарцы, ингуши, кабардинцы, карачаевцы, осетины, чеченцы и др.). Кроме того на Северном Кавказе представлен восточноевропейский тип большой европейской расы (славянские народы) и центральноазиатский антропологический тип (калмыки, ногайцы).

Еще более сложной, но органичной и взаимопроницаемой является языковая идентичность Северного Кавказа: северокавказская семья (нахо-дагестанские и абхазо-адыгские группы) синокавказской макросемьи языков, индоевропейские языки (русский и другие славянские языки, армянский, осетинский, татский, курдский и др.), тюркские языки (карачаево-балкарский, кумыкский, ногайский), монгольский (калмыцкий).

Результатом диалога в сакральной сфере стал феномен религиозного синкретизма, характерный для большинства автохтонных народов региона: разнообразные местные верования с первых веков нашей эры испытали влияние иудаизма, затем восточного христианства, с VII в. начался длительный период ис-

ламизации. Без учета сложнейшего взаимопроникновения этих религиозных систем невозможно понять современную религиозную ситуацию, особенности религиозной идентичности народов Северного Кавказа<sup>6</sup>.

Со времен Киевской Руси, но особенно с XVI в. в этот полилог культур включаются восточные славяне (русские). До кон. XVIII – нач. XIX вв. в полилоге культур и формировании культурной идентичности доминировал восточный канал, через который на Северный Кавказ транслировался опыт двух великих социокультурных систем ислама: Османской и Персидской империй, отразившийся на всех сферах социальной жизни народов региона, тем не менее, сохранивших свое ценностное ядро.

Во второй пол. XVIII в. Россия пытается форсировать присоединение Северного Кавказа, активно используя при этом казачество. Начинается создание кавказских линий, которые заселялись терско-гребенскими казаками, а также переселенцами с Дона, Волги, Днепра. Переход к преимущественно военным методам присоединения Северного Кавказа к России обострил отношения местных народов с казаками, что вылилось в обоюдные набеги и нападения.

В 80-е гг. XVIII в. практически все народы Северного Кавказа признали вассальную зависимость от России. Тяжелый урон в ходе русско-турецких войн второй пол. XVIII в. понесли ногайцы и другие степные народы. Карательные экспедиции российских войск и попытки распространить российские порядки привели к восстанию горцев под руководством шейха Мансура (Ушурмы) и первому опыту создания исламского северокавказского государства (1785 – 1791).

Обострение отношений Российской империи с большей частью народов Северного Кавказа в кон. XVIII – первой пол. XIX вв. вылилось в Кавказскую войну (1818 – 1864.) – трагический этап в истории обеих сторон.

Военные действия стимулировали этническую мобилизацию на Северном Кавказе, идеологическую оболочку которой составил суфизм – мистико-аскетическое течение в исламе, при-

<sup>6</sup> Барков Ф.А., Ляушева С.А., Черноус В.В. Религиозный фактор межкультурной коммуникации на Северном Кавказе / Южнороссийское обозрение ЦСРИиП ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН. Вып. 56. Ростов н/Д, 2009.

званный консолидировать народы Северного Кавказа на новой духовно-идеологической основе<sup>7</sup>. На Северо-Восточном Кавказе реформированный суфизм получил в литературе не совсем точное название «кавказского мюридизма». «Кавказский мюридизм» в отличие от тарикатов в суфизме, ориентированных на мирное самосовершенствование человека совместно с шейхами, отрешенность от земных соблазнов и политики, провозглашал борьбу за равенство, идеи социальной справедливости, шариат как основу жизни мусульман и газават – священную войну против угрозы потери независимости. Заимствовав у суфизма формы организации, «кавказский мюридизм» сконцентрировал свои усилия на вооруженной борьбе и распространении шариата, возврате к чистому первоначальному исламу. В период имамата (1834 – 1859) были попытки создать объединенное государство Чечни и Дагестана, связанное с адыгами Северо-Западного Кавказа. Шамиль, опираясь на идеологию «кавказского мюридизма», попытался перестроить социальную и клановую структуру горских обществ, вытеснить адаты (обычное право) шариатом, утвердить исламскую идентичность, превратить Северный Кавказ в часть исламского мира. Глубокие цивилизационно-культурные и психологические последствия, связанные с исламизацией, в различной степени коснулись народов Северного Кавказа, но нигде не смогли полностью разрушить традиционное ядро, обеспечивающее самоидентичность народов. Тем не менее, сформировался новый тип идентичности. В свою очередь, Российская империя в борьбе с освободительным движением народов Северного Кавказа, выступавшего под исламскими лозунгами, усилила христианское миссионерство.

В первой пол. XIX в. усилилась правительственная и народная колонизация степного Предкавказья русскими и украинскими переселенцами, включая казачество. Несмотря на непривычный климат, моровые болезни, военные действия и трудности переселения, их численность стабильно росла. Из Предкавказья колонисты продвигались вглубь Кавказа, вслед за перемещением в ходе военных действий кавказских укрепленных линий, заселя-

---

<sup>7</sup> См.: Акаев В.Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов н/Д, 2004 и др.

ли земли оттесняемых горских и кочевых народов. Они составляли значительную часть полиэтничных, основанных российскими властями, укреплений и крепостей: Баталпашинское (Черкесск), Нальчик, Грозный, Новороссийск, Петровское (Махачкала), Майкоп, Ейск и др. При поддержке российского правительства возникают колонии европейцев: немцев, шотландцев, чехов и др.

Даже в условиях военных действий культурное взаимодействие между народами Кавказа и русским народом не прерывалось. Русский канал влияния на культуру народов Северного Кавказа и Нижнего Поволжья постепенно вытесняет роль восточного – ирано-арабо-турецкого. В свою очередь, русская культура обогащалась сюжетами, образами, символами и смыслами, связанными с Кавказом. В русской культуре и общественной мысли Кавказ становится символом и приютом свободолюбия.

Взаимовлияние культур проявлялось в материальной культуре: одежде, планировке поселений, домостроительстве, пище как автохтонных народов, так и переселенцев. В основе общественного быта народов Северного Кавказа продолжали лежать морально-этические кодексы (адыге хабзе, намис, нохчалла и др.), испытывавшие воздействие ислама и христианства. Подавляющий ресурсный перевес России в Кавказской войне способствовал частичной эрозии жестких требований нормативно-нравственных кодексов горцев, которые у условиях партизанской войны и целях самосохранения были вынуждены использовать средства, ранее недопустимые и считавшиеся унижительными. Горская ментальность, как и ментальность «русских кавказцев», прошедших Кавказскую войну, существенно трансформировалась. Но сохранили свое значение традиционные институты социокультурной коммуникации – старшинство, аталычество, гостеприимство и куначество, являющиеся основными элементами традиционной культуры народов Северного Кавказа.

Центрами модернизационного типа культуры, источниками распространения русской культуры становятся города: Астрахань, Ставрополь, Владикавказ, Екатеринодар, Дербент, Георгиевск, курорты Кавказских Минеральных Вод. В них открываются светские и духовные ведомства. Важным каналом развития культуры становится местная периодическая печать – «Тифлисские

ведомости» (1828 – 1832), «Кавказский календарь», «Кавказ», «Терские ведомости» и др.

В конце XVIII – первой пол. XIX вв. появляются первые просветители народов Северного Кавказа — адыги Эфенди Магомет Шапсугов, Хан-Гирей, Шора Ногмов, Умар Берсей, осетин Иван Ялгузидзе и др. Они внесли большой вклад в изучение народов Северного Кавказа; знакомство с ними российской общественности, просвещение своих народов, способствовали поиску мирных путей включения Северного Кавказа в социокультурную систему Российской империи.

С Северным Кавказом связано творчество многих выдающихся деятелей русской литературы – А.С. Грибоедов, А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, А.А. Бестужев-Марлинский, Л.Н. Толстой. Художники – Г.Г. Гагарин, Ф.А. Рубо, Е.А. Лансере, композиторы – М.И. Глинка, М.А. Балакирев и др. В их творчестве осуществлен синтез русской и горской культур, заложены основы преодоления межплеменной и религиозной розни при сохранении многокультурности и самобытности народов России.

Тяжелый и противоречивый характер Кавказской войны, конфликт цивилизационно-культурных идентичностей, выразившийся в незнании и непонимании традиций народов Северного Кавказа царской администрацией, а местными народами – российской государственно-правовой системы, потребовали масштабного изучения естественных ресурсов и производительных сил Кавказа, истории, языков, культуры, быта, хозяйства, традиционных форм общественной жизни, права и других сторон жизни кавказских народов.

Поражение горцев в Кавказской войне, губительные эпидемии первой пол. XIX в. и мухаджирство привели к этнокультурной и демографической катастрофе адыгских и некоторых других народов, серьезным природно-ландшафтными изменениям и тяжелым экологическим последствиям на Кавказе. Болезненно и трагически проходили и внутрикавказские переселения северокавказских народов по инициативе администрации Кавказского наместничества. Народы Северного Кавказа утратили значительную часть плодородных земель. В результате процессов, нарушивших естественное развитие горских народов, сложилась но-

вая этнодемографическая ситуация и чересполосное проживание народов, что было закреплено аграрной, судебной и административной реформами (60 – 70 гг. XIX в.), и не могло не сказаться на самоидентичности народов Северного Кавказа.

При всей болезненности и половинчатости реформ, что нашло отражение в восстаниях в Чечне, Дагестане, Терской, Кубанской областях и Ставропольской губернии, они сыграли положительную роль в развитии народов края.

Освобождение рабов, крепостных крестьян, учет в юридической практике российской администрации на Кавказе жизненно важных для народов норм права, при всех противоречиях, издержках и злоупотреблениях, способствовали, с одной стороны, сохранению и относительно приемлемому для местных традиционных обществ воспроизводству этносов Северного Кавказа, вошедших в состав Российской империи, с другой стороны, создавали предпосылки для консолидации народов Северного Кавказа, их интеграции в социокультурную систему России. Власти Российской империи нейтрально относились к этнической идентичности подданных, но тщательно регулировали религиозные отношения.

Во второй пол. XIX – нач. XX вв. происходит трансплантация в северокавказскую культуру русского просвещения и русской национальной культуры, затронувшей в предыдущий период лишь часть горской элиты, принявшей русскую ориентацию. Структура горской культуры усложняется: наряду с традиционалистским ядром развиваются образование, наука, литература, искусство и другие области культуры, пришедшие из России и ограничившие влияние восточного культурного канала на Северный Кавказ. Северокавказская традиционная культура достаточно быстро была включена в универсальную систему российской культуры и адаптировалась к ней. При поддержке государства и российской общественности происходит становление этнической горской интеллигенции. В социокультурную систему интегрируется также «российский ислам»<sup>8</sup>. Начинается процесс становления русско-кавказской культуры, охвативший элитные,

---

<sup>8</sup> *Гаспринский И.– Б.* Русское мусульманство // Тарих (Махачкала). 1994 – 1996.

часть средних слоев горского общества и русского населения края. Правда, основная масса горцев оставалась вне воздействия золотого века русской культуры, хотя тенденция достаточно органичного сближения была неоспоримой. Начинает складываться феномен «российскости» (В.Б. Виноградов) – тенденция к историческому партнерству народов в составе России, выполняющей интегрирующую роль в социокультурных, политических и иных процессах внутри своей этносферы.

В связи с развитием капитализма, особенно строительством Ростово-Владикавказской железной дороги и сопутствующей инфраструктуры, превративших Северный Кавказ и Дон в единую экономическую и военно-политическую систему к нач. XX в., можно говорить о формировании социально-экономического, историко-культурного Юго-Восточного региона России<sup>9</sup>.

Возрастает роль городов Северного Кавказа в трансляции российской культуры, ее разностороннего влияния на культурное развитие народного региона, на взаимное прорастание русской и северокавказской культур, толерантные взаимоотношения национальных культур. Несмотря на удаленность Северного Кавказа от российских столиц, города региона часто посещали крупнейшие русские писатели, художники, композиторы и актеры – Л.Н. Толстой, И.Е. Репин, А.Н. Островский, М. Чюрленис, П.И. Чайковский, А.М. Горький, Ф.И. Шаляпин, С.В. Рахманинов и др.

Постоянно расширялась сеть начальных и средних учебных заведений, но уровень грамотности коренного населения оставался крайне низким даже для средних показателей по империи: от менее 10% в Дагестане до 1,5% в Балкарии. Русские ученые и преподаватели, просветители народов Северного Кавказа стремились к распространению грамотности на русском и родных языках. В эти годы разрабатываются алфавиты и грамматики для адыгского, балкарского, абаздехского, чеченского и некоторых дагестанских языков.

На Северном Кавказе начинают формироваться элементы гражданского общества. Возникают кавказские отделения научных обществ: географического, сельского хозяйства, меди-

<sup>9</sup> Патракова В.Ф., Черноус В.В. Развитие региональных исторических исследований по истории Северного Кавказа // Юго-Восток России в XIX – нач. XX вв. Ростов н/Д, 1994. С. 76.



цинского, бальнеологического, культурно-просветительские общества: «Общество образования горцев Северного Кавказа» (Кисловодск), Черкесское благотворительное общество, Горское общество (Пятигорск) и др. Появляются в конце XIX в. частные газеты – «Владикавказский листок объявлений» («Терек»), «Северный Кавказ», «Казбек» и др., которые с разных политических и религиозных позиций освещали историю, этнографию и духовную жизнь народов региона.

Кавказоведение становится одним из наиболее интенсивных направлений развития российской науки. Формируется интеллигенция народов Северного Кавказа, которая разворачивает изучение своих народов: лингвисты Айдемир Чиркеевский, Абдула Омаров, просветитель и историк Гасан-Эфенди Алкадари (Дагестан) Кеди Досов (Чечня), Чах Ахриев (Ингушетия), адыги Д.С. Кодзаков, А.-Г. Кешев, осетины А.Г. Ардасенов, К. Хетагуров, Г.М. Цаголов, И. Крымшамхалов и И. Хубиев (Карачай) и др.

Их исследования и общественно-политические произведения были достоянием как этнических, так и общероссийской культур.

В конце XIX в. горская интеллигенция осваивает новые художественные жанры и стили, пришедшие из русской культуры, закладываются основы национального театра, драматургии. Начинает складываться национальная литература народов Северного Кавказа, которая выростала из народного творчества, сохраняла элементы арабской, турецкой, иранской культур, но под определяющим влиянием традиций русской литературы и первоначально на русском языке. Это делало ее малодоступной для народных масс в конце XIX – нач. XX вв.

Взаимодействие и прорастание элитарной северокавказской и российской культур в значительно меньшей степени коснулась народной культуры, где взаимообогащение происходило прежде всего в области материальной культуры и общих интересов, в отстаивании своих социально-экономических интересов. Все это отражалось на сложной российско-подданической и социокультурной идентичности горских народов.

На Северном Кавказе в нач. XX в. практически отсутствовало, но явственно проступало стремление к культурной автономии.

Февральская революция привела к ослаблению власти, утрате контроля центра над окраинами и дестабилизации положения на Северном Кавказе. В условиях общенационального кризиса обостряются межэтнические противоречия, переходящие в открытые конфликты, набирают популярность доктрины панисламизма и пантюркизма, настроения сепаратизма распространились как среди горских народов, так и среди казачества. Дебаты по национальному вопросу, декларативное постановление Временного правительства (20 марта 1917 г.) об отмене вероисповедных и национальных ограничений стимулировали процессы возрождения национального самосознания народов, областнические и федералистские тенденции, как формы конфликта российской и региональной идентичностей.

Революция 1917 г., Гражданская война едва не разрушили целостность России на ее южных рубежах, а социалистический эксперимент после победы большевиков привел как к великим достижениям, так и к утрате многих достижений в социокультурном диалоге предыдущего периода. Была утрачена религиозная культура, в том числе конструктивного сосуществования религий без прозелитизма на исторических территориях друг друга. Был отброшен опыт сочетания различных систем права в государственно-правовых отношениях.

Тем не менее, сохранение доминантной роли русской культуры позволило, несмотря на советскую идеологизированность, через диалог культур добиться создания письменности у народов Северного Кавказа на основе кириллицы, всеобщей грамотности, создания современной структуры экономики, науки и образования. Русский язык не просто заменил кумыкский (тюркский) в качестве языка межнационального общения, но значительно расширил пространство языкового диалога взаимодействия культур Северного Кавказа, стал каналом включения их в мировую культуру.

В результате неоднократных административно-территориальных преобразований этническая карта Северного Кавказа существенно изменилась. Естественные этнические процессы оказались заменены советским нацистроительством на основе теорий по национальному вопросу, которые противоречиво и спорно, а подчас искусственно, асимметрично и разностатусно делили народы

на нации, народности, национальные группы, для чего в одних случаях форсировали этническую консолидацию, в других – не допускали или сдерживали ее, соответственно управляя национально государственным строительством.

К середине 30-х годов советская модернизация добилась значительных успехов, коренным образом изменив социально-экономическую и этнодемографическую структуру Юга России. По Конституции 1936 г. Северная Осетия, Кабардино-Балкария, Калмыкия и Чечено-Ингушетия получили статус Автономных Республик. Северо-Кавказский регион составляли теперь Орджоникидзевский (позднее Ставропольский) край, в состав которого входили Карачаевская АО и Черкесская АО, Кизлярский округ, Краснодарский край с Адыгейской АО в составе и Ростовская область (1937).

Возникновение национальной государственности народов Северного Кавказа, несмотря на репрессии, трагедию коллективизации было важнейшим достижением советской национальной политики. Оно имело решающее значение для этнокультурных процессов в регионе, формирования новой системы политико-гражданской и социокультурной идентичности: советской и одновременно этнонациональной.

К концу 30-х годов этнокультурное развитие на Северном Кавказе привело к включению северокавказской культуры в единую систему советской культуры, интеграционным фактором в которой выступала уже не столько «российскость» как следствие диалога культур, сколько «советскость» – идеологическая общность, как следствие этнокультурной инженерии в ходе социалистической модернизации. Однако модернизация в разной степени отразилась на традиционной культуре русского (славянского) населения Северного Кавказа и горских народов, неравномерным было это влияние и у разных горских народов<sup>10</sup>.

Постепенно выравнивался культурно-образовательный уровень населения Северного Кавказа, сближались ценностно-нормативные ориентации людей независимо от национальности. Особенно эффективно эта тенденция просматривалась в урбани-

<sup>10</sup> Мамбетов Г.Х. Национальная государственность и культура народов Северного Кавказа // Национально-государственное строительство в Российской Федерации: Северный Кавказ (1917 – 1941). Майкоп, 1995. С. 245 – 285.

зированной среде. Но если у русского (славянского) населения традиционная культура в ходе «культурной революции» «засыпала», заменялась советской, то традиционная социокультурная система горских народов, особенно в сельской местности, в условиях относительной изоляции сохранялась, постоянно воспроизводилась, хотя также подвергалась серьезной деформации.

В годы Великой Отечественной войны культурная инфраструктура Краснодарского, Ставропольского краев, Сталинградской и Ростовской областей, других оккупированных территорий в значительной степени оказалась разрушенной в ходе военных действий и политики фашистских оккупационных властей. Значительный ущерб был нанесен социокультурному потенциалу всех республик Северного Кавказа. Тяжелейшие последствия для развития народов Северного Кавказа имели репрессии и незаконные депортации некоторых народов. Во второй пол. 1941 г. были депортированы немцы. В 1942 г. были выселены греки, которые проживали на территории Краснодарского края от Анапы до Сочи, а также турки, армяне на относительно небольшое расстояние, иногда в пределах Северного Кавказа.

В ходе освобождения территории Кавказа, захваченной фашистами, были сфабрикованы (с использованием отдельных фактов этнического коллаборационизма) материалы, на основании которых целые народы были обвинены в измене, военных преступлениях и подверглись репрессиям и депортации.

В 1943 – 1944 гг. были депортированы более 478 тыс. чеченцев и ингушей, около 70 тыс. карачаевцев, более 93 тыс. калмыков, около 40 тыс. балкарцев, а также представители других народов – всего более 680 тыс. чел. Кроме того, была ликвидирована их государственность, упразднены автономии, включавшие в качестве титульных депортированные народы.

Репрессии по этническому принципу привели к разрыву названных народов со своим месторазвитием, природной средой обитания. Огромные людские жертвы, потеря материальной базы для развития модернизированной культуры привели к актуализации механизмов воспроизводства традиционной культуры карачаево-балкарцев, чеченцев и ингушей и других репрессированных народов, росту ее закрытости, идентификационным де-

формациям. Историческая память о несправедливых и незаконных репрессиях, накладываясь на сохраняемые воспоминания о Кавказской войне и ее последствиях, дали кумулятивный эффект в национальном самосознании и стали идеологическим механизмом этнокультурной и этнополитической мобилизации как условия выживания этносоциумов.

Ссылка репрессированных народов продолжалась до 1957 г., когда 9 января Указом Верховного Совета СССР для них восстанавливалась возможность вернуться на родину. В ряде случаев довоенные границы не были восстановлены, но все автономные республики и автономные области увеличили свои территории. Реабилитированные народы получили государственную поддержку в восстановлении как производственного, так и культурного потенциала.

Национально-культурная политика в СССР была направлена на формирование метанациональной общности советского народа, доминирование советской идентичности. Государственная политика по отношению к народам строилась на единой идеологии, принципе унификации социально-политической структуры народов, но признавала этносы субъектами культуры и государственности.

Юг России превратился к 90-м годам XX в. в высокоразвитый экономический и социокультурный регион. В каждой республике, крае и Ростовской области действовали классические университеты, а всего 46 вузов. Научный потенциал был представлен 8 научными учреждениями АН СССР, более 70 научно-исследовательскими институтами, где было занято более 40 тыс. научно-педагогических работников, среди которых было 1200 докторов и около 15 тыс. кандидатов наук. В регионе работало 10 членов АН СССР<sup>11</sup>.

В то же время, жестко регулируемый идеологизированный процесс развития советской интернациональной культуры оказывал унифицирующее влияние на традиционную культуру. У русского (славянского) населения русская и советская культура и идентичность стали почти синонимами.

---

<sup>11</sup> Северо-Кавказский научный центр высшей школы. 1969 – 1989. Ростов н/Д, 1989. С. 3 – 5.

В разной степени процесс унификации коснулся всех без исключения народов Юга России. Более консервативной оставалась духовная традиционная культура народов Северного Кавказа, при внешнем восприятии советского мировоззрения, атеизма и т.п. О возрастающем этническом самосознании свидетельствуют тенденции выработки общенационального модифицированного культурного комплекса. На уровне повседневности у народов Северного Кавказа продолжала доминировать, хотя и в измененном виде, традиционная нормативно-ценностная система, как основа этнической идентичности. В результате сохранялась в регионе сложная система этнокультурной стратификации. Исторические обиды, территориальные проблемы, периодические наступления на конфессии приводили к обострению национального вопроса в начале 70-х годов в Северной Осетии, Чечено-Ингушетии и других регионах, которые устранялись силовыми и административными методами. Фактором стабилизации, общей советской идентичности было осознание народами Северного Кавказа своей причастности к одной из сверхдержав и ее мировым достижениям в области науки и культуры.

В конце 80 – нач. 90-х гг. XX века кризис социалистической идеологии, составлявшей мировоззренческую основу системной целостности метанациональной общности советского народа и его культуры, ведет к сегментации постсоветского культурного пространства, оно становится мозаичным, многосоставным, состоящим из типологически различных культурных систем.

Культурное пространство региона сегментируется на традиционного типа северокавказскую культуру (состоящую из многочисленных этнотрадиционных культур) и близкую к ней по ценностной системе исламскую, русскую национальную (включая казачью традиционную культуру), «советскую» и современную массовую западную культуру, находящихся в состоянии латентной и открытой конфликтности.

Системный баланс культур, сложившийся на Северном Кавказе, оказался разрушен, что привело к всеобщему кризису не только советской идентичности, но и российской, которая, по сути, не существовала в качестве самостоятельной. Стремясь подтолкнуть Россию к модернизации, на основе западнизации

(американизации или европеизации), смене социокультурного кода, социокультурная политика федеральных властей, деятельность электронных СМИ были направлены на дискредитацию всего, что было связано с Российской империей и СССР. Такая политика углубляла кризис русского национального самосознания, создавала образ русской культуры как вторичной, якобы своего рода ретранслятора европейской, что в полиэтничном государстве не могло не иметь деструктивных последствий. Магнетизм, притягательность русской культуры, ее доминантная, интернациональная роль как основы общей гражданской и социокультурной идентичности на Северном Кавказе стала утрачиваться, часть интеллигенции народов Северного Кавказа стала испытывать потребность дистанцироваться от «непристойной», «суррогатной» и «тупиковой» российской социокультурной системы и ее «пагубного» влияния как условие этнического самосохранения, следствием чего стал кризис всей системы социокультурных идентичностей<sup>12</sup>.

В начале 90-х гг. XX в. системы социокультурной идентичности на Северном Кавказе трансформировались и политизировались, так как разрушение идеократической советской идентичности потребовало поиска новых форм самоидентификации народов. Возникли динамичные, фиксируемые исследователями у различных народов Кавказа, цепочки следующих самоидентификаций: «субэтническая, этническая, этнотерриториальная, северокавказская, кавказская, российская, конфессиональная. Приоритетными у большинства народов региона выступают ( в 1994 – авт.) этническая, северокавказская и кавказская идентификация, российская в условиях кризиса, провалов национальной политики нынешней администрации (Б.Н. Ельцина – авт.) ослабевает при постепенном нарастании сепаратистских и анти-русских настроений»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> См.: Черноус В.В. Этноконфессиональная идентичность у народов на Северном Кавказе в современном научном дискурсе // Идентичность и интеграция: опыт России и Германии ( Юг России – Северный Кавказ). Сб. материалов международной научно-практической конференции 15 – 17 июня 2009 г. Ростов н/Д – Пятигорск, 2009. С. 94.

<sup>13</sup> Черноус В.В. Становление самоидентификации народов Северного Кавказа и геополитические утопии на Кавказе // Кавказ: проблемы геополитики и национальных государственных интересов России. Ростов н/Д, 1998. С. 36.

### **3.2. Конфликтогенный потенциал кавказской идентичности в процессах современной российской трансформации.**

Хаотизация пространства советского бытия, дезорганизация и разрушение советских социальных связей-отношений и последовавшее за этим социально-политическое структурирование постсоветского пространства, а главное – легитимация множества произвольных государственных и административных границ на этом пространстве, происходила под знаменем «поиска» и «утверждения» идентичности – культурной, этнической, национальной, политической. Поначалу подобное явление было вполне естественной реакцией массового сознания (и его локально-региональных модусов) на неопределенность курса «перестройки». Однако к 90-м годам оно обрело характер агрессивных политических действий по мобилизации идентичностей, прежде всего этнических – характер «войны идентичностей». Об этом как нельзя лучше свидетельствуют особенности развития процессов самоидентификации на постсоветском пространстве. В генезисе этих процессов явно прослеживается два этапа, резко различающихся по доминантным целям, составу лидеров «поиска идентичности» и по механизмам этого поиска. На первом, по сути стихийном и спонтанном этапе – этапе «всплеска» сознания, который развивался больше в форме публицистической активности гуманитарной интеллигенции, доминировали интенции культурного возрождения: «возрождения родных языков», традиций, обычаев, а по сути – интенции к дивергенции идентичностей, к поиску и манифестации их различий («бунт культурных различий»). Но вскоре на смену лингво-культурному этапу поиска идентичностей, пришел другой – этап политизации этнической идентичности, со всеми атрибутами сепаративной, этнополитической активности: с мифологизацией истории<sup>14</sup>, уникализацией этничности и сакрализацией этнических ценностей<sup>15</sup>. Это уже выходило далеко за пределы исканий «своей культурной иден-

<sup>14</sup> *Тхагансоев Х. Г.* Мифогенез в новейшей истории российских этносов//Сб. научных статей «Политическая мифология и историческая наука на Северном Кавказе», Ростов-на-Дону, СКНЦВШ, 2004, с.132-149.

<sup>15</sup> *Ачкасов В. А., Бабаев С. А.* Мобилизованная этничность, СПб, 2000; 6.Губогло М. Н. Идентификация идентичности// Сб. научных статей «Этносоциологические очерки», М., Наука, 2003.



тичности», по существу являло собой теоретизацию «собственного пути» социально-исторического развития и мобилизацию политических ресурсов движения по такому пути. В этом плане постсоветские социально-политические процессы стали, как уже отмечалось, своеобразной войной-«войной идентичностей» и «террором культурных различий». Крайними формами ее проявления стали чеченский конфликт, суверенизация этнических республик России, феномены непризнанных государств на постсоветском пространстве и узаконенное в масштабах государства притеснение идентичности «инога» – так называемых «не граждан» в Прибалтийских республиках. Но дело в том, что конфликт идентичностей не сошел с арены вместе острой фазой распада советской социально-политической системы, как принято негласно полагать. Он сохраняется и поныне, периодически обостряясь, что болезненно ощущается в российской повседневности, а порой – и весьма масштабно, как это недавно имело место в Кондопоге. В этом контексте даже ставится вопрос о новой фазе российского самоопределения<sup>16</sup>. Особый интерес в этом плане, как уже подчеркивалось, представляет кавказская идентичность, ее роль и место в современных процессах формирования российской национальной идентичности, а по сути – в процессах становления новой России. Речь идет, прежде всего, о путях и способах преодоления бытующей аспектальности и полярности интерпретации «кавказской ситуации» и «кавказского фактора» в социально-политическом бытии современной России, а главное – о формировании моделей прогнозирования и механизмов регулирования процессов демократической консолидации российского сообщества, иначе говоря – о стратегии движения к созданию российского гражданско-политического общества.

При анализе любой проблемы, как известно, встает вопрос о типе ее сложности и способах адекватного выражения. Как уже подчеркивалось, проблема «кавказского фактора» и «кавказской ситуации» требует анализа и осмысления, прежде всего, в категориях реальности и дискурсах идентичности.

Серьезным препятствием к объективному анализу этническо-

<sup>16</sup> Красин Ю. А. Политическое самоопределение России: проблемы выбора//Политис, 2003, №1, с. 124-134; Пантин И. К. Демократия в России: противоречия и проблемы// Там же, с. 134-149.

го бытия и его аспектов (в том числе идентификационных маркеров и измерений) является прочно укоренившаяся в нашей отечественной этнологической науке традиция – представлять все этническое лишь статично, к тому же, в позитивных и героико-драматических тонах и оценках. В прошлом (в советскую пору) неизбежные издержки подобной методологической традиции компенсировались тем, что этнос и этничность рассматривались как рудименты истории и социального бытия. Но как показало время, «похороны этничности» оказались явно преждевременными – вырвавшись на просторы политической стихии 80-90 годов минувшего века она по существу стала главным ориентиром и инструментом социально-политического и культурного переустройства бывшего советского пространства, а заодно – и источником особенностей социально-политического бытия современной России. Однако это обстоятельство, как показывают факты, практически не повлияло на базисные установки отечественной этнологической науки (если не считать, что за последние годы она позаимствовала западные модели концептуализации этнического бытия, в том числе и идею-принцип «идентичность») – наша этнология так и осталась на позициях комплиментарности в отношении своего объекта, этноса.

Очевидна непродуктивность подобной позиции этнологии, поскольку она игнорирует то непреложное обстоятельство, что социальный мир (в том числе и мир этноса) – это бесконечная цепь латентных и открытых противоречий и конфликтов, их теневых аспектов. Мы научимся распознавать их причины и истоки, находить пути предотвращения и разрешения конфликтов лишь в той мере, в какой будем готовы видеть собственную причастность к происходящему, что называется – готовы и способны видеть себя в реальном свете. В этом контексте встает один из ключевых для рассматриваемой темы вопросов: «Какие особенности кавказской социально-культурной идентичности, ее структуры и маркерного состава становятся источниками тех социальных конфликтов, которые мы, увы, регулярно наблюдаем в разных весях России, а в массмедиа увязываются с «лицами кавказской национальности»», их поведенческими установками. Подобных особенностей, по меньшей мере, три:

- активность и действенность горизонтальных (горизонтально-сегментированных) социальных отношений в кавказском социуме;
- эффективность института «старшего», формализованный и ситуационно-ролевой характер старшего;
- коммуникативная активность кавказцев.

Эти особенности кавказской социальной идентичности известны достаточно широко. В частности – коммуникативная активность кавказцев, а также чрезвычайно значимый характер горизонтальных отношений в пространстве их бытия, что уходит своими архетипическими корнями в традиционные на Кавказе сегментарно-горизонтальные формы социальной самоорганизации и регуляции в формах рода, тейпа, тухума, доминировавших длительное время. Вероятно, более детальных пояснений требует институт старшинства, а точнее -те специфические особенности, которые появились в этом институте в последнее время и, судя по всему, пока не всегда принимаются во внимание не только «массовым» человеком (россиянином), но и теми, кто занят политическим управлением процессами российской трансформации. В стереотипах массового сознания кавказская социальная идентичность всегда ассоциировалась и ассоциируется, прежде всего, с особым статусом и влиянием, властью и привилегированным положением старшего по возрасту («тамады», «старейшины»). На самом же деле институт старшего в системе кавказских этносоциальных отношений в наше время, -под влиянием объективных обстоятельств историко-культурного, экономического и политического порядка, – претерпел серьезные изменения, в результате чего он («старший»), сохранив формализованный и высоко статусный модус, обрел, к тому же, ситуативно-ролевой характер. Иначе говоря, обрел рациональность и мобильность. «Старшим» ныне практический признается и оказывается тот, у кого наибольший ресурс (символический, экономический, властный) в данной группе и в данный момент времени, т.е. тот, кто имеет наибольший шанс ответить на вызовы ситуации («момента»). Подобная трансформация института старшего, которая произошла в советское время и, в общем, воспринималось как «унижение», «деформация» и «забвение» этнических традиций (этничности), в эпоху современных либерально-демократических

реформ обернулась, как показывают факты, резким ростом адаптивности кавказских этносов к новым, динамичным жизненным ситуациям. Данный пример, вероятно, примечателен и как иллюстрация к диалектике идентичности, которая, будучи ментальной репрезентацией и формой поведения (отождествлением себя с некоей системой идей, ментальных образов, ценностей, форм социальных отношений и поведенческих схем), подвержена влиянию среды, общего социально-культурного контекста и меняется под его влиянием. Конечно же, в мире кавказских этнических культур по-прежнему сохраняется и традиционный модус института старшинства, но теперь главным образом во «внутреннем пространстве» этнической культуры: на семейных, родовых, аульных традиционно-ритуальных мероприятиях (свадьбах, похоронах и т.д.).

Понятно, что в контексте рассматриваемой нами проблемы, – роли и места кавказской идентичности в современной российской трансформации, – анализ перипетий института старшего носит не более, чем факультативный (сопутствующий) характер. Главное в другом – как проявляются особенности кавказской идентичности в социальном бытии современной России. Реальные факты показывают, что в тех крайне сложных условиях социального бытия, которые были порождены фундаментальными рыночными реформами и шоковой терапией 90-х годов и сопровождались социальной атомизацией и массовой аномией российского населения, иначе говоря, в условиях, когда коллективно-групповая (корпоративная) самоорганизация и коллективная мобилизация оказались в остром дефиците на всем пространстве России, отмеченные выше особенности кавказской социальной идентичности обеспечили более высокий уровень адаптивности и относительную успешность для ее носителей. Это, естественно, спровоцировало приток кавказцев в центральные, экономически активные регионы России, породив в массовом сознании образ «нового номадизма» (нашествия «лиц кавказской национальности»), со всеми вытекающими отсюда непростыми последствиями. Впрочем, следует заметить, что в обеспечении адаптивной успешности выходцев из Кавказа в «эпоху либеральных реформ», в силу специфических особенностей этих реформ,

решающую роль сыграла не только и не столько уже отмеченная «корпоративная мобильность», сколько живучесть в среде кавказцев некоторых специфических традиций прошлого – дарения и данничества.

Дело в том, что наши либеральные реформы, казалось бы, должны опираться на рационально-мотивированную активность «снизу» и горизонтальные отношения в социуме, изначально (с 90 годов) строились сверху и на редкость императивно, как мессианское деяние; фактически строились в «превращенных формах». Соответственно, и плоды этих реформ изобилуют превращенными формами. В итоге социально-политическая среда в современной России, увы, структурирована скорее не принципом равных возможностей – самым главным в системе либеральных ценностей, – а олигархизмом (самых различных форм и масштабов), авторитаризмом, этатизмом и эгоистичным (если не сказать – агрессивно наступательным) корпоративизмом. Более того, эти «порождающие начала» реформ 90-х годов и их активность в ходе реформ отлились в особые социально-культурные формы, фиксирующие «состоявшееся» распределение ресурсов общества в современной России явно не принципу равных возможностей. Вот некоторые примеры этих форм, которые у нас ныне по всей России выступают как воплощение и символы «удавшейся жизни»: «муж мэр -жена успешный предприниматель» (варианты: муж – президент этнической республики, губернатор края-области, министр, прокурор, судья, а в качестве успешного предпринимателя – сын, дочь, зять, брат, тесть, теща, друг, друг семьи т.д.). Так принцип равных возможностей в «эпоху либеральных реформ» в стране обрел превращенную и деформированную форму – форму слитности власти и бизнеса, т.е. форму монополизации возможностей, что имеет особое значение в контексте рассматриваемой проблемы. При кажущемся, на первый взгляд, разнообразии форм слитности власти и бизнеса (форм «приватизации возможностей»), произросших на ниве наших реформ, за ними стоит фактически один и тот же тип совсем не либеральной экономики – экономика коррупции, «данническая экономика». А она в современной России, как показывают факты, чрезвычайно многообразна в механизмах и способах своего существования.

Так, когда речь идет «об авторитетном мэре» крупного города (или «влиятельном губернаторе» региона), прочно встроенном в вертикаль власти, данническая экономика функционирует в форме повседневной, «рассроченной» конвертации политического влияния в «собственность – деньги – бизнес», а в роли данников выступает все бизнес-сообщество (по сути – все население) без явной персонификации. Подобная форма даннической экономики у нас стала практически «легитимной», во всяком случае не вызывает в обществе серьезных протестов, а тем более активного противодействия. Другое дело, когда речь идет о чиновниках рангом ниже – префектах, мэрах небольших городов в российской глубинке, милицейских чинах. Здесь данническая экономика по понятным причинам падает на плечи конкретных данников, прежде всего «призванных лиц», каковыми часто оказываются те, кого в России ныне именуют «лицами кавказской национальности». Их ценность обусловлена и заключается в уже указанных особенностях кавказской социальной идентичности – в приверженности к традициям дарения и данничества. Рекрут кавказца в вотчины российского чиновника средней руки – от Калининграда до Камчатки и Магадана – вот типичная форма проявления «успешной» адаптивности кавказцев к современным российским условиям. Это – реальность, которая требует не только системного осмысления, но и преломления на плоскость политической практики, практики управления процессами современной российской трансформации.

Подчеркнем еще раз – ситуативная, временная и явно относительная адаптивная успешность выходцев из Кавказа в российских регионах (в российском экономическом пространстве) обусловлена, в первую очередь и более всего, явными дефектами реформ, а именно – их тотальной зависимостью от чиновника и коррупции. В итоге же получается так, что некие особенности кавказской социальной идентичности (и социальной адаптации), которые сами по себе не являются ни плохими, ни хорошими, а тем более – вовсе не гарантируют предпринимательской креативности и экономической успешности, оказались конфликтными в силу превращенного и деформированного характера существующих в обществе социально-экономических отноше-

ний и механизмов. Понятно, что «кавказский рекрут» носит временный и ситуативный характер – он исчезнет из обихода по мере развития экономики, становления развитого гражданского общества в России и роста культуры бизнеса. Вместе с тем следует заметить – «рекруты в данники» составляют малую толику от многочисленной армии безработных в южных (северокавказских), донельзя перенаселенных республиках. Более того, есть причины фундаментального порядка, которые настойчиво заявляют о себе и заставляют относиться с тревогой и озабоченностью к описанным выше формам адаптивной «успешности» отдельных кавказцев. Дело в том, что ныне этносы (и кавказские тоже), будучи захвачены в орбиты процессов глобализации, утрачивают один из ключевых идентификационных признаков, а именно -территориально – пространственную локализацию (географический маркер), обретая диффузные и сквозные формы присутствия в социальном бытии мира, что проявляется в условиях современной России, где миграция и диаспоры все больше определяют демографический облик страны и наиболее проблемные особенности ее социального бытия. Факты свидетельствуют о том, что Россия, которая на протяжении последних пяти веков прирастала свое пространство этническими ареалами, ныне ступила в принципиально новую историческую полосу – в полосу качественных (парадигмальных) сдвигов в социально-демографическом бытии, национально-культурной идентичности и цивилизационном устройстве. Если до недавних пор в демографической картине России доминировал мозаичный (гетерогенный) тип расселения этнических социумов (на локальных этнических территориях, мозаично вкрапленных в общее общероссийское пространство), то теперь под давлением обстоятельств, созданных реформами последних десятилетий, российские этносы широким «диффузным фронтом» двинулись практически по всей территории страны, во все ее веси, явно указывая на развертывание процессов, объективно ведущих к становлению нового типа социокультурной идентичности. Реально складываются фундаментальные предпосылки к становлению единого российского гражданско-политического сообщества, против чего, увы, направлены ныне активизирую-

шаяся в России этнофобия (которая едва ли ни чаще всего проявляется в виде кавказофобии).

В условиях жестких вызовов современного мира достижение глубокой культурно-технологической модернизации и сохранение политической стабильности становятся вопросами исторических перспектив России – ее целостности и шансов оставаться значимым актором мирового социально-политического пространства. В то же время, очевидно, что системная модернизация России и развитие ее по исторически перспективному пути консолидированной нации-государства будут успешны лишь в том случае, если в сознании политического класса страны, российской интеллигенции, россиян будут происходить «опережающие преобразования», которые ориентированы на это. При кажущейся, на первый взгляд, тривиальности такой постановки, неготовность сознания политического класса «принять неизбежные решения» остается «проблемой номер один» в современной России. Если в отношении технологической и экономической модернизации страны острота проблем идет на убыль, то именно неготовность не только массового сознания, но и политического класса к принятию «неизбежных решений» в сфере национальных отношений, становится одной из острейших проблем современной России, проявляясь, прежде всего в широко распространенных феноменах этнофобии и шовинизма

Доминантный этнос страны – русский, который сегодня находится в ситуации политического и социально-культурного вызова стать гражданской нацией в синтезе со всеми этносами Федерации и решить таким образом экзистенциальную задачу обеспечения целостности и единства России на перспективу, пока, судя по всему, не готов к этому. Здесь явно сохраняется инерция культурно-политических импульсов 90-х годов – интенции массового этнического сознания на «культурное возрождение», что сегодня в реальной практике оборачивается редуцированием русской культуры к консервативным и даже архаическим формам, реанимацией былой субэтнической дифференциации русского этноса (казачества, мещер, поморов и т.д.), ренессансом религиозности. Все это объективно дистанцирует русское сознание от всего культурно и этнически «иного» (инородца). Ситуа-



ция усугубляется тем, что сознанием российской (прежде всего русской) молодежи с нарастающей активностью завладевает массовая культура, которая в своих ценностях, нормах, формах и идентификационных маркерах позиционируется негативно по отношению к этническим культурам (кавказским в том числе) уже в силу их «архаичности», «не стильности», «не клевоности», «не гламурности».

Понятно, что культурное самопозиционирование человека и социума – явление объективное и само по себе не влечет негативного отношения к «иным культурам». Но новейшая история России складывалась так, что демонтаж советского уклада жизни в этнических республиках, как уже отмечалось, до сих пор разворачивался и разворачивается в форме демонтажа культурных связей – отношений, более того – конфликта культур и идентичностей, пробуждая этнофобию. Причины, подхлестнувшие в 90-х годах этнофобию в России известны: парад суверенитетов республик и исход русских из них; чеченская война; монополизация торговли на продовольственных и вещевых рынках выходцами из стран СНГ. Ныне все эти проблемы, казалось бы, уже не имеют прежней остроты – чеченская война остановлена и ее последствия устраняются; в этнических республиках демонтирована суверенность и наведена вертикаль власти, а «иностранцы» лишились монопольного положения в сфере торговли, но этнофобия не ослабевает. В чем причина такого положения? Факты свидетельствуют о том, что ныне этнофобия (особенно кавказофобия) уже обрела самостоятельную жизнь в информационном пространстве и активно бытует, не только и столько отражая реальные феномены сознания, сколько навязывая ему нескончаемое «конфликтно-драматическое зрелище» – своеобразный сериал, шоу о лицах «кавказской национальности». Этнофобия в массмедиа «лицо кавказской национальности» фактически стала неплохо сбываемым информационно-политическим товаром, бытующим по цинично-прагматическим правилам рынка – минимум затрат (средств, усилий, таланта), максимум прибыли. К тому же, этот товар просто необходим несчетному множеству малотиражных СМИ (распространенной в России форме малого бизнеса), изначально ориентированных на обывателя, психо-

логически травмированного неудачами и тяжелыми социально-экономическими последствиями наших либералистских реформ. Этнофобию подпитывают и те политические силы (партии, движения), которым нечего предложить обществу кроме идеи борьбы с «инородцами», «лицами кавказской национальности», «незаконными мигрантами» (увы, именно они в восприятии российского обывателя ассоциируются с издержками реформ последних десятилетий). Все это, понятно, актуализирует проблему выявления потенциала этнических культур к взаимному диалогу, к трансформации и синтезу новой российской идентичности. Кавказские этнические культуры, как показывает анализ, располагают огромным потенциалом подобного плана, что явно недооценивается не только в массовом сознании, но и в практике политического управления страной.

### ***3.3. Культурный «неосинкретизм» как маркер кавказской идентичности.***

В исторической и культурологической науках принято увязывать кавказскую культурную специфику с «лимитрофным», «межцивилизационным» положением региона -на стыке восточных (тюркских), западных (греческой, византийской), южных (персидской, арабской) и русской (северной) культур<sup>17</sup>. Такая методологическая позиция во многом оправдана, когда культурный мир Кавказа рассматривается в диахроническом плане, в плане генезиса. Однако ситуация принципиально меняется при синхроническом, анализе современного состояния культурного пространства: налицо яркий русской – кавказский/кавказско-русский культурный синкретизм, а что касается влияния и следов других культур и цивилизаций, то они, что называется, лишь едва просматриваются<sup>18</sup>. Системный анализ феномена кавказского культурного синкретизма выходит за пределы нашей задачи – мы ограничимся лишь репрезентацией его некоторых аспектов, настойчиво заявляющих о себе в маркерной системе кавказской

<sup>17</sup> Черноус В. В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога//Научная мысль Кавказа, 1999, №3, с.154-167.

<sup>18</sup> Боров А. Х., Дзамихов К. Ф., Карамурзов Б. С., Муратова Е. Г. Социокультурные механизмы северокавказского исторического процесса//Научная мысль Кавказа, 2006, №4, с.19-27.

культурной идентичности. Речь идет прежде всего о языковом бытии кавказского культурного пространства (мира). Здесь уже с прошлого века монопольным языком социально-культурной коммуникации является русский. Понятно, что этому способствовали и политические обстоятельства. Однако, как показал сложный, противоречивый и конфликтный культурно-политический опыт 90-х годов укоренение русского языка в кавказских культурах обрело уже экзистенциальный характер и в определении его культурного статуса политический фактор больше не играет решающей роли. В этом плане характерны следующие факты. Радикальные этнические движения и организации, возникшие и действовавшие в 90-х годах (на гребне «всплеска этнического сознания»), настойчиво выдвигая вопросы о политическом суверенитете республик, о создании «кавказской конфедерации» вне России, не поднимали вопросов в отношении статуса русского языка. Разумеется, это не является плодом забывчивости кавказских этнических фундаменталистов. Тем более, что в республиках-лидерах этнического фундаментализма, – в Татарии и Башкирии, – активно проводилась политика ограничения пространства действия русского языка, в том числе в средней и высшей школе, а также отказа от русской (кириллической) графической основы письма. Анализ показывает, что за этой кажущейся непоследовательностью культурно-политических порывов этнического движения 90-х стоит, как уже подчеркивалось, факт экзистенциального порядка, с которым были вынуждены считаться даже ревнители этнической суверенности – русский язык стал языком культуры и образования, бытового общения и политической коммуникации кавказских этносов, средством их причастности к мировому культурному пространству. Если учитывать известную теорему Сепира – Уорфа<sup>19</sup>, которая утверждает, что именно язык определяет (если угодно – предопределяет) мироощущение и мировосприятие человека, то четко фиксируемый в кавказских республиках культурный синкретизм и характер этого синкретизма означает дрейф культурного сознания кавказских этносов в логос российской цивилизации. Более того, эмпирически фиксируется тот факт, что тексты массовой коммуникации

<sup>19</sup> Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.

(газет, радио, телевидения), построенные на этнических языках, как правило, являются кальками русской устной и письменной речи<sup>20</sup>. В плане культурного синкретизма кавказских этносов, на наш взгляд, заслуживает внимания и культура костюма (одежды). Как известно, именно одежда, прежде всего, является символом и средством культурного позиционирования человека, манифестации его идентичности. В обиходе кавказских этносов уже давно доминирует европейский костюм, как и у русского этноса. А что касается национального костюма, то в современной культурной практике кавказцев он не выходит за пределы ритуально-зрелищных, культурно-этнографических действ. Столь же радикально задето культурным синкретизмом и жилище кавказских этносов – о специфике жилищной культуры на Кавказе можно говорить лишь довольно условно, с предикатами «с учетом горного ландшафта», поскольку облик жилища здесь (в регионе Северного Кавказа) давно стал русско-европейским. Иное дело – культура питания: ныне ее специфика активно подчеркивается и рекламируется, т.к. она стала предметом прибыльного бизнеса, особенно в российских городах. Но в реальной, повседневной жизни кавказских этносов давно преобладает кухня, мало чем отличающаяся от современной русской, а точнее -от советской, общепитовской. Представления о том, что на Кавказе на завтрак подается хаш, на обед шашлык, а на ужин хачины с хачапуриями и все это сопровождается обильными потоками экзотических напитков «чача», «арака», «буза» и т.д. имеют мало общего с реальностью наших дней и отражают лишь стереотипы, сложившиеся давно (в эпоху «первичных культурных контактов»). Как видим, переплетение русской и кавказских культур проявляется практически во всех сферах культуры. Но особое место здесь принадлежит профессиональному искусству – классический театр, опера, балет, крупные формы художественной и музыкальной культуры пришли в кавказское культурное пространство именно из русской культуры, став формой интеграции кавказских культур в российское цивилизационное пространство. Интегративный вектор в отношениях русской и кавказских культур по сути фик-

<sup>20</sup> *Тхагансоев Х. Г.* Коммуникативные особенности бесписьменных культур//Научная мысль Кавказа, 2000, №2. О методологии и культуре двуязычия в условиях этнического региона// Вестник ПГЛУ, 1997, с.с.53-61.

сируется «демографической топологии» региона – русские и кавказцы здесь расселены практически во всех городах и районах диффузно, без территориальных обособлений, без «анклавов» и «гетто».

Вот здесь в пору задаться вопросом «Почему вразрез с бесспорными и многочисленными фактами интегрированности кавказцев в русское культурно-цивилизационное пространство устойчиво бытуют мифы и стереотипы о непроницаемости-герметичности кавказских культур, о средневековых нравах кавказских социумов, формирующие в русском массовом сознании образ мало приглядного «лица кавказской национальности»?». Ныне в кавказском культурном ареале, пожалуй, единственной сферой культуры, которая контрастирует с русской (предстает как явно «иное») является культура социальной коммуникации.

Она и в самом деле специфична, по меньшей мере, в двух аспектах: ярко ритуализована и подчеркнута демонстрирует мобилизационный потенциал культуры<sup>21</sup>, что у непосвященного, возможно, оставляет ощущение коммуникативной агрессии. Но в последние десятилетия существенные изменения происходят и в этой, наиболее консервативной сфере культуры кавказских этносов, о чем еще пойдет речь.

#### ***3.4. Гендерный аспект кавказской идентичности – методологический потенциал.***

Культурная идентичность (как и социальная)будучи формой отношения (но не атрибутом) имеет различные модусы проявления для носителя данного конкретного типа идентичности и для «внешнего наблюдателя». Если носитель идентичности соотносит себя со смысловым миром и поведенческой схематикой культуры, к которой связана его идентичность, то «внешний наблюдатель» может судить о чужой ему культурной идентичности (и, как правило, судит) лишь на основе стереотипов – упрощенных, огрубленных, расхожих представлений. Исключением в этом плане не является и кавказская идентичность – в стереотипах массового российского сознания она окрашена настораживающими красками

<sup>21</sup> *Тхагансоев Х. Г.* О кавказской культурной общности //Вестник РАН, т.69, №2, 1999г., с.130-136. Лектонический тип коммуникации и проблема цивилизационной идентификации Кавказа //Научная мысль Кавказа, 2001, №4, с. 43-56.

ми и тонами экспрессивности, напористости, группой сплоченности и др. При этом, как показывает анализ, в российских стереотипах кавказская идентичность соотнесена главным образом с мужчиной (с мужским поведенческим схематизмом), т.е. практически не «схватывают» и не отражают гендерной специфики. А между тем, кавказская социокультурная идентичность проявляет яркую гендерную специфичность, особенно в сфере межпоколенческих отношений. Суть этой специфики можно определить как гендерную асимметричность социально-культурных отношений. В реальной культурной практике это проявляется, в частности, в форме асимметрии отношений «солидарность-конкуренция» в мужских и женских группах – в среде мужчин доминирует конкуренция, в женской среде – коллективная солидарность, компромисс. Разумеется, как и любая закономерность, соотносимая с социумом и социальными явлениями, гендерная асимметрия «солидарно-конкурентных» отношений в кавказских социумах носит относительный характер. Однако она довольно устойчиво проявляется в целом ряде феноменов, в том числе в модели семьи и в межпоколенческих отношениях кавказских этносов, порождая ряд культурно-поведенческих особенностей, подлежащих учету, когда речь идет о дискурсе идентичности. О фундаментальном характере гендерной асимметричности социальных отношений в пространстве кавказских этнических культур свидетельствуют, как уже подчеркивалось, особенности формирования семьи. Здесь модель семьи такова, что женщина выходит замуж в буквальном смысле слова – она покидает родительский дом, свой род и переходит в семью мужа, а точнее – под «присмотр» и «управление» матери мужа, поскольку на Кавказе именно «старшая женщина» управляет семьей. В этой ситуации прочность семьи (брака) едва ли ни в первую очередь зависит от того, как строятся отношения невестки и свекрови, каким регулятивным нормам они подчинены. Так что, хорошо известная прочность брака в пространстве кавказских этнических культур указывает на компромиссный и толерантный характер этих отношений. И в самом деле, установленные культурными традициями требования и нормы таковы, что отношения невестки и свекрови должны быть именно компромиссными, солидарными. В то же

время, трудно себе представить такую ситуацию (модель семьи), когда кавказский мужчина (жених) заключая брак переходит в семью своей жены, под «власть» родителей жены, ставя таким образом будущее брака в зависимость от межпоколенческих отношений двух мужчин – зятя и тестя. Такой брак в пространстве кавказских этнических культур будет восприниматься как маргинальный, ущербный – так срабатывает гендерная асимметричность внутри-социальных отношений. Необходимо подчеркнуть, что данная гендерная специфика кавказских этнических культур (и кавказской идентичности) проявляется и в форме своеобразной асимметрии межэтнического брака – в подобный брак чаще всего (по разным оценкам – до 90%) вступает кавказец-мужчина. В этом смысле присущая ей гендерная специфика «размыкает» кавказскую идентичность, создавая предпосылки для интеграции ее носителей в «иные» культурные миры, т.е. опровергая представления о непроницаемости и замкнутости кавказских культур.

Феномен гендерной асимметричности социально-культурных проявился массовым образом в ходе радикальных ломок уклада жизни и культурных норм, обусловленных процессами либеральных реформ и социально-культурной трансформации в современной России – особенно на ранних, самых сложных этапах реформ, в пору «экономики челночества».

Понятно, что челночество, как и любая форма рыночно-экономической активности, предполагает конкуренцию, конкурентную борьбу, а значит – и способности организовать для такой борьбы. Как свидетельствуют факты, именно солидарно-организованным группам челноков удавалось захватывать и удерживать конкретные товарные ниша. В сложной ситуации 90-х годов гендерная специфика кавказских культур проявилась таким образом, что челночная экономика здесь стала исключительно «женской». Это кажется парадоксальным, поскольку принцип «мужчина-глава и кормилец семьи» является одним из непреложных аспектов ценностно-смыслового мира кавказских этнических культур. Однако глубинные социально-поведенческие

диспозиции (в частности, гендерные модели отношений «солидарность – конкуренция») присущие кавказской идентичности, в

переломный для социальной самоорганизации момент сработали так, что на ролевые позиции «кормильца семьи» вышли женщины, изначально ориентированные регулятивными нормами культуры на солидарно-компромиссные отношения, резко отодвинув мужчин на «задний план». При формально-социологическом подходе все это можно трактовать и как нечто тривиальное – мол каждое общество отвечает на вызовы времени и объективных обстоятельств как может. Однако, если рассматривать данный факт (впрочем, широко известный, эмпирический фиксируемый) в общем контексте принципов и норм кавказских этнических культур, если учитывать, что в данном случае мы сталкиваемся с социально-культурным феноменом фундаментального порядка, а именно – с переменой социальных ролей мужчины и женщины (с необычным феноменом гендерно – ролевой инверсии), с дрейфом культурных доминант от маскулинных к феминным, то кавказская социально-культурная идентичность и в самом деле предстает в необычном свете. Оказывается, что представления о средневековой застылости кавказской идентичности, о ее консервативности и не подвластности времени, об абсолютной непроницаемости культурно-смыслового мира кавказских этносов, на которых чаще всего и строятся дискурсы «ужасного Кавказа», не выдерживают критики – кавказская идентичность принципиально открыта, отличается лабильностью маркерного состава, что особенно ярко проявляется феномене инверсии гендерных ролей. Но в маркерной системе кавказской социально-культурной идентичности, разумеется, есть и такие элементы, которые носят консервативный и конфликтный характер, в частности -роль этатизма в системе социально-культурных ценностей.

### ***3.5. Этнический этатизм в системе кавказской идентичности.***

Социальная идентичность, будучи сложной, многосоставной и многоуровневой системой-процессом архетипических предрасположений, особенностей мироощущения, нормативно-ценностных ориентиров, поведенческих схем и диспозиций, постоянно эволюционирует и корректируется под влиянием различных факторов и обстоятельств. Исключением в этом плане не



является и кавказская социальная идентичность – выше уже отмечался факт весьма существенной трансформации института старшинства в системе этой идентичности: он ныне стал более рациональным и гибким в контексте требований времени и культурной модернизации; налицо необычный, «кавказский» культурный синкретизм, который можно понимать как объективный этап интеграции и синтеза русской и кавказских культур. Однако в последнее время в структуре кавказской идентичности произошли и изменения явно «откатного» и «регрессивного» характера, архаичной («попятной») направленности. В этом плане характерно следующее замечание уже цитировавшегося автора (9), высказанное в конце 90-х годов: «Северный Кавказ... обретает черты восточной культуры, восстанавливает восточную исламизированную ментальность, дрейфует в сторону исламской цивилизации». «Откат идентичности», о котором идет речь в данном случае, как нам представляется, носит частичный и аспектный характер – относится, главным образом, к такой интенции кавказской идентичности, как этатизм (этнический этатизм) и обусловлен им. Именно этнический этатизм еще на самых начальных этапах «всплеска» этнического сознания и эпохи поиска этносами собственной идентичности заявил о себе как главный ориентир этого поиска. Как известно, этнический этатизм имеет много измерений и аспектов<sup>22</sup>, он бытует как форма идеологии и как политическая практика, обретая в этих измерениях субстанциональный характер и, таким образом, выходя за пределы идентичности конкретного этнического социума. Однако, как свидетельствуют факты, этнический этатизм бытует и как архетипическое предрасположение, культурная ценность этноса, что, на наш взгляд, превращает его в идентификационный признак, маркер. Анализ показывает, что одним из главнейших факторов (если не решающим), позволивших в 90-е годы выстроить в нашем регионе (и не только здесь) свои мини-государства и собственные кланово-автократические режимы власти не очень популярным этнократическим лидерам советского модуса (которые, заметим – не располагали в то время значимыми силовыми и финансовы-

<sup>22</sup> *Тхагапсоев Х. Г.* Этнический этатизм в социально-политическом бытии современной России//Сб. Этнотатизм и этнократии на Юге России, Ростов-на-Дону, СКНЦВШ, 2006, с.9-23. Лубский А. В. Лики этнократии// Там же, с. 24-48.

ми ресурсами), стала именно активная интенция этнического сознания на этатизм. Подчеркнем еще раз – слепую энергию стихийного этнического подъема той поры удалось ввести в рамки некоего социального порядка в условиях явного дефицита властных ресурсов даже не очень популярным «первым лицам» разваливающейся советской власти. Это стало возможным именно вследствие манипуляции символической ценностью «свое государство» («суверенитет», «собственная государственность»). В этом плане характерно, что книга с текстами речей, докладов и выступлений ныне покойного президента КБР В. Кокова, изданная в конце 90-х годов, называлась «Восхождение к идеалам». На общем фоне той ужасающей социально-экономической ситуации, что тогда имело место в этой республике, «восхождение к идеалам» прочитывалось лишь в одном смысле – в смысле реализации архетипических интенций этноса к обретению «своего суверенного государства». Столь же примечателен (можно сказать – архетипичен) и тот факт, что самая крупная и влиятельная структура этнического движения на Северном Кавказе в 90-е годы именовала себя «Конфедерация горских народов». Поскольку конфедеративные отношения, что называется, по определению предполагают автономию и суверенность вступающих в подобные отношения, уже само название этой структуры выражало главную интенцию этнического движения в регионе – создание конфедерации моноэтнических государств, позиционирующей себя в отношении России и «прочего внешнего мира» как крупная геополитическая единица. Так, очередной раз – в ситуации спонтанной активности этносов региона объективировалась интенция кавказской социальной идентичности на этноэтатизм. Фактически подтверждая эту интенцию кавказской социальной идентичности в новейшее время о себе заявили следующие факты: разделение Чечни и Ингушетии на два «собственных государства»; попытки учредить суверенную Кабарду и суверенную Балкарию; ползучая идея создания «карачаево-балкарского» и «общадыгского» государств. Политические процессы последних лет (восстановление единого конституционного пространства страны, десуверенизация этнических республик, наведение вертикали власти, формальный демонтаж скомпрометировавших

себя автократических режимов) пока существенным образом не изменили этого маркерного аспекта идентичности кавказского социума – увы, сохраняется интенция на этатизм. Однако, поскольку теперь гуманитарная интеллигенция дистанцируется от этого «символического капитала», этноэтатизм, как и следовало ожидать, обретает маргинальные формы проявления, в числе которых появление многочисленных ваххабитских джамаатов («мини-государств») со своими амирами (вождями), идея «кавказского халифата», попытки исламистского «государственного переворота» то в одной, то в другой этнической республике северокавказского региона и т.д. В подобных своеобразных феноменах обнаруживается (проявляется) укорененность этнического этатизма в культурно – ценностной системе кавказских этносов – в этом плане он сродни биологическим механизмам борьбы популяции за свою территорию, что на ментально – когнитивном уровне артикулируется в категориях «коренной народ», «исконная территория», «историческое право на свободное распоряжение собственными природными ресурсами» посредством «своего государства». Здесь уместно еще раз напомнить, что социально-культурная идентичность, так или иначе, являет собой некую интенциональность сознания и алгоритм поведения человека, которые проявляются особенно четко в ситуациях «вызова», «выбора» и «позиционирования себя», иначе говоря – под влиянием внешних, довлеющих обстоятельств и вызовов. Вот здесь мы подходим к весьма значимому для политической практики моменту. Дело в том, что именно политическая практика страны, а точнее – ее ошибки и промахи, уже на протяжении целого века выступают как главный фактор активации и провоцирования интенций кавказской социальной идентичности на этнический этатизм. При этом, если в советское время эти интенции лишь едва теплились на зыбкой почве крайне противоречивой стратегии нацистроительства (в форме автономных республик), то в далекой от рациональности политике России 90-х годов они получили исходящую от самой власти активацию и массивный выход в практике суверенизации этнических республик («берите суверенитета, сколько можете проглотить»). Сегодня, казалось бы, иная ситуация и триумф этнического этатизма – «уже прой-

денный этап» в истории современной России. Но в реальности все обстоит куда сложнее, опять-таки в силу ошибок и промахов российской политической практики. Дело в том, что, этнический этатизм и сегодня провоцируется действующей политической практикой, действующими нормами российских законов. В этом плане характерен принятый в априоризмах российской политики 90-х годов закон о реабилитации репрессированных народов. Спору нет, реабилитация здесь необходима в максимально возможных объемах и максимально гуманных формах. Но получается так, что отдельные положения этого закона читаются неоднозначно, в частности, относительно территориальной реабилитации, изначально (еще в 90 годы) интерпретированные в духе этноцентризма и этнической политической автономии, а по сути – в духе этнического сепаратизма и этатизма. Именно по этой причине посылы данного закона по поводу территориальной реабилитации репрессированных народов, долженствующие восстановить справедливость, сами стали источниками новых несправедливостей, антигуманных эксцессов, питательной почвой этнического экстремизма, а главное – легитимным основанием активности откровенно маргинальных и сепаратистских этнополитических движений и структур, так или иначе исповедующих этнический этатизм. Вот примеры провоцирующего действия указанного закона: ингушско -осетинский конфликт; постоянно будируемые радикальными балкарскими этнополитическими группами требования «восстановить балкарские районы периода депортации», что подталкивает республику к административному размежеванию по этническому признаку; ползучая идея «карачаево-балкарского объединения» и т.д. В контексте этих обстоятельств естественно напрашивается вопрос «Не пора ли скорректировать указанный закон, который находится в явном противоречии с сегодняшним вектором внутривнутриполитического курса России –курса на формирование единого российского гражданско-политического общества?».

А между тем, проблема этнического этатизма в системе кавказской социально-культурной идентичности, а шире – в этнополитическом бытии современной России, в последние годы обретает новые аспекты, требующие критического осмысления. Речь

идет о том, что курс на укрепление российского федеративного государства, необходимость которого остро заявило о себе на излете 90-х годов и в целом не вызывает сомнений, в последнее время все чаще заявляет о себе в идеологии и в практиках этнического этатизма. В этом плане характерны дискурсы в драматических тонах по поводу миграции «инородцев» в Россию, как и по поводу монополии «лиц не российской национальности» на рыночную торговлю, а также неослабевающая активность кавказофобии в российских регионах преобладания русского населения. Все это негативным образом отражается на общей социально-политической ситуации в стране, вновь и вновь напоминая об отсутствии четкой этнополитической стратегии в современной России, стратегии формирования российской национальной идентичности.

### **Проблема моделей социального конструирования и регулирования в стратегии новой России.**

Идентичность, как и любая теоретическая концепция (модель) является не более, чем способом репрезентации и идеализации объекта исследования (познания) и социального регулирования. В этом смысле категория «кавказская идентичность» -это попытка выразить современный срез социального, социально-политического и культурного бытия кавказских этносов в массовом сознании этих же этносов и в их соотношении «себя самих» с «остальным миром» (с миром российского социального бытия, прежде всего). Но это – и попытка представить кавказское этносоциальное бытие как открытую и динамичную систему (систему-процесс), которая подвержена влиянию различных факторов, обусловленных российским социальным бытием. Ныне главные из них – экономический и социально-трудовой. Дело в том, что Северный Кавказ в силу ряда причин (в том числе и неравномерного развития субъектов Российской Федерации), к сожалению, не учитываемых должным образом на уровне федерального Центра, находится в ситуации нарастающего отставания, – как по темпам, так по и качеству социально-экономического развития, – от средних показателей по стране (не говоря уже о мегаполисах России, которые воспринимаются как «норма новой жизни»). Но главное и самое неприятное в том, что эта ситуация, как пока-

зывает ход событий, не может быть устранена лишь на основе рыночных механизмов, на которые уповает Центр – требуется запуск на Федеральном уровне некоей политики выравнивания условий развития субъектов РФ. Это особенно важно для Южного региона, поскольку здесь существуют объективные причины (объективные факторы) нарастающего отставания в социально-экономическом развитии. В некоторые из них:

1. Россия, а точнее ее центральные промышленные регионы, как показывают реальные факты, уже переходят (или перешли) от периода политической и экономической стабилизации к этапу развития-здесь рыночные механизмы и факторы либерализации экономики работают достаточно эффективно. Северокавказский регион, напротив, в силу накопленных в прошлом отставаний, все еще находится в условиях («в зоне») переходной ситуации, когда рыночные механизмы не срабатывают должным образом, обрекая регион именно на нарастающее отставание.

2. К тому же, экономический рост этнических республик сдерживается еще и целым рядом факторов внерыночного порядка. В их числе:

- высокий уровень инвестиционного риска в связи с общей ситуацией в регионе, ее сложностями;
- отсутствие в этнических республиках собственных инвестиционных ресурсов или их явная недостаточность;
- специфичный характер территориального распределения трудовых ресурсов, когда около 60% безработного (незанятого) населения в силу особенностей культуры сосредоточено в крупных селах этнических республик, практически лишенных инфраструктуры, необходимой для экономической, промышленно-производственной деятельности.

Но самое главное – ситуация нарастающего разрыва в уровнях социально-экономического развития России в целом и национальных республиках Южного региона начинает обретать самовоспроизводящийся характер в силу неотвратимого действия следующего замкнутого цикла: высокий уровень инвестиционного риска и инфраструктурная неразвитость отталкивает потенциальных инвесторов (делает южные республики России неконкурентными на рынке инвестиций), а отсутствие масштаб-

ных инвестиций ускоряет деградацию производственно -технологического потенциала региона, сдерживая темпы и масштабы решения накапливающихся проблем. Речь идет о появлении своеобразной «петли отчуждения кавказского региона от развития» («петли нарастающего социально-экономического отката»). К чему ведет ее действие видно на примере Кабардино-Балкарии, а точнее – по тенденциям развития структуры валового регионального продукта этой республики за последние 12 лет. Так, относительная доля промышленности в структуре ВРП КБР за указанный период сократилась с 25,5 до 12%, транспорта и связи – с 4,5 до 2,8%, отраслей обслуживания – с 27 до 16,8%. В то же время, в структуре ВРП этой республики за означенный период резко возросли доли сельского хозяйства и торговли – соответственно, с 14,2 до 27,8% и с 19,5 до 26,8%. Таким образом, за последние 12 лет социально-экономическое пространство КБР фактически трансформировалось «попятно» -от индустриально-аграрного типа к аграрно-торговому типу, явно указывая на откат исторического масштаба и культурно-парадигмального характера. Справедливости ради заметим – ныне в КБР принимаются меры к выходу из этой опасной ситуации. Но главное в том, «петля отставания» в регионе пока так и сохраняется.

Если не переломить эту ситуацию, трудно рассчитывать на стабилизацию в регионе (со всеми вытекающими отсюда последствиями). В то же время, как уже подчеркивалось, проблема «самовоспроизводящегося отставания» северокавказских республик в социально-экономическом развитии в существующих сегодня («здесь и сейчас») условиях не может быть решена лишь на основе либерально-рыночных подходов и механизмов – настоятельно требует сочетания мер как рыночного, так и политического регулирования.

Конкретно речь могла бы идти о следующих мерах:

- создание в ЮФО специального фонда страхования инвестиционных рисков, связанных, с вложениями в развитие кавказского региона, имея в виду случаи реализации масштабных проектов, затраты на осуществление которых не менее, скажем, одного миллиарда рублей;

- реализация специальных государственных (региональ-

ных) проектов инфраструктурного развития крупных сельских поселений северокавказских республик с учетом социально-политической значимости этой проблемы;

- государственная поддержка инфраструктурного развития рекреационных зон республик.

Но самое главное – это создать в стране реальные условия для мобильности трудовых ресурсов (а значит – мобильности идентичностей и их конвергенций). Разумеется, эти условия должны содержать и особые механизмы политической регуляции – механизмы «откачки» избыточных трудовых ресурсов из кавказских республик в другие регионы России. Именно здесь кроется самый тугой узел противоречий этнополитической ситуации в современной России, требующих разрешения. Пока не только не существует подобных механизмов, стимулирующих отток незанятых рабочих рук из республик ЮФО, но даже те кавказцы, которые пытается самостоятельно, на свой страх и риск, решать эту задачу, наталкиваются на стену этнофобии, оказываются в ситуации «войны идентичностей». Подчеркнем еще раз – этнополитическая ситуация в стране остается не «синхронизированной», не согласованной с общими процессами движения России по пути формирования нации-государства.

Вероятно, можно ждать «куда вывезет история», ограничиваясь сетованиями на сложность означенных проблем, советами не «подстегивать» события и довериться «мудрости истории», рациональности рынка. Но все указывает на то, что нужны системные действия на политическом уровне – пора начинать расчистку завалов на пути к становлению единого российского, гражданско-политического сообщества, устраняя при этом и такие конфликтно-превращенные формы социального бытия как «кавказский рекрут», «номады-диаспоры» из граждан собственной страны. Речь идет о создании необходимых условий формирования российской нации, а значит – о политическом (социальном) конструировании в новой России, о возможных формах и масштабах использования подобной социальной практики. На арене научно-философской мысли эта проблема ставится еще шире – о «конструировании хорошего общества» в России<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Федотова В. Г. Хорошее общество. М., Прогресс-Традиция, 2005.



Пока получается так, что тот негативизм к социальным практикам советской системы, которая, как известно, была завязана на тотальную социальную инженерию и идеологический прессинг, привел нас к другой крайности – к отсутствию столь-либо значимой и массово разделяемой идеологии и к чрезмерному упованию на механизмы рынка и на их «регулирующую рациональность». Но время показало, а политическая практика последних лет еще и подтвердила необходимость стратегии социального проектирования и конструирования. Объектом такого конструирования и регулирования в современной России может и должна стать социально-культурная идентичность, если учитывать, что она (идентичность), будучи конструктом сознания, неустранимо содержит мотивационные т.е. регулируемые аспекты. Более того, поскольку идентичность, как и любой продукт сознания, носит дискурсивный характер, коммуникация в ее самом широком понимании (политическая, культурная, экономическая) является реальным инструментом ее формирования и корректировки (впрочем, рациональная коммуникация в современных политических теориях интерпретируется еще шире – как главная основа социальной общности)<sup>24</sup>. Цель дискурсивных и проективно-регулятивных (политических) усилий в данном случае очевидна – синтез российских социальных идентичностей. Мерой и основой задействия всего набора социально-политических практик и механизмов в интересах конвергенции и синтеза российских социально-культурных идентичностей в новую, многоуровневую социально-культурную идентичность, вероятно, мог бы стать идея-принцип «суверенная демократия» – будучи спроецирована на практическую плоскость. Спроецирована так, чтобы правовая рационализация социума и экономическое принуждение в социуме сочетались бы еще и с механизмами мотивации процессов конвергенции идентичностей, а значит – к движению российских этносов по пути формирования единой российской, полиидентичной нации. В этом контексте вполне уместно кое-что переосмыслить и в нашей недавней советской практике, которая, как бы к этому не относиться, сумела неплохо выстроить проект

---

<sup>24</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб, Наука, 2000.

«единства и дружбы народов». Речь идет, прежде всего, о главнейших и объемлющих пространствах коммуникации и социального конструирования, каковыми, конечно же, являются сфера образования и СМИ. В частности, одним из элементов федерального компонента школьного образования мог бы стать предмет «Литература народов России» (как некогда и было), а культура и искусство российских этносов могли бы найти место на телеканале «Культура». В этом плане, вероятно, требует определенной коррективы и расхожее с 90-х годов наименование наиболее массового учебного курса истории – «История отечества», явно отмеченное архаизмом и прочитываемое в полярных смысловых значениях. В числе возможных вариантов «История России» или «История Российской Федерации». Вероятно, в процессы синтеза новой российской идентичности должны быть задействованы и национальные проекты, которые обеспечивали бы стимулирование оттока свободных трудовых ресурсов кавказского региона в другие регионы России.

Понятно, что цель предлагаемого социального конструирования («конструирования идентичности») – это преобразование ментального мира россиянина, социальных и культурных форм его бытия к достижению социальной конвенции в обществе. Ныне это – главный исторический вызов России. А что касается кавказского этнокультурного мира, кавказской идентичности, полученные в нашей работе результаты свидетельствуют о том, что они обладают (вопреки стереотипам массового российского сознания) лабильностью и адаптивностью, т.е. главными предпосылками к синтезу. Более того, процессы диалога и синтеза русской и кавказских этнических культур, а значит – процессы становления новой, российской идентичности налицо. Но в постсоветской России они идут стихийно, противоречиво и конфликтно, требуя системного и мотивирующего политического регулирования. В основу принципов, тактики и конкретных моделей регулятивного воздействия на эти процессы могут быть положены и результаты данной работы.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как показывает анализ, этнический фактор в современном мире заявляет о себе в многообразных формах, – в том числе в форме нарастания этнополитической активности, как способ поддержания культурного многообразия и культурных различий, как механизм детерминации идентичности. При этом главное в детерминации идентичности этническим фактором заключается в том, что он, с одной стороны, резко расширяет спектр идентичностей личности, корректируя и меняя идентификационную матрицу социума и культуры, а с другой – переводит основания типизации личности (ее идентичности) с классических социально-интеграционных оснований на современные, культурно-специфические основания. В то же время, этнический фактор остаётся конфликтогенным, и в этом качестве проявляется не только локально, но и субглобально – в геополитических регионах, что актуализируют внимание и политической практики к этническому фактору, к формам и механизмам его проявления в социально-политических процессах.

Формы его этнофактора в целостном социальном бытии мира не только обширны и многообразны, но опосредуются взаимно. В частности, спектр форм проявления этнического в политическом и экономическом бытии, что, впрочем, обнаруживает тенденции к расширению, всё чаще заявляют о себе опосредованно, через специфические формы этнической культуры и в слитности с ней, в том числе и через религиозный фактор ( к тому же ряд форм проявления этнического фактора в бытии современного мира и его процессах носят характер сквозного действия). Сегодня наиболее типичны следующие формы проявления этнического фактора в целостном бытии мира:

1) в сфере экономики – в том, что культурные различия (инаковость и её дифференциации, идентичность и её типы) становятся ресурсом постиндустриальной экономики;

2) в политической сфере – в становлении этнического фактора истоком формирования новых принципов политического права и дизайна организации политической системы, а в целом – в переключении политической теории и практики с парадигмы классо-

вых отношений на парадигму социально-культурных «идентичностей» и «различий»;

3) в мировом культурном бытии – в глобальной трансформации культуры от парадигмальной модели «культуры общего» к моделям «культурных различий».

Доминирующие тенденции развития этнического фактора (форм и механизмов его проявления) в современном мире таковы, что этносоциальная субъектность трансформируется от локально-типического вида (т.е. от субъектности пространственно-локализованного культурно-исторического процесса – этнический социум, этническое государство) к диффузным видам (к субъектности цивилизационных процессов, не локализованных пространственно – культурные идеи – смыслы – формы, ценностные ориентации).

Неким выпадом из этих тенденций являются особенности современной российской трансформации – здесь этнический фактор оказывал и продолжает оказывать крайне противоречивое влияние на её ход и результаты. Так, этноцентризм, ставший основным методологическим принципом этносоциологии и политической практики в наших национальных республиках с 90-х годов, породил наиболее системную форму этнического сепаратизма в форме этнического этатизма, во многом превратив этнологию в республиках в разновидность идеологии сепаратизма и этнического экстремизма.

И в заключение – предлагаемые нами методологические подходы, как нам представляется, позволяют осуществить теоретическую реконструкцию современных форм бытия этноса и этнических реальностей (факторов), а также выразить тенденции этнической процессности в условиях современного мира. До сих пор дискурсы этноса и этнического фактора строились и строятся преимущественно в рамках структурной и структурно-функциональной модели. Как показывает наш анализ, настала пора переходить на процессно-трансформационную модель этноса - в контексте общих, глобализационно-цивилизационных процессов современности. Подобная модель отличается тем, что органично увязывает главнейшие аспекты современного мирового социального бытия – глобализацию, культуру, цивилизацию

(процессы их развития) с современными формами этнической процессности, обозначая новые пути создания концепции этноса (этнического), адекватные реальностям современного мира.

Очевидно, что выходом из нынешней, бесспорно опасной этнополитической ситуации может быть только стратегический проект «устроения» российского (в том числе и северокавказского) социального бытия, начиная с базовых аспектов – экономического, трудового. Дело в том, что Северный Кавказ в силу ряда причин, в том числе и неравномерного развития субъектов РФ, находится в ситуации нарастающего отставания, – как по темпам, так по и качеству социально-экономического развития, (имеется ввиду – от средних показателей по стране). Неравномерность развития регионов на первый взгляд не имеет прямого отношения к этнополитической стратегии страны. Однако в современной России она обрела такие масштабы, что становится не только источником социально-политического противоречия «центр-периферия», но и фактическим свидетельством отсутствия в стране политических механизмов регулирования мобильности ресурсов (труда, капитала, социально-культурных идентичностей), без чего трудно рассчитывать на решение этнополитических проблем. В порядке иллюстрации приведем лишь один пример. По данным из общедоступных источников (в том числе «Российской газеты», правительственных сайтов) 32% всех прямых инвестиций в экономику РФ в 2006г. пришлось на два региона – Москву и Санкт-Петербург, 73% – на 12 регионов (куда входят и эти два региона). Таким образом, на долю оставшихся 74 регионов страны выпало всего лишь 27%. Налицо чрезвычайно «инвестиционный разрыв» между регионами, за которым неизбежно следует и разрыв, как в темпах, так и в качествах развития. Это особенно остро проявляется на Северном Кавказе. Ситуация нарастающего отставания нарастающего отставания в северокавказских республиках такова, что не может быть устранена лишь на основе рыночных механизмов, поскольку здесь действуют существенные внерыночные факторы. Вот некоторые из них:

1.Россия, а точнее ее центральные промышленные регионы, как известно, уже переходят (или перешли) от периода полити-

ческой и экономической стабилизации к этапу развития – рыночные механизмы и либерализация экономики работают эффективно. Северокавказский регион, напротив, в силу накопленных в прошлом отставаний, все еще находится в условиях («в зоне») переходной ситуации, когда рыночные механизмы не срабатывают должным образом, что обрекает регион на нарастающее отставание.

2. К тому же, экономический рост этнических республик сдерживается еще и целым рядом факторов политического и культурного плана. В их числе:

-высокий уровень инвестиционного риска в связи с общей неблагоприятной ситуацией в регионе, ее сложностями;

-отсутствие в республиках инвестиционных ресурсов или их явная недостаточность;

-специфичный характер распределения трудовых ресурсов в этом регионе, когда около 60% безработного (незанятого) населения в силу особенностей культуры сосредоточено в крупных селах этнических республик, практически лишенных инфраструктуры, необходимой для экономической, промышленно-производственной деятельности.

Но самое главное – ситуация нарастающего разрыва в уровнях развития России в целом и республиках Южного региона начинает обретать самовоспроизводящийся характер в силу действия следующего замкнутого цикла («петли»): высокий уровень инвестиционного риска и инфраструктурная неразвитость отталкивает потенциальных инвесторов, а отсутствие значимых инвестиций ускоряет деградацию производственно -технологического потенциала региона. Речь фактически идет о появлении «петли отчуждения кавказского региона от развития». К чему ведет ее действие видно на примере Кабардино-Балкарии – по тенденциям развития структуры валового регионального продукта этой республики за последние 12 лет. Так, относительная доля промышленности в структуре ВРП КБР за указанный период сократилась с 25,5 до 12%, транспорта и связи – с 4,5 до 2,8%, отраслей обслуживания – с 27 до 16,8%. В то же время, в структуре ВРП этой республики за означенный период резко возросли доли сельского хозяйства и торговли – соответственно, с 14,2 до 27,8%

и с 19,5 до 26,8%. Таким образом, за последние 12 лет социально-экономическое пространство КБР фактически трансформировалось «попятно» и регрессивно -от индустриально-аграрного типа к аграрно-торговому типу, явно указывая на откат исторического масштаба. Справедливости ради заметим – ныне в КБР принимаются меры к выходу из этой сложной ситуации, но «петля отставания» в регионе пока продолжает действовать. Если не переломить эту ситуацию конкретными программными мерами Федеральных властей, трудно рассчитывать на стабилизацию в регионе (со всеми вытекающими отсюда последствиями).

Конкретно речь могла бы идти о следующих мерах:

– создание в ЮФО специального фонда страхования инвестиционных рисков;

-реализация специальных государственных (региональных) проектов инфраструктурного развития крупных сельских поселений северокавказских республик с учетом социально-политической значимости этой проблемы;

-государственная поддержка инфраструктурного развития рекреационных зон республик этого региона. Тем более, что в РФ, похоже, реанимируется практика долгосрочного прогнозирования и стратегического планирования социально-экономического развития.

Важно, чтобы это коснулось также и мобильности трудовых ресурсов (людей, семей, идентичностей, культур и их конвергенции). А в отношении северокавказского региона речь должна идти о создании механизмов «откачки» избыточных трудовых ресурсов в другие регионы России. Именно здесь кроется самый тугий узел противоречий этнополитической ситуации в северокавказском регионе. Сегодня России не только не существует реальных механизмов, стимулирующих отток незанятых рабочих рук из республик ЮФО, но даже те кавказцы, которые пытается самостоятельно, решать эту задачу, наталкиваются на стену этнофобии, оказываются в ситуации повсеместной «войны своих – чужих», «наших – не наших».

Вероятно, можно еще какое-то время ждать «куда вывезет история», ограничиваясь сетованиями на сложность означенных проблем, советами не «подстегивать» события и довериться «му-

дрости истории», рациональности рынка (как это имеет место уже 15-20 лет). Но все указывает на то, что настала пора системных действий на политическом уровне, на уровне национальных стратегий – пора начинать расчистку завалов на пути к становлению единого российского, гражданско-политического сообщества. Речь идет о создании необходимых условий формирования российской нации, а значит – о социальном конструировании в новой России, о возможных формах и масштабах подобной практики. На арене научно-философской мысли эта проблема ставится еще шире – о «конструировании хорошего общества» (9). А пока получается так, что негативизм к социально-конструктивистским практикам советской системы, которая, как известно, была завязана на тотальную социальную инженерию и идеологический прессинг, привел нас к другой крайности – к упованию на механизмы рынка и на их «регулирующую рациональность». Но время показало, а политическая практика последних лет еще и подтвердила необходимость социального конструирования. Объектом такой стратегии в современной России должна стать, прежде всего, социально-культурная идентичность. Идентичность, будучи конструктом сознания, неустранимо содержит мотивационные, а значит-регулируемые и конструируемые аспекты. Более того, поскольку идентичность, как и любой продукт сознания, носит дискурсивный характер, рациональная коммуникация в самом широком понимании (политическая, культурная, экономическая, информационная) является реальным инструментом ее формирования и корректировки (впрочем, рациональная коммуникация в современных политических теориях интерпретируется еще шире – как главная основа социальной общности (8,9)). Цель конструирования и проективно-регулятивных (политических) усилий в данном случае очевидна: конвергенция и синтез российских социальных и культурных идентичностей как фундаментального условия развития России и всех ее регионов.

В этом контексте вполне уместно кое-что переосмыслить и в нашей недавней советской практике, которая, как бы к этому не относиться, сумела неплохо выстроить проект «единства и дружбы народов». Речь идет, прежде всего, о главнейших и объемлющих пространствах коммуникации и социального конструи-



рования, каковыми являются сфера образования и СМИ. В частности, одним из элементов федерального компонента школьного образования мог бы стать предмет «Литература народов России» (как некогда и было), а культура и искусство российских этносов могли бы найти место на телеканале «Культура». Очевидно, что в процессы синтеза новой российской социально-культурной идентичности должны быть задействованы и национальные проекты экономического плана, их механизмы. Например, было бы разумно введение в стране земельного ваучера. Здесь, вероятно, уместны пояснения. В массовом сознании россиян бытует мнение, что кавказцы «прикипели» к своим скалам, их оттуда не вытащишь, а значит – о перекачке избыточных трудовых ресурсов и речи не может быть». Возможно, так оно и было когда-то, в прошлом. Ныне кавказец рвется вглубь России, частенько испытывая, как свидетельствует повседневность, отторжение, в своей стране, от своих сограждан. А между тем, эту проблему можно было бы снять или значительно снизить ее остроту, если бы в России земельный вопрос решался бы на должном системном уровне: не в рамках отдельно взятого муниципалитета и закрепленных за ним (наличных здесь и сейчас) земельных массивов, как это сегодня имеет место быть, а в целом по стране – в равном отношении ко всем россиянам, избравшим для себя судьбу землепашца (скажем – посредством введения «земельного ваучера», равного для всех крестьян страны достоинства). А пока картина следующая: в одних регионах страны крестьянин имеет (получил) все 50, а в других он не получит и не может получить больше, чем 0,2 – 0,3 гектара, поскольку нет земли. Соответственно, в одних весях (в глубинках России) – земли брошены, рук не хватает, а в других (на Северном Кавказе, например) – дефицит земли и предельное перенаселение. И это происходит в одной стране – с единым конституционным пространством, с равными гражданскими правами.

Подчеркнем еще раз – цель предлагаемого национального (общероссийского) проекта «Земельный ваучер» не только устранение (по возможности) существующих в сферах землепользования и демографии проблем, но и создание фундаментальных предпосылок к этносоциальной мобильности, а значит

– к конструированию российской национальной идентичности, к преобразованию ментального мира россиянина, к достижению социальной конвенции в обществе.

Так мы вновь приходим к проблеме национальной (этнической) гуманитарной интеллигенции. Постоянная самоидентификация этнического социума в культурном, социальном и политическом отношениях, неизбежно сопровождающаяся гальванизацией сознания, вспышками массовых ожиданий, хаотизацией или перестройкой социальных связей-отношений, является экзистенциальной потребностью социума, а значит «вечным» и неустранимым процессом. Лишь этническая интеллигенция в состоянии привести в эти сложные процессы рациональные начала и интеллектуальные «директивы» – смыслы, цели, направления и неразрушительные способы поведения и действия. Если учитывать это обстоятельство, ясно, что необходимо интегрировать этническую гуманитарную интеллигенцию в структуры и механизмы формирования единого гражданского общества России, российской нации. Это возможно, как уже подчеркивалось, на основе механизмов общенациональных (общероссийских) проектов, например – «Поликультурная Россия», «Стратегия синтеза российской социально-культурной идентичности» и др.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Абдулатипов Р.Г.* Национальная идея и национализм // Этнополитический вестник. 1995. № 3. – С. 9-18.

2. *Авдулов Н.С., Черноус В.В.* Векторы этнокультурных процессов на юге России // Народы Юга России / Энциклопедия культур народов Юга России. В 9-ти тт. Ростов н/Д, 2005. Т. 1. – С. 3-27.

3. *Авксентьев В.А.* Этническая конфликтология; в поисках научной парадигмы. Ставрополь.: Гос. ун-т, 1996. – 153 с.

4. *Акаев В.Х.* Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов н/Д, 2004

5. *Аксюмов Б.В.* Конфликт цивилизаций в контексте современных глобализационных процессов. Ставрополь, 2008. – 312 с.

6. *Алафаев А.А.* Русский либерализм на рубеже 70-80-х годов XIX в. Дис. ...канд. социол. наук. М., 1978. – 55 с.

7. *Алексеев В.П.* Этногенез: Учебн. пособие. М.: Высшая школа, 1986.

8. *Альтерман У.* Этнонационализм в Европе. М.: Норма-Инфра, 2000. – 64 с.

9. *Антипина О.И., Иноземцев В.Л.* Постэкономическая революция и глобальные проблемы // ОНС. 1998. № 4. – С. 162-165.

10. *Атмурзаева Ф.И.* Социальные трансформации в современной России (Общезакономерный и этнокультурный аспекты). Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2005. – 188 с.

11. *Ахиезер А.С., Козлов Н.Н., Матвеева С.Я.* Модернизация в России и конфликт ценностей / Отв. ред. С.Я.Матвеева. М.: ИНФРА, 1994. – 248 с.

12. *Ачкасов В. А., Бабаев С. А.* Мобилизованная этничность. СПб, 2000.

13. *Барбашин М.Ю., Черноус В.В.* Теории этнической идентичности в англосаксонской социально-психологической мысли // Мир этноса: процессы самоорганизации социальных и этнических систем / Отв. ред. В.А. Шевлоев. Нальчик, 2005.

14. *Барков Ф.А., Ляшова С.А., Черноус В.В.* Религиозный фактор межкультурной коммуникации на Северном Кавказе / Отв. ред. Ю.Г. Волков // Южнороссийское обозрение. Вып. 56.

Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2009. – 203 с.

15. *Бауман З.* Идентичность в глобализирующемся мире // Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. – 390 с.

16. *Бгажноков Б.* Адыгская этика. Нальчик.: Полиграфсервис и Т, 1999. – 96 с.

17. *Белинская Д.В.* Ценностные ориентации женщин как фактор политической активности // Доклад. Портал федеральных образовательных программ. [http:// www.humanities. edu. ru](http://www.humanities.edu.ru)

18. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: АСТ, 1989. – 341 с.

19. *Бессонов Б.Н.* Цивилизация и философия: необходимость новых ценностей // Философские перспективы человечества: Сб.ст. М., 1993. – С. 5-12.

20. *Богатуров А.Д.* Конфронтация и стабильность в отношениях СССР и России с США в Восточной Азии после Второй мировой войны (1945-1995). Дис. ... доктора полит. наук. М., 1996. – 49 с.

21. *Болотоков В.Х.* Этнос и национальный менталитет. Мир этноса. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 1999.

22. *Боров А.Х., Дзамихов К.Ф., Карамурзов Б.С., Муратова Е.Г.* Социокультурные механизмы северокавказского исторического процесса // Научная мысль Кавказа. 2006. №4. – С.19-27.

23. *Бочаров В.В.* Политическая антропология и общественная практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т.1. Вып. 2. Доступно на ресурсе: <http://www.soc.pu.ru/publications/1998/html>.

24. *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. – 390 с.

25. *Бромлей Ю.В.* Этнология. М.: Наука, 1973. – 254 с.

26. *Бромлей Ю.В.* Этносоциальные процессы: теория, история, современность. М.: АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая, 1987. – 334 с.

27. *Буданов В.Г.* Трансдисциплинарное образование. Технологии и принципы синергетики // [www. synergetic.ru](http://www.synergetic.ru).

28. *Булгаков С.Н.* Размышление о национальности: В 2-х т. М.: Наука, 1993. – 603 с.

29. *Ващекин Р.П., Мунтян М.А., Урсул А.Д.* Глобализация: что

это такое? М.: Изд-во МГУК, 2002. – 239 с.

30. *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 365 с.

31. *Вебер М.* Отношения этнической общности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. №2. – С. 9-21.

32. *Волкова Е.Д.* Регионализм: новый импульс старой идеи // Регионализм как мировая тенденция: Сб. ст. М., 1994. – С. 5-9.

33. *Выжлецов Г.П.* Духовные ценности и судьба России // Социально-политический журнал. 1994. №3-6. – С. 23 – 38.

34. *Гадамер Х.Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

35. *Гаджиев К.С.* Конец евроцентристского мира и новая конфигурация геополитических сил. М.: Прогресс, 1993. – 35 с.

36. *Гак В.Г.* Аспекты языкового регулирования. // Национально-языковые проблемы. М., 1990. – С. 138-145.

37. *Гарсия Д.* О понятиях «культура» и «цивилизация» // Вопросы философии. 2002. №12. – С. 228-234.

38. *Гаспринский И.– Б.* Русское мусульманство // Тарих (Махачкала). 1994 – 1996.

39. *Гельбрас В.* Проблемы перехода к устойчивому развитию // МЭиМО. 1995. №12. – С.30 – 49.

40. *Губогло М. Н.* Идентификация идентичности // Сб. научных статей «Этносоциологические очерки». М.: Наука, 2003.

41. *Гумилёв Л.Н.* География этноса в исторический период. Л.: АН СССР. Геогр. об-во СССР, 1990. – 279 с.

42. *Гумилёв Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли / Под. ред. В.С.Жекулина. Л.: ЛГУ, 1989. – 495 с.

43. *Гуревич П.С.* Философия культуры: Пособие для студентов гуманитарных вузов. М.: Аспект пресс, 1994. – С.314.

44. *Дегтярев А.А.* Основы политической теории. М.: Высшая школа, 1998. – С. 187-188.

45. *Делова Л.А.* Динамика ценностных ориентаций молодёжи в условиях укрепления рынка // Известия ЦСИМГТИ. 1999. №1. – С. 42-56.

46. *Денисова Г.С.* Этнический фактор в политической жизни России 90-х годов. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦВШ, 1996. – 35 с.

47. *Дилигенский Г.Г.* Социально-политическая психология.

М.: Новая школа, 1996. – 280 с.

48. *Долльфюс О.* Система Мир // МЭиМО. 1995. №6. – С. 82-103.

49. *Драч Г.В., Лубский А.В., Эфендиев Ф.С.* Этнос. Культура. Цивилизация. Ростов н/Д, 2005. – 192 с.

50. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М.: Наука, 1993. – 572 с.

61. *Жаде З.А., Куква Е.С., Ляушева С.А., Шадже А.Ю.* Многоуровневая идентичность. Москва-Майкоп, 2006.

52. Занимательная демография // [www.livejournal.com](http://www.livejournal.com).

53. *Зегберс К.* Сшивая лоскутное одеяло... // Pro et contra. Т.2. №2. N.Y., 1999. – 70 p.

54. *Зюзов Н.Ф.* Питирим Сорокин и моральные аспекты глобализации // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. №3. – С.89-98.

55. Идентичность и интеграция: опыт России и Германии (Юг России – Северный Кавказ). Сб. материалов международной конференции. Ростов н/Д – Пятигорск, 2009. – 320 с.

56. *Иордан М.В.* Об основной причине межэтнических конфликтов // Социально-этнические проблемы России и Северного Кавказа на исходе XX века. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦВШ, 1998. – 108 с.

57. *Ито Ш.* Рождение цивилизаций. – Токио, 1988.

58. *Кант И.* О национальных характерах // Кант И.: Собр. соч. Т. 2. М.: Мысль, 1964. – 351 с.

59. *Капустин Б.Г.* Современность как предмет политической теории. М.: РОСПЭН, 1998. – 298 с.

60. *Кастельс М.* Информационная эпоха // Экономика, общество и культура. М., 2000. – С. 27-40.

61. *Качкин А.В.* Этническая мобилизация и процесс регионализации: формы и механизмы // Мир России. 2000. №4. Доступно на ресурсе: // [www.hse.ru/journals/wrldross/vol00\\_4/ogl.htm](http://www.hse.ru/journals/wrldross/vol00_4/ogl.htm).

62. *Кеннеди П.* Вступая в двадцать первый век. М.: Весь мир, 1997. – 480с.

63. *Кертман Л. Е.* История культуры стран Европы и Америки, 1870 – 1917. М.: Высшая школа, 1987. – 304 с.

64. *Кессиди Ф.Х.* Глобализация и культурная идентичность. // Вопросы философии. 2003. № 1. – С 76-79.

65. Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII-XIX вв. М.: Госюриздат, 1957. – 250 с.

66. Конфликты в современной России (проблемы анализа и регулирования) / Под ред. Е.И.Степанова. М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 343с.

67. *Коренкович В.С.* НАФТА как проявление интеграционных процессов в североамериканском регионе: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. – Минск, 1998. – 19 с.

68. *Кореняко В.А.* Этнонационализм. Квазиисториография и академическая наука // Реальность этнических мифов. / Под ред. М.Б.Олкот, А.Малашенко. М.: Гендальф, 2000. – С. 34-52.

69. *Коротеева В.В.* Теория национализма в зарубежных социальных науках. М.: РГГУ, 1999. – 140 с.

70. *Котин И.Ю.* Под знаком Бредфорда. Конец политики мультикультурализма в Британии? // Этнографическое обозрение. 2005. № 2. – С. 138-139.

71. *Коцев И.* Конвергенция и дивергенция. София, 1979. – 82 с.

72. *Кравченко И.И.* Политические и другие социальные ценности // Вопросы философии. 2005. – № 2. С. 9-17.

73. *Красин Ю. А.* Политическое самоопределение России: проблемы выбора // Полис. 2003. №1. – С. 124-134.

74. *Крюков М.В.* Ещё раз об исторических типах этнических общностей // Советская этнология. 1986. № 3. – С.63-69.

75. *Кузнецов В.А., Чеченов И.М.* История и национальное самосознание // Проблемы современной историографии Северного Кавказа. Владикавказ, 2000. – С.102-103.

76. Культурология. / Под ред. Радугина А.А. М.: ЦЕНТР, 1997. – 291 с.

77. *Кучукова Ж.М.* Социальная революция и культура. Нальчик.: Полиграфсервис и Т, 2004. – 110 с.

78. *Лашук Л.П.* Понятие узла этногонического процесса в современном освещении. // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. – С. 7-20.

79. Лектонический тип коммуникации и проблема цивилизационной идентификации Кавказа // Научная мысль Кавказа. 2001. № 4. – С. 43-56.

80. *Ломакин В.К.* Мировая экономика: Учебник для вузов. М.:

ЮНИТИ, 2000. – 727 с.

81. *Лубский А. В.* Лики этнократии // Сб. Этноэтноцизм и этнократии на Юге России, Ростов н/д: СКНЦВШ, 2006. – С. 24-48.

82. *Лубский Р.А.* Политический менталитет: методологические проблемы исследования / Отв. ред. Ю.Г.Волков. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦВШ, 2002. – 51 с.

83. *Максимова М.В.* В XXI век – со старыми и новыми глобальными проблемами // МЭиМО. 1998. № 10. – С.14-15.

84. *Малахов В. С.* Идентичность // Новая философская энциклопедия. Т.2. М., 2001. – С.78-79.

85. *Малахов В. С.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. – С. 43-53.

86. *Малахов В.С.* Символическое производство этничности и конфликт // [Язык и этнический конфликт](#) / Под ред. М.Б. Олкотт, И. Семенова // Доступно на ресурсе: [www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm](http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/36276.htm).

87. *Мамбетов Г.Х.* Национальная государственность и культура народов Северного Кавказа // Национально-государственное строительство в Российской Федерации: Северный Кавказ (1917 – 1941). Майкоп, 1995. С. 245 – 285.

88. *Маркс К. Энгельс Ф.* // Соч. Т. 28. – 767 с.

89. Медоуз Д., Йор Р., Рандер Дж. За пределами роста. М., 1997. – 232 с.

90. Международный политический процесс: лекция // <http://nwapa.spb.ru/html/db/0701/chapter20.htm>.

91. *Межуев Б.* Некоторые методологические аспекты изучения дискурса «национального интереса». Политические исследования // <http://www.politstudies.ru/index.htm>.

92. *Межуев Б.* Новое евразийство. М.: ИНТЕЛПРОС. // <http://www.intelros.ru/drevo/mezjuev1.htm>.

93. *Межуев В. М.* Проблема современности в контексте модернизации и глобализации. // Полития. 2004. №3. – С. 110.

94. *Милль Дж. Ст.* Размышление о представительном правлении. М., СПб., 1863. – 302 с.

95. *Мировая экономика на рубеже XX-XXI веков: Учебное пособие.* / Под ред. Б.П. Супруновича. М.: Издательство Финансовой Академии при Правительстве РФ, 1995. – С.51-61.



96. *Мирский Г.И.* «Общность судьбы» и национальное самосознание // *Международная экономика и международные отношения.* 1998. – С. 9-21.

97. *Моджорян Л.А.* Проблемы национального самоопределения. М., 1993. – 65 с.

98. *Моисеев И.Н.* Информационное общество: возможности и реальность // *Полис.* 1993. № 3. – С.8.

99. *Мотрошилова Н.В.* Идеи единой Европы: философские традиции и современность // *Вопросы философии.* 2004. № 11. – С.3-19.

100. *Мотрошилова Н.В.* Идеи единой Европы: философские традиции и современность // *Вопросы философии.* 2004. № 12. – С.3-14.

101. *Мунтян М.А.* Интернационализация, интеграция и регионализация мира // *Проблемы глобальных и региональных интеграционных процессов.* М., 1996. – 123 с.

102. *Мураками Я., Кумон С., Сато С.* Общество «иэ» как цивилизация // *Проблемы философии истории: Традиция и новация в социокультурном процессе.* М.: ИНИОН, 1989. – С. 126-155.

103. *Н. Данилевский.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. – 573 с.

104. *Наше общее будущее.* // *Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию.* М.: Прогресс, 1989. – 371 с.

105. *Неклеса А.* Конец цивилизации, или зигзаг истории? // *Знамя.* 1998. № 1. – 175 с.

106. *Неклеса А.* Конец цивилизации, или конфликт истории // *МЭиМО.* 1999. № 5. – С. 81.

107. *Неклеса А.* Перспективы глобального развития и место Африки в Новом мире // *МЭиМО.* 1995. № 8. – С. 94.

108. *Неудобства с идентичностью* // *Вопросы философии.* 1998. №2.

109. *О методологии и культуре двуязычия в условиях этнического региона* // *Вестник ПГЛУ.* 1997. – С.53-61.

110. *О положении семей в Российской Федерации.* // *Доклад Национального Совета по подготовке и проведению Международного года семьи в Российской Федерации.* М., 1994. – С.31-114.

111. *Окунёва Л.С.* Латинская Америка на пути в XXI век: глобализация и демократия // *Международник.* 5 августа 2002. //

<http://www.mezhdunarodnik.ru/publications/gorchakov/index.html>.

112. Орлов А.Б. Эволюция межличностных отношений в семье: основные подходы, ориентации и тенденции // [www.follow.ru/catalog/6](http://www.follow.ru/catalog/6).

113. Осипов Г.В., Локосов В.В. Пределы падения // Социология и политика. М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 191-197.

114. Отчет по человеческому развитию. 1994 г. (Программа Развития ООН). Нью-Йорк, Оксфорд: Оксфорд Университи Пресс, 1994. – С. 188-190.

115. Панарин А.С. Постмодернизм и глобализация: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств // Вопросы философии. 2003. № 6. – С. 16-37.

116. Пантин И. К. Демократия в России: противоречия и проблемы // Полис. 2003. №1. – С. 134-149.

117. Пантин И.К. Демократия в России: противоречия и проблемы // Полис. 2003. № 1. – С. 134-149.

118. Пантич Д. Конфликты ценностей в странах транзисии // Социологические исследования. 1997. № 6. – С. 24-36.

119. Парсонс Т. Функциональная теория изменения // Американская социологическая мысль. М., 1994. – С. 49-57.

120. Патракова В.Ф., Черноус В.В. Развитие региональных исторических исследований по истории Северного Кавказа // Юго-Восток России в XIX – нач. XX вв. Ростов н/Д, 1994. С. 76.

121. Покровский Н. Глобализация и конфликт. // Вестник МГУ. Сер. 18. 1999. № 2. – С. 33.

122. Политология. Краткий энциклопедический словарь-справочник. – Ростов-н-Д: Феникс, 1997. – 497 с..

123. Психология. Словарь. М., 1990. – 442 с.

124. Радугин А.А. Философия. М.: Центр, 1997. – 270 с.

125. Развитие интеграционных процессов в Европе и России. М., 1997. – 170 с.

126. Разрешение конфликтов: Пособие по обучению методам анализа и разрешения конфликтов. М., 1999. – С.49-50.

127. Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа / Пер. с англ. Л.В.Топоровой, С.В. Воронина и И.Н. Гвоздева. / Под ред. С.М.Черкасова. М., СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1995. – 51 с.

128. *Рахманов А.Б.* Современные теории глобального общества. // Вестник МГУ. Сер. 18. Социология и политология. 2003. № 2. – С. 85 -126.
129. *Ревель Ж.* Микроанализ и конструирование социального // Современные методы преподавания новейшей истории. М., 1996. – 239 с.
130. *Ревуненкова Е.В., Решетов А.М.* Сергей Михайлович Широкогоров // ЭО. 2003. № 3. – С. 100-119.
131. Ренессанс XII века. Арабское влияние на Запад. Токио, 1993. – 95 с.
132. *Риггс Ф.* Аспекты содержания этничности // Этнос и политика: Хрестоматия. / Сост. А.А. Прусаускас. М., 2000. – 349 с.
133. Рикер П. Повествовательная идентичность. / Пер. К. Дрягунов. 2000. // [www.philosophy.ru/library](http://www.philosophy.ru/library).
134. Римский клуб / Под ред. Д.М. Гвишиани. М., 1997. – 315 с.
135. Роль общественности в управлении производством. Опыт конкретно-социологического исследования / Общ. ред. Ю.Ф. Бухалова, Е.А. Якубы. Харьков: Изд-во Харьковского университета, 1968. – 239 с.
136. *Руссо Жан-Жак.* Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании. // Избр. соч.. Т. I. М., 1961. – 221 с.
137. *Руткевич М. Н.* Общество как система. Социологические очерки. М., СПб., 2001. – 489 с.
138. *Руткевич М.Н.* Диалектический материализм. М., СПб, 1973. – 505 с.
139. *Рыбаков С.Е.* О методологии исследования этнических феноменов. // Этнографическое обозрение. 2000. № 5. С. 3-16.
140. *Садохин А.П.* Этнология. М.: Гардарики, 2002. – 256 с.
141. *Самтцев И.М.* Самоопределение народов: теория и онтология. Ростов н/Д: Издательство СКНЦВШ, 2004. – 78 с.
142. Северо-Кавказский научный центр высшей школы. 1969 – 1989. Ростов н/Д, 1989. С. 3 – 5.
143. *Семененко И.С.* Глобализация и социокультурная динамика // Полис. 2003. № 1. – С. 9-10.
144. *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.

145. *Сизова И.* // Рязанские Ведомости. № 241. 2021. Доступно на ресурсе: [www.gyazan.ru](http://www.gyazan.ru).
146. *Симонян Р.Х.* От национально-государственных объединений к региональным. // Вопросы философии. 2005. №3. – С. 15-20.
147. *Смит Э.Д.* Космополитическая культура // Этнос и политика: хрестоматия. М., 2000. – 331 с.
148. *Солнцев В.М., Михальченко В.Ю.* Языковая ситуация в СССР // Национально-языковые проблемы СССР и зарубежных стран. М., 1990. – С. 14-17.
149. *Сорокин П.А.* Человек, цивилизация, общество. – М.: Политиздат, 1992. – 138 с.
150. Сравнительное изучение цивилизаций. Токио, 1990. – 132 с.
151. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. / Гл. ред. Б.С.Ерасов. М., 1988. – 325 с.
152. *Сурина И.А.* Ценностные ориентации как предмет социологического исследования. – М., 1996. – 39 с.
153. *Сусоколов А.А.* Структурные факторы самоорганизации этноса // Расы и народы. № 20. М., 1990. – С. 5-39.
154. *Тишков В. А.* Очерки теории и политики этничности в России. М.: Русский мир, 1997. – 320 с.
155. *Тишков В.А.* Вперед, назад или в никуда? Северный Кавказ: проблемы и политика // Независимая газета. 22 января 1998.
156. *Тишков В.А.* Доклад на VIII конгрессе российских этнографов и антропологов «Три карты» // [www.valerytishkov.ru](http://www.valerytishkov.ru)
157. *Тишков В.А.* О феномене этничности // Этнографическое обозрение. 1997. № 3. – С. 3 – 21.
158. *Тлостанова М.В.* Постсоветская литература и эстетика транскультурации. М., 2004. – 63 с.
159. *Тойнби А.* Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. – 171 с.
160. *Троицкий М.* Европейский союз в мировой политике / Международные процессы. 2005. Т.3. № 1 (7) // [www.mpra.ru](http://www.mpra.ru).
161. *Тугаринов В.П.* Избранные философские труды. М., СПб., 1998. – 271 с.

162. Турен А. Возвращение человека действующего. М.: Гардарики, 1998. – 198 с.

163. Турен А. Что означает демократия сегодня? // Международный журнал социальных наук. Вып. «Эпоха демократии». 1991. № 1. – С. 10-18.

164. Тхагапсоев Х. Г. Коммуникативные особенности бесписьменных культур // Научная мысль Кавказа. 2000. №2.

165. Тхагапсоев Х. Г. О кавказской культурной общности // Вестник РАН. Т.69. №2. 1999. – С.130-136.

166. Тхагапсоев Х. Г. Этнический этатизм в социально-политическом бытии современной России // Сб. Этноэтатизм и этнократии на Юге России, Ростов н/Д: СКНЦВШ, 2006. – С.9-23.

167. Тхагапсоев Х.Г. К российским превращениям либерализма // Вопросы философии. 2004. № 12. – С. 155-163.

168. Тхагапсоев Х.Г. Мифогенез в новейшей истории российских этносов // Сб. научных статей «Политическая мифология и историческая наука на Северном Кавказе». Ростов н/Д, СКНЦВШ, 2004. – С.132-149.

169. Тхагапсоев Х.Г. Этнический этатизм как инобытие российского федерализма // Научная мысль Кавказа. 2002. № 3. – С. 25-34.

170. Тхагапсоев Х.Г. Этнос в современном мире: исторический реликт или фактор цивилизационного развития? // Научная мысль Кавказа. 2005. №2. – С. 22-31.

171. Федотова В. Г. Неклассические модернизации и альтернативы модернизационной теории. // Вопросы философии. 2002. № 4. – С 4-28.

172. Федотова В. Г. Хорошее общество. М., Прогресс-Традиция, 2005.

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

174. Фенимор М. Нормы, культура и мировая политика с позиций социологического институционализма // Международные отношения: социологические подходы. М.: Гардарики. 1998. – 100 с.

175. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф. Ильичёв, П.Н.Федосеева, С.М.Ковалёв. М.: Сов. Энци-

клопедия, 1989. – 732 с.

176. *Фролова А.Б.* Трудовые ресурсы мировой экономики // <http://www.5ka.ru/98/23467/1.html>

177. *Фрумкин К.Г.* Пассионарность: к истории идеи // Докл. Всерос. науч. конф. «Россия XXI век». 2001. № 3. – 15-16 с.

178. *Фукуяма Ф.* Конец истории? // США: экономика, политика, идеология. 1990. № 5. – С. 27-51.

179. *Фукуяма Ф.* Полемика о статье «Конец истории? // Диалог. 1990. № 45. – С. 8-21.

180. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб, Наука, 2000.

181. *Ханаху Р.А.* Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. 2-е изд. Ростов н/Д; 2001. 190 с.

182. *Хантингтон С.* «Столкновение цивилизаций?» // Форин афферз. 1993 г. // Полис. 1994 . № 1. – С. 47-55.

183. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка // Pro et Contra. Т.2. № 2. N.Y., 1997. – P.114-121.

184. *Хантингтон С.* Схватка цивилизаций? // Форин афферз. 1993 г. Российская газета. – 1995. 31 марта.

185. Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества / Л.М.Дробижева, Н.Н.Кузнецов, В.В.Коротеева / Редкол.: Дробижева Л.М. Гузенкова Т.С. М.: ИЭИА, 1994. – 236 с.

186. *Цыганкова А.П.* Несостоявшийся диалог с Фукуямой. О западных идеях, многокультурном мире и ответственности интеллектуалов // Вопросы философии. 2002. № 8. – С. 3-20.

187. *Чебоксаров Н.Н., С.А.Арутюнов.* Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. 1972. № 2. – С.19-28.

188. *Черноус В.В.* Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога / /Научная мысль Кавказа. 1999. №3. –С.154-167.

189. *Черноус В.В.* Становление самоидентификации народов Северного Кавказа и геополитические утопии на Кавказе // Кавказ: проблемы геополитики и национальных государственных интересов России. Ростов н/Д, 1998. С. 36.

190. *Черноус В.В.* Этническая идентичность и формирование гражданского общества на Юге России // Ученые записки ДЮОИ. Т. 25. Ростов н/Д, 2005.

191. *Черноус В.В.* Этноконфессиональная идентичность у народов на Северном Кавказе в современном научном дискурсе // Идентичность и интеграция: опыт России и Германии ( Юг России – Северный Кавказ). Сб. материалов международной научно-практической конференции 15 – 17 июня 2009 г. Ростов н/Д – Пятигорск, 2009. С. 94.

192. *Чистов К.В.* Традиция, традиционное общество и проблема варьирования // Советская этнография. 1998. № 2. – С. 94-106.

193. *Шармазанашвили Г.В., Цикунов А.К.* Право народов на свободу и независимость: Уч. пособие. М., 1987. – 231 с.

194. *Шахназаров Г.Х.* Миропорядок цивилизаций? // Pro et Contra. Т. 3. № 4. N.Y., 1988. – P. 152-156.

195. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т.1. М., 1993. – 354 с.

196. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект-пресс, 1999. – 222 с.

197. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект-пресс, 1996. – 148 с.

198. *Эйзенштадт С.* Конструктивные элементы великих революций. // Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993. Т.1. № 2. – С. 130-146.

199. *Элиас Н.* Изменение баланса между «я» и «мы». / Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001. – 56 с.

200. *Энгельс Ф.* Диалектика природы. // Соб. соч. Т. 20. – 828 с.

201. Энциклопедический социологический словарь. М., 1995. – 871 с.

202. Энциклопедия. Организация Объединённых Наций./ [www.Krugosvet.ru/articles/54/1005424/print.htm](http://www.Krugosvet.ru/articles/54/1005424/print.htm).

203. *Эриксон Э.* Идентичность и неукоренённость в наше время / Эриксон Э. Философия науки. М.:Мысль, 1995. № 5. – 217 с.

204. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

205. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996. – 133 с.

206. Этническая культура: проблема самосохранения в совре-

менном контексте (культурологические очерки) / Отв. ред. М.В. Иордан, В.Х. Болотоков. Москва, Нальчик, 1997. – 259 с.

207. Этнический ренессанс – парадокс XX века? // Диалог. 1990. № 15. – С.38-45.

208. Этнополитология: Учебное пособие для студентов вузов / Шаббаев Ю.П., Садохин А.П. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. – 319 с.

209. *Эфендиев Ф.С.* Этнокультура и национальное самосознание. – Нальчик: Эль-Фа, 1999. – 304 с.

210. *Ягодин Г.А.* Предисловие к русскому изданию книги Д. Медоуз и Дж. Рандер «За пределами роста». М., 1997. – 43 с.

211. *Ян Э.* Государственное и этническое понимание нации: противоречие и сходство // Полис. 2000. № 1. – С.103-121.

212. *Ян Э.* Демократия и национализм: единство или противоречие? // Полис. 1996. № 1. – С. 28-37.

213. *Яснерс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. – 153 с.

214. *Archer M.S.* Sociology for one World: Unit and Diversity // International Sociology. 1991. V. 6. – 133 p.

215. *Barth F.* Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Bergen, Oslo, 1969. – 144 p.

216. *Barth F.* Introduction // Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference / Ed. by F. Barth. Bergen, Oslo, London, 1969. – P. 18-29.

217. *Callot E.* Civilisation et civilisations: Recherches d'une philosophie de la culture. Paris., 1954. – 144 p.

218. *Coleman J.* / Modernization // International Encyclopedia of Social Sciences. L., 1968. – P. 397-398.

219. *Cooley Ch. H.* Human Nature and Social Order. New York, 1964. – 185 p.

220. *Dagdy Ph.* Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilisations. Berkeley. Los Angeles, 1963. – P. 162-163.

221. *Darrendorf R.* Anmerkung zur Globalisierung / Darrendorf R. Globalisierung im Alltag. Fr. a. Munchen, 2002. – S. 16-22.

222. *Derking H.* Kulturelle Identitäten und kulturelle Differenz im Kontext von Globalisierung und Fragmentierung / Schattenseiten der Globalisierung. Fr. a. Mun, 2001. – 91 S.

223. *Eisenstadt S.* Comparative Liminality: Liminality and Dy-



namics of Civilization // Religion. 1985. № 15. – P. 315-338.

224. *Eisenstadt S.* Modernization: Protest and Change. N.Y., 1966. – P. 131-132.

225. *Eisenstadt S.* Sociological Approach to the Comparative Study of Civilizations. Jerusalem, 1982. – 298 p.

226. *Elias N.* The Retreat of Sociologists into the Present // Theory, Culture, and Society. 1987. Vol. 4. № 2, 3.

227. *Falk R.* Exploration at the Eagle of Time. The Prospects for Word order. Philadelphia, 1992. – 198 p.

228. FAZ, 31. Mai. 2003, – Nr. 125 / Seite 33.

229. *Foster M.* Traditional Societies and Technological Change. M., 1973. – 143 p.

230. From Globalism to Regionalism. New Perspectives of U.S. Foreign and Defense Policies. Ed. by P.M. Cronin. – Wash., 1993. – 266 p.

231. *Fukuyama F.* The End of History? // The National Interest. 1989. – P. 16-19.

232. *Germany G.* Modernization and Urbanization // The New Encyclopedia Britannica. 1988. V. 24. – P. 255-261.

233. *Giddens A.* Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Lat Modern Age. Cambridge, 1991. – 64 p.

234. *Goffman E.* The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City – N.Y., 1959. – 91 p.

235. *Gurr T., Harff B.* Ethnic Conflict in World Politics. Boulder, San Francisco, Oxford, 1994. – 139 p.

236. *Hannerz U.* Notes on Global Ecumene // A Public Culture. 1939. №1. – P.43-65.

237. *Hannerz U.* Scenarios for peripheral cultures. – Binghevpton, 1989. – 47 p.

238. *Huntington S.* The Clash of Civilizations a Remaking the World Order. N.Y., 1996. – 78 p.

239. *Inglehart R.* Cultural Shift in Advanced Industrial Society. Princeton University Press, 1990. – P. 4-6.

240. *Inglehart R.* The silent revolution in Europe: Intergenerational change in post-industrial societies // American Political Science Review. 1971, – Vol. 65. – №4. – P. 991-1017.

241. *Ito S.* A Framework for Comparative Study of Civilizations //

Comparative Civilizations Review. Spring. 1997. – 275 p.

242. *Klein N.* No Logo! Der Kampf der global Players um Marktmacht. Ein Spiel mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern. Munchen, 2000. – 59 p.

243. *Kluckhohn C., Kroeber A.L.*, Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. N.Y., 1952. – 291 p.

244. *Kriechenbaumer R.* Osterreichs Innenpolitik 1970-1975. Munchen, 1982.

245. *Latouch S.* L'occidentalisation du monde. Paris, 1989. -139 p.

246. *Lindley-French J.* The ties that bind // NATO Review. Autumn 2003. // [http://www.nato.int/docu/review/2003/issue3/english/art2\\_pr.html](http://www.nato.int/docu/review/2003/issue3/english/art2_pr.html).

247. *Mann G.D.* Lucien Febre. La pensee vivante dun historien. 1971. – 50 p.

248. *Mead G. Mind H.* Self and Society. Chicago, 1934. – 87 p.

249. *Michaud G., Mark E.* Vers une science des civilizations? 1964. – 23 p.

250. *Nasr S.H.* Islam and the Plight of Modern Man. L. – N.Y., 1975. – P. 17-22.

251. Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power Relations // *Man* 4. 1969. – P. 217-235.

252. *Robertson R.* Globality, Culture and Images of World Order // Social Change and Modernity. Berkley, 1992. – P. 407-409.

253. *Robinson V.* Transients, Settlers? And Refugees. Asians in Britain. Oxford, 1986. – P. 15.

254. *Rosenay J.N.* Turbulens in World Politik. Brighton, 1990. – 36 p.

255. *Thornberry P.* International and European Standards on Minority Rights // Minority Rights in Europe: The Scope for a Transnational Regime / H. Miall (ed.). London, 1994. – P. 14-21.

256. *Toynbee A.* The World and the West. N.Y.; L., 1953. – P. 67-71.

257. UK to crack down on sham marriages // *Hindu*. 2004. – 24 p.

258. *Weber Max.* Die protestantische Ethik. Munch. – Hamb., 1965. – 45 S.

259. *Wilkinson D.* Sorokin versus Toynbee on civilization // Sorokin P. *Civilisation. A Centennial Assessment*/Ed. By Forb J., Richard M., Talbutt P New Brunswick. L., 1996. – P. 141-158.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Барков Федор Александрович** – кандидат социологических наук, научный сотрудник ИППК ЮФУ, преподаватель кафедры социологии, политологии и права ИППК ЮФУ. В область научных интересов входят трансформационные процессы в российском обществе и проблемы развития гражданского общества в России, вопросы социальной идентификации и идентичности, методолого-методические аспекты эмпирических социологических исследований.

**Тхагапсоев Хажисмель Гисович** - доктор философских наук, профессор кафедры философии Кабардино-Балкарского государственного университета. Сфера научных интересов - социальная философия, культурология, кавказская идентичность и современные этнические процессы.

**Черноус Виктор Владимирович** – кандидат политических наук, профессор, зам. директора ИППК ЮФУ, директор Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК РГУ и ИСПИ РАН, известный историк-кавказовед, автор около 340 публикаций по проблемам русско-кавказских отношений, этнополитологии, эпитологии.

## СОДЕРЖАНИЕ

<u>ВВЕДЕНИЕ</u> .....	3
<u>ГЛАВА I. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЭТНИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ</u> .....	6
<u>1.1. Концепции цивилизации в этнологическом дискурсе</u> .....	6
<u>1.2. Модернизация как содержание цивилизационного процесса – этнический фактор</u> .....	28
<u>1.3. Глобализация мира и этнос</u> .....	41
<u>1.4. Этнический фактор в прогностике культурно-исторических перспектив</u> .....	49
<u>ГЛАВА II. «ЭТНОС БЕЗ ГРАНИЦ» – СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ БЫТИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ФАКТОРА</u> .....	60
<u>2.1. Субстанциональные формы этнического фактора</u> .....	69
<u>2.2. Этнические знаково-символические формы в современных культурно-цивилизационных процессах</u> .....	96
<u>2.3. Этнический фактор в спектре ценностно-ориентационных систем глобализирующегося мира</u> .....	113
<u>2.4. Этнический фактор и современная полиидентичность мира</u> .....	115
<u>ГЛАВА III. КАВКАЗСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ПРОЦЕССАХ РОССИЙСКОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ</u> .....	133
<u>3.1. Формирование современной полиидентичности на Северном Кавказе</u> .....	137
<u>3.2. Конфликтогенный потенциал кавказской идентичности в процессах современной российской трансформации</u> .....	152
<u>3.3. Культурный «неосинкретизм» как маркер кавказской идентичности</u> .....	162
<u>3.4. Гендерный аспект кавказской идентичности – методологический потенциал</u> .....	165
<u>3.5. Этнический этатизм в системе кавказской идентичности</u> .....	168
<u>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</u> .....	179
<u>ЛИТЕРАТУРА</u> .....	187
<u>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</u> .....	203



*Научное издание*

***Барков Ф.А. , Тхагапсоев Х.Г., Черноус В.В.***

**ЭТНОСЫ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ**

Сдано в набор 11.05.09 г. Подписано в печать 18.05.09 г.

Формат 60x84 1/16 Бумага офсетная. Печать офсетная

Усл.п.л. 13,33. Уч.-изд.л. 12,8

Тираж 500 экз.

Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы  
344006, Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 160, к. 208. тел. 264-34-66

































































































