

Национальная Академия наук Украины
ГУ «Институт всемирной истории»

РУСТЕМ ЖАНГОЖА

**МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ:
PRO ET CONTRA**

Львов – Киев
2016

УДК 008 (4)
ББК 4 (4)
Ж 27

Рецензенти:

Зернецкая О. В. — доктор политических наук, профессор;
Горовой — доктор исторических наук, профессор;
Закут Салах — доктор философских наук.

Научный редактор — **Жулинский Н. Г.**,
доктор филологических наук, академик НАН Украины

Рустем Жангожа

Ж 27 Жангожа Рустем. Мультикультуралізм: pro et contra [Текст] / Р. Жангожа, — ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України» — Київ, 2016. — 208 с.

ISBN 978-966-02-7881-3

У книзі «Мультикультуралізм: pro et contra» розглядаються процеси активізації глобалізації, яка несе в собі масштабні системні зміни цивілізаційних процесів, а також в соціальному, культурному та індивідуальному вимірі цивілізації. Ці зміни несуть в собі як негативні, так і позитивні признаки і характеристики, які розглядаються автором у контексті мультикультуралізму і транскulturації.

УДК 008 (4)
ББК 4 (4)

ISBN 978-966-02-7881-3

© Жангожа Р. Н., 2016 р.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|-----------------|---|
| От автора | 5 |
|-----------------|---|

Глава I

| | |
|--|----------|
| ИДЕНТИЧНОСТЬ. ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ | 7 |
| 1. Методологические основы исследования. Теоретический дискурс и социальная феноменология национальной идентичности | 7 |
| 2. Идентичность в системе социальных и информационных коммуникаций | 22 |
| 3. Динамичное, «сетевое» пространство интересубъективных связей как форма существования постмодерной идентичности в эпоху глобализации | 31 |
| 4. Этнокультурная идентичность | 41 |

Глава II

| | |
|--|-----------|
| ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ТРАНСКУЛЬТУРАЛИЗМ | 59 |
| 1. Транскультурализм как процесс гармонизации межэтнических отношений | 59 |
| 2. Глобализация и национальная идентичность. Национальное в перспективе глобальной интеграции | 72 |
| 3. Глобализация и «столкновение идентичностей»: альтернативные модели современности | 94 |
| 4. К вопросу об индивидуальной и этнической самоидентификации | 109 |
| 5. В поисках этнической идентификации | 127 |

Глава III

| | |
|---|-----|
| МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ. ПРАКТИКИ | 137 |
| 1. Нация, идентичность и культура в условиях мультикультурального мира | 137 |
| 2. Раса как политическая категория | 147 |
| 3. «Зонтичная» политика | 148 |
| 4. Изоляционизм и неравенство | 151 |
| 5. Ассимиляция как вектор развития или углубления маргинализации? | 154 |
| 6. Мультикультурализм и транскьютурация pro et contra. | 158 |

Глава IV

| | |
|---|-----|
| УКРАИНСКИЙ ДИСКУРС МАЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА И ТРАНСКЬУТУРАЦИИ | 177 |
| 1. Проблемы политического ислама. | 177 |

Аппендикс I

| | |
|---|-----|
| ДРУГИЕ В ИСЛАМЕ КАК «ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ СБОЙ» ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ | 185 |
|---|-----|

Аппендикс II

| | |
|---|-----|
| ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЕ СРЕДСТВА МУЛЬТИКУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ | 193 |
| Поначалу немного хроники событий, предваряющей их оперативный анализ | 193 |
| Вместо «Заключения» | 202 |

«Мы никогда не добьемся устойчивого развития нашего мира, пока все вместе не пройдем самый длинный путь. Путь к самим себе».

(Даг Хаммаршёльд —
Генеральный секретарь ООН,
Лауреат Нобелевской премии)

От автора

Процессы глобализации мирового пространства, которому посвящены многие исследования современных авторов, порождены революционными изменениями во всех сферах геополитической, экологической производственно-экономической, информационно-технологической, коммуникационной, финансовой, социально-политической и культурной жизни современного общества, приносит в жизнь современного общества масштабные изменения.

Однако, все эти макро-перемены, касающиеся «внешней» стороне жизни, не всегда воспринимаются индивидуальным сознанием в контексте его повседневных, «вещных» забот как маркеры необратимых перемен всей совокупной системы его жизнесуществования.

Гораздо чувствительнее воспринимаются им изменяющиеся реалии, происходящие в его социально-психологическом пространстве, непосредственно бытовом окружении, поскольку эти перемены затрагивают индивидуальную сторону его жизни. Человек соизмеряет их с горизонтом своей повседневной жизни. Прежде всего, как изменение собственного мира в ансамбле своего социального и предметного окружения.

А, между тем, эти изменения, все более и более, влияют на характер социально-психологической среды, в которой он живет и на его восприятие и оценки перемен.

Прежде всего, по причине изменения социально-культурного пространства и ценностных ориентаций.

Вместе с новой информацией о расширившемся горизонте общечеловеческой культуры, он сталкивается с непосредственными, физическими носителями новых для себя этнокультурных традиций и поведенческих стереотипов, которые представляются для него отнюдь не всегда приемлемыми, но, скорее, чуждыми и пугающе враждебными, порождая всевозможные фобии.

Этот процесс «взаимной притирки» различных этнокультурных традиций создает разнонаправленные турбулентные потоки, выражающиеся во взаимном недоверии между представителями различных этнокультурных групп, а порой, к открытому противостоянию между ними.

Поиски компромиссов и конструктивных решений этих проблем видятся в направлении раскрытия закономерностей мультикультурализма и транскультурации как необратимого процесса развития интеграционных тенденций нового глобализирующегося мира. И это — задача не только правительств стран, их политической воли и последовательности при реализации позитивных проектов и просветительской деятельности ученых-общественников, но и всего гражданского общества, от совместных усилий которых зависит гражданский мир и будущее как отдельной страны, так и всего человечества.

Просматривая подготовленный к производству текст книги, я обратил внимание на то, что толкования категорий мультикультурализма и транскультурации, неоднократно, словно магические мантры (изречения и заклинания индийских эзотериков), повторялись в различных местах.

Оправданием этих «повторов» выступает то обстоятельство, что эти определения применялись при различных ракурсах рассматриваемой проблемы. Что, на мой взгляд, не просто оправдано и допустимо, но и необходимо.

ИДЕНТИЧНОСТЬ. ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

1. Методологические основы исследования. Теоретический дискурс и социальная феноменология национальной идентичности

Целью и задачами исследования многомерной темы мультикультурализма и транскультурных процессов в условиях ускоряющегося процесса глобализации стала попытка автора понять характер и приобретают базовые ценности человеческой цивилизации на начальной фазе формирования нового мирового устройства, основанного на взаимной межцивилизационном консенсусе и межличностной толерантности их носителей.

Утверждать о неотвратимости мультикультурализма и транскультурных процессов можно сколько угодно, но способствовало тому, чтобы этот мутационный процесс менее болезненным, много труднее, поскольку его внутреннее содержание несет в себе множество составляющих отнюдь не всегда конструктивного характера, которые, вследствие своей малой изученности, зачастую представляются непрогнозируемыми.

Представляется вполне очевидным, что всю, складывающуюся тысячелетиями, человеческую цивилизацию и социальную культуру можно рассматривать в контексте непрерывного процесса самоидентификации человеческой индивидуальности и посредством формализации идеальных представлений и суждений, проявляющих и реализующих себя через общественные и государственные институты.

Возможно, на уровне ли интуиции, или же вполне осознанно, индивидуальный человек ощущает некоторую противоречивость этой ситуации. Ведь его стремление к свободе, к максимальному

выявлению универсальности своего бытия, постоянно наталкивается на необходимость подчиниться воле и законам, выработанным в обществе, внутри которого он живет и обретает свои основные личностные характеристики.

Если же рассматривать проблему в более широком контексте, то к *содержательной стороне объективной логики развития общества* необходимо будет присовокупить институциональные факторы, его производственно-экономических, политических, правовых и конфессиональные, социокультурные институты и суб-институты. Вплоть до футбольных фан-клубов и клубов по интересам.

Любое проявление индивидуальности человека (особенности, самости) возможно только лишь благодаря выработанным в обществе ценностям и критериям как этнокультурным дискурсом, выполняющим функцию некоей системы координат. Или Эгрегора, как выразился бы последователь эзотерики. То есть, живой системы «тонкого мира», которая состоит из сознания, энергетических систем, непосредственной энергии, и всего живого, находящегося внутри этой системы.

В состав этой аксиологической системы, помимо прочего, входят правовые, моральные и эстетические максимы и архетипы, установления и нормы, выступающие в качестве субстанциональных и институциональных условий существования человека в качестве члена общества. Как писал Карл Ясперс: «...мы становимся самими собой в процессе того, как изменяется наше осознание бытия»¹. Очевидно при этом, что в данном контексте, К. Ясперс подразумевал под понятием «бытие» упорядочение — институализацию общественной жизни.

Как пишут авторы введения монографии «Цивилизационная структура современного мира»: «Понимание цивилизационного движения и современного состояния человечества предполагает его одновременное видение в аспектах стадильности, полилинейности и социокультурной дискретности. Каждый из этих методологических принципов имеет самостоятельное значение и может разрабатываться автономно. Однако целостная картина исторического процесса раскрывается лишь при условии их со-

¹ Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000. С. 22.

четания в соответствии с принципом дополнительности. Важно, с одной стороны, не терять из виду общую панораму исторического движения человечества, а с другой — не забывать об уникальном характере отдельных цивилизационных систем»².

Как утверждал выдающийся украинский философ С. Б. Крымский, учение о множестве природных миров свидетельствует о том, что понятие «мир» уже в античности не совпадало с понятием «Универсум» как абсолютной полноты сущего. Мир рассматривался как отрезок бесконечности, как Космос, которому противостоял Хаос. Кроме Хаоса и Космоса, античная мифологема Универсума допускала также существование особой бытийной сферы — Тартара — подземного мира смерти. Таким образом, на мировоззренческом (в данном случае мифологическом) уровне различие мира и Универсума имело достаточно весомое, так сказать, бытийное содержание.

Дифференциация понятий «Мир» и «Универсум» оказалась эвристической и для современного естествознания (хотя и в другом, нежели в античности философском смысле). Наука наших дней раскрыла условия и основания как существования множества возможных миров, так и подразделения материального бытия на некоторые реальные подмиры — типа микро-, макро- и мегамир³.

Наряду с поиском оптимального баланса взаимоотношения человечества с биоценозом и экосистемой, одним из наиболее актуальных вызовов социуму в третьем тысячелетии выступает соотношение универсальных цивилизационных стандартов, с одной стороны, и ценностей историко-культурной и национальной идентичности, с другой, в которой процесс глобализационных процессов, как мощный катализатор интенсификации этих отношений, выступает сильнейшим, по своему драматизму испытанием. В определенном смысле с современной глобализацией можно связывать новый этап сапиентации человека. Ведь в эпицентре глобализации оказалось формирование спутниковой связи, и Интернета, мировых информационных и социокультурных сетей и потоков. Все это позволило подключить человече-

² Идентичность// Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. — С. 78.

³ См.: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/krim.html>

кий интеллект к масштабному объему знаний, выработанных человечеством, проложить дорогу мышлению на корпоративной, планетарно-компьютерной основе, создать своего рода «мозг планеты» — пишет С. Б. Крымский. «Перед человечеством открылся универсум мировой информации всего многообразия экзистенции, сбылась мечта мудрого Лао-Цзы, говорившего о том, что бороздить планету можно не выходя со своего дома»⁴.

Аналогичное высказывание приписывается Заратустре, когда он говорил о том, что «лучшие путешествия он совершал, не выходя из дома»⁵.

Тотальное ускорение глобализационных процессов, обнаружило целый ряд проблем, по определению, трудно- (или почти не-) преодолимых. В первую очередь, это относится к межкультурным и межконфессиональным взаимоотношениям. «При всем возможном пересечении культур этих историко-культурных традиций и дискурсов различных регионов мира — сообществ, мировых регионов и стран. Расхождение между ними имеет нередко архетипную природу, — подчеркивает С. Б. Крымский — ... Таким образом, цивилизационный процесс во всемирно-историческом масштабе не сводится к глобализации. Она не ликвидирует этнической полисистемности планеты и фундаментальной дифференциации культур с их ценностной спецификой и архетипами. Человечество было и остается цивилизационно-этническим архипелагом. Это и создает оппозиционный фон глобализации, более того, вызывает обратную волну относительно радикальных программ общепланетарной унификации человечества»⁶.

Однако, как признает С. Б. Крымский: «Различные аксиологические установки не отрицают возможности... общечеловеческой надстройки над различными способами самоидентификации людей на этническом, местном и семейном уровнях. Ведь не только цивилизационный процесс является «многоэтажным». Многоступенчатость обнаруживает и национальное сознание, которое включает и специфическое и общее в жизни народа.

⁴ См.: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/krim.html>

⁵ См.: Hall S. // Who is needs "Identity?". Questions of Cultural Identity. London. 1996.

⁶ См.: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/krim.html>

Необходимо только учесть возможности восхождения на более высокие этажи человеческой экзистенции»⁷.

Многоуровневая система цивилизационного процесса позволяет обнаружить области, точнее, аспекты, наиболее благоприятные, как для развертывания глобализации, так и для сохранения базовой специфики культур и этнических ценностей. Более того, этот процесс раскрывает возможность привлечения уникальных конкретных форм регионально-цивилизационного и этнокультурного многообразия мира для усиления мотивации экономической, культурной и любой другой результативности глобализации. Тем самым оказывается возможным (и даже необходимым) ввести комбинированные стандарты преимуществ глобализации, и спецификации в составе современной мировой мега-цивилизации. Более того, «...многообразие путей и уровней цивилизации выступает необходимой предпосылкой как национальной идентификации культур и народов, так и глобализации мировой истории в общечеловеческом Универсуме»⁸.

Исходя из этих императивов, проблематику культурной идентичности в условиях ускорения глобализационных процессов, ряд исследователей справедливо относит к числу наиболее сложных и противоречивых современных проблем, занимающих приоритетные позиции в многоуровневом комплексе неразрешенных задач, стоящих перед мировой наукой, в частности, и самыми широкими кругами международного сообщества⁹.

В контексте сказанного, вполне объяснима некоторая внешняя парадоксальность глобализационных процессов, при которых ряд объективных интегративных тенденций, которые ведут к взаимодействию во всех сферах современного общества — экономической, политической, культурной и пр. — и сталкивается с не уступающим им по силе процессом противодействия. С проявлениями интернационализации экономики и духовной сферы в форме спонтанных протестов отдельных этнических и социаль-

⁷ См.: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/krim.html>

⁸ Малахов В.С. // Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. — С. 43.

⁹ Абельс Х. // Интеракция, идентичность, презентация. СПб., 2000. Хантингтон С. // Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. Пер. с англ. М., 2004. С. 49.

ных групп в различных регионах мира (с противостоянием этнических, конфессиональных и суб-конфессиональных, к которым типологически примыкают и западные «антиглобалисты»).

Более того, вполне очевидные опасения утратить свой язык, традиции, культуру, самобытность, поведенческие стереотипы в условиях глобализации представляют собой характерную черту для всех народов и проявляются, как на уровне государств, отстаивающих свои национально-государственные приоритеты, так и на персональном уровне, когда отстаивается этнонациональная и экзистенциальная идентичность.

Поиск идентичности, коллективной или индивидуальной, приписанной или сконструированной, становится фундаментальным источником социальных значений (М. Кастельс). При этом утрата идентичности, рассогласование или утрата сакральных ценностей, спорадические попытки конструирования искусственной идентичности, представляют угрозу для безопасности общества и может сопровождаться различного рода драматическими коллизиями и конфликтами, поскольку утрата индивидуальной и социальной идентичности неизбежно ведет к кризису, как отдельной личности, так и общественных систем, в которых происходит жизнеосуществление этих личностей¹⁰.

Как представляется, идентичность не должна пониматься как результат линейно биполярной оппозиции по линейной и не соответствующей реальному положению, схеме «Мы»–«Они».

Идентичность необходима, прежде всего, для сохранения и поддержания базовых культурных и духовных ценностей и налаживания паритетного диалога между различными культурами и цивилизациями, позитивный результат которого способствует взаимному признанию и более полному восприятию культурного многообразия. В этих условиях актуализируется вопрос о формах и способах сосуществования людей различных культурных традиций в интенсивно глобализирующемся пространстве мира.

¹⁰ Характерным примером подобным образом идентичности выступает идеология квази-исламского экстремистское движения «Исламское государство» ДАИШ, боевики которого, вопреки базовым позициям Корана, культивируют насилие и межконфессиональную рознь. Хотя основными их жертвами становятся их единоверцы-мусульмане.

В силу сказанного, необходимо обратить внимание на то, что в центре стремительно меняющегося социокультурного ландшафта оказывается идентичность, которая синтезирует звенья фундаментальной триады — «личность» — «общество» — «человек». Вместе с тем, рассматривая поиск новой идентичности как одного из определяющих векторов социокультурной динамики современного общества, следует, скорее, говорить о неразрывном процессе самоидентификации, в ходе которого личность (социальная группа) узнает себя, конструирует и меняет жизненные смыслы и ценностные ориентиры, приспособляя их к меняющимся реалиям внешнего мира. Как отмечал З. Бауман: «... проблема идентичности является проблемой выбора и умения «вовремя сделать другой выбор», если прежняя идентичность лишается своих «соблазнительных» черт¹¹.

В условиях новых социальных и коммуникационных связей, выстраивающихся в формате глобальных информационно-коммуникационных сетей, идентичность характеризуется динамизмом и отсутствием необходимой для своего сохранения устойчивости. Это обстоятельство выступает основной причиной усиления «первичной идентичности» как попытки ее сохранения. Говоря иначе, субстанциональных (наиболее устойчивых) элементов культурных моделей, которые обычно относятся к традиционализму. При этом если ранее обращение к традиционалистским ценностям считалось негативным противостоянием модернизации (прогрессу), ее частичным или полным отрицанием, то в настоящее время «первичная идентичность» приобретает несколько иные интерпретации, а их оценки зависят от степени лабильности ее содержания при адаптации к новой социокультурной реальности. В этой «новой ситуации человек должен найти новые формы адаптации к меняющемуся миру, научиться жить в пространстве нестабильности, неопределенности, уменьшая эту неопределенность, нестабильность и неизвестность своей организующей, упорядочивающей деятельностью»¹²

Процессы глобализации приводят к тому, что общественные, макросоциальные отношения выходят за границы националь-

¹¹ См.: Бауман З. // Индивидуализированное общество М., 2002. — С. 176–177.

¹² Эриксон Э. // Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

но-государственных общностей и приобретают транснациональный характер.

В традиционной интерпретации, общностью, социокультурным пространством, в котором реализовывались его связи с обществом, были нация, страна, государство, поскольку идентичность человека с определенной общностью реализуется, прежде всего, через интериоризацию их представлений, норм и поведенческих стереотипов, образующих его среду жизнесуществования.

Исторически сложившиеся культуры национальных и социальных общностей представляют собой главный источник, из которого личность черпает жизненную энергию и смыслы, образующие основу ее самоосознания и духовного содержания собственного бытия. В соответствие с этой логикой, человеку, утратившему свои культурные корни, грозит интеллектуальная и психологическая дезориентация, утрата внутренних поведенческих нормативов и ориентаций, регулирующих и упорядочивающих его мотивации, стремления и представления о ценностях и самого смысла существования. Не случайно в традиционных обществах исключительной мерой и предельной формой наказания было изгнание из общины, которая, в глазах осужденного и фактически, являлась смертным приговором, поскольку вне своей общины были обречены либо на гибель, либо на рабство.

В возникшей ситуации весьма распространенной реакцией на угрозу утраты идентичности становится активизация традиционно ориентированных (канонизированных) ценностей. При этом выдвигаются самые разнообразные стратегии по преодолению кризиса идентичности: от безграничного космополитизма, до крайних форм национального изоляционизма, от активной интеграции в инокультурные процессы, до попыток противостоять им, замыкаясь в рамках национально-государственных, этнических или конфессиональных (сектовых и прочих групповых) сообществ. Акцентируя национальные чувства и религиозные каноны, люди выступают за целостность своего сознания и стиля поведения, прочность своих связей с традиционной общностью, отрицание нарушающих их сложившийся уклад, чуждых влияний. Яркой художественной метафорой этому явлению выступает экранизация повести А. Куприна «Олеся» «Колдунья» французским режиссером Андре Мишелем...

Рассматривая затронутую тему, приходится отметить, что национализм нередко принимает весьма жесткие, в том числе, огосударственные формы ксенофобии, построенные на политических мифах о некоей исключительности, избранности собственной нации. Наиболее серьезной иллюстрацией этого выступает квази-исламское движение ДАИШ (ИГИЛ), вербующее в свои ряды десятки тысяч маргиналов. Причем не обязательно из ареала традиционного распространения Ислама. В известном смысле, аналогом ДАИШ выступает геополитическая мифология «Русский мир», которая озвучивается российскими «политическими ястребами» в качестве идеологического основания милитаризации сознания современного российского социума и политикума.

Однако усиление роли этно-национальных ориентаций было бы несправедливо рассматривать исключительно под углом зрения подобных радикально-агрессивных форм национального образа жизнесуществования.

Стремление к сохранению национальной идентичности можно рассматривать не только как политическую, но и как социально-культурную и социально-психологическую тенденцию, характеризующую ответ коллективной личности на вызовы глобализации как механизм унификации этнокультурной идентичности. Конструктивный смысл этого ответа состоит в утверждении культурного плюрализма и многообразия, которые представляют собой не одну только реакцию на негативные стороны и последствия глобализации, но и ее «аверсную» сторону, являющуюся неотъемлемым компонентом глобализационного процесса, поскольку глобализация и изоляционизм представляют собой неразрывно связанные стороны единого процесса.

Иными словами, национальная идентичность в рассматриваемом контексте выполняет функцию своего рода контрбаланса, ограничивающего негативные дегуманизирующие и десоциализирующие последствия глобализации.

Необходимо также отметить, что диалектика интеграции и дифференциации в культуре является, имманентно присущей культуре, объективным противоречием. С одной стороны, очевидна глобальная культурная интеграция, которая началась с унификации социальных структур, правового поля и инсти-

тутов, которые организуют конструктивные основания всякого общества. Таких как государственная модель, нация. С другой стороны, стремление к сохранению собственной этнокультурной идентичности и самобытности не менее важны, нежели стремление к интеграции в мировое культурное пространство.

Проблематика национальной идентичности особенно актуальна для стран, в которых, в силу целого ряда исторических обстоятельств и миграционных процессов, возникли полиэтнические и поликонфессиональные образования и сообщества, которые, вопреки нарастающему влиянию глобализации, сохранили устойчивые характеристики.

В возникших условиях закономерным представляется обращение к содержанию понятию «нация», которое относится к числу константных признаков, всегда востребованных временем и политической обстановкой. В рассматриваемом процессе методологически важна разработка адекватной социально-философской и культурологической концепции нации, национальной идентичности и, на основе этого, сбалансированной национальной политики.

В современном понимании, традиционное толкование категории «нация» интерпретируется одновременно и как государственная, правовая, и как социально- и этнокультурная общность людей, проживающих на одной территории, говорящих на одном языке и включенных в единую систему политико-правовых, экономических установок и проектов и социокультурных ценностей.

Как известно, понятие «нация», в ходе исторического развития социального и политического пространства, претерпело значительную эволюцию и аберрации. Однако и сегодня интерпретация этого термина различными исследователями далеко не всегда совпадает. К примеру, в зависимости от тех или иных методологических и идеологических установок, понятие/термин «нация» связывается, либо с категориями «этничности», либо «гражданства» (нация-государство).

Дискуссии о природе феномена нации выходят далеко за пределы теоретической рефлексии заявленного формата и обусловлены необходимостью решения конкретных задач национально-государственного устройства. При этом необходимо отметить,

что за всеми концептами и дискурсами о природе феномена нации скрываются вполне определенные и жизненно важные для развития данной идеологической конструкции вопросы.

Исследуемые вопросы этногенеза народов, населяющих центрально-азиатские государства, в силу целого ряда причин, пока еще недостаточно изучены учеными региона. С одной стороны, существует многочисленный корпус исследований, в которых рассматриваются те или иные аспекты теории этноса, исторической эволюции нации, национализма, национального самосознания. Рассмотрение этих вопросов в современных границах новообразованных государств центрально-азиатского региона (ЦАР), без учета естественно-исторического этногенеза и кросскультурности суб- и макро-регионов, не совпадающих с их современными государственными границами, создает непреодолимые проблемы при их изучении. В подавляющем большинстве случаев проблемы решаются полным игнорированием очевидных фактов в пользу комплиментарной версии и сценариев по отношению к этногенезу собственной нации. По этим же причинам остается малоизученной проблема национальной идентичности, которая, в последние годы, привлекает к себе нарастающий интерес со стороны исследователей и рассматривается в широком диапазоне гуманитарных наук. Отметим при этом, что идентичность, если исследовать ее в контексте мировой науки, рассматривается как философская категория, как категория социального, психологического и интер-дисциплинарного знания¹³.

Расширение семантики термина «идентичность» связано с тем, что реальность, отражаемая стоящим за ним понятием, находится в динамическом развитии. Это привело к актуализации двух взаимосвязанных, хотя и разнонаправленных тенденций: широкое распространение понятия «идентичность» в публичной риторике и всевозможные попытки ее реконструкции в научном дискурсе, нацеленные на преодоление представлений о целостной, аутентичной и неизменной идентичности¹⁴.

¹³ Эриксон Э. // Идентичность и неукорененность в наше время // Философские науки. 1995. № 5–6. — С. 217.

¹⁴ Эриксон Э. // Идентичность и неукорененность в наше время // Философские науки. 1995. № 5–6. — С. 218–219.

В западной научной традиции проблема идентичности, вообще и национальной идентичности, в частности, имеет устойчивую формулировку¹⁵. С конца 70-х годов минувшего века термин «идентичность» прочно утверждается в лексике социально-гуманитарных наук. В частности, в 1977 году во Франции выходит коллективная монография под общим названием «Идентичность»¹⁶. Монография представляет собой отчет о работе семинара, посвященного проблемам идентичности и объединившего под одной обложкой представителей самых различных областей знания — от этнологии и лингвистики, до литературной критики и истории искусства. В это же время, понятие идентичность проникает в справочные издания. Начиная с 80-х годов XX века количество работ, выносящих в свое название термин «идентичность», многократно увеличивается.

Ажиотажный интерес к понятию «идентичность» привел к тому, что в 1994 году был анонсирован новый международный научный журнал «Идентичности: глобальные исследования культуры и власти».

В украинской науке понятие «национальной идентичности» рассматривалось в работах историософа Ю. В. Павленко, отчасти, С. Б. Крымского и некоторых других исследователей. Значительно шире список исследований ученых, представляющих российскую науку, среди которых мы могли бы выделить работы Н. А. Бердяева, П. М. Бицилли, И. А. Ильина, П. М. Милюкова, П. А. Сорокина, Н. С. Трубецкого, Г. П. Федотова, Л. Н. Гумилева, хотя они не использовали в своем лексиконе термин «национальная идентичность». А также современных исследователей этой проблематики — В. С. Малахова, П. И. Смирнова, В. М. Межуева, А. С. Панарина и др.¹⁷

Проблематика национальной идентичности была в центре внимания XXI Всемирного философского конгресса «Философия

¹⁵ Федотова Н. Н. // Кризис идентичности в условиях глобализации // Человек. 2003. № 6.

¹⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. — С. 210.

¹⁷ См.: Проблема религиозно-культурной идентичности в русской мысли XIX–XX веков: современное прочтение. М.: ЕГУ, 2003.

перед лицом глобальных проблем» (Стамбул, 2003), а также «III и IV Российских философских конгрессов». (2003 и 2005 гг.).

Исходя из краткого обзора названных работ, вполне закономерно будет утверждение о том, что социально-философская концепция национальной идентичности эвристична и методологически продуктивна. Особенно, в кризисных транзисторных фазах цивилизационного развития, когда происходит очередная смена содержательного наполнения идентичности, во время которых нации и государства нуждаются в определении новых смыслов и векторов развития своего стратегического развития.

В формирующемся пространстве новой человеческой цивилизации императивом современности выступает философское и политологическое осмысление феномена этнокультурной идентичности, как необходимый и доминантный концептуальный компоненты поиска новых ориентиров развития в динамично меняющемся глобализирующемся мире.

В настоящем исследовании особо выделены следующие основные положения проблемы:

1. Национальная идентичность — это многомерный и многоуровневый феномен, исследование которого включает широкий комплекс социально-философских, психологических и культурологических аспектов.

Идентичность в эпоху расширяющихся процессов глобализации, характеризуется лабильностью, подвижностью, множественностью, незаконченностью и контекстуальностью. Вместе с тем, концептуальность не релятивизирует субстанцию идентичности. Выбор той или иной модели идентичности не является абсолютно свободным, поскольку корреспондируется с историческим и современным социокультурным контекстом, который задает не только определенный спектр альтернатив, но и набор различных социальных практик, а также оптимальный темп вхождения в систему глобального пространства.

2. Идентичностью обладают, как социальные страты, так и отдельные индивиды. При этом, они обладают множеством идентичностей (территориальной, национальной, культурной, религиозной, партийной, профессиональной и др.), отдельные аспекты которой взаимно дополняют друг друга.

Выбор идентичностей должен вести не к столкновению, но к взаимодействию различных идентичностей, основанных на консенсусе признания культурного разнообразия глобального и взаимозависимого мира, в котором социальные группы чувствуют себя неотъемлемой частью не только локальных обществ, но и всего человечества.

3. Особенностью современных идентификационных процессов является столкновение дискурсов традиционного, модерного и постмодерного обществ. Наслоение дискурсов является одной из главных причин значительного расхождения различных школ и направлений современной гуманитарной науки в интерпретации исследуемого понятия.

По этой причине, ключевой оказывается задача поиска такого дискурса, который, устранив противоречия, придает понятию «идентичность» необходимую целостность и устойчивость. Усложнение социальной, экономической, политической и культурной сфер жизни общества создает множество перспектив, жизненных моделей, стратегий и превращает задачу выбора оптимальной модели развития в генеральный проект развития общества.

4. Разнообразие способов достижения и манифестирования национальной идентичности существенно затрудняет ее точное определение.

При конструировании идентичности, как полноценного в содержательном отношении дискурса, имеют значения, как примордиальные (исторические, территориальные, мифопоэтические, культурные, языковые) факторы и символы, так и конструктивные подходы, в соответствии с которыми национальная идентичность предстает в качестве некоего социального, упорядоченного конструкта, воображаемой сущностью — тем, что мы думаем о самих себе и тем, к чему мы стремимся.

Однако следует отметить, что в реальной практике не существует отчетливо заданного набора признаков для определения национальной идентичности. Ситуация усложняется еще и тем, что не существует единого алгоритма возникновения и функционирования национальных движений, современных наций и национальных государств. К тому же, даже те нормы, которые

существуют, начинают разрушаться под влиянием всепроникающей глобализации с ее калейдоскопическими, разнонаправленными и произвольно меняющимися образами и векторами развития.

Тем не менее, можно говорить и о том, что глобализационные трансформации приводят к тому, что соответствующие доминирующие «нациообразующие» группы выступают катализатором формирования коллективной идентичности нового стратификационного уровня. По-видимому, именно в этих формах и способах функционирования идентификационных механизмов, сопряженных в современных условиях с противоречивыми процессами глобализации, кроется путь к аутентичному пониманию феномена национальной идентичности.

5. Для определения национальной идентичности представляется целесообразным обратиться к понятию нации как конституционного целого.

При этом, существующие традиционные подходы (примордиализм, конструктивизм, инструментализм, либерализм и пр.), как показывает концептуальный анализ теоретических дискуссий, не отражает всей сложности и полноты этого многоуровневого образования. В первую очередь, это связано с неопределенностью, неустойчивостью современного социально-политического ландшафта, противоречивостью и разнонаправленностью тенденций развития современной цивилизации (национальное единство, мультикультурализм и транскультуральность, глобализация, регионализация и локализация, расширяющиеся потоки миграции значительных массивов населения и др.), которые вносят существенные aberrации в традиционные трактовки понятия «нации».

Для адекватного вызовам стремительно меняющейся социальной реальности, описания феномена нации, весьма перспективным представляется обращение к категории «национальной идентичности», которая, в условиях глобализации, может дополнить смысловым контентом более привычные для традиционных подходов понятия «национальное самосознание», «национальный характер» и пр.

6. Национальная идентичность основывается на отношении «Я» — «Другой» («Свои» — «Чужие»), на признании «Другого» как самодостаточного и паритетного субъекта отношений. В этом плане она особенно созвучна сегодняшней ситуации поиска и определения культурного плюрализма и многообразия. При этом в современном, динамично меняющемся мире, происходит смещение, стирание граней, некогда разделявших «своих» от «чужих». В самом широком контексте этого процесса можно говорить о том, что осознание многообразия культур, идентичности не как угрозы, но как способа расширить диапазон своего «этнокультурного Я», способствует преодолению ксенофобии.
7. Таким образом, изучение национально-цивилизационной идентичности в глобализирующемся пространстве представляется актуальным и принципиально важным для адекватного понимания и прогноза по отношению к перспективам последующего развития и модернизации мирового сообщества.

2. Идентичность в системе социальных и информационных коммуникаций

Современный этап общественного развития, характеризуемый объективными глобальными тенденциями, сопряжен со становлением новой социальной субъективности. Преобразования в экономических и политических отношениях, широкое внедрение информационных технологий повлекли за собой масштабные перемены всей социальной структуры, остро поставили вопрос о системе ценностей, о степени маргинальности и/или корпоративности (или отсутствие ее) в обществе.

Процесс социальной трансформации затрагивает изменения не только внешнего каркаса политико-правовых и социокультурных отношений, но и внутреннего (экзистенционального) мира отдельного человека.

В этих условиях особую актуальность и сложность приобретают проблемы социальной идентификации личности. В свою очередь, обращение к категории идентичности открывает

возможность увидеть механизм связи интро-субъективности и социокультурной обусловленности действий в различных ситуациях социального взаимодействия. Именно в силу этих причин динамика идентификационных процессов может быть рассмотрена как своеобразный маркер социального самочувствия и состояния общества.

Социальный ландшафт современной информационной эпохи, по мнению М. Кастельса¹⁸, характеризуется стремлением людей группироваться вокруг первичных источников идентичности: этнических, религиозных, территориальных, национальных — «это не новый тренд, ибо идентичность, особенно религиозная и этническая идентичность, лежала у истоков значения с начала человеческого общества. Однако в исторический период, характеризующий широко распространенным деструктурированием и диверсификацией организаций, делегитимизацией институтов, угасанием крупных общественных движений и эфемерностью культурных проявлений, идентичность становится доминирующим, а иногда и единственным источником смыслов. Люди все чаще организуют свои смыслы не вокруг того, ЧТО они делают, но на основе того, КЕМ они являются или своих представлений о том, КЕМ, НА САМОМ ДЕЛЕ, они являются».

Понятие идентичности сегодня рассматривается как категория социально-гуманитарных наук (психологии, социальной философии, культурной антропологии, социальной психологии и др.) применяемая для описания индивидов и групп в качестве относительно устойчивых, «тождественных самим себе» целостностей. При этом идентичность представляет собой не СВОЙСТВО (т.е. нечто присущее индивиду изначально), но ОТНОШЕНИЕ — способы взаимоотношений. Она формируется, закрепляется (или, напротив, переопределяется, трансформируется) только в ходе социально взаимодействия как в среде и условия своего существования. При этом не стоит недооценивать того факта, что проблема идентичности актуализировалась с наступлением эпохи современности, или модерна и в результате ускорения глобализационных процессов.

¹⁸ См.: Кастельс М. // Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.

В самом широком смысле, можно утверждать, что категория «идентичность» заметно потеснила такие привычные термины, как самосознание или самоопределение. В 1996 году С. Холл заметил, что «в последние годы наблюдается настоящий взрыв интереса к концепции «идентичности»»¹⁹.

Столь впечатляющее возрастание интереса к обсуждению идентичности, по мнению З. Баумана, «может сказать больше о нынешнем состоянии человеческого общества, чем известные концептуальные и аналитические результаты его осмысления»²⁰.

Здесь возникает достаточно серьезная проблема, поскольку в научном и практико-политическом дискурсе в понятие идентичности вкладывается самое различное содержание. Либо же оно используется как «само собой разумеющееся».

Это «неявное множество определений», не поддающееся строго фиксированному определению и неподвластное стандартным методам измерения остается пока неким «проблемным полем», изучения которого открывает перед исследователем широкие и многообещающие перспективы.

Априорное понятие о том, что быть в обществе — значит участвовать в его динамике, представляется подходящим в качестве начальной фазы раскрытия понятия.

А потому начнем с него.

В жизни каждого индивида существует временная последовательность его идентификации, социализации, вхождения в орбиту общественной динамики на конкурентных основаниях. Отправной пункт этого процесса — интернационализация: непосредственное субъективное постижение или интерпретация объективного факта как определенного значения для него как для субъекта данной общности.

Интернационализация выступает как субстанциональная составляющая понимания окружающего мира, как значимый фактор социальной реальности. Говоря иначе, как понимание того, что «ОН» и «Я» живем в одно и тоже время, что нас объединяет обширная перспектива, в которой последовательность ситуаций

¹⁹ См.: Hall S. // Who is needs "Identity?". Questions of Cultural Identity. London. 1996.

²⁰ Бауман З. // Индивидуализированное общество М., 2002. — С. 176–177.

соединена в целостной интерсубъективностью. Окружающий человека, мир представляются средой существования индивида встроеного в данную природную и социальную среду. Теперь мы не только понимаем определения друг друга, касающиеся тех ситуаций, в которых мы оба участвуем, но и взаимно определяем их нормативность по отношению друг к другу и к своему природному и социальному окружению.

У «нас» (как у гомогенной социальной страты) возникает связь мотиваций, распространяющихся на будущее. Но, что важнее всего, — теперь между «нами» происходит постоянная непрерывная идентификация. Мы не только живем в одном и том же мире, мы участвуем в бытии друг друга.

Лишь когда индивид достигает подобной степени интернационализации, он становится полноценным членом общества. Онтогенетический процесс, с помощью которого это происходит, называется социализацией. И ее можно определить как многостороннее и последовательное вхождение индивида в объективный мир общества или в отдельную его часть — социальную страту.

На основании изложенного, следует, что на формирование идентичности оказывают существенное влияние социальные процессы.

Однажды выкристаллизовавшись, идентичность поддерживается, видоизменяется социальными отношениями. При этом, социальные процессы, связанные с формированием и поддержанием идентичности, детерминируются социальной структурой. И наоборот, идентичность, созданная благодаря взаимодействию индивидуального сознания и социальной структуры, реагирует на данную социальную структуру, поддерживая, оптимизируя и модифицируя ее основные признаки и характеристики.

Общества обладают историями, в процессе которых возникают специфические идентичности, но эти истории творятся людьми, наделенными персональными идентичностями и имеющими инструмент для мультипликации образов смыслов и целей своего существования как превращенной формы своего коллективного «Я» с последующей ее канонизацией.

Как нам представляется, в основе самоидентификации, находится принцип сознательной включенности индивида в процесс идентификации. Даже индивидуализм, в его крайних

эгоцентрических формах, не может отрицать принадлежность — объективную и осознанную — к разнообразным — этническим, конфессиональным, социальным, культурным, корпоративно-сословным и, наконец, политическим общностям.

Сама принадлежность к тем или иным социальным стратам и разнообразие участия индивида в различной социальной деятельности как ролевой установки, является фактором и формой его персональной идентификации, удовлетворяющей важнейшие потребности человека.

Самоидентификация происходит в процессе выполнения индивидом разнообразных социальных ролей внутри данной общественной группы и общества, в целом: от семьи, группы сверстников, производственного коллектива, социальных страт (региональной принадлежности, партии, криминальных групп и пр., до человеческого сообщества), ценности, нормы и идеалы, которые индивид разделяет и утверждает в своей деятельности. В процессе своего развития, личность формирует социальные связи разных типов и стратификационных уровней: от дружеских до политических — со все более широкими общностями. В нормально организованном обществе каждая из этих связей создается человеком по своему свободному выбору, в соответствии с собственными потребностями и ценностями.

При этом индивидуализм нельзя понимать однозначно как отчужденность от какой бы то ни было группы (такое состояние несет в себе признаки социального аутизма и относится к дивантным отклонениям от принятой в данном обществе нормы). В данном контексте оно означает осознание своих и только своих связей со всеми общностями, с которыми идентифицирует себя индивид, одновременно максимально их блокируя.

Самоидентификация означает субъективное переживание человеком своей индивидуальности. Человек, исследуемый через триаду категорий «общее–особенное–единичное», предстает как единство трех взаимообусловленных уровней.

Каждый из этих уровней существует как объективная реальность. Таким образом, человечество связано единством — генетическим и экзистенциальным. Одновременно — это представляет собой очевидное в нашем сегодняшнем понимании, социально-экономическое единство.

Генетическая, экологическая, экономическая, культурная общности человечества в той или иной степени отражаются различными историческими эпохами, по-разному осознаются они и разными людьми одной и той же эпохи.

Обретение идентичности может рассматриваться как некоторая рационализация ситуации, достижение определенной ясности в ее осмыслении и осознании собственного положения в системе социальных отношений. То есть, обретение доверия и чувства онтологической безопасности. Иными словами, это, прежде всего, конструктивистская акция.

Тем не менее, за ней скрываются некоторые архетипические структуры сознания, а потому вполне приемлемо рассматривать «начало» идентичности на уровне «коллективного бессознательного» в том смысле, в каком интерпретирует его данный феномен Карл Юнг.

В соответствии с концепцией Карла Юнга, архетипы представляют собой формы психической организации мира, совокупность некоторых общеобязательных образов, с помощью которых мы воспринимаем мир, делаем его узнаваемым и понятным. Именно в ситуациях трансформации, когда рушатся привычные рационализации, архетипы активизируются и начинают выполнять организующую роль. Примером тому выступает активизация этнических архетипов в экстремальных ситуациях. Здесь, согласно К. Юнгу, происходит «амплификация к мифологии», т.е. расширение индивидуального опыта до размеров и значения опыта коллективного, «мифического». Это дает основание для утверждения о том, что в основе социальной идентичности лежит коллективное принятие некоего мифа как априорной структуры, организующей жизнь общности.

Миф, по мнению К. Юнга, и является самым достоверным в существующем мире. И именно здесь сознание индивида сталкивается с трансцендентным, сакральным опытом; религиозность, мифичность становятся конституирующими элементами идентичности²¹.

Анализируя проблему идентичности, мы фактически обращаемся к проблеме социального конструирования реальности.

²¹ К.-Г. Юнг — Архетип и символ. М.: Ренессанс: 1991.

Хотя в процессе идентификации субъект, прежде всего, конструирует самого себя, тем самым он, на основе некоторых знаний, конструирует и образ общества, свою социальную реальность, некоторое социальное пространство. Здесь речь идет о социальном распределении знания. Важно также помнить, что обретение идентичности происходит сегодня в ситуации становления постмодерна как тотального дискурса современной мировой культуры.

Идентичность не конструируется кем-то в соответствии с заранее заданными лекалами, она формируется в ходе взаимодействия субъектов, и отнюдь не по правилам традиционной линейной логики. И особенно сегодня, когда в культурном поле сталкивается множество текстов, читаемых и интерпретируемых каждым по-своему. В соответствие со своим культурным и образовательным статусом и принадлежностью к определенной этнокультурной традиции.

В соответствии с этим, идентичность определяет не только положение индивидов в обществе, но и сами позиции, к которым они могут получить гарантируемый доступ и которые стремятся занять, оперативно трансформируясь. Но, при этом, эти нормы едва ли могут надежно служить в качестве цели чьей-то жизни. За исключением явно нездоровых людей, образом жизни индивидов становится не стабильность, а постоянное нахождение «в пути».

Весьма интересным в этом контексте является популярный сегодня в социальной и культурной теории концепт ментальной карты, основанный на идеях когнитивной психологии и выражающий способы репрезентации пространственных значений в сознании человека. Ментальная карта представляет собой созданное человеком изображение предметов окружающего его пространства по выражению К. Маркса: «его распредмечивания» — очеловечения.

Очевидно значение ментальной картографии для конструирования коллективной идентичности, поскольку собственное пространство чаще всего задается через конституирование некоего иного пространства, чуждого и порой даже враждебного собственному индивидуальному миру. Именно так, в большинс-

тве случаев, конструируется социальный и культурный смысл различного рода географических регионов.

Согласно социально-феноменологическому подходу, социальная реальность конструируется субъектом на основе смыслов и значений, заданных обществом или средой, в которой сформировался и действует индивид. Разрушение этой среды и означает распад социальной реальности и, соответственно, идентичности индивида. Если в достаточно стабильной ситуации устанавливается взаимность социальных перспектив, налаживается диалог между индивидами, то в ситуации трансформации такая релевантность оказывается проблематичной. В этом случае, необходимо углубление в те основания социальной жизни, которые объединяют, а не разъединяют перспективы. Говоря иначе, некая этнокультурная конвергенция, выступает как конструктивный компромисс «Своего» и «Другого».

Это означает, что социальная упорядоченность выступает как продукт истории культуры или некоей трансцендентальной социальности. При этом, интерсубъективный универсум порождает феномен интеробъективности, посредством которого субъект вписывается в социальный мир. В том числе и в кризисных ситуациях.

Идентичность, таким образом, представляет собой конкретно обусловленную интерпретацию и реализацию социального ресурса знаний, накопленных обществом в процессе своей социально-культурной эволюции..

Причастность к социальному ресурсу знаний способствует позиционированию индивидов в социальном пространстве и соответствующей их самоидентификации. Социальный ресурс знаний включает знание «моей» ситуации и «ее» пределов, предоставляя «в мое распоряжение» средства и формы типизации, необходимые для повседневной жизни — не только типизации других людей, но и типизации любого рода событий и опыта, как социальных, так и природных. До тех пор пока эти знания успешно способствуют решению встающих перед индивидом и обществом проблем, какие-либо сомнения в них не возникают.

Но когда разрушаются принципы конституирования подобного ресурса, общество становится неупорядоченным,

типизации и исходящие из них перспективы вступают в зону турбулентности, перерастающую в дезориентацию с нарастающей конфликтной атмосферой. Именно это характерно для социальной трансформации — утратив единое коммуникационно-корпоративное ядро, различные субъекты исходят из различных установок и целеполагания, приводящие к неизбежному конфликту интересов.

Социальный процесс предполагает наличие среды, в которую он интегрирован. Элементами этой среды являются не только социальные образования и процессы, но и экосистема, вовлеченная в деятельность человека, весь комплекс артефактов, окружающих жизнь индивида и общества. Они, по-своему, включены в социальные взаимодействия, являясь не только фоном социальных процессов, но и, с разной степенью интенсивности, влияют (прямо или опосредовано) на характер социальных взаимодействий, на их интенциональный тонус.

Сложность социальной ситуации и, соответственно, определения идентичности состоит в том, что индивиды существуют в двух измерениях — феноменологической квази-реальности и онтологической реальности, но вынуждены действовать, ориентируясь, в первую очередь, на социальные квази-реальности. В кризисных условиях это отношение становится особенно напряженным и даже трагичным, поскольку идентичность разрывается между существованием и действием (либеральное и демократическое действие, при отсутствии онтологически укорененной демократии).

И все же, в той или иной форме, люди приспособляются к онтологическим (трансцендентным) основаниям, достигая определенной адекватности действий. Эта ситуация дает основания для утверждения о том, что существует определенная гомоморфность социальной среды и отдельного человека. А это, в свою очередь, означает, что сущность теоретического конструкта феномена идентичности состоит в том, что она требует не выхватывать отдельные фрагменты социального мира и конструировать из них формы социальности, а создавать объемную, многомерную систему.

3. Динамичное, «сетевое» пространство интерсубъективных связей как форма существования постмодерной идентичности в эпоху глобализации

Рассматривая каждое проявление идентичности в качестве объективно продуцированного продукта системы, необходимо понимать, что идентичность — это не только свойство, а, прежде всего, отношение. Продукт взаимодействия латентного и транспарентного и процессов идентификаций, в ходе которого субъекты вовлечены в социальную адаптацию и результат которого никогда не бывает окончательным и завершенным.

В контексте сказанного, идентичность являет собой продукт социального взаимодействия, возникающий как следствие проекции индивидами на себя ожиданий и норм других. К примеру, членами этнической группы — и тем самым носителями определенной этнической идентичности — индивидов делает не происхождение (биологическое, генетическое или культурно-историческое), но, прежде всего, те функции, которые они занимают в социальном взаимодействии и выполняемые ими, ролевые установки.

В конечном счете, идентичность представляет собой сохранение и трансфер формы и функций того или иного субъекта протяженные во времени и проецируемые на социальный экран.

Что касается реальных процессов формирования идентичности как социального конструирования, то повседневный мир представляется отнюдь не только комплексом запретов и правил, а совокупностью практик. Когда действующие агенты руководствуются не внешними правилами и не сознательным расчетом, а практическими имманентными целями, структурирующими социальное пространство. Необходимо только понять и объяснить их глубинный порождающий и постоянно ускользающий из поля наблюдения, принцип.

Ни детерминизм, ни волюнтаризм не могли в полной мере адекватно объяснить его. Проблема оказалась в поиске баланса свободы и предписания, воспроизведения старого и появления нового. Можно считать, что это и есть механизм обретения идентичности. Она не выбирается произвольно, но в то же время и

не является жестким следованием доктринальных предписаний, она порождается именно практикой, оказывается, по выражению французского социолога Пьера Бурдьё, «структурирующей структурой»²².

Центральным объясняющим принципом в концепции П. Бурдьё является заимствованное у Норберта Элиаса понятие габитуса — системы устойчивых воспроизводимых диспозиций, структурированных структур, предназначенных для функционирования в качестве структурирующих структур. В данной интерпретации, габитус — это нечто вроде уклада как определенного социального порождения, но он более активен, чем уклад, поскольку не только складывается, но и складывает, не только порождается, но и порождает.

Составной частью габитуса, по Н. Элиасу, является идентичность, или отношение «Я»–«Мы». Пьер Бурдьё сравнивает габитус с «чувством игры»: футболист бросается за мячом, не принимая сознательного решения, но следуя некоторой объективной логике игры. Он поступает так не потому, что знает, как нужно себя вести, а потому, что это поведение наиболее естественно — оно реализует установку, приобретенную за годы тренировок и игр.

Практики социальных агентов выступают, по П. Бурдьё, результатом адаптации габитуса, к перманентно возникающим, новым обстоятельствам.

Практики располагаются внутри полей — относительно автономных сфер деятельности со своей специфической внутренней логикой. Поскольку содержания полей различны, а потому не редуцируемы друг к другу, но в то же время структурно гомологичны, что позволяет рассматривать их в контексте обобщенного описания в качестве некоей гомогенной модели.

В контексте заданного метода, анализ, социальная трансформация может быть интерпретирована как ситуация острого столкновения культурных и символических капиталов, когда распадается их консенсус, характерный для состояния гомеостазиса. С одной стороны, идентичности опираются на «веру в собственное существование», с другой — они отнюдь не фикции, ибо не фиктивны социальные различия. Иными словами, реаль-

²² Бурдьё П. Социология политики. М., 1993. — С. 12–13.

ность идентичности — это реальность различий, а процесс идентификации представляет собой процесс различения которое (по П. Бурдье) представляет собой различие, вписанное в структуру самого социального пространства, поскольку оно воспринимается в соответствии с категориями, согласованными с этой структурой... В этом смысле «символический капитал» представляет собой синоним различения²³.

Понимание идентичности и сам процесс идентификации во многом определяются характером исторического сознания, присутствующего данной культуре и народу. Идентичность представляет собой определение своего места в историческом пространстве. Поэтому даже в «нерелигиозную» эпоху вопрос об идентичности, в конечном счете, должен имплементироваться в содержание национального мифа, замещающего реальную историю.

Известные концепции «русской идеи», «русского мира», «особой миссии русского народа» представляют собой выражение мифологического по своей конструкции квази-концепта по отношению к истории. Перередактирование истории как некоего судьбоносного свершения некоей геополитической идеи.

Особенно опасен в этом плане факт полагания какой-либо частной исторической реальности в качестве абсолютной. Это неизбежно ведет к преувеличению собственной роли в истории, к абсолютизации своих национально-исторических особенностей, обратной стороной чего может стать исторический пессимизм (катастрофизм) и неверие в собственные силы.

Перспектива подлинной идентичности означает понимание того, что каждый исторический миг, по-своему, ценен и в то же время не абсолютен.

Такой «метафизический» взгляд на идентичность вполне соотносим с реальными процессами. Отдельный человек или группа людей могут страдать от действительного ущерба или претерпевать унижение, если образ самих себя, который они получают от окружающего их общества, является ущербным или уничижительным. Индивиды, интериоризировавшие образ собственной неполноценности, продолжают носить этот образ в себе как бы по инерции. Он может определять их поведение,

²³ Бурдье П. Социология политики. М., 1993. — С. 13.

к примеру, тормозить их социальное продвижение даже тогда, когда объективные препятствия таковому отсутствуют. Здесь действуют такие базовые для процессов идентификации процедуры, как исключение/включение. Иными словами, признание кризиса, произошедшего некогда и конструктивное его преодоление, (если следовать процедуре выхода из кризиса, разработанной З. Фрейдом) является жизненно важным для всякой рефлексивности. Причем не только на индивидуальном, но и на социальном уровнях.

К примеру, для саморефлексии, для переориентации своих действия и их последствий, а также для стремления к позитивным изменениям и признания этих изменений со стороны иных социальных групп.

В условиях глобальных трансформаций о политике идентичности можно говорить применительно не только к отдельным социальным группам, но и к обществу в целом, которое действительно должно заново конструировать свою идентичность в условиях радикального изменения направления эволюции и порядков осмысления традиции.

Теории идентичности сходятся в суждении о том, что идентичности могут быть поняты лишь через относительность. То есть, через соотнесение «Себя» и «Другого».

Как можно было бы осознать «Себя», если ничего «Другого», кроме «Тебя», не существует? Так, идентичность сверхдержавы не имела бы смысла без возможной идентичности «не-сверхдержавы», а идентичность «Я» приобретает смысл только через существование идентичности «не-Я», «Другого».

Самое важное свойство «Другого» связано с отсутствием тождественности «Я». Эта несхожесть одновременно захватывает, притягивает, пугает и настораживает. Ответная реакция «Я» — стремление ассимилировать эту несхожесть, как можно скорее сделать ее понятной, предотвратив, таким образом, риск нарушить равновесие знания о собственной идентичности.

Встреча с несходством в сфере общественных отношений может нести в себе серьезную угрозу общепринятому представлению о необходимости жить в социуме, воспринимаемому как само собой разумеющееся и единственно истинное.

Подобная стратегия может включать в себя, как крайнее проявление, принудительную изоляцию от общечеловеческой нормы в пользу нормы своей страны, ее социально-политического устройства и культуры или, что более предпочтительно для авторитарных режимов, принуждение к отречению «Других» от занимаемых ими ранее позиций. Признание ими своей девиантности и сознательную интеграцию в «наш» «нормативный» мир.

Иной механизм подавления различия предполагает административную «терапию», имеющую своей целью растворить идентичность «Другого» в «Нашем» нормативном мире. Что, в терминах советской идеологии называлось интернационализацией, сутью которой была плохо скрываема русификация.

Самой большой опасностью для идентичности является полноценно развитая альтернативная идентичность «Другого», которую «Я» может легко понять и представить в качестве своей адекватной замены²⁴

Наконец, между различными идентичностями может существовать такой тип взаимоотношений, как бинаризация, дихотомизация, когда «Я» воспринимает «Другого» как свое отрицание, антоним, несущий «Я» определенную угрозу уже самим фактом своего существования. Такое представление об идентичностях характерно для критических теорий, которые утверждают, что возможно представить «Других» как антипод «Мы» выступают в качестве серьезного вызова, создающего предпосылки для конфликтной ситуации.

Такой ход рассуждений, незаметно и отнюдь не всегда оправданно, приводит исследователя к подмене понятия различия понятием противоположности, и, как следствие, к предубежденному суждению о конфликтной форме взаимного существования несхожих идентичностей как единственно возможной.

Общим местом культурной антропологии является утверждение о том, что в традиционных обществах идентичность личности была жестко фиксированной и устойчивой, поскольку она являлась функцией предопределенных социальных ролей и сложившейся мифологии, которые обеспечивали ориентацию и

²⁴ См.: Бергер П., Лукман Т. // Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

социальную легитимность, давая религиозную санкцию месту и иерархическому статусу индивида, строго регламентируя область мышления и поведения. В традиционных обществах идентичность не была проблемой и поэтому не могла составлять предмета обсуждения или дискуссии. В этой ситуации «нормативной свободы» индивид не был подвержен ни кризису идентичности, ни радикальному изменению своей идентичности.

Самосознание личности модерна апеллирует уже не столько к традиции, сколько к себе самому, и посредством рефлексии все больше и больше отходит от традиции. Личность начинает сама себя конструировать, строить, делать и переделывать, выбирая образцы для подражания, подчас никак не связанные с традиционными ценностями. При этом социальная ориентированность на «Другого» сохраняется и усиливается, а стабильная, признанная «Мы — идентичности» не может быть выстроена без реакции на «Другого».

В формате модерна, в отличие от постмодерна, еще очень сильна связь взаимодействия с социально определенными ролями, ценностями, нормами и обычаями, установками и ожиданиями, которые личность должна выбирать и репродуцировать, чтобы достичь идентичности в сложном процессе взаимного признания. В этом смысле «Другой» является составной частью идентичности и, следовательно, направленность на «Другого» представляется характерной и необходимой чертой личности позднего модерна.

В эпоху модерна идентичность становится проблемой, как для личности, так и для теории, основанной на описании и обобщении ее доминантных характеристик. Этот «синдром рассеянного сознания» создает определенную напряженность, как между различными теориями идентичности, так и внутри самой индивидуальности. Беспокойство и тревога, становящиеся неотъемлемой частью опыта современной личности, сигнализируют о распаде ее единства.

Такая ситуация делает возможным отделять «ложную» идентичность от «истинной». Поскольку идентичность имеет социальную природу, то рано или поздно, осознается и ее конструктивная природа. Следовательно, у индивида появляется возможность изменять и модифицировать эту идентичность,

исходя из меняющегося социального окружения и по своему представлению о наиболее приемлемой форме своей ролевой установки. Происходит осознание того, что человек сам может изменить свою природу, стать другим, «переименовать» себя.

Однако возможно не только «сконструировать» подлинную идентичность в акте рефлексии и свободного выбора, но и имплементировать ложные: не традиционные квази-религиозные секты как возвращение к истинной религии (новые христиане, саентология, шахиды, ДАИШ и пр.).

Модернизм означал также постоянный процесс инноваций. Разрушение старых жизненных правил и ценностей, наряду с инновациями, приобретает ценностный индекс, и это не может не отражаться на новом понимании идентичности и личности.

Опыт современности — это опыт новизны, вечно меняющегося нового, носящего временный и транзитивный характер. И это не метафора, а констатация факта, отражающего неизменно изменяющейся действительности.

Учитывая мощное воздействие информационного поля, можно предположить, что идентичность личности может стать анахроничной, лишённой социальной значимости. Опыт анонимии — крайнего отчуждения — потери связи с миром — прямое следствие такого процесса. Состояние утраты привычных аксиологических ориентаций порождает чувство растерянности, безысходности. Технологизация, инструментализм и виртуализация жизни подавляют личность. В разнообразии социальных ролей, порой противоречащих друг другу, личность теряет представление об «истинной» идентичности, вопрос о том, кто я есть на самом деле, не находит ответа, создавая для самовосприятия личности драматическую коллизию.

Проблема идентичности возникает в философии по мере того, как идентичность в современном мире, становится все более проблематичной.

Философская традиция содержит два подхода к проблеме идентичности. Первый состоит в открытии и утверждении некоей внутренней сущности, которая детерминирует субъект — «Я», личность. Второй подход настаивает на социальном характере идентичности, рассматривая ее как совокупный комплекс социальных отношений, ролей и функций.

В свою очередь, постмодернизм, пришедший на смену модернизму, отрицает, как эссенциалистское, так и рационалистическое понимание идентичности и предлагает свое, проблематичное.

На чем основывается отличие постмодернистского понимания идентичности? Можно ли на этой базе сделать заключение об отличии так называемого «общества постмодерна» от предшествующего ему общества модерна?..

В динамично меняющемся и напряженном современном мире, как нами уже отмечалось выше, идентичность становится все более лабильной. В этих условиях постмодернизм переводит в проблемную зону понятие идентичности, провозглашая его мифический и иллюзорный характер.

Постструктурализм, в свою очередь, подверг сомнению само понятие субъекта и идентичности, заявляя, что идентичность является конструктом общества и языка, и определяет субъект с фиксированной идентичностью «иллюзией сверх-детерминации».

В соответствие с этим подходом, логика индивидуального бытия в современном мире является внутренне разорванной. Представление о себе и способ существования постоянно переосмысливаются индивидами.

В меняющемся мире проблематично оставаться в рамках однажды осуществленной идентификации. Независимо от своих социальных ролей и защитных масок, человек поставлен перед необходимостью постоянного пересмотра своих поведенческих стереотипов, поскольку меняющаяся действительность требует от индивида открытости по отношению к миру с одновременным отказом от привычного, в том числе и от своих прошлых «Я».

Тем не менее, не следует абсолютизировать разрывы и непоследовательности жизненного пути современного человека, либо жестко связывать их с радикальностью постмодернистского философствования.

Утрата личностью самоидентичности не означает ее полного распада. В процессе переосмысления собственного «Я», распадается не личность, а система, которая не является предметом собственного выбора. Уходит в прошлое идеология раз и навсегда избранных принципов, ценностей и идеалов. Человек, который осуществляет переописание себя по собственному сценарию, занят «самоконструированием», зачастую вне социально задан-

ных норм и иерархий, и обретает право на иную систему целей, принципов и ценностных ориентаций. Успех такого социального проекта ничем не гарантирован, а риск всегда велик.

В этом плане перспективен анализ медиальной мета-культуры, порождающей множество образов и фигур, как для подражания, так и для глубинной идентификации личности. Это не означает, что идентичность в постмодернизме лишена специфики. Специфика постмодернистской идентичности формируется преимущественно «образами потребления» и имеет тенденцию к нестабильности и изменчивости. И в модернистской, и в постмодернистской идентичности присутствует уровень рефлексивности, сознание того, что новая идентичность смоделирована заданной извне моделью в интересах тех или иных властных или финансово-промышленных групп. В том числе, деструктивных — квази-религиозных и радикально политических.

Для современного общества более естественно менять идентичность, изменяя ее сообразно заданным стандартам, культивируемым посредством медиа.

В этом акте заложена опасность эрозии индивидуальности и социального и интеллектуального конформизма, но есть и позитивная сторона — понимание того, что постмодернистская идентичность является искусственной, а значит и не единственно верной. Такое понимание идентичности дает возможность считать, что всегда можно изменить жизнь, что можно переделать себя, что человек свободен в выборе и способен создавать себя по собственному выбору.

Такое понятие постмодернистской идентичности, многообразной, свободно избираемой и легко изменяемой, контрастирует с привычными образами «современной», современной идентичности.

В сети Интернет традиционные социальные институты не могут функционировать в виде нормативных структур, но они существуют в ней как образы, которые можно ретранслировать и которыми можно манипулировать. Коммуникации, осуществляемые через Интернет, не регулируются властными институциональными и групповыми нормами, которые направляют взаимодействия людей в их несетевой жизни и которые ограничивают сферу транс-индивидуальных взаимодействий пространственно и

персонально. К примеру, для индивида нормально (в институциональном смысле) легко вступить в контакт и активно общаться в фиксированных зонах «естественной коммуникации» — дома, на своем рабочем месте, в компании друзей и пр.

За пределами этих зон, для вступления в коммуникацию, необходим институционально оправданный повод или мотив. Иначе коммуникация будет затруднена или попросту невозможна.

Интернет позволяет избежать этой обусловленности коммуникации вовлеченностью индивида в ту или иную институциональную сферу или принадлежностью индивида к той или иной социальной страте. В результате сфера возможных коммуникаций расширяется, и могут возникнуть коммуникации, невозможные в несетевой жизни. Интернет представляет собой вполне реальную среду развития виртуальных сообществ, альтернативных абстрактно-реальному обществу.

Формирование личности в Интернет дает свободу идентификации: виртуальное имя, виртуальное тело, виртуальный статус, виртуальная психика и пр. А виртуальная идентичность, в свою очередь, дает свободу коммуникации, интенсифицируя ее.

Многообразие субъективных позиций и возможностей для идентичности в многомерном и многообразном мире культуры создает нестабильную личность, в то же время, постоянно обеспечивая все новые и новые возможности для ее реструктуризации и «реинкарнации» в «Другом» образе. На место автономного, рационального и ответственного субъекта модернизма приходит дисперсный, фрагментированный субъект, для которого смена себя и своего окружения представляются вполне естественным и даже необходимым процессом.

Идентичность в постмодернистском обществе продолжает быть незавершенной проблемой, каковой она была на протяжении всей эпохи модерна. В условиях современного общества она «проблематизируется» заново под действием новых политических, экономических и культурно-аксиологических факторов и вызовов.

На основе сказанного, можно утверждать, что в современном мире идентичность не является, ни чем-то константным и устойчивым, ни крайне изменчивым и лабильным. Она непосредственно связана с изменениями социальной среды. Конструиро-

вание и осознанный выбор, а не происхождение и генетическая память являются характерными чертами идентичности эпохи глобализации.

Но это — с существенными оговорками позитивного характера.

Таким образом, можно сделать предварительный вывод о том, что самоидентификация представляет собой один из наиболее острых и болезненных социальных и экзистенциальных вопросов современного мира, его социума и современного человека, как индивида, стремящегося осознать себя частью трансцендентного мироздания и, одновременно, полноценной и самодостаточной личностью.

4. Этнокультурная идентичность

Сегодня многие исследователи обращают внимание на то, что национальная проблематика вновь приобрела актуальность. Причем, как в научном, так и в социальном дискурсе. Во многом это явление связывается реакцией этнокультурной идентичности на глобальные интегративные процессы.

При этом авторы исследований современных социально-политических и культурных процессов, высказывают самые противоречивые суждения — от полной аннигиляции феномена наций под влиянием глобальной культуры и транснациональной экономики, до приобретения этнокультурными группами новых устойчивых защитных характеристик и механизмов по отношению к ассимиляционным процессам.

Как утверждает американский исследователь Л. Фоллерс в работе «Антропология национального государства»²⁵, самые серьезные проблемы наций и национальных государств, в большинстве случаев, связаны не с экономикой, политикой или безопасностью, а с нематериальными, неосязаемыми символами.

По его мнению, все преуспевающие нации обладают арсеналом стержневых символических элементов, которые служат их гражданам своеобразными «критериями истины».

²⁵ См.: <https://itunes.apple.com/ru/app/followers+-for-instagram/id566223681?l=en&mt=8>

Эти символы поощряют лояльность, конкретизируют чувства собственного достоинства и самоуважения, а также создают этическую базу для общественного участия в национальной обороне, политике, в функционировании социальных и экономических институтов.

Каждая нация и национальное государство, следовательно, должны определить для себя (осознанно или неосознанно) — с помощью каких символов они хотели бы выразить свои представления о себе как таковых на индивидуальном и коллективном уровнях. Иными словами, нации и государства должны ответить для себя на вопросы: «Кто мы?» и «Что конкретно скрывается за этим «Мы?» То есть определить свою этнокультурную идентичность²⁶.

В этом контексте этнокультурное образование предстает как объединение «своих», отличных от «других», «чужих», а национальная культура выступает неким «защитным полем» для нации, этноса для сохранения их этнокультурной идентичности в условиях нестабильности общества.

Отметим при этом, что этнокультурный стереотип человека неизменен на протяжении его жизни, хотя осознается этот факт чаще всего именно в критические моменты его социальной судьбы, когда в поисках надежной опоры в условиях постоянно меняющихся событий, человек находит ее в нерациональном ощущении своей этнокультурной принадлежности. Говоря иначе, поскольку этнические характеристики «способствуют выживанию вида и непосредственно восходят к природной сущности человека», они определяют императивные характеристики определенного этно- и социокультурного дискурса.

По названным причинам вопрос об этнокультурной идентичности приобретает возросшее значение. Понятие этнокультурной идентичности отражает осознание двух встречных процессов: с одной стороны, индивидуализируется групповой порядок действий, с другой — актуализируются коллективные поведенческие стереотипы, присущие настоящей этнокультурной группе.

²⁶ Хантингтон С. // Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М, 2004. — С. 5.

Именно по указанной причине этнокультурная идентичность является столь же необходимой практической субстанцией человеческого сообщества, как и идентичность индивидуальной персоны.

В артикулированном выражении, она может быть представлена как определяемая множеством исторических регулятивных систем, которыми в своих обычных действиях, речи, мышлении, чувствах и желаниях — отчасти осознанно, отчасти неосознанно — в определенные моменты времени руководствуются субъекты, принадлежащие к этой этнической группе.

Этнокультурные системы образуют пространство «близкого» и «знакомого». Того, чему можно безусловно доверять и под сенью которого можно чувствовать себя в безопасности.

К этим субстанциональным ценностям человек относит не только поведенческие модели, культуру, язык, политические идеи и цели, эзотерические и оккультные поверья, но также и отношение к определенной природно-географической среде, определенному климату, оперирование материальными вещами — всем совокупным ансамблем материальных и нематериальных артефактов и ценностей, составляющих его микро- и макрокосмос.

В качестве объекта исследования будет уместным осуществить краткий обзор определений понятия самой нации. Первое приближение к проблеме определения этого культурно-исторического феномена обнаруживает, что в современной философской, социологической и этнологической литературе, фактически, нет единого понимания и универсального определения нации.

В самых общих определениях мы можем выделить следующие традиционные подходы — примордиализм и конструктивизм.

Если примордиализм опирается на идею изначальности, объективности существования нации, то конструктивизм настаивает на искусственности нации, акцентируя внимание на субъективных факторах ее возникновения.

Примордиалистский подход связан с тем, что нацию можно идентифицировать на основе определенных объективных признаках.

В качестве таковых, чаще всего берутся общие, а не специфические характеристики: территория, хозяйственно-экономичес-

кий уклад жизни, национальные мифы и фольклор, декоративно-прикладное искусство, мелос, этнонациональные поведенческие стереотипы, общность языка, культуры и пр.

Представители конструктивистского подхода видят в нации корпорацию, основанную на фундаментальном корпоративном согласии своих членов. Э. Ренан еще в 1882 году определял нацию как общую солидарность, как выражение желания продолжать жить вместе. В соответствии с этим определением, существование нации — это ежедневный плебисцит²⁷.

Противоположное определение понятийной концептуализации нации выступают работы Эрнста Геллнера. В своей книге «Нации и национализм», образование наций связывается им с формированием новых основ культурной дифференциации, вызванной необходимостью надэтнической культурной среды, обслуживающей современное индустриальное общество²⁸.

Другие авторы (Б. Андерсон) говорят о национальности (этничности) как о результате воспитания в определенном обществе, в котором человеку внушается миф об общем происхождении и тесной кровной, культурной, исторической связи всех представителей народа, к которому он принадлежит²⁹.

Коротко говоря, подобные определения, с научной точки зрения, представляются неубедительными, поскольку они определяют понятие нации в качестве некоей «воображаемой общностью», «идеологической конструкцией»³⁰.

Индустриализация и связанная с ней урбанизация, порождает новые формы конкуренции, в которых всплывают старые родовые мифы, катализирующие национализм и его крайнюю форму — ксенофобию.

Закономерен вопрос: в каких целях может быть использована корпоративная энергия людей, объединенных одной этно-исторической и этнокультурной идеей?..

²⁷ Ренан Э. // Исторические статьи. Киев, 1902. — С. 101.

²⁸ См.: Геллнер Э. // Нации и национализм. М., 1991.

²⁹ См.: Андерсон Б. // Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

³⁰ См.: Геллнер Э. // Нации и национализм. М., 1991.

Указанные подходы, как показывают дискуссии, не отражают всей сложности понятия нации, этого многогранного социального феномена.

В первую очередь, это связано с неопределенностью и неустойчивостью современного социального ландшафта, противоречивостью и разнонаправленностью тенденций развития современной цивилизации (национальное единство и мультикультурализм, глобализация и локализация, международная миграция населения, и пр.).

Обозначенные процессы вносят существенные коррективы в прежние представления о нации, и ее месте в социокультурном континууме мировой культуры.

В последние десятилетия национальная идентичность потеснила более привычные для традиционных подходов понятия «национальное самосознание», «национальный характер» и пр.

Идентичность, действительно становится «призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современной жизни»³¹.

Представляется, что более продуктивным будет не фрагментировать имеющиеся подходы в определении нации, а рассматривать их в совокупности, в качестве рядоположенных. Так, не отрицая наличия национального сознания как необходимой предпосылки национальной идентичности, справедливым будет одновременно признавать специфический исторический контекст возникновения национального сознания, сложившийся в процессе социализации, неотделимом от объективных общественных условий.

В общественной практике «субъективное» и «объективное», «духовное» и «материальное» взаимосвязаны и взаимообусловлены. Это полностью относится и к «взаимодействию объективно существующих общностей людей с их национальным самосознанием в различных его ипостасях, начиная с самоидентификации индивида с общностью и кончая коллективной волей и организованным действием миллионов людей во имя интересов этой общности»³².

³¹ См.: Бауман Зигмунд — <http://yanko.lib.ru/books/cultur/bauman-globalizaciya-8l>.

³² Руткевич М. Н. Теория нации: философские вопросы // Вопросы философии. 1999. № 5. — С. 20.

О национальной принадлежности, как правило, судят по следующим параметрам. Во-первых, по национально-государственным, культурным атрибутам, по той объективной символике, которая обозначает некоторую целостность (культурную, территориальную, хозяйственно-экономическую).

Во-вторых, по сознательной самоидентификацией индивидов, по их субъективному отношению, по их ценностной ориентации.

Исходя из этого императива, можно определить нацию как духовно-психологическую общность, основанную на территориально-экономическом и историко-культурном единстве. Сами внешние символы общности (территория, история, хозяйственно-экономический уклад и пр.) не раскрывают в полной мере внутренний, экзистенциальный смысл бытия нации.

Это только объективные стороны жизни нации. Они должны быть осознаны, став базой ценностных взглядов, отношений, основой проявления национального самосознания и сопутствующих ему чувств, переживаний, традиций. Без такого полного проявления национального сознания общность не может выступить в качестве активного субъекта исторического процесса. Поэтому в определении нации необходимо подчеркивать не только ее объективные основания, но и то, какое отражение эти основания получили в национальном сознании. Через сознание, ценностные ориентации, традиции национальная сущность проявляется более конкретно и реально, нежели через его объективные основания.

Каждый человек национален только потому, что он осознает свою принадлежность, свое родство с людьми, с которыми он ощущает свою эмоциональную и духовную связь. То есть, идентифицирует себя с определенным национальным целым как неотъемлемую часть своего индивидуального «Эго».

Актуализация социально-психологического момента в определении нации крайне важна и потому, что национальные отношения — это особый тип социально-психологических и гуманистических проблем, отнюдь не всегда коррелирующихся с проблемами макро-экономическими или макро-политическими. Что порой создает внутри этой общности определенные внутренние противоречия.

Национальная идентификация, таким образом, является существенным фактором национального самосознания, поскольку, во-первых, представляет собой социально-психологический процесс отождествления индивида со своей нацией по объективным и субъективным признакам.

Во-вторых, выступает как особая форма социализации личности.

Можно утверждать, что процесс осознания себя полноценной личностью проходит через становление индивида в качестве осознающего себя представителем той или иной общности каковой выступает нация как конструкт коллективного бытия отдельного человека.

В связи с этим возникает вопрос: в чем состоит идентификация людей с их нацией? Какому экзистенциальному опыту она соответствует?..

С этих точек зрения идентичность нации приобретает иной смысл, нежели при исследовании нации как внешнего объекта.

Выработку соответствующих исследовательских подходов и связанного с ними внутреннего опыта человека немецкий философ Курт Хюбнер называет феноменологией национальной идентификации. Ученый отмечает, что «идентификация с нацией не является актом воли или свободного выбора. Это — судьба... Человек со своим родным языком, детством и юностью, которые накладывают на него неизгладимый отпечаток, самим фактом своего рождения, принадлежит своей нации, безразлично, идет ли речь о нациях мононационального или многонационального государства, либо о культурной нации»³³. Его «судьбинная» идентификация оказывается многоуровневой. Даже в случаях изменения национальной принадлежности, «корневая» связь со своим происхождением остается незыблемой, и новая идентификация ощущается как связь с предшествующей, порожденная судьбой.

Эта внутренняя и глубокая привязанность к нации и родине нередко остается неосознанной. Но национальное сознание наличествует всегда, пусть и в латентной форме, и не может быть искоренено, а реакция на ее вытеснение или даже подавление может привести к опасному психопатическому срыву.

³³ Хюбнер К. // Нация: от забвения к возрождению М., 2001. — С. 345.

Множественность возможных форм описания судьбы нации означает также и множественность измерений национальной идентичности. Она столь же неоднозначна и столь же реальна, как и идентичность личности.

Идентичность проявляется во множестве аспектов личности или нации, которые никогда не могут быть исчерпаны, но всегда содержат идентифицирующее ядро («регулятивные идеи») — избранные моменты судьбы, становящиеся для нее жизнетворящими символами. Причем это ядро может содержать крайне противоречивые элементы — и победы, и поражения, и проявления антиномий народного духа — силу в одни периоды, и слабость в другие.

Как утверждает К. Хюбнер «множество систем вовсе не подразумевает схематизации, поскольку жесткие правила предполагают их практическую гибкость. Даже иррациональное, слепое, аффективное поведение нисколько не исключается, если оно характерно для национально релевантных групп.

Динамика множества национальных систем не складывает их в готовую тотальность, никогда не завершается логически»³⁴.

При этом нация, как и отдельная личность, продолжает жить со своими противоречиями, а борьба с национальными противоречиями, в конечном счете, оказываясь борьбой за национальную идентичность.

Необходимо отметить, что понятие идентичности, ставшее частью активной лексики, в силу его эвристической значимости и практической важности для адекватного понимания целого ряда социальных процессов происходящих в обществе, привлекает все большее внимание исследователей.

Так, Совет по культурному сотрудничеству при Совете Европы, провел исследования проблемы национальной идентичности с позиции факторов, влияющих на ее формирование и пришел к выводу о том, что национальная идентичность может рассматриваться с трех позиций:

1. с *функционалистической*, при которой она выполняет внешние и внутренние функции. С одной стороны, давая индивиду возможность отличать себя от других, «Мы» от «Они» С дру-

³⁴ Хюбнер К. // Нация: от забвения к возрождению М, 2001. // С. 298–299.

гой — определяя его социальное пространство относительно территории, экономики, политики, исторических и духовных точек отсчета;

2. с *релятивистской*, поскольку идентичность находится в процессе постоянного изменения;
3. с *плюралистической* — каждый индивид обладает набором идентичностей. Причем национальная идентичность, определяемая системой семиотических коммуникаций и территорией, не является единственной его характеристикой)³⁵.

Основными факторами, влияющими на формирование национальной идентичности, выступают, как неоднократно упомянутые нами признаки:

– *историческая территория* (или подчинение государства международному праву);

– *общий для всех язык*; общая экономика, общая религия, общие мифы и историческая память, общая массовая культура;

– *общие законы и обязанности* для всех членов.

Кроме того, корпоративными составляющими выступает факторы политической жизни, вхождение в общее законодательное и политическое сообщество, что позволяет говорить о существовании «политической нации», которая отличается от «культурной нации», определяемой общностью культуры, языка и религии.

Влияние этнической культуры на человека, формирование личности в контексте определенного этнокультурного дискурса происходят не линейно.

В этом процессе действуют конкретные механизмы, для выявления которых требуется применение определенного арсенала методологических схем, позволяющих интегрировать различные научные подходы³⁶.

Здесь вполне уместным будет применение социально-философского, или общесоциологического подхода, в котором феномен человека рассматривается в качестве активного и созидательного субъекта национальных отношений в их историко- и социально-

³⁵ См.: <http://cheloveknauka.com/fenomen-natsionalnoy-identichnosti>

³⁶ Там же.

этнической эволюции. При этом этническая составляющая исследуется в качестве одной из сторон связи личности с обществом.

Этническая группа может быть идентифицирована только в том случае, если ее отличительные черты (язык, культура, раса) обладают социально-значимым смыслом.

Доминантный фактор принадлежности к определенной этнической группе — это собственное желание индивида принадлежать ей. То есть, идентифицировать себя в качестве члена определенной этнической группы.

Происхождение — это второе условие принадлежности к определенной этнической группе. Члены группы входят в нее на основе общих специфических признаков, присущих определенной этнической группе, передаваемой из поколения в поколение.

При этнопсихологическом подходе исследуются этнические особенности психики людей, поведение личности, социально-психологические формы участия в межэтнических взаимодействиях, поскольку именно «сфера психического» является конкретным содержанием тех свойств индивида, которые им приобретены в процессе социализации.

Не случайно, именно эта сфера обычно находится в центре внимания при изучении проблем личности.

В том числе, ее национальной вариативности.

В рамках данной проблемы важным для нас является обращение к этнической психологии, которая позволяет проследить тенденцию формирования личности, ее поведенческие и ценностные ориентации в определенном дискурсе.

В контексте подобных определений знаменательным представляется высказывание Рабинграната Тагора в его известной лекции «Душа Японии» в университете Кейе во время первого посещения Японии в 1916 году: «Япония дала жизнь совершенной по форме культуре и развила в людях такое свойство зрения, когда Правду видят в Красоте, а Красоту — в Правде <...>. Человечеству дорого именно то, что среди множества наций выделяет Японию, проявляясь не в ее способности приспособливаться к другим, а вырастает из сути ее внутреннего духа»³⁷.

³⁷ См.: Т. Григорьева «Красотой Японии сраженный» <http://nipponsword.ru/bibl/krasotoy%20yapnii%20rozdenny.pdf>

Эти мысли Р. Тагора созвучны духу Нобелевской речи «Красотой Японии рожденный» Кавабата Ясунари. В ней знаменитый писатель отметил: «Я постольку существую, поскольку существует японская культура».

Нобелевскую премию я отношу не на свой счет, а на счет того духа Красоты, который живет в японцах и перешел к нам от предков и который, как ни модернизируется или ни американизируется Япония, будет составлять ее суть. Всем я обязан тому духу национальной культуры, который называется Красотой Японии»³⁸.

Можно утверждать, что национальное самосознание включает в себя установки, взгляды, представления, предпочтения и поведенческие стереотипы, связанные с важнейшими сторонами жизни, и общение общностей как социально-этнических организмов. Поэтому оно выступает как сторона и форма духовно-психологического, нравственного, эстетико-культурного облика национальной общности.

Осознание принадлежности к определенному этносу является едва ли не наиболее константной характеристикой самосознания человека. Оно не зависит от изменения социальных ролей, социального статуса, перемены видов деятельности, места проживания и т.п. Человек ощущает себя представителем определенной этнической группы, отождествляет, идентифицирует себя с ним.

В самом широком определении, самоидентификация личности может иметь различные формы, отличающиеся своей направленностью и отражающие в индивидуальном сознании основные шкалы общественной стратификации.

Ориентированная на настоящее, самоидентификация связана с осознанием себя субъектом конкретного государства, членом определенной политической и профессиональной группы.

Представляется аксиоматичным, что во всем многоуровневом спектре национальных определений идентичности, необходимо учитывать и экономический фактор в качестве доминирующего условия человеческого жизнесуществования. Отметим, что социальная и культурная самобытность, культурно-исторические

³⁸ См.: Т. Григорьева «Красотой Японии сраженный» <http://nipponsword.ru/bibl/krasotoy%20yapnii%20rozdenney.pdf>

коды, общий стиль хозяйственной деятельности народов взаимосвязаны с возникновением и существованием национального хозяйственно-экономического уклада жизни и с совокупным комплексом его признаков и характеристик. Определенный тип экономической деятельности, закрепленный в специальных знаниях, навыках и традиционных способов хозяйствования, передаваемых от поколения к поколению, способствует сохранению национальной идентичности и защищает ее от деструктивных ассимиляционных процессов.

Как не банально это звучит, но аксиоматическое положение о том, что исторически складывающиеся хозяйственно-экономические связи и хозяйственно-экономическая инфраструктура, составляют базу материального существования национальных государств.

На этой основе можно считать, что нация представляет собой также категорию социально-экономическую, и что при формировании наций, доминирующую роль играла отнюдь не близость языка, «крови» и т.д., а в гораздо большей мере — интеграция социально-экономических и культурных интересов, общественной группы, проживающей в определенных границах и совместная организация хозяйства определенного социума — коллективной личности.

Таким образом, прослеживается взаимосвязь национальной идентичности и экономической «ойкумены» народов, которую можно определить как культурно-историческую целостность национального хозяйственно-экономического уклада.

Для понимания культурно-исторической целостности хозяйства принципиальное значение имеет категория пространства (территории, «ойкумены»), которая определяет тип национального хозяйственно-экономического комплекса. По выражению Ф. Броделя: «Карты культурные не просто так совпадают с картами экономическими, и это довольно логично <...>. Культура — самый древний персонаж истории: экономики сменяли одна другую, политические институты рушились, общества следовали одно за другим, но цивилизация продолжала свой путь»³⁹.

³⁹ См.: Бродель Ф. — Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. — http://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/BRODEL_FERNAN.html.

Национальный хозяйственно-экономический уклад жизни, представляющий собой часть неорганической культуры, основан на базовых предпосылках, общих ценностях, составляющих культурно-историческую целостность. В свою очередь, культурно-историческая целостность хозяйства, объединяющая экономическую «ойкумену» народа, его национально обусловленные типы хозяйствования, может быть определена как система, комплекс устойчивых экономических, культурных, геополитических связей, обуславливающих социогенетический код. Или, в другой терминологии, архетип национального хозяйства и его отношения с внешним миром.

В то же время, есть и другая сторона воздействия экономики на национальную идентичность. Государство, в своей экономической политике, руководствуется, в первую очередь, практическими интересами финансово-промышленных групп, проводящих их посредством лоббистских группировок в парламенте. Хотя, эти интересы, отнюдь не всегда, совпадают с этнокультурными приоритетами и надеждами общества и каждого, в отдельности, ее члена.

Этнокультурная идентичность может быть понята как осознание и переживание непрерывности и преемственности наиболее значимых аспектов культуры, использование которых позволяет выделить свою группу или общность от других.

Таким образом, можно говорить о том, что национальная общность идентифицируется на основе культурных признаков, и они предшествуют всем другим критериям идентификации — политике, экономическим интересам, конфессиональным, классовым и сословным установкам, и пр...

Последнее означает, что система социальных параметров, ценностных ориентаций, в конечном счете, этических и эстетических предпочтений человека, в значительной мере являются проекцией той культуры, в дискурсе которой произошло его становление как личности.

Именно в дискурсе (пространственно-временном континууме) определенной культуры происходит становление личности, поиск «своих», эксклюзивных ценностей, приобщение к традициям и формирование мировоззренческих установок.

Понятие культуры многогранно и может пониматься в различных значениях и на различных таксономических уровнях. В нашем случае, речь идет о национальной культуре, которая понимается как система определенных материальных и духовных ценностей, как совокупность форм деятельности, характерных для конкретной этнической группы.

Всякая национальная культура, по своему содержанию и характеру, не только эксклюзивна, но и несет в себе черты универсальной общечеловеческой культуры, а также элементы, связанные с особенностями социального развития данной этнокультурной общности, сформировавшихся в определенной экосистеме.

Этот сложный узел разных тенденций и факторов культуры составляет самостоятельное явление, самоценное и неповторимое само по себе. Что определяет ее функции. В частности, в формировании «национального типа» личности, оказывая на отдельного человека внутреннее и внешнее влияние.

Она определяет те ценности, интересы, этические нормы, эмоциональные состояния, которые выступают сущностными мотивами деятельности человека. Ею же обуславливается своеобразие внешнего проявления (этнопсихологический поведенческий стереотип) этих мотивов.

Недооценка или игнорирование значения этнической структуры приводит к нивелированию национальных интересов, этнических ценностей, традиций и ориентаций.

Названные выше факторы выступают основой в процессе социализации личностной определенности.

Различные этнокультурные системы обуславливают и различный характер формирования в них личностной определенности.

В зависимости от принципа этносоциальной архитектоники и восприятия социальной организации, можно говорить, по меньшей мере, о двух субстанциональных типах социо-этнического конструкта:

– *самоопределении через иерархию* со свойственной для личности повышенной чувствительностью к иерархическому строению социального пространства и определению своего статуса в этой иерархии;

– *самоопределению через деятельность*, которой присуще относительное безразличие к социальной иерархии.

Указанные типы личностного самоопределения, закрепленные в стереотипах поведения и самопозиционирования, воспроизводятся и ретранслируются в связях между поколениями, выступая важным этно-консолидирующим социальным скрепом.

Каждый индивид в своем развитии подвергается двоякой детерминации: объектно-культурной и культурно-психологической.

Объектно-культурную детерминацию составляют вещная среда, экосистема, культурные артефакты и пр.

Второй уровень детерминации — коллективная генетическая и мифологическая/историческая память. Здесь следует особо подчеркнуть роль исторического/мифологического знания и опыта как системообразующей части социальной памяти (традиций, обычаев и т.д.), включающих всю совокупную систему аксиологии.

В этом смысле более чем уместным будет напомнить дефиницию Пьера Тейяра де Шардена, когда он пишет: «Какой бы огромной ни была сфера мира, она существует и в конечном счете, постигается лишь в том, направлении, в котором (будь то вне пространства и времени) более богатым и, значит, более сознательным, выступает пункт, в котором концентрируется охватываемый им «объем бытия»: поскольку дух в нашем понимании — это, в сущности, способность к синтезу и организации»⁴⁰.

Определяющее значение в детерминации духовного облика личности, как и всего процесса социализации, имеет вербальный язык, как основной коммуникатор функционирования этнической идентичности. Хотя проблема языковой связи личности и этноса более сложна, поскольку целостный семиотический ряд внутривидовой коммуникации не ограничивается одними лишь вербальными средствами. В состав внутривидовой коммуникации входит мелос, организация пространства, декоративно-прикладное искусство, этнопсихологический стереотип поведения, национальная кухня и пр.

⁴⁰ Пьер Тейяр де Шарден — Феномен человека, М., 1987. — С. 205.

Очевидно, что национальный язык оказывает существенное влияние на процесс становления личности, привнося в ее сознание, мышление свою специфику. В вербальном языке выражаются психологические особенности индивидуальности человека, его отношение к окружающей его природной и социальной среде. Хотя эту характеристику вербального языка можно применить и к другим семиотическим системам коммуникации.

Последнее обстоятельство определяет один из основных аспектов теоретико-методологической проблематики при анализе национальной идентичности, который заключается в раскрытии соотношения модернизации, с одной стороны и преемственности, с другой. Чем мощнее и разнообразнее будет поток предлагаемых общественных изменений и реформ, тем острее будет стоять вопрос о преемственности образа жизни; о сохранении или об утрате антропологической и культурной идентичности и о ценностных ориентирах национальной идентичности.

Таким образом, если выше мы анализировали национальную идентичность в ее теоретико-антропологическом аспекте, то есть, как социокультурный процесс осознания индивидом принадлежности к определенной этнической культуре, то теперь проявляется другое ее значение.

Иной, более глубокий ее смысл, при котором национальная идентичность выступает в роли некоего императива при выборе эволюционного пути развития нации. Говоря иначе, национальная идентичность выступает в качестве совокупного результата прошлого и, одновременно, как ориентация по отношению к будущему.

Ключевой вопрос о национальной идентичности возникает всегда в трех аспектах: «КТО МЫ, ОТКУДА МЫ И КЕМ МЫ НАМЕРЕВАЕМА БЫТЬ?»

То есть, идентичность формируется в процессе осмысления своего прошлого, своего нынешнего положения и возможных (и ожидаемых) перспектив.

Историческое время нации осмысливается людьми, проходит через их субъективное сознание, а потому возникает сомнение относительно объективности полученных результатов, поскольку

историческая версия этногенеза «редактируется» под влиянием заданных изначально комплиментарных оценок по отношению к характеристикам и оценкам прошлого и настоящего положения собственного этноса, зачастую противоречащих объективной исторической действительности.

Ретроспективное и перспективное освоение собственной истории становится ценностной предпосылкой, «почвой» для активного вмешательства в жизненный процесс, в структуру общественной динамики.

Учитывая сказанное, можно выделить следующие уровни национальной идентичности:

- осознание единства нации, отношение к нации, представление об истории, отношение к преемственности и т.д.
- формально-практический, при котором отношение к своей нации ограничивается формальными оперативными действиями.

Очевидно при этом, что представление нации о своем культурно-историческом статусе и развитии, в значительной степени определяет ее современное общественное и политическое сознание.

Здесь выводится результат практического претворения национальных идей, зафиксированных и сформировавшихся в общественном и политическом сознании нации, ее взаимоотношение с окружающим миром.

Рассмотрение составных элементов национальной идентичности позволяет выделить главный — системообразующий — ее фактор. Таковым выступает некая смысловая и, одновременно, сакральная целостность, воспринимаемая как определяющая, неартикулируемая в рациональных терминах, характеристика нации. Изменить ее невозможно без смены ее смыслообразующей идеи. Именно эта смыслообразующая идея выступает как «каркас» конструкции национальной идентичности, демонтаж которой означает смерть нации как субъекта истории.

Исходя из сказанного, можно сделать вывод о том, что национальную идентичность можно определить как заданный национальным образом мира и национальной историей, этно-

культурный дискурс, в котором живет данный социум на данном историческом отрезке времени.

Этнокультурная идентичность несет в себе ответ на вопрос о сущности своего народа, нации, ее месте, роли и задачах в пространстве мировой истории и идеальных формах ее существования. Она вступает как относительно замкнутая и довольно устойчивая система взглядов, но, в то же время, динамика окружающей среды способствует определенным трансформациям и ставит перед ней новые проблемы, которые будут рассмотрены нами далее — в условиях глобализирующегося мира.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ТРАНСКУЛЬТУРАЛИЗМ

1. Транскультурализм как процесс гармонизации межэтнических отношений

Транскультурные коммуникации имеют прямое отношение к проблеме продуктивного или, напротив, деструктивного взаимодействия глобализации и идентичности. Сегодня существует несколько теорий, описывающих процесс транскультурного взаимодействия в условиях глобализации.

Одна из них — теория столкновения цивилизаций Самуэля Хантингтона, в соответствии с которой глобализация не имеет следствием культурную гомогенизацию, не способствует взаимопониманию культур, а напротив, при неадекватной политике, может вести к столкновению цивилизаций. В соответствии с мнением Хантингтона, столкновение цивилизаций — это конфликт попыток сохранить идентичность между группами традиционно ориентированных цивилизаций. Таких, как исламская, православно-христианская, конфуцианская или изменить их под влиянием западно-христианской цивилизации, как лидера глобализации⁴¹.

Другой резонансной концепцией межкультурного взаимодействия является теория гибридизации К. Питерса. Она напоминает изложенные в XIX веке в России Н. Я. Данилевским модели взаимодействия между культурами как гибридизацию, представленной в терминах, близких к садоводческой деятельности: пересадка, прививка, почвенные удобрения.

По мнению адептов этой теории, эти мягкие формы сращивания свойств различных культур создают новые типы идентичностей⁴².

⁴¹ См.: Хантингтон С. // Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1.

⁴² См.: Данилевский Н. Я. — http://www.sociology.mephi.ru/docs/sociologia/html/Danilevskiy_rossiya%20i%20evropa.html

Третья концепция — теория макдональдизации Джордж Ритцера, увидевшего в сети ресторанов fast food («быстрой еды») «Макдональдс» не просто формулу «быстрой еды», а упрощенную систему рациональности, которая соответствует уровню адаптации и способствует примитивной рационализации этого уровня⁴³.

По мнению Ритцера, глобализации легче подвергается то, что соответствует упрощенным формам рациональности. Глобализации легче поддается символическая, а не вещественная или субстанциональная стороны той или иной культуры.

Приведенные выводы весьма эвристичны для понимания того, почему среди форм культуры только массовая культура, по-настоящему, глобализуется. Это позволяет понять значение массовой культуры как инструмента разрушения традиционной идентичности⁴⁴.

Таким образом, сегодня, в области культурной идентичности, рассматриваются три варианта развития идентичности: столкновение, мягкое взаимодействие и изменение, отрыв от традиционной идентичности посредством схем упрощенной рациональности.

Акцент на соотношении, взаимодействии глобального, общечеловеческого и этнического в культуре характерен для статьи современного российского социолога культуры А.Я. Флиера «Культура как социально-регулятивная программа: этап становления?» — задается вопросом он⁴⁵. По мнению автора, следует исходить из того, что человечество, будучи единым биологическим видом «...никогда не являлось единым социальным коллективом» и именно «...комплексы специфических способов и форм жизнедеятельности» именуется культурами соответствующих сообществ, в том числе, народов. Культуры разных народов похожи друг на друга или различаются в зависимости от условий жизни, породивших их.

⁴³ См.: Ритцер, Джордж. Макдонализация общества 5 / Пер. с англ. А. В. Лазарева; вступ. статья Т. А. Дмитриева. — М., 2011. — 592 с.

⁴⁴ Федотова В. Г. // Глобализация и российская идентичность // Глобализация и перспективы современной цивилизации. М., 2005. — С. 150–151.

⁴⁵ См.: Флиер А. Я. Культура как социально-регулятивная программа: этап становления. Электронный ж-л «Культура культуры». М., №1, 2015 — <http://cult-cult.ru/a-y-flier-selected-works-on-theory-of-culture/>.

В свою очередь, обобщающее понятие культуры, представляет собой не более чем умозрительную категорию, отмечающую определенный класс явлений в социальной жизни людей, определенный аспект из совместного существования. Флиер выделяет: «ничейные» культуры или «культуры вообще», подчеркивая при этом, что, в принципе, такого «быть не может». А одно из важнейших свойств культуры — «функционирование в качестве основания для самоидентификации общества и его членов, осознания коллективом и его субъектами своего группового и индивидуального (в группе) «Я», маркирования себя самобытными формами своей культуры, Различения «своих» и «чужих» по признакам культуры и т.п.»⁴⁶

Чрезвычайно важным представляется вопрос о мотивации действий людей. Что побуждает их заботиться о том, чтобы сохранять каналы принадлежности к своей культурной группе?..

Авторы современных либеральных теорий предлагают несколько ответов.

В первую очередь, «своя» культура обеспечивает человеку наиболее адекватные возможности для осуществления выбора. Альтернативы приобретают смысл в контексте практического знания: люди делают выбор, основываясь на своих представлениях о ценности определенных видов социальной практики, с которыми они знакомы. В этом смысле «своя культура» — это своеобразный резервуар, из которого человек черпает представления о значении и возможных последствиях тех или иных выборов.

Это означает, что культуры обладают ценностью не сами по себе и для себя, но в силу того, что люди приобретают доступ к кругу возможностей, имеющих для них глубинный, хотя и не всегда осознаваемый в своей полноте, смысл. По этой причине «в общем и целом, членство в культурной группе определяет для человека горизонт возможностей, то чем он может стать...», — пишет американский исследователь Джон Рац⁴⁷.

⁴⁶ См.: Флиер А. Я. Культура как социально-регулятивная программа: этап становления. Электронный ж-л «Культура культуры». М., № 1, 2015 — <http://cult-cult.ru/a-y-flier-selected-works-on-theory-of-culture/>.

⁴⁷ Цитируется по источнику: Малинова О. Ю. // Либеральный национализм (середина XIX – начала XX вв.). М., 2000. — С. 241.

В культуре особенно важно учитывать ту общность, к которой относит себя индивид, о которой он может сказать «Мы» в отличие от «Они», которая выражает свойственные этой общности: обычаи, традиции, родовую память.

В этом смысле, «Мы» представляет собой некую первичную категорию персонального, и вместе, социального бытия. Равно как и наше собственное, индивидуальное творчество. То, в чем выражается глубина и специфика нашего индивидуального «Я», которое возникает не из замкнутой и обособленного и «Я», но из духовного ресурса, в котором «Мы» соединены и вытекаем из других в некоем единстве⁴⁸.

Как представляется, «Мы» презентует собой ту этнокультурную общность, к которой принадлежит каждый отдельный человек. В противоположность «Мы», «Они» — это люди другой этнической общности, не относящейся к «Нам». А это означает, что дистанция между «Мы» и «Они» и определяет разницу между культурами.

В процессе интенсификации межкультурных связей возникает вопрос: можно ли эти культуры «сблизить» в процессе мультикультурации и какой внутренний смысл несет в себе, в этом случае, понятие «сблизить»? Означает ли это, что в процессе интеграции различные этнокультуры должны будут обрести некую объединяющую их самость, говорить на одном языке и переориентироваться на унифицированные конфессиональные символы и смыслы? Что какой-то одной культуре будет отведено приоритетное место в единой «мировой культуре», в то время, как другим, периферийное?..

Рассмотрим в этой связи три концепции культурной ассимиляции — «плавильного тигля», «томатного супа» и «салата»⁴⁹.

Концепция «плавильного тигля» была выдвинута Эктором Сент-Джоном де Креквером в 1780-х годах. В Америке, утверждал Креквер, «представители всех народов, словно сплавляются в новую расу». При этом переплавка и преобразование подразумевали не просто взаимопроникновение народов и рас, но

⁴⁸ Франк С.Л. // Духовные основы общества. М, 1992. — С. 51, 53.

⁴⁹ Хантингтон С. // Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. — С. 204–205.

продуцирование на их основе новой общей культуры, которая объединила бы всех жителей страны⁵⁰.

Еще одна «гастрономическая» концепция мультикультурализма — концепция «томатного супа» («англо-конформистская модель») фокусируется на культурной ассимиляции. Она основана на допущении, что «иммигранты и их потомки должны адаптироваться к культурной истории англо-саксонского населения страны. То есть, эта концепция указывает на центральное положение культуры первопоселенцев-англосаксов в структуре американского общества. Кулинарная метафора трактуется следующим образом: англо-саксонская, протестантская культура — это томатный суп, куда иммигранты добавляют свои культурные «специи», улучшающие вкус этого блюда, однако поглощаемые с тем результатом, что мы все равно едим именно суп, а не что-то другое⁵¹.

Концепции «плавильного тигля» и «томатного супа» в той или иной степени выражали американский национализм и давали относительно точное описание американской идентичности.

В 1915 году Хорас Каллен выдвинул «концепцию салата», которую сам назвал теорией «культурного плюрализма»⁵². Название оказалось запоминающимся, хотя и не совсем адекватным: теории Каллена больше подходило название «этнического плюрализма». По Каллену, люди могут сменить культуру, но не в силах поменять этническую принадлежность.

Судьба идентичности «определяется происхождением» и выражает «фундаментальные различия групп». Иммиграция, по

⁵⁰ См.: <http://www.grinchevskiy.ru/17-18/pisma-amerikanskogo-fermera.php>

⁵¹ Цитируется по книге Федотова Н.Н. Политика мультикультурализма и ее проблематизация — http://www.national-mentalities.ru/mentalities/globalizaciya_multikulturalizm_identichnost/fedotova_n_n_politika_multikulturalizma_i_ee_problematizaciya/

⁵² См.: <https://books.google.ru/books?id=ZxbvBwAAQBAJ&pg=PT11&lpg=PT11&dq=%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%86%D0%B5%D0%BF%D1%86%D0%B8%D1%8F+%D1%81%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D1%82%D0%B0&source=bl&ots=c-QO6JJx9z&sig=SQo2m7CzeaitQP9rc5BhwDuyfQ&hl=uk&sa=X&ved=0ahUKewi4iZaYwobLAhUMG5oKHYZdC0UQ6AEIOzAE#v=onepage&q=%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%86%D0%B5%D0%BF%D1%86%D0%B8%D1%8F%20%D1%81%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D1%82%D0%B0&f=false>

Каллену, растворила в себе прежнюю американскую национальность и превратила Америку в «федерацию национальностей» — или «демократию национальностей»⁵³.

Однако подчеркивание доминирующей роли происхождения в формировании нового уровня этнокультурной идентичности абсолютно лишает смысла само словосочетание «культурного плюрализма».

В свою очередь, известный российский этнограф В. А. Тишков, говоря о социокультурной обусловленности этнической идентичности.

Он выделяет несколько ее характеристик.

Во-первых, существующие на основе историко-культурных различий общности, представляют собой социальные конструкции, возникающие и существующие в результате целенаправленных усилий со стороны людей и создаваемых ими институтов.

Особенно, со стороны государства. Суть этих общностей, или социально конструируемых коалиций, составляет разделяемое индивидуумами представление о принадлежности к общности. Или идентичности, а также, возникающая на основе этой общей идентичности, солидарность⁵⁴.

Во-вторых, границы общностей, образуемых на основе избранных культурных характеристик и их содержания, идентичности представляют собой подвижные и изменяющиеся понятия не только в историко-временном, но и в ситуативном планах. Что делает существование этнической общности реальностью отношений, а не реальностью набора объективных признаков.

В-третьих, конструируемая и основанная на индивидуальном выборе и групповой солидарности природа социально-культурных коалиций определяется их целями и стратегиями, среди которых важнейшую роль играют организация ответов на внешние вызовы через солидарность одинаковости, общий контроль над ресурсами и политическими институтами и обеспечение социального комфорта в рамках культурно-гомогенного сообщества⁵⁵.

⁵³ Хантингтон С. // Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. — С. 206–207.

⁵⁴ См.: Тишков В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. — М.: Наука, 2013.

⁵⁵ Тишков В. А. // Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. — С. 114–115.

Современные исследования проблем нации и национализма, проводимые на основе названных категорий, осуществляются в нескольких важнейших направлениях. Одно из них предполагает полное совпадение, логическое соответствие «нации», «культуры», «национальной идентичности» или, по меньшей мере, взаимное пересечение этих терминов. В этом случае доминирующей категорией анализа становится «государство», институциональной задачей которого является постоянная поддержка этого соответствия всеми имеющимися в его распоряжении средствами.

При этом «соответствие» часто выступает как прямое тождество этнокультурной гомогенности и, соответственно, связано с ассимиляционистской идеологией давления «национального большинства» на «меньшинство». Усиление взаимной связи между государством, нацией и национальной идентичностью достигается посредством реализации особой политики, в рамках которой можно выделить несколько интегративных стратегий.

Сущность первой стратегии состоит в том, что этнические и региональные различия, определенная автономия групп населения в границах государства должны быть унифицированы. А для этого, социальные идентичности на стратификационном и персональном уровнях должны быть пронизаны аттрактивной (интегрирующей) идеей. Практическая реализация этой стратегии означает, что ни одно из существующих этнических и культурных меньшинств не может «подняться» до уровня государства образующей нации. Будучи ее частью, сегментом, «меньшинство» вынуждено подчиняться требованиям национальной гомогенности, которая пронизывает все стороны жизни.

Процессы гомогенизации (а, по-сути, ассимиляции) затрагивают, в первую очередь, язык и бытовую культуру, стереотипы поведения, которые способствуют, в конечном счете, укреплению у различных групп населения «государства — нации» осознания своего единства, основанного на идее сопричастности к некоей надперсональной целостности. Однако, подчеркивает Ю. Хабермас, слабость меньшинств в борьбе за свое признание, вынуждает их занимать регрессивную позицию⁵⁶.

⁵⁶ Куропятник А. И. // Мультикультурализм, нация, идентичность // Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. Под ред. А.О. Бороноева. СПб., 2003. — С. 34.

Специфика второй стратегии заключается в «разрушении» этнокультурных особенностей региональных и локальных сообществ. В этом случае представления их членов о региональной и локальной коллективной независимости, «самодостаточной» автономности, устраняются посредством пропаганды общегосударственной национальной идеологии.

Последняя, выступает наиболее эффективным средством противостояния идеологий отдельных сообществ, поскольку усиливает, как на индивидуальном, так и на групповом уровне осознания общей ответственности за происходящее в стране.

Общенациональное единство укрепляется при этом созданием единого информационно-коммуникационного пространства, единым законодательно-правовым полем, унифицированными экономическими и финансовыми системами, налоговыми и социальными политиками и прочими атрибутами единого государства.

Сущность третьей стратегии состоит в создании, в границах нации, общего культурного и духовного фундамента. Этот этап формирования нации-государства можно назвать «периодом ее мифологизации», институциональной унификацией национальной культуры.

Эти признаки отражаются в определенных правилах организации природного ландшафта (природные заповедники) и социально-культурного пространства (культовые сооружения и жилые комплексы), а также в сохранении и пропагандировании культурных артефактов и произведений искусства, поддерживающих духовные традиции нации.

Сюда же следует отнести общность исторических событий и легендарных героев, которые заложили ее основы и предопределили ее настоящее и векторы будущего.

В условиях расширения и усиления глобализационных процессов, одним (если не единственным) из перспективных сценариев исследования и практической реализации проблемы социальной стабилизации и консенсуса в обществе, может быть культивирование политики взаимного признания, толерантности и равноправия всех культур и народов. То есть, идеологии и методологии мультикультурализма в ее практическом выражении.

Поливариантность соотнесения локальных версий идентичности с идентичностью общенациональной, свидетельствует о том, что общегосударственная, а так же конструируемая «сверху» идентичность, различным образом внедряется и конституируется на различных этнокультурных и таксономических уровнях. Она диверсифицируется, благодаря своеобразиям локальных культурных комплексов, мировоззрений и способов самоидентификации.

Таким образом, разнородность и разнообразие социального и культурного статуса социальных страт выступают одним из важных определяющих факторов своеобразия конкретных проявлений мультикультурной идентичности, ее структурного плюрализма.

В системе общенациональной идеологии, идентичность населения занимает важное положение, поскольку от ее характера и состояния зависит не только сохранение баланса и социальной стабильности общества, но и жизнеспособность национального государства. В данном случае, имеется в виду характер национальной идентичности, а также степень ее взаимной комплиментарности с иными формами и уровнями самоидентификации на групповом уровне.

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что характер взаимодействия этно-социальных процессов в современном мире свидетельствует о том, что индивидуальная, групповая, региональная и общенациональная идентичности приобретают новые конфигурации, которые отнюдь не всегда совпадают с прогнозируемыми ожиданиям государства.

Здесь мы можем наблюдать как ранее известная структура социальной идентичности в процессе усиления контактов с иными идентичностями, приобретает новый компонент, выступающий в качестве доминирующего.

А именно, идентичность транс-региональную в границах единого государства.

Рассматривая проблему мультикультурализма как проблему многоуровневую и комплексную, следует обратить внимание на то, что в современной науке о культуре национальная идентичность анализируется преимущественно в двух основных формах. А именно, как этно-национальная идентичность, основу

которой составляет тот или иной этнос и его культура, а также как идентичность социально-политическая или согражданство. Этим двум формам идентичности соответствуют два типа самосознания нации.

Один из них представляет собой завершенную политическую форму развития этноса, этничность и культура которого абсорбирует этническую эксклюзивность и культуры меньшинств, подвергая их к структурной ассимиляции. Другой тип этнокультурного самосознания строится на основе использования организационных, идеологических и формообразующих ресурсов государства, отдающих предпочтение социально-политическому содержанию национальной идентичности, нации и, тем самым, сдерживает разноскоростные «национальные притязания» этнических групп.

Как отмечал классик социологии Макс Вебер, общности языка, культуры, этнической идентичности еще недостаточно, чтобы претендовать на идентичность национальную, политически оформленную нацию⁵⁷.

Неизбежность социальных конфликтов, провоцируемых этно-национализмом, или столкновение этно-национализмов «большинства» и «меньшинства». Конкуренция между «меньшинствами», стало общим утверждением в современных исследованиях. Однако современные конфликты и, соответственно, современная конфликтология, нуждаются в более систематизированном изучении этих явлений. Но еще более важным и более сложным является исследование потенциала конструктивного диалога между различными этнокультурами и этническими группами.

Разумеется, что при этом сложно рассчитывать на получение универсального способа решения межэтнических и межкультурных противоречий. Таких способов и решений может быть множество, поскольку они зависят от ряда факторов, определяющих этнокультурную среду, в которой реализуются меры по социальной стабилизации, истории и опыта межэтнической коммуникации населения. Потенциала для продуктивного диа-

⁵⁷ См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма — http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Veb_PrEt/index.php

лога между различными этнокультурными группами локальных сообществ. Факторов его воспроизводства и развития.

Несмотря на то, что на фоне процессов глобальной интеграции, национальные государства все более утрачивают свои позиции по защите национальной экономики и обеспечению собственными силами экологической безопасности. А их внутренняя и внешняя политика становится все более зависимой от транснациональных финансово-промышленных групп и институтов, деятельность которых отнюдь не всегда совпадает с национально-государственными интересами страны и ее граждан.

Можно предположить, что в обозримом будущем взаимодействие различных социальных и этнических групп будет выполнять консолидирующую функцию в экономической, социально-политической и культурной сферах жизни общества. Но надежды на это, учитывая разнонаправленные интересы транснациональных компаний и государств, достаточно иллюзорны.

Кризис современного национального государства как корпорации, консолидирующей различные социальные слои общества и организующей проекты перспективного развития страны, актуализировал две основные тенденции социально-политического развития.

Во-первых, стремление к защите национального суверенитета и, *во-вторых*, утверждение принципов культурного концессуса.

Эти тенденции обнаруживают себя в том, что в новой социально-политической и экономической ситуации, когда государство стало подвергаться мощным воздействиям глобализационных процессов, активизировались внутренние ресурсы и механизмы интеграции, базирующиеся на самосознании отдельными социальными и этнокультурными группами, своей принадлежности к общей для всей страны целостности.

Беря во внимание эту тенденцию, можно предположить, что государство, как и прежде, будет выступать важнейшим аттрактором внутренне и межгосударственной системы, основывающейся, как на национальном суверенитете, так и на балансе разнонаправленных сил. Хотя влияние на усиливающиеся тенденции расширения идентичности за пределы государственных границ, очевидно.

В связи с этим одним из главных вопросов современности выступает вопрос о том, в каком формате будет выглядеть меж-

дународная над-государственная система, испытывающая радикальные изменения в направлении фрагментации, и увеличения количества небольших национально-политических образований в обозримом будущем?

Распадется ли она как система, исчерпавшая свой коммуникационный ресурс или же будущее международное сообщество продолжит существовать в границах крупных национально-государственных образований, признающих и поддерживающих свой мульти-этнический и мульти-национальный характер в качестве своей доминирующей идеологии?..

Необходимость внедрения идеологии мультикультурализма в правовое и культурное «тело» национальных государствах обуславливается, с одной стороны, национальными автохтонными меньшинствами, требующими соблюдения своих прав на этнокультурную идентичность, с другой стороны — этническими группами иммигрантов, выступающих за культурный и этнический плюрализм общества.

В одном случае, доминирующей является потенциальная опасность эскалации радикального национализма и сепаратизма. В другом — идеи этнокультурного сообщества, противостоящей социальной ассимиляции этнических меньшинств.

Взаимное пересечение и взаимная обусловленность двух важных — мультикультурализма и ассимиляции социальных дискурсов — определяет содержание современной дискуссии по проблеме нации. Суть ее состоит в том, что формирование национальной идентичности и нации нового типа обуславливает признание паритета между культурой национального большинства и культурами этнических меньшинств, а также процесс их оптимального развития на основе конценсуса.

Важнейшим из них является принцип введения всего многообразия социальных отношений и конфликтов в правовое поле государства через активизацию его медиативно-посреднических и регулятивных функций.

Таким образом, государство, выступает в роли модератора при решении проблемы стабильности современной нации, ориентируя и иницируя ее коллективную энергию на решение стратегических проектов развития.

В современных социальных и политических науках сохраняется положение о том, что определяющим признаком нации является этничность. Более современным определением понятия «нация» является описание ее признаков через совокупность базовых характеристик всех граждан государства.

В связи с этими определениями, авторитетный немецкий политолог Херфрид Мюнклер считает, что необходимо различать также «две формы нациогенеза: «государство-центрированную» и «культуро-центрированную». Основанием для такого разделения путей формирования нации являются сущностные различия между такими категориями, как «нация» и «государство»⁵⁸.

Понимание нации не является жестко фиксированным. Оно более подвижно и внутренне противоречиво, нежели обычно считается. В научном дискурсе нация — как в политическом, так и в этнокультурном форматах — соотносится с идеей гомогенности. Нация, как культурная общность, в полном смысле этого понятия, возникает лишь в границах национального государства, утверждаясь, тем самым, через политический детерминант.

Возможен и иной вариант, когда в формате национально-государственной общности, с течением времени, возникает единая для всех ее членов культурная генерация, обладающая общей для ее членов идентичностью. Ее формирование обуславливается тем, что группы, находящиеся у власти, стремятся, в пределах существующего государства, создать народ, заново его сконструировать посредством ассимиляции и аннигиляции других народов и этнических групп, входящих в его состав. Это положение является важным при анализе современных процессов национальной ре-идентификации, поскольку большинство современных политических обществ являются полиэтническими.

Идея мультикультурализма и гомогенности национального общества на основе плюрализма и межнационального консенсуса, является, в этом случае, доминантной. В противоположном случае, для достижения национальной гомогенности осуществлялись репрессивными акциями: ксенофобия, подавление меньшинств, массовые этнические чистки, геноцид, принудительная

⁵⁸ Куропятник А. И. // Мультикультурализм, нация, идентичность // Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. Под ред. А.О. Бороноева. СПб., 2003. — С. 24.

ассимиляция и навязывание чуждой религиозной конфессии, культуры, языка большинства»⁵⁹.

Систематическое осмысление перспектив и противоречий мультикультурного развития национального общества позволяет рассматривать мультикультурализм, опирающийся на идею со-гражданства, как базовый социально-политический принцип. Как наиболее приемлемую политику и методологию социального и культурного развития страны.

В своем оптимальном выражении, мультикультурализм предполагает не механическое соединение различных культур, или их автономное сосуществование на общей для них территории, но поступательное формирование единого культурного пространства с доминированием в его сегментах определенного комплекса обобществленных этнокультурных традиций всех этнических групп, входящих в состав данного государственного образования.

2. Глобализация и национальная идентичность.

Национальное в перспективе глобальной интеграции

Расширяющееся пространство глобализационных процессов демонстрирует, что в современном мире параллельно сосуществуют две противоположные, но равноправные тенденции. С одной стороны, мы являемся свидетелями и участниками новых интенсивных процессов интеграции стран, формирования транснациональных экономических союзов, выстраивания наднациональных институтов управления социальными, политическими и культурными процессами. При этом осознание своей причастности к тому новому, происходящему в мире, приходит отнюдь не к каждому. Новыми становятся не только окружающие человека предметы быта, еда, одежда и развлечения, но вся его повседневная жизнь, в которой проявляется транснациональность и траскультурность современной мировой цивилизации.

⁵⁹ Куропятник А. И. // Мультикультурализм, нация, идентичность // Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. Под ред. А. О. Бороноева. СПб., 2003. — С. 26

Столь же транснациональной (космополитичной) становится и социально-экономическая жизнь, пронизанная плотной сетью взаимных зависимостей и обязанностей, в которых традиционная мораль заменяется над-моральной системой права. Новой становится и отношение к определенному месту жительства, выступавшее во все времена сакральным знаком человеческой судьбы.

Но не менее отчетливо проявление обратных процессов: увеличение разнообразия, степени фрагментарности мира, рост национального самосознания и усиление культурной дифференциации народов, возрождение традиционных ценностей, расширение локальных националистических устремлений, нередко приводящих к конфликтам. Возможно, таким образом, проявляется иммунитет человеческого сообщества на угрозы опасного единообразия и унификации социальной и культурной жизни.

В рассматриваемом контексте тенденции усиления этнокультурной идентичности можно трактовать как определенным образом оформленное стремление к групповой и экзистенциальной безопасности. Своеобразной форме проявления инстинкта выживания, который притягивает человека к той социально-культурной группе, которая гарантирует ему большую устойчивость, большую прочность социальной связи в мире мобильных социальных ролей.

Обращает на себя внимание то, что дискуссии по поводу национальной идентичности превратились в характерную черту нашего времени. По мнению С. Хантингтона, «почти повсюду люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свои позиции. Кто мы такие? Чему мы принадлежим?»

Японцы никак не могут решить, относятся ли они к Азии (вследствие географического положения островов, истории, культуры) или к западной цивилизации, с которой их связывают экономическое процветание, а также современный технологический уровень производства и повседневной жизни.

Теми же поисками увлечена Южная Африка, а Китай ведет «борьбу за национальную идентичность» с Тайванем, поглощенным «задачей разложения и переформирования национальной идентичности». В Сирии, Алжире и в Бразилии налицо «кризис идентичности». В Турции кризис вызывает непрекращающиеся

споры относительно национальной идентичности, либо в пользу кемалистов, либо клерикалов. В России «глубочайший кризис идентичности» воскресил конфликт девятнадцатого столетия между «западниками» и «славянофилами». Оппоненты никак не могут договориться, европейская ли страна Россия или все-таки евразийская.

В Мексике все чаще слышны рассуждения о «мексиканской идентичности». Люди, прежде проживавшие в двух разных Германиях — демократической западногерманской и коммунистической восточноевропейской — пытаются сегодня обрести «общегерманскую идентичность».

Население Британских островов утратило былую уверенность в британской идентичности и пытается выяснить, к кому она больше тяготеет — к континентальным европейцам или «североатлантическим» народам.

Иными словами, кризис национальной идентичности наблюдается повсеместно и носит глобальный характер»⁶⁰.

Необходимо учитывать, что поиски идентичности в разных регионах мира имеют свои специфические особенности, обусловленные их историей, культурой, цивилизационными характеристиками. Вместе с тем, практически одновременное начало подобных процессов во многих странах, связанных со сменой идентичности, говорит о том, что эти кризисы имеют общую типологию и общие причины. Среди таковых можно привести пандемию транснациональных финансово-промышленных групп, стремительный рост транспортных и информационно-коммуникационных технологий, нарастающие миграционные потоки.

Все эти факторы свидетельствуют о глобализационном характере происходящих в мире процессов в контексте эры глобализма, радикально меняющей архитектуру и контент земной цивилизации.

Некоторые народы пытаются сопротивляться процессу глобализации, выдвигая и отстаивая свои цивилизационные проекты (Китай, Малайзия, Иран и др.). Но вся необратимость тотальной

⁶⁰ Хантингтон С. // Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М, 2004. — С. 35–36.

глобализации состоит в том, что глобально-информационные потоки, направленные на объект такой интенсивной переработки и перекодировки сознания «гражданами мира» (сознательно или подсознательно), становятся сегодня содержанием повседневной жизни населения большей части мира.

Процессы глобализации основываются на современной научно-технической, экономической, политической, культурно-ценностной базе. Под их натиском модифицированные национально-региональные и индивидуальные ценности отстают или приспособляются к глобальным институциональным нормам.

Некоторыми экспертами в области глобалистики высказываются мнения, что «космополитические», всемирно-глобальные ценности уже одержали или в обозримой перспективе одержат победу над ценностным «местничеством», «провинциализмом». Так, немецкий социолог Х. Беркинг отмечает: «Национальное» — перед лицом транс-национализации рынков товаров, финансов, культур, ... в возрастающей степени, утрачивает свое значение для конструкции коллективных идентичностей и подчиняется (или даже уступает свое место) тем формам идентичности, которые, частично, по-новому, определены с социально-пространственной точки зрения, частично, являются полностью межтерриториальными»⁶¹.

При этом он ссылается на работы таких признанных в научном мире теоретиков глобализма, как А. Аппадюре, М. Кастельс, Р. Робертсон.

Все, названные им, ученые солидарны в том, что национальные государства, либо полностью, либо частично должны делегировать свой суверенитет транснациональным институтам, тенденциям и ценностям.

Как отмечает немецкий ученый Михаэль Цорн, термин «глобализация» как бы камуфлирует то важное обстоятельство, что процессы объединения, на которые обычно ссылаются ее идеологи и сторонники, пока только охватывают не более 30 % стран мира. То есть, не являются истинно глобальными.

⁶¹ Мотрошилова Н.В. // Идеи Единой Европы: философские традиции и современность. // ВФ. — 2004. № 12. — С. 7.

Состояние сознания людей, вовлеченных в процессы глобализации таково, что в соответствии с достоверными опросами, лишь малая часть населения интегрирующихся государств, приемлет «космополитические ценности». Тогда как подавляющее большинство (более 85 %) идентифицирует себя с локально-региональными, национальными ценностями и ориентирами. Такого рода противостояние назревало давно — по существу вместе с развертыванием глобализационных процессов.

Одним из негативных факторов, обостряющих процесс глобализации, выступает следующее: интеграционные процессы сопровождается во всем мире «фрагментацией» — накоплением противоречий, следствием чего становится не укрепление, а размывание в этих странах внутреннего единства и, в целом, ослабление социального тонуса национальных государств.

Основным признаком фрагментации внутри региональных ассоциированных зон становится то, что формально объединенная Европа в своем содержании, в значительной степени дезинтегрирована, поскольку явные или латентные признаки противоречий не сглаживаются, но множатся. Эти сложности проявляются в ситуации с попытками выхода из традиционных государственных образований (Каталонии — из Испании и Шотландии — из Великобритании и др.), возможного выхода Греции из Европейского союза и несогласованность действий отдельных государств, при принятии Евроконституции.

В контексте этой проблемы обращает на себя внимание геополитическая категория «территория». В современной ситуации, под воздействием глобальных процессов, стабильная, конституционно закреплённая территория рождения индивидов, территория государств перестает иметь то первостепенное, сакральное значение, какое она имела прежде.

В недавнем прошлом жизнь, не только отдельных людей, но и целых поколений, определялась территорией. Причем, в различных смыслах. Государства стремились решать накопившиеся проблемы за счет аннексии территорий чужих народов. С целью расширения или сохранения «жизненного пространства» государств и наций, велись ожесточенные локальные, региональные и мировые войны.

Сменяющие друг друга поколения, не покидали осваиваемых веками территорий. Миграции больших масс населения существовали, но они были результатами различных причин (прежде всего, экологического характера) и чрезвычайно редкими.

В новейшей истории, под влиянием множества, в том числе миграционных, факторов, произошел тектонический сдвиг «цивилизационных плит». В силу этих факторов, все большее число людей начинает жить в социальном пространстве, организованном не по национально-территориальному принципу, а по принципу диаспоры. Многие факты подтверждают эти явления: потоки товаров, трансфер капитала и информации, потоки людей, которые уже не признают национально-государственных границ и ограничений. При этом существенно преобразуется сам образ жизни людей и их этно-психологические поведенческие стереотипы.

На основе анализа миграционных процессов в эпоху глобализации, можно сделать более общий вывод: в мировом масштабе геостратегическое пространство становится более познаваемым и тесным — оно «сжимается» из-за беспрецедентного ускорения транспортно-коммуникационных контактов.

Как утверждали древние философы Востока, «Мир распростерся перед твоим порогом».

Но, с другой стороны, можно отметить то обстоятельство, что социальные и культурные различия не уменьшаются. Поскольку при интенсивных межэтнических контактах они обнаруживаются быстрее и непосредственнее, нежели когда бы то ни было. Это означает, что пространство начинают утрачивать свою прежнюю опосредующую роль.

Идентичности, в традиционном ее понимании, основанная на отчетливо выраженной территориальной эксклюзии («идентичность как остров»), противостоят идентичности динамичного, мобильного, открытого общества, которое связывает уникальность идентичности с растущей модификацией природного ландшафта и культурных традиций в расширившемся пространстве глобализирующегося мира.

Наряду с описанной ситуацией, имеет место и нечто, прямо противоположное. Ценности национальной государственности, инерция, влияния «своего» государства, «своей» территории

укрепляются. Все более привлекательными в коллективном сознании людей становятся традиционно национальные, этнокультурные ценности. При этом, самоидентификация большинства индивидов не ограничивается «территориальной идентичностью», хотя и не исключает ее.

Даже в странах «первого эшелона» модернизации ощутимо прослеживается тенденция к реставрации историко-этнических и сакральных символов, местных традиций и культурной эксклюзивности. Для многих индивидов они становятся неотъемлемыми чертами индивидуальной и групповой идентичности, гарантом ее устойчивости.

Приведенные факты демонстративных проявлений тенденции возрождения этнической культуры не отменяют, но, напротив, укрепляют понимание того, что локальный этнокультурный опыт немислим вне общецивилизационного контекста.

«Каждая нация обязана выявить перед миром свою национальную сущность. Если же нации нечего не даст миру, то это следует рассматривать, как национальное преступление, и никогда не прощается человеческой историей. Нация обязана сделать всеобщим достоянием то лучшее, что есть у нее... преодолевая собственные, узкие интересы, направить всему миру приглашение принять участие в ее духовной культуре», — сказал Рабиндранат Тагор, в своей знаменитой речи, произнесенной в Японии⁶². Представляется, что эти слова индийского писателя и мыслителя образно и емко определяют социокультурное предназначение каждого этноса, гуманитарное взаимодействие отдельного этноса с его культурой и общечеловеческой цивилизации.

Сегодня становится совершенно очевидным, что самоактуализация этнических сообществ является, одновременно, и культурно-историческим фоном, и содержанием многих социальных процессов. Глобальные вызовы становятся мощными катализаторами самовыражения этносов. Это обстоятельство придает процессу этнокультурной самореализации мощную социальную энергию.

История национальной идеи в ее различных проявлениях, подтверждает, что она вполне совместима с признанием обще-

⁶² Тагор Р. Избранные произведения в 2-х тт. Т. 2. Ташкент, 1991. — С. 259.

человеческого измерения в развитии прав личности, моральных законов, межэтнической толерантности и культурного плюрализма, наднациональных и трансгосударственных форм общности.

В контексте сказанного, глобализацию можно представить как формирование и утверждение целостности, взаимосвязанности, взаимозависимости, способствующей панорамному видению и интегральному восприятию мира.

Такое видение интеграции ни в коей мере не является унификацией, но, напротив, собиранием, единением человечества в целостном транснациональном мире.

Учитывая эти факторы, можно утверждать, что взаимодействие внутри такой целостности разнородных и разнообразных этнокультурных, конфессиональных, государственно-политических, цивилизационных и иных составных сегментов общечеловеческого социума выступает как как модель грядущего мирового порядка.

Это, одновременно, и сложный процесс, и состояние, выражающее таксономические уровни глобализации. Процесс глобализации охватывает все сферы общества, но в ее центре стоит социокультурное ядро и все основные свойства этого мира: характер взаимодействия и взаимозависимости; противоречия и конфликты; векторы и тенденции; характер взаимодействия традиционных и новых ценностей и т.д.

Все эти системные критерии заложены в качестве субстанции в тех социальных условиях, которые оформились уже на начальных фазах формирования данной целостности, начиная с появления мирового рынка и мирового хозяйства. Проникая, в том числе и посредством инструментов коммуникаций, в глубинные социальные сферы, глобализация охватывает и интересубъективный мир человека, становясь фактором повседневности, осязаемости для каждой персоны.

Необходимо особо подчеркнуть, что эти и другие общие и исходные проявления глобализации, получают различные интерпретации по той причине, что они, либо остаются в глубокой тени, либо ее источники и субъекты подвергаются деформации.

Именно здесь формируются системообразующие этнокультурные мифы и фобии, которые, впоследствии, используются в отношении национальных культур и национальных государств.

Возвращаясь к описанию общих характеристик, отметим, что в оценке глобализации смешиваются различные определения: финансово-экономическая, политическая, социокультурная и пр. Экспансия государств и транснациональных корпораций, порой, выдается за глобализацию. Но внешняя экспансия не может интегрировать мир. Более того, такой выход признаков и отношений капитализма и его «духа» за рамки первоначальных границ и превращение их в свойства международной жизни, представлялись еще в XIX – начале XX вв. проявлениями глубинных процессов и потребностей человеческой общности.

В этом процессе интернационализация выступает в качестве основного механизма и источника глобализации.

Каждая нация обладает значительным творческим ресурсом, создает культурные, научные, технологические и иные ценности, потенциально становящиеся достоянием всей совокупной общечеловеческой культуры.

Выход всего ценного, социально значимого за периметры традиционных национальных границ предполагает, что другие народы имплементируют их в собственную жизнь как часть собственной культуры, науки, техники, опыта и т.д., сами адаптируются к ним и адаптируют их к своей повседневной жизни.

На основании сказанного, можно сделать следующий вывод: на фоне усиливающегося процесса экономической, политической, культурной и социальной интеграции происходит формирование и развитие национальной жизни практически во всех регионах мира. Капитал, техника, наука, культурные артефакты, коммуникационные технологии, и получив «выход» за пределы национальных границ, стали мощным импульсом для развития национальных процессов там, где они были ими успешно имплементированы.

Углубление глобализации не только невозможно без создания в недрах национальной жизни новых ценностей, социально значимых для всего человечества, но она вызывает к жизни рост национального самосознания народов, рост значимости национальной идентичности для каждого человека.

Важно при этом отметить, что в мировой глобализационный процесс вносят свой вклад многие нации, входящие в него и что пул стран-участниц этого процесса содержит тенденцию к расширению.

Складывающаяся архитектура мирового сообщества представляет собой, отмеченный многообразием и не поддающийся вульгарной интеграции, новый горизонт, который открывается тогда, когда он создается и сохраняется в коммуникации и действии»⁶³. За редким исключением, нельзя обнаружить безразличия людей к проблемам своей национальной жизни.

Более того, можно говорить о том, что сегодня активно проявляет себя тенденция к усилению значимости этнокультурной идентичности для коллектива и для каждого индивида, в отдельности.

Этнокультурная идентичность выполняет интегративные и нормативные, когнитивные, адаптивные, защитные, идеологические и духовно-психологические функции. По мнению Эрнеста Геллнера: «Для обычного человека границы его культуры являются если не границами мира, то, во всяком случае, границами, в которых он может получить работу и общественное признание, сохранить достоинство, гражданство, возможность участвовать в жизни социума. Оставаясь в этих границах, он знает правила игры и понимает, что происходит вокруг; выходя за эти пределы, начинает совершать ошибки, становится неуклюжим, не вполне адекватным, рискует превратиться в посмешище.

Самые глубинные пласты его идентичности определяются не его банковским счетом, не положением в его семье или обществе, но усвоенной в процессе образования письменной культурой. Его национализм является не каким-нибудь атавизмом, а напротив, служит выражением его вполне определенных и подлинных (хотя чаще всего неосознанных) интересов»⁶⁴.

Более того, так называемое «размывание нации» оборачивается усилением межэтнических противоречий в обществе, нарастанием всех видов ксенофобии, расизма, росту терроризма, который приобретает сегодня ярко выраженные квази-конфессиональные черты.

⁶³ Бек У. // Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001. — С. 28–29..

⁶⁴ См.: Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., Московская школа политических исследований. 2004, с. 115–128. А также — Gellner E. // *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*. L., 1994.

Сегодня в научной литературе весьма актуальны дискуссии вокруг статуса и будущего национального государства. Высказываются мнения, что национальное государство исчерпало себя. Что глобализация — это процесс несовместимый с традиционным существованием наций и направлен на упразднение, ликвидацию национальных общностей и этнокультурной идентичности. Глобализация, якобы, разрушает суверенитет государственных единиц, которые находятся в зоне ее действия.

Ретроспективный анализ событий новой и новейшей истории показывает, что в начале XX века, когда началась эпоха активной монополизации и транснационализации, не только мелких, средних, но и многих крупных государства (Китай, Индия, Бразилия, Иран, Турция и т.д.) они начали опутываться сетями экономической, финансовой, политической, транспортно-коммуникационной, информационной и пр. зависимостью от стран — политических и экономических «тяжеловесов». При этом «страны-тяжеловесы» не считались с суверенитетом более мелких, «второстепенных» государств.

Однако с середины XX века, когда начался процесс образования национальных государств, ситуация изменилась, и сегодня, для защиты суверенитета младогосударственных образований, существует большое количество международных законов, соглашений и институтов над-национальной интеграционной системы, которые гарантируют им право на суверенитет и паритетные отношения с другими странами.

Тем не менее, вопреки усиливающемуся процессу глобализационных и мультикультурных процессов, негативные оценки скептиков этого явления не утрачивают своего значения и остроты.

Почему идея национального государства продолжает оставаться актуальной сегодня в мире, несмотря на расширение и усиление глобализационных и интеграционных процессов? Почему даже малочисленные народы Европы из вполне демократических стран (шотландцы, валлийцы, валлоны, фламандцы, баски, каталонцы и пр.) добиваются национальной государственности?..

Это, внешне противоречивое явление, отметил в своей работе «Глобализация. Последствия для человека и общества» З. Бауман: «Парадоксально, но факт: не триумф, а упадок государственного

суверенитета, констатирует он, — придал идее государственности столь гигантскую популярность»⁶⁵.

Образование в начале 1990-х годов более полутора десятка национальных государств в Европе говорит об уверенности народов в способность государства эффективно защищать национальные интересы. А значит и в необходимость упрочения и эффективности национально-государственных институтов.

Все эти обстоятельства, связанные с устойчивостью национально-государственных институтов, позволяют считать, что не только глобализация невозможна без наращивания сил и потенций национальной жизни, но и сама глобализация придала национальному государству качественно новую, ранее неизвестную функцию. В современном глобальном мире социальная мобильность, принявшая беспрецедентную масштабность, интенсивность коммуникаций становится основной причиной материальной и финансовой пропасти, а растущего неравенства между странами, создают новые условия и принципы отношений между общностями людей.

В современном мире идет активное перераспределение социальных ролей, жизненных возможностей. Речь теперь идет не только о том, насколько неуютно и неадекватно чувствует себя человек вне культурных национальных границ, сколько о том, что в конкурентной борьбе за жизненные перспективы, конкретный человек, как и целые коллективы, не получит выигрышных позиций и бонусов, если не будет опираться на помощь государства, выполняющего функцию социального куратора и координатора для гражданского населения страны.

Не здесь ли кроется «загадка» растущей популярности современного национального государства, основная причина, по которой народы готовы идти на жертвы ради него?..

Противниками глобализации высказываются мнения, что глобальные силы, идущие на смену национальному государственному суверенитету, анонимны, неуправляемы, создают и финансируют наднациональные институты, правила, унифицированные ценности для всех без исключения наций и государств мира.

⁶⁵ Бауман З. // Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2004. — С. 94.

В описываемой ситуации субъектом выступает сам человек, его внутренний мир, а объектом глобализации — другой человек. Тот, кто не приемлет глобализацию. В самом широком смысле, можно говорить о том, что речь идет о процессах интернационализации и транснационализации капитала, экономики, финансов и образовании крупнейших транснациональных корпораций, банков — ТНК и ТНБ, играющих ведущую роль во всех сферах экономики и в международных политических отношениях. Эти процессы отнюдь не «безнациональны» — и по происхождению, и по представительству, они имеют «национальный адрес», представляют в мире вполне конкретные государства, выражая, прежде всего, его интересы как корпоративные интересы коллективного «Мы».

Получая необходимую государственную поддержку, особенно в кризисных политических и военных конфликтных ситуациях, ТНК и ТНБ выступают эффективным орудием упрочения позиций «своих» национальных государств в различных регионах мира.

Нельзя не учитывать и того, что когда происходит сращивание крупных национальных корпораций с мощью государства, с его военно-политическими союзами и альянсами, государственный суверенитет остальных стран может быть поколеблен, представляя для них источник потенциальной или актуальной угрозы.

В отличие от национального капитала, транснациональный капитал не угрожает оптимальному функционированию не только своих, но и «чужих» государств, чутко реагируя на их поддержку.

Разумеется, столь трогательное сочувствие характеризует не моральные характеристики транснационального капитала, но прагматизм, в силу которого транснациональный капитал должен придерживаться рыночной идеологии, для которой стабильность внутри- и межгосударственных отношения представляет оптимальную среду.

При всей своей несомненной актуальности и респектабельности, такие яркие метафоры как «реконструированная космополитическая нация» Евросоюза, «глобальное гражданское общество», «глобальная деревня» и «глобальная деполитизированная власть» уходят на «второй план» в свете масштабных

экологических и техногенных катастроф и растущего экономического неравенства между народами мира, испытывающих глобальные потрясения.

Для поиска средств устранения (или, хотя бы, снижения) этих угроз и вызовов, необходимо искать адекватные и неординарные средства. Одно из них, как представляется, состоит в понимании императива, в соответствии с которым, каждая из цивилизаций, как Востока, так и Запада, имеет свой эксклюзивный генотип и внутреннюю логику развития. Это значит, что говорить о полной конвергенции этих цивилизационных дискурсов в обозримом среднесрочном будущем не представляется возможным. А потому, решение потенциально конфликтной ситуации лежит в плоскости конструктивного взаимодействия международных институтов, предполагающих широкий комплекс конструктивных решений, перманентно возникающих проблем.

В этой связи представляет интерес опыт Турции. Так, по мнению, основателя Стамбульского Центра политических исследований Ахмета Эвина, Турция, будучи классической моделью государства с восточным типом управления, бросает вызов тезису о невозможности установления западной либерально-демократической модели общества. Основной вопрос возникает здесь по линии модернизации национальной идентичности — как быстро население Турции сможет воспринять персоналистическую культуру свободы личности, будучи классической, традиционной мусульманской страной? Эвин считает, что в Турции уже сейчас можно обнаружить значительно больше индивидуализма европейского типа, нежели в соседях по региону — в Иране или в арабских странах. Причем, как он считает, индивидуализм, в турецком обществе, понимается, скорее, как цель социального проекта, а не как его этнокультурное основание. Что касается религии, то ее роль, по мнению ученого, будет смещаться от того, чтобы быть, единым для всех, обязательным законом. К тому, чтобы быть личным состоянием каждого⁶⁶.

При такой идеологии развития страны, общественное мнение приучается к тому, что вопрос религии — это сфера индивиду-

⁶⁶ См.: <http://www.inop.ru/reading/evin/>

альной жизни человека, неподконтрольной государству и обществу. Индивидуализм постепенно утверждается в Турции. Как результат таких изменений в социальных настроениях общества, которые не могут не повлиять и на национальную идентичность. Можно отметить, что порядка семидесяти процентов населения страны хотят вступить в Европейский союз. Даже термин «европеизация» в отношении Турции сейчас воспринимается совершенно органично и не оценивается как ущемление турецкой идентичности и культуры⁶⁷.

Проблема общенациональной идентичности столь же актуальна в американском обществе, которое также столкнулась с вызовами современности. Эрозия национальной идентичности в последние десятилетия XX века, по мнению С. Хантингтона, проявилась в четырех важнейших признаках: «популярность у элиты доктрин мультикультурализма и разнообразия, а также повышение внимания к расовым, этническим, тендерным и прочим субнациональным идентичностям в ущерб национальной; ослабление влияния факторов, прежде обеспечивавших ассимиляцию иммигрантов.

Эта проблема возникла с одновременным усилением стремления иммигрантов к сохранению собственных укладов и традиций, равно как и гражданства. К примеру, фактор преобладания среди иммигрантов людей, говорящих на одном языке, ведет к постепенной испанизации южных штатов США и к превращению ее в двуязычное и бикультурное общество, имеющее растущие основания для культивирования идей сепаратистского характера.

Наконец, денационализация американской элиты, углубление расхождения интересов между космополитическими и транснациональными лояльностями элиты и патриотическими взглядами широкой публики»⁶⁸.

В этой связи представляется интересным рассмотрение вариантов позиционирования США в глобальном мире, предложенные С. Хантингтоном.

⁶⁷ См.: Последний шаг в Европу // Эксперт. 2005. № 12 (459).

⁶⁸ Хантингтон С. // Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. — С. 218.

Первый — *космополитический* — подход подразумевает возрождение тенденций, существовавших в Америке до 11 сентября 2001 года.

Америка приветствовала мир — его идеи, его товары, его жизненные стандарты и, прежде всего, менталитет его населения. Космополитический идеал — открытое общество с «прозрачными» границами, поощряющее субнациональные, этнические, расовые и культурные идентичности, двойное гражданство и политический статус диаспор, возглавляемых элитами, которые идентифицируют себя, по-преимуществу, с глобальными, мировыми институтами, нормами и правилами.

Такая Америка представлялась как идеальная модель мультинациональной, мультирасовой и мультикультурной страны. Тезис о том, что многообразие станет приоритетом политики страны, породил девиз о том, что чем больше людей привезет в Америку свои языки, религии культуры, тем **более американской** будет Америка. В результате такой политики национальная идентичность утратит значимость в сравнении с другими идентичностями и на их основе возникнет новая цивилизационная система.

В соответствии с этой концепцией, космополитическая альтернатива открывала Америку миру, и мир пересоздавал Америку. А в контексте имперской альтернативы, уже Америка пересоздает мир.

Вначале третьего тысячелетия американские консерваторы приняли идею Америки как империи и согласились с тем, что предназначение США — переделывать мир в соответствии с американскими ценностями. В силу этих причин, Америка утрачивает свою национальную идентичность и становится метрополией всемирной империи и «масштабным культуртрейгером».

Однако теперь уже становится предельно ясно, что, ни гипотеза о всеобъемлющем американском превосходстве, ни универсалистская точка зрения, не соответствуют в полной мере реалиям нового тысячелетия. Ведь кроме Америки на карте мира присутствуют и другие крупные страны — Великобритания, Германия, Китай, Индия, Россия и др.

Культура, ценности, традиции и институты других обществ зачастую несовместимы с американскими ценностями и, по

мнению народов этих стран, не подлежат «переосмыслению», поскольку они глубоко привязаны к собственным культурам, традициям и институтам и категорически возражают против попыток навязать им «внешние» ценности и идеалы.

Обратный пример отношения к глобализационным процессам демонстрирует культура Востока. По мере углубления знаний о восточной культуре, ее традициях и современных реалиях, приходит понимание того, что современный Восток отнюдь не гомогенен, но достаточно противоречив и неоднозначен.

Во избежание путаницы, необходимо оговорится, что мы рассматриваем понятие Восток не как географическое, но как историко-культурное, социальное и политическое понятие. Цивилизационное образование.

В контексте происходящих глобальных процессов, столкновения с «будущим» прежнее разделение мира на Восток и Запад, существовавшее на протяжении тысячелетий, сегодня трансформируется. Устойчивый романтический образ «загадного» и «коварного» Востока постепенно исчезает как структурообразующий признак не-западного мира, приобретая совершенно иные характеристики. «Азиатский способ производства», «номадические цивилизации», «восточные общества» со свойственными им религиозными, оккультными и культурными традициями и кодексами — все это, под влиянием расширившегося медиа-поля и товарно-денежных отношений, претерпевает глубочайшие трансформации и реформатирование по причине изменившегося содержания.

Пока же, условно и с существенными оговорками, можно выделить следующие модели развития восточных традиционных обществ на пути взаимодействия с глобальным миром.

Первая модель — сближение с глобальными цивилизационными и торгово-экономическими стандартами. Для нее характерно господство свободного рынка с конкуренцией и вовлечение подавляющего большинства населения в сферу рыночных взаимоотношений. При этом те традиции, которые задавали тон веками, гармонично слились с наиболее важными элементами глобальных экономических структур. Наиболее яркий пример подобного рода органического сочетания этих факторов представляет Япония, а в последние годы, Гонконг, Сингапур и

Малайзия. В японскую аксиологическую систему, на протяжении тысячелетия, включались ино-культурные элементы, формируя традиционную культуру японцев как открытую и подвижную этнокультурную модель, способную конструктивно и креативно перерабатывать заимствованное, извне.

Приведенные примеры позволяют говорить о феномене синтеза. То есть о возникновении и органичном сосуществовании качественно новых этнокультурных стандартов и систем.

Вторая модель отличается от первой своей внутренней неоднородностью. Она рассматривает такие типы общества, которые достаточно успешно развиваются в контексте глобальных рыночных институтов, но при этом еще не перестроили свою традиционную этнокультурную инфраструктуру. Успешная (в рыночном смысле) часть населения уже живет в условиях новой модернизированной экономики, в которой происходит процесс динамичного экономического роста, укрепляются институциональные элементы западного типа. Но, в то же время, параллельно существует другая часть населения, которая сохраняет свои привычные хозяйственно-экономические и культурные традиции, основанные на этатизме.

Суть подобного симбиоза состоит в том, что в традиционном обществе сохраняется определенная грань, незримо, но жестко отделяющая одних, уже преодолевших барьер прежних жизненных стереотипов, от других, которые остались по другую сторону социально-экономического барьера, основывающегося, как на экономической и технологической отсталости аграрного населения, а так же, на социально-психологических и иерархических стереотипах массового сознания и связанных с ними, четко фиксированными формами социального бытия, построенных на иерархии социальных ролей.

Здесь следует отметить и влияние клерикально-цивилизационного основания. Пример данной модели — успехи индийских программистов («индийская Силиконовая долина»). Причем можно наблюдать влияние и религии, и традиционных социально-кастовых различий и их иерархии, и передовых информационных технологий.

Для обществ, организованных в соответствие с этой моделью, характерен не отказ от модернизации вообще, а, скорее, стрем-

ление строить современное общество, которое экономически, политически и ментально участвует в глобальной системе. Но, в то же время, вдохновляется обладанием собственного национального самосознания и традиционной культурой. При этом понятие эгалитаризма исключается как несоответствующее национальным традициям, несущая конструкция которых построена по принципу иерархии и этатизма.

Третья модель также характеризуется определенным симбиозом, поскольку сосуществование современного и традиционного секторов в ней очевидно. Но, в отличие от второй модели, в ней нет внутренней устойчивости и явной позитивной динамики в направлении интеграции их традиций в глобальные структуры и институты. Более того, для данной модели можно отметить и некоторое неприятие глобализации и реверсный разворот в направлении традиционного уклада жизни. Зачастую, квазиисторического.

В качестве примера, можно привести политические процессы, происходящие в странах Ближнего Востока.

Разумеется, данное выделение указанных моделей условно, поскольку ответы на вызовы глобализации в различных этнокультурных ареалах различны и имеют разнотемпный характер.

Перечисленные разновидности реакции на вызовы возникающей глобальной культуры не дают исчерпывающего представления о картине в целом. Тем не менее, рассмотренные модели дают основание говорить об альтернативных вариантах глобализации.

Краткий обзор уже существующих и становящихся моделей глобализации, позволяет утверждать, что формы интеграции в глобальное пространство, в известной мере, оказываются проблемой выбора и постоянной оценки издержек и прибыли промышленно-экономических секторов социально-политической и цивилизационной жизни человечества..

Определение границ идентичности предполагает исключение и выделение особых характеристик персонажей и групп в соотношении с культурными символами нации, государства или суб-культурных сообществ.

Например, ориентация на культурную автономию может стимулировать нежелание считаться с правилами общежития

и подчинению правовым нормам и инструкциям центральных государственных институтов. А защита прав этнических меньшинств чревата опасностью раздувания требований локальных сообществ, в то время как миссионерская проповедь глобализма, направлена на унификации и ассимиляцию их традиционных институтов.

Два направления поисков идентичности — «единство в многообразии» и «противопоставление групповых ценностей остальному миру» — выражаются в конфликте между мультикультурализмом и этно-национализмом. Оба этих подхода могут определять культурную идентичность коллективных субъектов социального действия.

Мультикультурализм, как установка на поддержание единства этнически неоднородного общества, предлагает модели социальных действий, ориентированные на свободу выражения культурного опыта. Он исходит из признания культурного разнообразия как постоянного и ценного качества либерально-демократических политических сообществ.

Цель такой политики состоит в обеспечении существования многообразных культурных, этнических и иных моделей посредством реализации социальных и культурных программ.

Действительно, национальные модели выступают как важнейшая социальная константа в мире социальных переменных мега-моделей мультикультурализма. Все остальные идентичности: политические, профессиональные, гражданские и конфессиональные могут изменяться по причине их меньшей устойчивости.

Одновременно, рост национального самосознания можно представить и как естественную реакцию на стандартизацию социальной жизни.

Культурная многоукладность и национальная самобытность, по причине лавинообразного распространения и расширения информационного пространства, находятся сегодня под угрозой аккультурации. Человечеству стремятся навязать какую-то одну модель как единственно верную. Нивелировать все его многообразие под один стандарт. Отсюда естественная реакция народов — защитить себя, уникальность своей национальной культуры.

Нарастающие антиглобалистские тенденции связаны с тем, что люди хотят быть не репрезентантами некоего общего безликого мира, а носителями конкретного этнокультурного, национального сообщества со своим эксклюзивным индивидуальным обликом.

При этом взаимосвязь и взаимозависимость рассматриваемых общественных тенденций такова, что реакция на процессы глобализации на локальном уровне может вызвать резонанс на макроуровне. Местный локальный характер событий далеко не всегда ограничивается этими рамками, он может принимать и часто принимает общепланетарный масштаб. Вторая половина XX века и начало XXI века дают многочисленные примеры подобных явлений.

Синергетика противоречий между первыми, происходящими на макроуровне и вторыми, развивающимися на микроуровне, порождает необходимость регулирования и разрешения этих противоречий на трудно определимом ирредентном, промежуточном уровне. Конструктивный выход из конфликта этих, противоположно направленных сил состоит в поиске переходной ступени, выполняющей роль своеобразного социального редуктора — от общемировых, к местным процессам⁶⁹.

Обозначенный промежуточный уровень позволяет приспособить общие тенденции к местным специфическим условиям. Что дает возможность сохранить в нарастающем процессе унификации и стандартизации разнообразие социального мира, защитить эксклюзивность каждой отдельной этнокультуры.

В отличие от макроуровня, промежуточная, транзитивная ступень дает возможность операционного выхода на конкретную национальную самобытность, что повышает гарантии ее защиты и сохранения. Отдельная личность и государство не могут общаться непосредственно, для этого необходимы соответствующие институты-посредники. Взаимодействие социальных «низов» и «верхов» объективно рождает необходимость мега-уровня. Равно как и локальные социумы нуждаются в таких же операторов-посредниках для выхода на макросистему. С другой стороны, на

⁶⁹ См.: Симонян Р.Х. От национально-государственных объединений к региональным (проблемы мезоуровня в организации общественных систем)// Вопросы философии. 2005. № 3.

место господства единообразного большинства, приходят мультикультурные государства. То есть, государства, в демографический состав которых входят различные меньшинства (социальные, культурные, этнические, конфессиональные и пр.), исторические традиции и этнокультурный плюрализм, которые это государство сохраняет и защищает. Да и сама категория «меньшинство» сегодня, в условиях повсеместного роста демократических ценностей, приобретает особое общественно-политическое звучание.

Новая функция миноритарных групп в современном обществе вызывает необходимость эффективного социального модератора и менеджера для ее реализации. Как утверждал выдающийся английский мыслитель Арнольд Тойнби: «История предупреждает, что в будущем, как и в прошлом, ущемление и преследование этих меньшинств приведут к гнусным и отвратительным преступлениям. Человечество нуждается в единстве, но внутри обретенного единства оно должно обеспечить себе наличие многообразия»⁷⁰.

Таким образом, роль среднего, промежуточного уровня диктуется необходимостью снятия противоречий между глобальными и локальными тенденциями; между социальной интеграцией и дифференциацией мирового сообщества; между унифицированной регламентацией всех сфер общественной жизни и местными историческими традициями.

Современные макропроцессы, воздействуя на «нижние» пласты социума, все же не способны разрушить разнообразие социального мира, поскольку неизбежно вызывают ответную реакцию «снизу», наталкиваясь на сопротивление этнокультурной микросреды.

Мега-процессы направлены на поиск оптимальных форм объединения малых локальных групп, обращены к солидаризму — естественному и единственному способу их защиты и выживания как социокультурного вида глобальных процессов.

Если глобализация — это движение от макро- к микроуровню, то регионализация — это вектор от микро- к макроуровню.

Средний переходный мега-уровень организует и упорядочивает это движение, на этой фазе организации мирового сообщества происходит своеобразный общесоциальный консенсус — гармо-

⁷⁰ Тойнби А. // Постигание истории. М. 1991. — С. 599.

низация энергетики двух встречных потоков, вырабатываются основы гомеостаза макросистемы.

Будучи разнонаправленными, как общепланетарные, так и местные этнокультурные процессы нуждаются в такой фазе, проходя через которую, универсальные и национальные ценности предстают в свете их диалектического единства. Вопреки распространенным представлениям, в ходе усиливающейся глобализации, границы между различными этнокультурными образованиями мира не разрушаются, но становятся транспарентными и взаимопроницаемыми.

Ни глобализация, ни локальные процессы, как доминирующие общественные тенденции, не существуют автономно. Они, взаимопределяя и взаимодополняя друг друга, входят в общую совокупность социально-культурных процессов современного мира.

Как отдельное этническое сообщество (микроуровень), так и человечество в целом (макроуровень), иллюстрируют своими действиями завершенные формы социально организации. В то время как промежуточные, транзитивные формы, в силу своей функции, изменчивы и динамичны. Сама логика постоянных перемещений через этот пограничный слой приспособливает его к лабильности. Поэтому задача состоит в том, чтобы найти или создать на месте ирридентного пространства «контактную зону» межкультурных отношений.

3. Глобализация и «столкновение идентичностей»: альтернативные модели современности

Противоречие универсальных глобальных ценностей и стремление меньшинств сохранить свою самобытность выступает содержанием и определяет направление социальных изменений в глобализирующемся мире как столкновение идентичностей, что создает серьезные, а порой, драматические коллизии. Столкновение коммерческой массовой культуры с культурами национальных и локальных общностей, ведет к возникновению различных дискурсов, подходов к интерпретаций национальной идентичности и изменений социального пространства современного мира.

В этом дискурсе можно рассматривать глобализацию как своего рода матрицу становления нового миропорядка⁷¹. Временные и пространственные оси этой матрицы находятся в отношениях взаимозависимости («ускорение» времени — расширение пространства, сокращение и виртуализация пространственно-временного континуума).

Результирующая фаза этих отношений представляет собой деформацию устойчивой модели временных и пространственных связей, единства времени и места, свойственного эпохе «модерна». В соответствие с определением З. Баумана, пространственно-временная динамика процессов глобализации в их социальном измерении выглядит следующим образом: «Те, кто может себе это позволить, живут исключительно во времени. Те, кто не может, обитают в пространстве. Для первых пространство не имеет значения. При этом, вторые, изо всех сил, борются за то, чтобы сделать его значимым»⁷².

Возникает вопрос: является ли становление единого социокультурного пространства и глобальной культуры имманентной характеристикой нынешнего миропорядка или он складывается из множества наднациональных, национальных, этнических, конфессиональных, квази-конфессиональных, социально-групповых и индивидуальных идентичностей, взаимодействие которых создает качественно новый социальный опыт?

Конечно, как было показано нами выше, глобализация отнюдь не означает только лишь интеграцию и безусловное единение. В процессе глобализации проявляются также признаки различий, разъединения, разграничения, дискриминация и разногласия. Общение в реальном времени и формирование общества без границ сопровождается возникновением барьеров между людьми. А в отдельных случаях, даже к взаимным отторжениям различных социальных групп. Быстрота перемен усложняет проблемы адаптации к условиям изменяющегося мира, что порой выступает причиной укрепления предрассудков, а также фобий и проявления различных форм радикализма. Вплоть до межэтнического противостояния и терроризма.

⁷¹ Семененко И.С. Глобализация и социокультурная динамика: личность, общество, культура // Полис. 2003. № 1. — С. 6.

⁷² Бауман З. // Индивидуализированное общество. М., 2002. — С. 51.

Глобальная политика во многом определяется направлениями развития культуры, которая, в одном случае (когда этнокультурные параметры различных групп совпадают), выступает в качестве консолидирующего фактора. В противоположном случае (когда этнокультурные параметры не совпадают), способствует дефрагментации и социального напряжения.

Политические границы все чаще корректируются, чтобы совпасть с культурными: этническими, конфессиональными, цивилизационными и пр.

По мнению С. Хантингтона: «В новом мире центральным фактором, определяющим симпатии и антипатии страны, станет культурная идентичность»⁷³.

Хотя этот тезис, учитывая все более расширяющееся массив миграционных потоков и информационного пространства культивирующего в различных регионах мира универсальные культурные стандарты, представляется нам отнюдь не безусловным, поскольку в этом случае не учитываются механизмы диффузии.

Учитывая значительный резонанс, вызванный в научной среде высказываниями Э. Хантингтона о неизбежных столкновениях цивилизационных сегментов, в последующем мы вернемся к детализации этого вопроса.

Как утверждает американский историк экономики Имануил Валлерстайн, культура всегда выступала орудием сильнейшего⁷⁴. В предшествующие времена военная и экономическая мощь были основой внешнеполитической стратегии всех крупных государств. Но к началу XXI века, все более очевидно, начал проявлять себя фактор, получивший в США название *soft power* (мягкая сила) — косвенный способ воздействовать на внешние силы. Это понятие, по мнению его автора Джозефа Нея, означает непрямой путь приложения силы. В соответствие с ним, страна может достичь желаемых результатов в мировой политике вследствие того, что другие страны хотят следовать по ее пути, подражать ей, восхищаться ее ценностями, имитировать ее пример, стремиться достичь ее уровня процветания и открытости. Это обстоятельство столь же эффективно для достижения

⁷³ Хантингтон С. // Столкновение цивилизаций. М., 2003. — С. 185–186.

⁷⁴ См.: http://i-soc.com.ua/journal/03_Wallerstein.pdf

целей в мировой политике, как и использование вооруженных сил или экономического давления. Кооптировать народы, а не грубо заставлять их подчиняться своей политике»⁷⁵.

Обладание возможностью использования «мягкой силы» — силы примера и информационно-культурного воздействия — тем важнее, чем очевиднее в сегодняшнем мире растущая значимость цивилизационных особенностей.

Современная информационная революция создает виртуальные сообщества и сети, которые, с завидной легкостью, преодолевают национальные границы. Транснациональные корпорации и негосударственные организации демонстрируют постоянно нарастающее воздействие на мир. В том числе и на информационно-культурную эволюцию мира. Многие из этих организаций имеют свою «мягкую силу», свои каналы и инструменты культурно-информационного воздействия на мир с целью создания своего позитивного ребрединга.

Стремительное развитие информационных и коммуникационных технологий открывает широкие возможности для взаимодействия между отдельными людьми и профессиональными группами, делает все более прозрачными и условными межгосударственные границы, обеспечивая передачу информации по всему миру. В результате развития информационно-коммуникационных технологий, меняется само понятие «территория». С одной стороны, «территория» расширяется за пределы национальных границ, расширяя каналы для оперативной связи и взаимодействия людей из разных регионов мира, с другой — сужается, охватывая это пространство через сеть Интернет, отдельные корпоративные или иные суб-группы. Не это ли, ставшее частью повседневной жизни человека трансцендентальное мега-пространство, имел ввиду В. Вернадский, когда писал о ноосфере?..

В результате отмеченных нами процессов, возникают новые общности и новые формы идентичности, которые отнюдь не всегда совпадают с национальными или географическими границами. Эти социальные группы становятся активными

⁷⁵ Цитируется по статье — Мильчин И. Культура как фактор американского глобального влияния // Философские науки. 2003. № 3.

участниками современных международных отношений, ставя под сомнение (а, точнее, опровергая) теорию С. Хантингтона о столкновении цивилизаций.

Так, например, ученые и специалисты образуют новые социокультурные и профессиональные общности глобального уровня.

«Глобальный поток информации, — пишет Дж. Конрад, — функционирует на различных технологических и институциональных уровнях. Но на всех этих уровнях, интеллектуалы — люди, чьи взаимные знакомства и контакты пересекают границы, люди, которые чувствуют себя союзниками и единомышленниками.

На основании перечисленных признаков, можно отнести к транснациональным личностям тех интеллектуалов, которые ощущают себя в культурной среде других народов, вполне комфортно. Возможно даже, более комфортно, нежели на своей родине... У них есть особые связи в странах, в которых они живут, у них есть друзья по всему миру, они пересекают моря, чтобы подискутировать о чем-либо со своими коллегами, они летят на самолете, чтобы встретиться друг с другом так же легко, как их предшественники два века тому назад скакали в ближайший город, чтобы обменяться идеями»⁷⁶.

Другой пример — «яппи-интернационал». Яппи (yuppie) — популярное сокращение от young urban professional (молодой городской профессионал). В мире существует целая сеть сообществ амбициозных молодых людей — бизнесменов и представителей других видов деятельности. Они говорят по-английски, одеваются, ведут себя, работают, развлекаются и мыслят по западным стандартам. Однако эта внешняя оболочка не охватывает и не отражает все стороны их жизни.

Насчет одних это, безусловно, так: они — космополиты. Они считают, что мир стремится к единой культуре, к тому, чтобы максимально адаптироваться к западным стандартам, считая свою этнокультурную идентичность балластом, от которого необходимо освободиться, чтобы легче осваиваться в новом мире.

⁷⁶ См.: Дилигенский Г. Глобализация в человеческом измерении // МЭиМО. 2002. № 7.

Другая группа пытается существовать одновременно в двух различных культурных пространствах, не оставаясь в стороне от глобальной деловой культуры, но в личной жизни ориентируются на традиционные этнокультурные ценности⁷⁷.

При этом необходимо отметить, что вывод об однозначном доминировании в глобализирующемся мире тенденции к росту культурного единства далеко не однозначен. На основании множества косвенных фактов, можно утверждать, что формирование единого информационного пространства и универсализация потребительских стандартов не могут заменить культурное многообразие мира, а кажущаяся безвариантность глобализации по неолиберальному сценарию активизирует поиск альтернатив.

Вопрос о том, какими они будут, остается открытым, хотя исследования «глобального гражданского общества» показывают формирование на транснациональном уровне качественно новых структур.

Сегодня наблюдается гигантский приток иммигрантов из «третьего мира» в страны Запада. Значительная часть их привносит с собой собственную культуру, отличную от культуры принимающих стран. Пытаясь контролировать потоки трудовых мигрантов (а сегодня, еще и беженцев) на глобализированном рынке рабочей силы, многие государства проводят эксперимент с программами временной миграции. Иммигрантам, нанятым в рамках таких программ, не предлагается гражданство; они должны отработать определенный срок и затем вернуться на родину, не оказывая ощутимого воздействия на национальную культуру и самобытность принимающей страны. В действительности же, так не получается. Эти программы привели к возникновению маргинальных сообществ, которые, постепенно, приобретают политический вес.

Фрустрация этнических общин за пределы национальных границ порождает новые формы гибридной культурной идентичности, уже не привязанных к определенной территории и структуре управления.

⁷⁷ Многоликая глобализация. // Культурное разнообразие в современном мире. Под ред. П. Бергера, С. Хантингтога. М., 2004. С. 11.

Трансграничные культурные ареалы размывают сложившиеся в определенной географической зоне местные сообщества. При этом противостояние и взаимную нетерпимость усугубляет растущая конкуренция на рынках труда, распространение через границы таких социальных аномалий, как квази-религиозные террористические идеологии («Исламское государство» — ДАИШ и пр.), наркотрафик, криминальные сетевые структуры и пр.

Складывающаяся ситуация все больше и больше соответствует определению: «внутри, но не вместе». Увеличение ино-этнического сегмента населения, его усиливающаяся территориальная концентрация, формирование этнических анклавов со специфическими видами хозяйственной и трудовой деятельности, где воспроизводятся язык, культура, обычаи и поведенческие стереотипы, характерные для страны исхода, ослабляют ассимиляционные импульсы национальной экономики и общественных институтов и аннигилируют работу «плавильного котла».

С формированием не ассимилированных этнических меньшинств, принимающие общества встают перед проблемой собственной национальной идентичности в условиях, когда межэтнические отношения начинают приобретать характер противостояния.

Нелинейное рассмотрение глобализационных процессов позволяет говорить о том, что глобализация, в самом широком ее спектре, предстает как сила, которая, помимо всего прочего, способствует сохранению и развитию местных различий и многообразия. Она, также, ведет к росту локальной гетерогенизации.

Именно поэтому вполне правомерно говорить о появлении другой глобальной тенденции, которая состоит в том, что регионы, государства, нации, конфессии и суб-конфессии стремятся возродить или вернуть собственную историю, идентичность и традиции.

Локальный ответ на глобальный вызов может принимать разные формы: сопротивление и отрицание — не единственные возможные его варианты ответов на вызовы. Причем, если измерять этот ответ по принципу «комплиментарность» или «отторжение», то необходимо также введение и таких промежуточных градаций, как «контактные зоны», внутри которых происходят процессы межкультурного сосуществования и

синтеза. К этому необходимо добавить требование, о том, что данная шкала каждый раз должна детализироваться и коррелироваться для измерения разнообразных ответных реакций, исходящих со стороны локальных обществ, получающих вызовы глобализации.

Говоря иначе, глобальные процессы должны мыслиться в сопоставлении с процессами локальными. Ведь именно локальные ориентиры задают координаты позиционирования индивида в глобальном мире.

Вместе с тем, возможности мультиплицирования и распространения в информационном обществе репрезентативных культурных образцов позволяют говорить о становлении механизмов глобального культурного обмена.

В самом общем плане глобализационное пространство мира выглядит следующим образом. Сохранение оптимального баланса культурного многообразия в его различных проявлениях, как основы гармонизации самоидентификационных дискурсов, не в меньшей мере вписывается в диалектику социокультурных изменений, чем культурная ассимиляция привнесенных извне ценностей и жизненных практик.

Авторы Всемирного доклада по культуре называют «одним из парадоксов глобализации тот факт, что местные особенности сегодня подчеркиваются более, чем когда-либо», а «культурные диффузии вызывают многочисленные трансформации и рост новых местных культур»⁷⁸.

Такие парадоксы, естественным образом, встраиваются в логическую схему дуальных оппозиций социокультурного развития. Если рассматривать развитие как перемещение в координатах «традиционализм — модернизация», то наряду с движением к модернизации, проявляет себя и противоположное — в направлении традиционных, базовых ценностей, апробированного временем, жизненного выбора.

Ценности и смыслы каждой культуры обретают иное значение на новой почве лишь в результате их добровольного взаимодействия и взаимообогащения.

⁷⁸ См.: Всемирный доклад по культуре 1998. Культура, творчество и рынок. М. (ЮНЕСКО), 2001..

Основатель тартуской школы семиотики Ю. М. Лотман отмечал, что поступающие в культуру извне, из другой культуры новые тексты — не книги, переставляемые с полки на полку, а топливо, брошенное в топку. Они как бы запускают машину, и чтобы выполнить эту роль, им надо сгореть, перестать быть собой в первоизданном виде.

В этом, как представляется, уже заключена возможность противоречивых последствий. В одном случае, результат оказывается плодотворным, в другом — прототип невозможно узнать. Эти противоречия, под давлением глобальной коммуникации, могут обостряться. С одной стороны, это связано с распространением по всему миру одинаковых культурных стандартов, с другой — культурная открытость большинства стран способствует тенденции переосмысления культурных ценностей⁷⁹.

Ответы на вызовы глобализации различны и зависят от многих факторов, как субъективного, так и объективного свойства. В современном мире разворачивается картина «культурного землетрясения», толчки которого ощущаются практически во всех регионах мира.

В глобальном информационном пространстве широко пропагандируются и внесистемные методы отпора глобализму. Ультрарадикальные группировки сапатистов, которые призывают к созданию «революционных ячеек сетевого общества»⁸⁰.

Столь же решительные призывы к борьбе с глобализацией звучат от различных квази-исламистских группировок типа «Талибан» или «Исламское государство» — ДАИШ.

Подобные радикальные призывы и действия, противоречат самой идее диалога сторон, заинтересованных в нахождении межкультурного консенсуса.

Многие эксперты отмечают, что почти повсеместно наблюдается процесс локализации. Глобальная культура принимается, но с существенными местными модификациями и купюрами. Но у локализации есть свои технологические аспекты. Так, необуддистские движения на Тайване заимствовали технологии

⁷⁹ См: Лотман Ю. М. Культура и взрыв., М., Гносис, 1992)

⁸⁰ Субкоманданте Маркос. // Другая революция: Сапатисты против мирового порядка. М. 2002. — С. 191–196.

вовлечения в свои ряды у американских нео-протестантов, хотя в их содержании нет ничего нео-протестанского.

Распространение глобальных воздействий может привести к регенерации местных культурных форм. Так, проникновение с Запада в Индию и Японию западных технологий торгово-потребительского обслуживания привело к распространению нового типа услуг в сфере обслуживания, технологии питания и модельного бизнеса, которые, очень скоро, заняли обширный сегмент и растущую популярность уже в западных странах.

Локализация мультикультурного процесса создало еще одну разновидность реакции на глобальную культуру — «гибридизацию»: реализованную попытку синтеза, привнесенных извне и местных культурных особенностей.

Существует множество других примеров локализации и гибридизации, самым заметным из которых служит формирование деловой культуры китайских диаспор, сочетающий наиболее современные методы ведения бизнеса с традиционным китайским персонализмом.

Хотя, можно прогнозировать, что по мере того, как сам Китай будет интегрироваться в систему глобальной экономики, появятся примеры гибридизации, аналогичные популярному с недавнего времени понятию «конфуцианский торговец».

Исламские движения во всем мусульманском мире предполагают альтернативную модель современности. То есть, не отказ от модернизации вообще в стиле афганского «Талибана» и агрессивных квази-исламистских группировок Ираке (ДАИШ) или в Иране, а скорее стремление строить современное общество, которое экономически и политически участвует в глобальной системе, но в то же время, вдохновляется самосознанием традиций исламской культуры в формате шариата (нормативно-правовой системы ислама) и исламского банкинга, получающего все большее распространение за пределами исламского мира.

В контексте рассмотрения многообразия проявления межцивилизационных контактов интересно движения суб-глобализации. Движения, которые имеют хотя и региональный масштаб, но, тем не менее, способствующее сближению общественных групп в процессе формирующейся глобальной культуры.

«Европеизация» — наиболее наглядный тому пример. Особенно в постсоветских странах. Немецкое и австрийское влияние на Венгрию, скандинавское влияние на страны Балтии и турецкое влияние на Центральную Азию способствуют ускорению, как ее «европеизации», так и глобализации⁸¹.

Однако приведенные разновидности реакций на вызовы возникающей глобальной культуры пока еще не дают полноценного представления о картине мультикультуральных и транскультурных процессов в масштабе всего мира.

Для полноты нашего обзора следует отметить и такие явления, как движения альтернативной глобализации. То есть глобальные культурные движения, возникающие за пределами Запада, но, тем не менее, оказывающие на него все более сильное влияние.

Упоминание в нашем обзоре альтернативных моделей глобализации важно не только потому, что оно коррелируется представлением о том, что различные культуры, так или иначе, реагируют на влияние культурной глобализации, исходящее из Запада, но и потому, что к модернизации могут вести не один, а несколько путей. Иначе говоря, альтернативные глобализационные проекты означают возможность сосуществования вариативных моделей современности на различных ее направлениях.

Собственно говоря, ничто так не может помочь в осознании и объяснении данных теоретических предположений, как разработка и освещение альтернативных путей современного мира.

Сегодня, с одной стороны, большинство населения мира включено в мировые хозяйственно-экономические и коммуникационно-технологические инфраструктуры, пользуется общими информационными сетями и международными правовыми нормами.

С другой стороны, именно за счет возможностей, которые при этом создаются, развиваются и набирают силы самые разные сообщества и социальные группы, исповедующие различные, часто противоположные, мировоззрения и мироощущения.

Резонансные понятия-символы современного мира: «мировое сообщество», «терроризм», «золотой миллиард» и «бедные раз-

⁸¹ См. % Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. Под ред. П. Бергера. С. Хантингтога. М. 2004.

вивающиеся страны», «Запад и Восток», «США», «Общий рынок» и «Китай», «Христианство и Ислам» — вот, только некоторые примеры ментальных оппозиций и «сталкивающихся идентичностей». И каждая идентичность задает свой когнитивный вектор, предполагает разворачивание самостоятельного научного дискурса, обосновывающего и расширяющего соответствующие модели современности.

Вместе с тем, как отмечает, З. Бауман, «связанные с идентификацией конфликты никогда не противоречат тенденциям к глобализации и не стоят у них на пути: они являются законным порождением и естественным спутником глобализации и не только затрудняют ее, но и смазывают ее колеса»⁸².

Сложные по своему социально- и этнокультурному составу сообщества, к которым принадлежат все люди, ценности, которых они разделяют, по отношению к которым выражают привязанность, которые определяют нашу социальную и культурную идентичность представляют собой исторические конструкты, сформировавшимися в историческое время, и находящимися в процессе перманентных изменений. Вместе с тем, их эволюция не означает, что они лишены устойчивости и фундаментального смысла.

Между тем, получило распространение представление об универсализме как о концепции, диаметрально противоположной партикуляристским идентичностям. Будь то этнокультурные, конфессиональные, социальные или иные идентичности. В реальности, эти две идеологии — универсализм и партикуляризм — сосуществуют и определяют свой статус в активном взаимодействии и самоутверждении.

В рассматриваемом контексте глобализацию можно представить и как объективный процесс сжатия всего мира, и как субъективный процесс все большего осознания мира как единого целого.

Как говорилось выше, глобализация ведет к увеличению взаимозависимости всех регионов мира.

Одна из главных характеристик глобализации и мультикультурализма состоит в том, что в мире возникли и все более

⁸² Бауман З. // Индивидуализированное общество. М., 2002. — С. 192.

широко распространяются индивидуальное осознание этой глобальной ситуации и представление о мире как об арене, на которой сосуществует все человечество. Глобализация создает и оптимизирует условия для расширения контактов между этнокультурными регионами и отдельными людьми, делает беспрецедентным по масштабу и глубине обмен ценностями, идеями, образом жизни.

Современные средства коммуникации сделали мир меньше, и вместе с тем они изменили всю конфигурацию современного мира, который характеризуется тем, что идеологии, ценности, границы, стили жизни, институты столкнулись с обновлением и переформатированием.

Проблемное пространство современных обществ определяется возрастанием сложности, открытости и неустойчивости социума, которые предопределяет качественно новый характер динамики взаимоотношений социальных страт и отдельных индивидов.

Социальные системы на всех таксономических уровнях проявляют все большую открытость. Их границы утрачивают охранительные функции, становятся все более и более проницаемыми для перемещения капитала, технологий, продукции, человеческих ресурсов, культурных моделей и практик, независимо от их полезности или опасности для потребителей. Если на начальном этапе развития современных обществ даже фундаментальные изменения приносили исторически ограниченные результаты, проявляющиеся в течение достаточно продолжительного периода времени, то теперь неустойчивость социума достигла таких пределов, что даже незначительные воздействия приводят к весьма быстрым, радикальным и непредсказуемым последствиям (так называемый «эффект бабочки» Жуан-цзы). С этим объективным обстоятельством необходимо считаться.

Современный социально-политический и культурный ландшафт обретает новые характеристики и новые, соответствующие ему, проблемы. На смену прежней социальной реальности приходит новая реальность, новое качество изменившегося мира, и, как следствие, качественно новое состояние человеческого бытия. Ведь социальные и культурные потоки не замыкаются в

рамках национальных общностей. Они отражают перманентно меняющуюся социальную реальность и актуализируют эти изменения, оказывая прямое воздействие на институциональное устройство современных обществ.

Индивиды обладают множественной идентичностью, отдельные аспекты которой взаимно дополняют друг друга: их этническая, языковая, конфессиональная и расовая принадлежность, а также гражданство.

Когда под сомнение ставится разнообразие идентичностей, отрицается какой-либо образ жизни, тогда возникает угроза свободе выбора, неизбежными становятся конфликты. Осознание многообразия культур, идентичностей не как угрозы, а как реальности мира, должно послужить «преодолению барьеров» во имя диалога между цивилизациями⁸³.

Чувство самобытности и принадлежности к национальной и социальной группе с общими ценностями и культурным маркером имеет непреходящее значение для индивида.

В то же время, каждый человек может отождествлять себя со многими различными группами. Разумеется, у идентичности людей и наций есть границы, отделяющие «наших» от «чужих», но эти границы прозрачны и лабильны. Благодаря чему, они могут впитывать в себя более многочисленные группы людей с иными идентичностями.

Поиск ответов на идентичность отдельного индивида или социальной страты становится все более серьезным вызовом современности.

При сбалансированном подходе, признание многообразной идентичности делает общество богаче и разнообразнее в культурном смысле.

Следует при этом обратить внимание и на определенные риски, связанные с потенциальным (или актуальным) противостоянием между различными этнокультурными группами. Из чего следует, что стихийная борьба за культурную самобытность несет в себе риски превратиться в серьезный источник нестабильности, как внутри отдельных стран, так и в межгосударственных отношениях.

⁸³ См.: Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. Под ред. С.П. Капицы. М. 2002.

В современном мире происходит смещение, стирание граней, разделяющих некогда «своих» от «чужих». В результате этого, категория «мы» обретает более широкий контент и смысл, поскольку набор признаков и характеристик, некогда казавшиеся «чужими», становятся более знакомыми и приемлемыми.

Это связано с открытостью и лабильностью современного социального ландшафта, а также с противоречивостью и разнонаправленностью тенденций развития современной цивилизации (национальное единство и мультикультурализм, глобализация и локализация, международная миграция населения и пр.). Данные процессы вносят свои существенные коррективы в традиционные трактовки идентичности.

В то же время, разнонаправленные процессы глобализации смешиваются, взаимопроникают, сталкиваются и делают современный мир и историю все менее прозрачными, порождая бифуркации и глубокую структурную нестабильность.

Все это актуализирует идеи нелинейности мирового развития, поскольку подобная методология сформировалась для понимания сложно-эволюционирующих систем, каковым выступает современный мир, находящийся на этапе поиска нового порядка. Этот, расширяющийся в своих культурных границах, мир пытается найти новые формы самореализации в условиях многомерности.

В сложившейся ситуации, приходят в движение все базовые ценности и институты общества, поскольку имеет место концептуально-мировоззренческий сдвиг глубинных «цивилизационных плит».

Теоретическая мысль и политическая практика оказываются перед необходимостью переосмысления статуса национальных государств, идеи прогресса, смысла рациональности, реформирования понимания места и правового статуса личности и правового статуса государственных институтов.

Таким образом, речь идет не только о поиске новой системы координат в политике, которая находит отражение в дискуссиях о многополярности, биполярности или однополярности, но и о новой системе смысловых координат, способных содействовать построению нового миропорядка.

Вопросы, связанные с необходимостью и неотвратимостью адаптации к новому мировому порядку, в том или ином контексте, всегда стояли перед человечеством. В своей истории, народы и цивилизации по-своему отвечали на эти вызовы своей истории.

Современный мир находится в такой ситуации, когда различные цивилизации должны научиться жить рядом в мире, учась друг у друга, взаимно обогащая жизнь.

Отсутствие конструктивного межкультурного диалога может привести к взаимному непониманию и недоверию, напряженности и столкновениям. И международный порядок, основанный на диалоге, является самой надежной профилактикой предупреждения столкновения цивилизаций.

Продуктивный диалог возможен лишь между теми, кто способен преодолеть горизонт своей идентичности, подняться над ним, включившись в более широкую коммуникационную систему отношений. В создающемся сегодня новом мире участвуют те, кто, осознав свою индивидуальность не похожую на другие, одновременно, осознает и свою связь с другими.

4. К вопросу об индивидуальной и этнической самоидентификации

В процессе обретения и углубления государственного суверенитета, начавшегося в постсоветских странах более двух десятилетий тому назад, вопросы соотношения индивидуального и общественного заявляют о себе все с большей актуальностью и настойчивостью, поскольку за весь период своей, насчитывающей не одно тысячелетие, истории, люди все еще имеют весьма смутное представление о том, **кто они и каковы главные ценности**, определяющие их существование.

Не говоря уже о том, что участие в формировании принципов государственного и социокультурного строительства, экспропрированное у автохтонного населения бывших российских колоний — назначенным из столицы Российской империи наместникам, было недоступным уже по определению.

Позже, это регламентированное участие было «делегировано» трудящимися массами советских социалистических республик местным марионеточным партийно-бюрократическим аппаратам, напрямую управляемым из Кремля.

Надо ли говорить о том, что восприятие закона, как внешней директивной данности, имеющей к тому же репрессивный характер, привели к выработке устойчивого пассивно-ожидательного отношения к участию в решении вопросов, определяющих конституционные пути развития общества и персональной судьбы каждого отдельного его члена. Не потому ли, какое-то глубокое беспокойство и напряженность отнюдь не будничного, а экзистенциального свойства, стало определяющей чертой и психологической атмосферой транзитивного времени, в котором противоречиво переплелись стремление к реальному и полноценному суверенитету и желанию ощущать себя хотя бы и мельчайшим и малоприметным «винтиком», но зато гражданином большой страны. Страны, в которой человек ощущает себя почти бесправным, но зато защищенным ею от тревожной неизвестности, в которой отдельный индивид предоставлен самому себе.

Но мир стремительно изменился после обретения бывшими советскими республиками государственного суверенитета, раскрыв (хоть и не в полной мере) государственные границы и инициировал возрастание на персональном уровне (хоть пока еще и декларативно, но все же, *de jure*) ответственность за судьбу социального и государственного устройства.

Это новое состояние побуждает каждого отдельного человека, оказавшегося в безбрежном океане социально-исторического пространства как части международного сообщества, иначе взглянуть на себя и на окружающий его мир.

Вернувшийся после продолжительной социально-политической летаргии к реальной жизни, человек начинает ощущать, что в этом, новом, пугающим своей непредсказуемостью мире, функционируют иные нормативные правила социально-ролевых установок, которые необходимо принимать как данность и в которой нужно искать для себя новую идентичность. А при необходимости, изменить ее сообразно своим изменившимся потребностям и правилам, установленным в многократно расширенном мире.

Или, хотя бы в качестве первичного условия вхождения в новый дискурс своего нового жизнуществования, промыслить его...

Одно из самых расхожих определений человека, воспринимаемых многими в качестве многократно повторяющегося трюизма, основывается на том, что он — мыслящее существо. Не менее распространенное определение состоит в том, что человек — это «социальное животное» (Аристотель).

Каждое из этих определений представляет феномен человека в самом широком контексте, а это значит, что оно не способно раскрыть внутреннюю разноречивость человеческого состояния, противоречивый процесс эволюционных и революционных изменений, происходящих в рациональном и эмоциональном самоощущении индивида. По этой причине ни одно из этих определений не может быть принято в качестве исчерпывающего сущность затрагиваемого вопроса.

Выделяя себя из мира природы своей способностью мыслить и ставить перед собой определенные цели, изыскивать адекватные средства для их осуществления, человек вырывается за пределы своей естественно-природной детерминированности в область духовной и собственно культурной самоидентификации и самосозидания. Но именно эта способность человека стремиться к разумному и духовному целеполаганию, все чаще и чаще предстает не счастливым «даром богов» человеку, но, напротив, причиной бесконечного множества его душевных смятений, мук и страданий.

Одновременно, под сомнением оказывается и то, что называют человеческой самоидентичностью — представлением человека о своем эксклюзивном месте в мире природы и общества, о трансцендентном и интимно-индивидуальном смысле его существования в обществе и на земле.

«Сон разума рождает чудовищ» — эта максима, родившаяся в эпоху европейского Возрождения, очень точно отразила стремление активизировавшейся культуры полагаться исключительно на научно-технический прогресс. Ибо только разум, по мнению прогрессивистов, способен избавить человечество от мистицизма и схоластики, dscnegfdib[в качестве основных (директивных) идеологем, в эпоху европейского Средневековья.

В соответствии с этой философемой, только разум способен вывести человечество на путь прогрессивного, а значит счастливого и гармоничного развития. К тому же, холодящие кровь, ужасы, устраиваемые инквизицией всем инакомыслящим «еретикам», заставляли безоглядно бежать из прошлого, в котором мыслящий ум уже не обнаруживал для себя ничего, скольконибудь привлекательного в отличие от неизвестного и от этого тревожного, но хотя бы, не столь безнадежного, будущего...

Именно в этот период романтической эйфории от успехов, просветленного наукой разума, родилось убеждение в том, что путь к всеобщему благоденствию счастливо найден. Он — в победе светлых сил разума над мраком незнания...

Сегодня «человек разумный» с не меньшей остротой и драматизмом осознает трагический иррационализм своей, логически выверенной и целенаправленно созидательной деятельности. Казалось бы, он добился желаемого — приручил природу, заставил моря и реки менять свои русла, изменил традиционный ландшафт. Силой своего разума он расщепил ядро атома, превратив его в ядерное и нейтронное оружие, способное в одночасье погубить на земле все живое.

Но при этом, результатами подобной деятельности стала реальная угроза невозполнимой гибели экосистемы и самого физического существования человека, как неотъемлемой ее части.

Модернизация технологии промышленного и сельскохозяйственного сектора мировой экономики принесли человечеству несметные материальные богатства. Но она же стала причиной глобальных и экологических катастроф и не спасла большую часть человечества от голода, нищеты и невежества.

Другая часть относительно благополучных людей, исчисляемая миллионами, испытывают неизъяснимые мучения и страдания от пустоты и бессмысленности своей повседневной жизни.

В сфере общественной жизни человеческий разум создал математически выверенные модели социального устройства, однако, приступив к их осуществлению, пришел к созданию мощнейших тоталитарных режимов, антигуманная сущность которых привела к гибели многих сотен миллионов людей, оставив трагический след на страницах художественных исследований писателей-антиутопистов — Оруэлла, Хаксли, Замятина, Шаламова и Солженицына.

С неистребимым упорством каждая новая генерация людей присваивала себе исключительное право на боль, страдания и неразрешимые сомнения в непогрешимости, силе и гуманистической направленности человеческого разума, в способности человека стать подлинным хозяином своей собственной судьбы.

Хотя мало кто всерьез задумывается над тем, что все эти императивные определения возникли еще задолго до его рождения и с не меньшей остротой и трагичностью преследовали на всем протяжении исторической судьбы человечества, его культуры и цивилизации.

В то же время, образ человека как «навершия мира» и «меры всех вещей», по свидетельству всей мировой литературы, как здесь и сейчас, так и во все времена, корреспондировался с образом «ничтожного раба своих низменных страстей», «греховного дитяти Адама и Евы».

Всякий раз выяснялось, что «благими намерениями устлана дорога в ад» и пр, и пр...

На самом деле, магистральный вопрос бытия человека и окружающего его мира состоит еще (и прежде всего) в том, что ложно понятая идея-цель способна завести человека в тупик уныния и отчаяния. И что извечное несовершенство и порочность общества создавали для персонального человека те объективные условия и предпосылки, при которых он утрачивал в себе духовные силы и доброту...

Ответ, казалось бы, лежит на поверхности: необходимо устранить общественные язвы, упорядочить социальные институты и гармонизировать взаимоотношения между людьми различных этнокультурных ареалов и различных конфессий.

Представлялось, что благодаря конвергенции и их коррекции, человек, наконец-то, получит вожделенные реальные условия для личного самоусовершенствования и гармонизации социальных отношений.

Следовательно, неразумность бытия, в конечном итоге, представляется следствием «плохих» условий жизнеобеспечения «хороших» идей, а возникающие заново более рациональные идеи общественного обустройства, с объективной неизбежностью должны были обеспечить реальные возможности при создании оптимальных условий для осуществления позитивных перемен.

История человечества устанавливает не меньшее число фактов, которым до сих пор пытались придать туманность с помощью невразумительных теорий и сделать как бы непознаваемыми.

«Однако достаточно представить их в их отчетливости и чистоте, чтобы убедиться в том, что объяснить их способна лишь уходящая в глубочайшие истоки философия, — считал Шеллинг. И предлагал свое решение проблемы: «... куда бы мы не обратили наш взор в пространственной области человеческого познания и науки, мы повсюду видим признаки приближения того момента, который предрекали одухотворенные исследователи всех времен, — момента, когда откроется внутреннее тождество всех наук, человек овладеет, наконец, подлинным организмом своих знаний — этот организм может, правда, бесконечно расти, но не изменяя при всем этом свой существенный образ, — когда, наконец, исчисляемое тысячелетиями беспокойство человеческого знания обретет покой, и древние заблуждения найдут свое решение»⁸⁴.

В этом идеально-виртуальном мире, начертанном вдохновенным пером немецкого гения, не учитывается одно досадное, однако неизбежное и фатальное, допущение, состоящее в том, что мир не может развиваться только лишь в позитивном направлении, которое, к тому же, представляется далеко неодинаковым и не однозначным в глазах разных людей.

Увы, приходится признать, что вождевленное Фридрихом Шеллингом состояние мира, воплощенное в категориях «покой» и «вселенская гармония», как результат безусловной победы Истины, на поверку, оказалось столь же недостижимым для общества, как и физическое бессмертие для отдельного человека. В ином случае, достижение всеобщего блага состояло бы только лишь в решении сакраментального вопроса, состоящего в поиске «магического кристалла» — истины Бытия. То есть, в упорядочении внутреннего интеллектуального состояния человека и было связано с устранением неадекватного понимания человеком сущности окружающего его мира...

⁸⁴ Шеллинг Вильгельм Й. Сочинения в двух томах. Москва, Изд-во "Мысль", 1999. Т.2. С. 382–383.

И все же, из каждого очередного падения в бездонную пропасть низости и самогубительного абсурда, человек и его социальное окружение, всякий раз и неизъяснимым образом, находили в себе здоровые духовные силы для возрождения утраченного достоинства и нравственного здоровья.

Вместе с тем, при всей очевидной схожести, современный кризис в самоидентификации человека, в отличие от прежних эпох его социальной и экзистенциальной истории, когда психологическое самоощущение человека опускалось до критической точки, за пределами которой он уже утрачивал свои родовые признаки в качестве собственно *homo sapiens*, имеет все же свои существенные отличия. Сегодня этот кризис уже нельзя объяснить одним лишь дефицитом рациональных гуманистических идей или неадекватным пониманием человеком окружающего его мира.

Научно-техническая революция, проникшая в область средств массовой информации и создавшая качественно новое состояние информационного пространства, значительно расширили круг представлений человека не только о самых разнообразных идеях общественного переустройства мира, но также и о глубинных пластах его психики и подсознания и их адаптационных механизмах. Новые знания человеческого «Эго» дают возможности для поисков ответов на «вечные» вопросы о смысле человеческого существования, поскольку: «Знание является научным благодаря методу, благодаря систематическому единству всего, что так или иначе познано.

Это означает, что благодаря тому, что отталкиваясь от многочисленных разноречивых фактов, познающий субъект выходит к причинам, в которых они связываются воедино ориентируясь при этом не столько на внешние факторы и условия социального бытия, сколько на внутренние мотивации, содержащиеся в глубинных пластах экзистенции его самого.

В самом общем плане, следуя М. Кастельсу, можно утверждать, что исследование феномена человека и его самоосуществления в обществе проводится, по большей части, в двух направлениях: с позиций редукционизма, когда его сущность сводится к определенным проявлениям, функциям или отношениям, и к метафизическому универсализму, при котором, в угоду общей картине,

опускаются многие особенности многообразия проявления человеческой личности и жизни⁸⁵.

Разумеется, говоря об ограниченных возможностях этих направлений, нельзя отрицать их позитивные возможности при изучении феномена человека в контексте многообразия его бытийных превращений, ролевых установок и самооценок. Вопрос, по-видимому, необходимо рассматривать в другом ключе — в неоправданной абсолютизации этих подходов, в силу чего, во избежание нарушения естественной конфигурации избранного исследователями метода, устраняется сам предмет исследования, а на его место заступает заменяющий его модельный объект.

Уже по одной этой причине имеется достаточные оснований говорить о несводимости многообразия и универсальности человеческого бытия, к какому бы то ни было, одному методологическому принципу или системе исчисления.

Что же касается редукционизма как метода, то он инициирует исследователя рассматривать реальные противоречия человеческого бытия и, одновременно, реализует себя, как в качестве исследовательской установки, так и в самом общем плане, следующим образом: поскольку человек не свободен от окружающей его природы, а также от общественных и иных связей, то объяснить его сущность, раскрыть закономерности его существования невозможно без тщательного анализа фактора внешних воздействий.

С другой стороны, каждый человек представляет собой суверенный, вполне эксклюзивный мир со своим неповторимым характером и специфическими особенностями. Нельзя понять человека, не принимая в расчет и не исследуя различные стратификационные уровни его существования: социально-групповой, этнокультурный и индивидуальный и пр..

Можно, кроме всего прочего, добавить, что в состав последнего входит до сих пор малоисследованное явление, каковым является его геном — генетический код, унаследованный непосредственно от своих прямых предков. Кроме того, в последнее время все более настойчиво звучат требования, чтобы при оценке

⁸⁵ Кастельс М. // Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М. 2000. — С. 27.

личности индивида непременно учитывались и его астральные характеристики. Причем, чтобы именно они выступали в качестве определяющих, доминантных признаков личности.

По-видимому, в этом случае будет уместным вспомнить образ луковицы, о которой писал Герман Гессе, сравнивая многослойную структуру луковичной головки с человеком. Каждый ее слой отличим, и отделим друг от друга. В целом же — именно многослойность структуры луковичной головки определяет ее сущностные характеристики...

Очевидным недостатком редуccionного метода является то, что исследователи, представляющие интересы лишь какой-либо одной области знания, стремятся абсолютизировать данные своего исследования. Это приводит к тому, что исследование дает одностороннее, деформированное представление о сущности предмета, явления или процесса.

Аксиоматическое положение, состоящее в том, что человек является продуктом, создателем и носителем культуры, в состав которой входит широкий спектр различных сфер его социальной деятельности, знания и индивидуального менталитета, сегодня никем из исследователей не подвергается сомнению.

И все же, следует обратить внимание на то, что сторонники такого подхода, описывая реальный процесс интериоризации людьми информации поступающей из окружающей их социокультурной среды, зачастую игнорируют, по крайней мере, два обстоятельства.

Во-первых, необходимо учитывать тот факт, что люди — это не порожние емкости, куда, словно жидкость, вливается «культурный эликсир». Они воспринимают, осмысливают и используют полученную извне информацию по-разному, в зависимости от собственных индивидуальных свойств и мотиваций, предыдущего персонального, историко-культурного и генетического опыта и целей, которые, каждый из них, ставят перед собой.

Во-вторых, люди не только усваивают созданную ими и их предками культуру и ее традиции, но и непосредственно участвуют (с той или иной степенью активности и осознанности) в ее сохранении, развитии и воспроизводстве.

Не менее характерен, и еще более распространен, так называемый, социологический редуccionизм, в основу которого заложено

жено понимание того, что в своих взаимоотношениях с другими людьми всякий человек выполняет различные социальные функции и роли. Принадлежа к определенным социальным стратам — к классу, к социальному слою и т.д., человек, с объективной неизбежностью, формируется как социально опосредованный индивидум. Причем, под доминирующим влиянием своих социально-групповых связей, отношений, установлений и интересов.

Кроме того, даже находясь в относительно суверенном пространстве, дистанцируясь в своей личной жизни от непосредственной и жесткой зависимости от общества, он коррелирует свои индивидуальные представления и действия с потребностями и интересами, превалирующими в группе, к которой принадлежит.

Исходя из методологии и особенностей своего подхода, социологический редукционизм сводит индивидуального человека к механической совокупности социально-ролевых установок, к деперсонифицированному воплощению общинно-группового интереса. Он не принимает в расчет богатство и разнообразие типов индивидуального сознания и поведения людей, выполняющих аналогичные социальные роли и принадлежащих к одним и тем же группам.

Сегодня вопрос о преодолении ограниченности методов социологического редукционизма, весьма остро и актуально встает перед всяким исследователем, пытающимся воспроизвести в научных понятиях и терминах объективную картину жизни социума и места в нем отдельного человека. В силу сложившихся обстоятельств и традиций квазинаучного свойства, входящих в содержание многочисленных исследований осуществляемых в дискурсе марксизма и пост-марксизма, и претендующих на единственно научный и объективный подход, человек, по существу, отождествлялся со своим социальным статусом.

В соответствие с этой логикой, сущность человека подменялась представляющими его надличностными политическими институтами-навершиями — как в случае с нашим недавним прошлым — с коммунистической партией и государством, которые, в условиях царившего в СССР тоталитаризма, выступали единственными его репрезентантами.

В свое время этот методологический прием широко использовался в целях идеологической легитимизации командно-адми-

нистративной системы СССР на всех ее иерархических ступенях и уровнях. Любые акции партийно-государственного аппарата представлялись выражением интересов и чаяний рабочего класса — гегемона коммунистического движения, а по завершению строительства «развитого социализма» — всех членов общества.

Эта вульгарная форма социального редуционизма приобрела в процессе институционального и идеологического усиления большевизма широкомасштабное измерение — на вершину властной пирамиды последовательно выдвигались сакрализованные фигуры вождей мирового коммунистического движения, обладающие необходимым арсеналом сверх-положительных качеств.

Все эти атрибутивные свойства новой реальности выстраивались в стройную семиотическую систему, отделяющую себя от реального мира, который она отвергла «революционным», а, по существу, квази-религиозным методом.

«Революционная драматургия истории в России и ее колоний (национальных республик), начиная с первых десятилетий XX века, актуализировала в культуре православное средневековье — от византизма псевдорусского стиля — до богатырского эпоса (включая не только былины, но и шлемовидные аллюзии «буденовки»). От семиотики старой иконы (открытой как культурное явление только в середине XX века), до агиографической традиции в литературе» — отмечает украинский философ С. Б. Крымский⁸⁶.

Столь часто и недобрыми словами поминаемый позднейшими критиками сталинизма образ «человека-винтика» (если расширить масштаб рассмотрения феномена большевизма на более широкий исторический контекст), является не просто логически необходимым и закономерным элементом общественно-государственной машины, но и идеальной формой редуцирующего пост-марксистского мышления и объективно вытекающим из него методом, используемым при решении «проблемы человека».

По существу, это означало превращение человека в некое малопонятное и странное существо ортодоксальной идеологии.

⁸⁶ Пахомов Ю. Н., Крымский С. Б., Павленко Ю. В. — Пути и перепутья современной цивилизации. Киев, 1998. — С. 28.

Подобное видение проблемы человека было напрямую связано с приобретшим гипертрофированную формулу постулатом рудиментарного марксизма о том, что «не существует никакой иной, кроме социальной природы человека» и что отношения между социальными группами «исчерпывают всю полноту его социальной природы».

В арсенале методологических средств и подходов целого ряда научных дисциплин можно обнаружить и иные модификации редукционизма, притязающего на статус единственно объективной научной концепции.

Скажем, образ, так называемого, «экономического человека», детерминированного узко специфическими функциями потребителя. Либо непосредственного производителя товарной массы, чьи характеристики рассматриваются всего лишь в качестве пассивного объекта манипулирования потребительским спросом или предложениями, а также формами и способами хозяйственно-экономической деятельности.

Лучшей критикой подобного подхода можно считать едкое замечание российского писателя Валентина Распутина: «Если оленя рассматривать в качестве вьючного животного, то и на себя следует смотреть исключительно как на погонщика»...

Понятие «экономический человек» типологически и методологически соотносимо с понятием «психологический человек», чья жизнедеятельность интерпретируется, по большей части, под углом зрения его внутренних подсознательных побуждений, нередко сводимых к механизму сублимации Либида (З. Фрейд), к биологическим импульсам или к проявлению действий природных психофизиологических факторов⁸⁷.

Как считает российский исследователь Г.Г. Дилигенский, объективная ограниченность редукционизма как метода, может быть преодолена синтезирующим философским подходом к проблеме человека: «Необходимость философского, мировоззренческого осмысления проблемы человека несомненна так же, как несомненно то, что такое осмысление невозможно в рамках конкретных общественных и общественно-научных

⁸⁷ Дилигенский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности. Ж-л "Вопросы философии", № 3, 1990. С. 34.

дисциплин, раскрывающих лишь те или иные стороны того сложного единства, каковым является существование и деятельность человека.

Философия задает наиболее общие методологические ориентиры исследования человека в его развитии, равно важные, как для его целостного осмысления, так и для анализа его конкретных аспектов.

Более дискутивен вопрос: насколько философия способна стать той единой интегрирующей наукой о человеке, необходимость которой все острее ощущается в наши дни.

Надо признать, что подобные сомнения по отношению к философии как к научной дисциплине являются неизбежным результатом того обобщенного, доведенного до мертвой абстракции образа человека в качестве «человека вообще», которым часто (и сверх всякой меры) оперирует подавляющее большинство представителей различных философских школ и направлений.

Конечно же, многие из них осуществляли и осуществляют вполне успешные попытки преодолеть узко-прагматический методологический изъян, рассматривая человека в конкретном историческом, социальном и этнокультурном дискурсе. Однако следует все же признать, что тенденция к построению абстрактно-универсального образа человека заложена в самой природе философского знания.

Объяснить ее можно тем, что приоритеты рационального подхода в европейской философской школе, в сравнении с философскими школами Востока в которых всегда сохранялся оптимальный баланс между чувственным и рациональным, во многом определяет ее мета-рационалистическую ориентацию на жестко рассудочный модуль, в котором не остается места для чувственного познания.

Что же касается собственно европейской философской традиции, в «системе координат» и в дискурсе которой осуществляется наше исследование, то она рассматривает наиболее общие закономерности человеческого бытия и сознания и поэтому неизбежно абстрагируется от множества процессов, происходящих за пределами ее внимания на различных конкретно-жизненных таксономических уровнях и от проявляющихся в них более «частных» и локальных закономерностей.

Очевидно и то, что реальная жизнь и порождаемые ею проблемы, осуществляются именно на этих конкретных уровнях, а не где-то за их пределами. А потому смысловые акценты необходимо распределять, не исходя из общих законов, но сообразуясь с реальным положением происходящих процессов. Что много, труднее...

Кроме того, обобщенный «синтезированный» человек всегда отличается от человека живого, реального. И в этом смысле, в глазах исследователя, он представляет собой, скорее модельный объект, нежели генетически и социально детерминированное существо, живущее в потоке реального, социально-исторического времени, испытывающее на себе все разнообразие проявлений пульсирующего полнокровной жизнью мира, в котором он живет.

Надо ли говорить о том, что содержание этого образа, степень его адекватности тем или иным человеческим типам зависит от конкретных теоретических принципов, в дискурсе которых существует та или иная философская школа или направление.

И все же, если иметь в виду главное, то необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что всякая философская школа или направление претендующие на истинность, должны исследовать живого, персонального человека, а не его виртуальный образ. А это означает, что они должны ставить во главу своего исследования анализ и построение выводов, которые были бы значимы для понимания человека, а не воспроизводить логику собственного предмета по отношению к его, искусственно смоделированному, кибер-двойнику.

Пока же, без всякой тени злорадства, приходится признать, что выводы философского синтеза относятся, по большей части, либо к воплощаемому человечеству, воображаемому образу, либо к самой персоне исследователя, к его собственным интеллектуальным и мировоззренческим ресурсам, возможностям и предпочтениям.

Аналогию здесь можно провести с довольно-таки пронизательными замечаниями литературных критиков (не отрицаемые, впрочем, и самими писателями), о том, что писатель создает литературные произведения исключительно о самом себе и для себя.

У философии есть свое собственное «предметное пространство», к которому относится, в частности, процессы познания, эпистемология, герменевтика, этика и эстетика, проблемы смысла бытия и самовыявления человеческой сущности. Интерес к этим проблемам также часто ведет практикующего философа к построению идеальных, бессодержательных человеческих образов-муляжей. Или, по определению французского философа первой половины XX века, Жоржа Батая, симулякров.

Но большинство реально живущих людей лишь в весьма ограниченной мере участвуют в процессе познания мира. Они отнюдь не являются, ни абсолютными злодеями, ни идеальными добряками, а потому категорическая оценка их характера на основании тех выводов, которые представляет нам философия, является в значительной мере не корректной и уж, тем более, не справедливой, поскольку нельзя вчитывать философское содержание в то, что не проявляет намерения к саморефлексии.

Разумеется, жесткая категоричность подобного рода замечаний достаточно условна. Однако она продиктована потребностью, рассматривать философский дискурс проблемы человека с необходимой долей осторожности и интеллектуальной ответственности, поскольку профессиональная самонадеянность в любой области социальной деятельности и знаний — ненадежный попутчик на пути адекватного познания предмета исследования.

«Сомневайся!» — известная максима древних, с которой и начинается в собственном смысле слова любая наука, а не тот ее суррогат, которым удовлетворяется дремлющий ум.

По-видимому, единственный выход из создавшегося затруднения кажущейся невозможности соотнести индивидуальное и общественное напрямую, состоит в углублении анализа. Говоря иными словами, в привлечении для удовлетворительного решения проблемы более тонкого и совершенного инструмента.

Именно поэтому возникает насущная потребность выйти за пределы абстрактных рассуждений о единстве общего и единичного и попытаться раскрыть то, как их взаимная интенция реализует себя непосредственно в практической жизни при решении проблемы человека.

Уже при первом взгляде на решаемую проблему представляется очевидным, что именно в их единстве и взаимном противосто-

янии, в их самообосновании следует искать антропологические корни того, внутренне присущего всем явлениям, противоречия, которое необходимо раскрыть для адекватного понимания поставленной задачи.

Безусловно, будучи общественным существом, человек не может не испытывать потребности в общении с подобными себе людьми. Вспомним одну из императивных дефиниций Э. Хэмингуэя о том, что «человек — не остров». В рамках этого сообщества организуется и протекает совместная деятельность людей, вырабатываются направляющие ее мотивы, цели и системы конвенциональных и аксиологических знаний.

Следует заметить, что при всей значимой важности определения характера человека через созданные им общественные структуры и институты, реальный живой человек обладает гораздо более богатой и разнообразной гаммой потребностей, внутренних ресурсов и интересов, нежели фиксирует самый дотошный наблюдатель. Он также обладает гораздо большим диапазоном и динамизмом мотивов, возросшим массивом не обобщенных и не артикулированных знаний, чем тот их обобщенный общественный концентрат, который представляют собой наличное общественно-групповое сознание и идеологические надстройки, претендующие на полномасштабную репрезентативность его бытия.

Это, разумеется, не исключает того обстоятельства, что в ходе развития и совершенствования материальной и духовной сфер жизнедеятельности, как всего общества, в целом, так и каждой отдельной индивидуальности входящей в его состав, между ними осуществляется перманентное плодотворное взаимодействие.

Но, каждый раз, с момента снятия объективного противоречия, между индивидом и обществом, выступающим в качестве конституированной структуры, на новом этапе исторического развития возникает новый ряд факторов, создающих новые противоречия.

Одна из максим И.В. Гете о том, что решение проблемы означает выведение ее на новый, более высокий таксономический уровень, иллюстрирует объективный закон исторической эволюции «социальной материи». В применении к попыткам исследователя углубить понимание взаимоотношений внутри

социума. Это означает, что стремление общественных образований и государственных институтов подчинить себе мотивы и действия индивидов, основано на внутренних законах и логике их собственного бытия и отнюдь не всегда совпадают с бытием каждого отдельного человека, поскольку историческое время и время, переживаемое отдельным индивидом, имеют различный формат.

К тому же, по своей структуре, и оперативной функциональности, эти временные континуумы не имеют взаимной корреляции, внутренне менее дифференцированы и характеризуются стремлением к нормативности и к однажды и изначально, установленным несовпадающим между собой порядкам.

Это инерционное свойство институциональных структур входит в неизбежное противоречие, с изменчивым и многообразным индивидуальным опытом каждого отдельного члена сообщества.

По упомянутым причинам, индивидуальное, не в состоянии идеально адаптироваться в социальной среде, какие бы оптимальные условия для ее жизнеобеспечения она не представляла и постоянно стремится вырваться из под ее жесткого нормативного контроля.

В силу указанных причин, нередко возникают критические ситуации, когда отдельные люди оказываются неспособными соединить свои усилия для совместной деятельности с коллективом и делают все возможное и невозможное для ее прекращения, порой даже не останавливаясь перед очевидно неблагоприятными для себя последствиями. А зачастую и жертвуя своей жизнью.

В описанной ситуации обращает на себя внимание то, что диалектика общественного и индивидуального является неиссякаемым источником развития целостной системы, состоящей из двух взаимообусловленных компонентов: коллектива/группы людей и индивидуального человека. Однако она далеко не всегда образует благодатную почву и условия для их гармонического сосуществования и развития. Скорее, она становится причиной драматических коллизий, состоящих в определенных трудностях при попытках рационального соотнесения индивидуальных устремлений с социальными целями, нормами, общественными

установлениями, историческим опытом и с функционированием обобщающих этот опыт и сформировавшийся порядок институтов и конституированных знаний.

Возможно, что не совсем обязательно было бы повторять здесь известные истины, если бы не упорное игнорирование обществоведческими дисциплинами, в лице их уполномоченных представителей, индивидуальной (персональной) стороны человеческого бытия во всем ее многомерном ансамбле отношений с институтированными общественными структурами.

Приведенные выше, упоминания о том, что редукционистские построения подменяют собой живой, не отягощенный каноническими схемами, взгляд на проблему индивидуального бытия и сознания человека, представляются всего лишь малой толикой из бесчисленного количества подобного рода отношений в реальной практике человека.

И этим прискорбным примерам несть числа...

Что же касается отдельных попыток ввести индивида (хотя бы на теоретическом, виртуальном уровне) в систему общественных знаний в статусе полноценного, вызывающего к себе должный интерес, субъекта, то они неизбежно наталкиваются на глухую стену неприятия.

Это обстоятельство позволяет нам говорить об отсутствии у подавляющего числа исследователей, органически не приемлющих радикального поворота в изучении проблемы человеческой индивидуальности, в широком социокультурном контексте, понимания (нет! не понимания даже, а предпосылок для возникновения) исходных мотиваций, столь необходимых при ее адекватном осознании.

Определение и уточнение предварительных условий и методологических позиций при осуществлении анализа самоидентификации и адекватной самореализации личности в социокультурном контексте дает нам возможность перейти на более конкретный его уровень. Говоря иначе, попытаться определить основные особенности процесса самоидентификации и самоосуществления личности в контексте становления государственного суверенитета стран постсоветского пространства.

5. В поисках этнической идентификации

Почти полвека тому назад специалист по средневековой Европе Фриц Сакс подметил: «Мы вряд ли сможем понять исторический период, если оставим без внимания присущие ему не научные — а я добавил бы и псевдонаучные представления, и предрассудки»⁸⁸.

Сегодня, на наших глазах, происходит возникновение новых государственных образований, нуждающихся в собственной национальной истории и идеологии. Однако, в силу длительного отсутствия национальной государственности и собственных научно-исторических традиций, формирование новых исторических и политических мифов в этих странах зачастую вытесняет объективный анализ реально протекающих в историческом времени процессов.

Именно по этой причине, процитированное выше замечание Ф. Сакса, приобретает сегодня особый смысл и актуальность. Как с точки зрения соблюдения и сохранения объективности научно-методологического подхода, так и в контексте формирующегося сегодня нового дискурса историко-культурного пространства.

Действительно, вторая половина XX века ознаменовалась серьезными политическими потрясениями и изменениями. Причем уже сейчас очевидно, что возникшие в последние десятилетия этнополитические тенденции, предрассудки и фобии получили устойчивую теоретико-методологическую базу, обеспечивающую им вполне гарантированные условия для сохранения в обозримом будущем.

Генерация людей, живущая в настоящее время, является свидетелем и активным участником того, как на обломках последних империй возникли новые государства. Вследствие этого процесса, динамично меняется установившийся баланс экономических и политических интересов между странами, веками стоявшими «за спинами» «основных игроков» мировой истории. Все настойчивее и отчетливее, становятся голоса этнических меньшинств, требующих признания их политического права на самостоятель-

⁸⁸ Saxl F. Lectures. Vol.1. London, 1957. — P.73.

ное существование в качестве государственных субъектов (Чечня-Ичкерия, этнические албанцы в Боснии, боснийцы, хорваты, черногорцы и македонцы в бывшей Югославии, тибетцы, уйгуры Западного Китая, курды, проживающие в Турции, Сирии, Иране и Ираке, кашмирцы на севере Индии, испанские каталонцы и баски, шотландцы, ольстерские ирландцы, французские корсиканцы и др.).

В то же время, некоторые доминировавшие прежде группы (этническое население стран Бенилюкса, по причине отрицательной демографической динамики, неуклонно теряют свой, некогда привилегированный, статус и, по существу, превращаются на своей исторической родине в этнические меньшинства. Со всеми вытекающими, прискорбными для них, последствиями.

На фоне усиливающейся глобализации, отменяющей национально-государственные границы, все эти процессы, с нарастающим ускорением, начинают все более решительно влиять, как на взаимоотношения между этническими группами, так и на проблемы их политического статуса, приобретая неожиданные правовые коллизии, зигзаги и аспекты.

Если для специалистов в области теории права, представляющих западную либерально-демократическую цивилизационную зону, еще в недалеком прошлом фокус проблем формировался в области соблюдения прав персонального человека — личности, то теперь он сместился в область прав отдельных этнических, конфессиональных и социальных групп. А в последние годы, в гендерное равенство и в права людей с нетрадиционной сексуальной ориентацией.

Эту корреляцию можно наблюдать в тех случаях, когда рассматривается сложный комплекс, определяющий содержание прав этнических меньшинств: когда рассматриваются вопросы о создании нормативно-правовой базы по защите их этнической, языковой и культурной самоидентификации.

Эту же корреляцию можно заметить, в частности, при решении вопросов, касающихся расширения экономических, финансовых и политических прав национальных меньшинств, являющихся условиями сохранения и надежных гарантий полноценного существования перечисленных (хотя и не в полном составе) этнических групп в системе международного сообщества.

Все эти процессы, наряду с проблемами сугубо теоретического и методологического характера, создают весьма серьезные предпосылки, как для этно-национализма, так и для этнической ксенофобии, чреватой межэтническими конфликтами, которые все более явственно начинают определять характер политических взаимоотношений в современном мире.

С другой стороны, нельзя не отметить и того, что деформация объективного развития исторического процесса, произведенная в интересах какой-либо одной этнической группы, чревата необратимыми потерями для всей системы исторических знаний, накопленных человечеством за весь период его развития.

С позиций научно-методологического осмысления этих процессов, проблема состоит в появлении в научно-исторической литературе идеализированных, крайне этно-центристских версий далекого прошлого, которые призваны воспевать предков как славных героев, внесших бесценный вклад в формирование собственной национальной культуры. И, шире, всей мировой цивилизации. Облагородивших, тем самым, все другие народы.

Эти версии вполне правомерно рассматривать в качестве современных мифов со всеми присущими этому жанру творчества, характеристиками.

В настоящее время, когда многие факты и их сложившаяся интерпретация в истории постсоветских стран пересматривается под девизами «истины», «объективности» и «исторической справедливости», резонно задаться вопросом о том, может ли историческое сочинение вообще быть объективным?

А если да, то до какой степени?..

Следует признать, что историкам бывает крайне сложно абстрагироваться от идеологии или групповых, этнических и национальных интересов и пристрастий. Так было и тогда, когда историческая наука только еще формировалась. Так происходит и в настоящее время.

Современный французский историк Марк Ферро убедительно показал, что исторические лекционные курсы, которые используются в разных странах для обучения школьников и студентов,

очень часто трактуют одни и те же исторические факты весьма по-разному, в зависимости от национальных интересов⁸⁹.

На поверку интерпретация этих фактов, оказываются в плену у идеологии, а идеология, как ее определил Дж. Элстер, представляет собой «набор» представлений или ценностей, которые объяснимы (неосознанными) интересами или положением определенной социальной группы... Поэтому такие представления, так или иначе, искажают реальность⁹⁰.

По указанной причине историческим дисциплинам бывает весьма сложно сохранить полную объективность, и это, в особой мере, свойственно тем построениям, которые затрагивают насущные этнические интересы. На самом деле специалисты-историки выстраивают и конструируют прошлое в соответствии с заданными моделями. В первую очередь, исходя из установок, диктуемых социально-политической действительностью и, связанных с ней, определенных задач и интересов более идеологического, нежели собственно исторического характера.

Во-вторых, для того, чтобы, опираясь на это, интерпретированное соответствующим образом прошлое, выдвигать проекты на будущее. Мало того, апелляция к отдаленному прошлому, «самобытно-эксклюзивному» историческому пути и тесно связанной с этим концепции национального характера, позволяет действующим политикам и чиновникам отвести от себя обвинения в бессилии и в неумении исправить современное положение дел и даже злоупотреблениях властью. Ведь легче сослаться на особенности «национального менталитета» и на «неумолимые законы истории», раз и навсегда деформировавшие национально-психологический и поведенческий стереотип нации, нежели признаться в своих собственных промахах. Да и современникам, привыкшим, благодаря школьному курсу истории, мыслить в заданных/клишированных (и подчас, деформированных) параметрах и категориях, такое объяснение нередко кажется вполне естественным и удовлетворительным.

⁸⁹ Как рассказывают историю детям в разных странах мира / Ферро М.; [перевод с фр. Е. И. Лебедевой] — М.: Книжный Клуб 36.6, 2010. — 480 с.

⁹⁰ См.: <http://www.univer5.ru/sotsiologiya/novyie-sotsiologii/Page-48.html>

Иллюстрацией к сказанному может стать расхожее мнение, «запущенное» в оборот политической верхушкой центрально-азиатских государств, в соответствие с которыми народы этих стран, в силу особенностей исторического развития и национальных традиций, неспособны (или пока еще не готовы) жить по правилам демократических обществ. Следовательно, утверждают они, «народ необходимо вести к демократии, используя при этом весь арсенал административного ресурса, аккумулированного в руках правящих групп.

Этакий микс либерально-демократического этатизма и авторитаризма, который породил и конституировал в качестве политического понятия оксиморон «управляемая демократия».

Между тем, никто из авторов столь сомнительной дефиниции, не замечает очевидной несостоятельности подобного рода измышлений.

Ведь, принимая на веру это объяснение незрелости общества, следует принять безусловный факт **нелегитимности** существующей власти, поскольку невозможно, уже по определению, в обществе, «не доросшем в своем социально-политическом развитии до демократии», проводить демократические выборы...

Как было сказано выше, в силу целого ряда причин ненаучного характера, квазинаучные по определению изыскания многих современных исследователей в области национальной истории, по своим содержательным конструкциям и по характеру идеологического дискурса вкладываемого в них, подпадают под определение мифотворчества. Или, как определял этот жанр «историко-культурного творчества» и «историко- и социально-политического конструирования» И. М. Дьяконов, «третичной» мифологией.⁹¹

Как видно, ученый отличал этот вид «исторического промысла» от «первичной», или архаической мифологии, которой традиционно занимаются специалисты в области фольклора. По этому определению, мифы могут создавать и сами ученые, что неизбежно приводит к распространению псевдонаучных теорий.

⁹¹ См.: Дьяконов И. М. — Введение // Мифологии Древнего мира. М., 1977. С. 62–63. См. также Утченко С. Л. — Факт и миф в истории // Вестник древней истории. 1988, № 4.

К последним можно отнести националистическую пропаганду, апеллирующую к науке, как к объективному оправданию произвольно конструируемых историко-политических моделей и концепций⁹².

Справедливости ради, следует признать, что было бы не совсем правильным относить «третичную мифологию» к исключительно сознательной лжи, поскольку ее непосредственные создатели, высокопоставленные заказчики и рядовые пользователи зачастую сами искренне верят в ее исключительную истинность⁹³.

В приведенной характеристике метода «третичной мифологии» не до конца открытым остается вопрос о том, насколько искренне верят в такие мифы сами их создатели? Исходя из объективного результата, к которому приводит подобное «реформатирование исторической материи», можно с уверенностью сказать, что в подавляющем числе случаев вопрос можно ставить о сознательном «зомбировании» общественного сознания во имя определенных целей.

Или, если использовать эфмеизм, то о квази- (пара-) научном явлении, которое, в терминах сегодняшнего дня, подпадает под определение «психотронной технологии».

Впрочем, ситуация, когда «мифология третьего уровня» или этнополитический миф, о котором идет речь, дает уникальную возможность изучать процесс такого рода мифотворчества «в системе координат» этнополитических процессов в качестве «объективной данности», о которой говорил французский поэт середины XX века Жак Превер: «Наша жизнь — это то, что сейчас».

Именно этим обстоятельством можно объяснить то, что анализ национальных и этнополитических мифов сегодня привлекает внимание специалистов самого разного научного профиля.

Возникает вполне резонный вопрос: можно ли отличить этнополитический миф от произведения не озабоченного поли-

⁹² См.: Федотова Н.Н. — Кризис идентичности в условиях глобализации. Ж-л «Человек», 2003, № 6.

⁹³ См.: Бергер П., Лукман Т. — Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

тическими пристрастиями, историка? А если отвечать на него утвердительно, то, в каких понятиях и терминах?..

Хотя границы между этими «понятийными пространствами» остаются весьма зыбкими, все же имеются некоторые надежные критерии, которые позволяют провести такие различия.

Во-первых, разными являются цели: если историк стремится найти историческую истину, то «исторический мифотворец» выстраивает исторические данные для достижения совершенно иных целей, связанных уже с иным, нежели собственно история, предметом — с современной этно-политикой, которая функционирует в ином, нежели собственно история, пространстве. «Изменить прошлое — не значит изменить только события — тонко подметил Х. Л. Борхес, — это значит зачеркнуть его последствия, которые должны иметь бесконечное продолжение. Говоря иными словами — это значит создать две всеобщих истории»⁹⁴.

Ближайшим следствием этой методики переинтерпретации прошлого, становится деформация всей системы исторических знаний их новой кодировки с тем, чтобы создать новое социально-историческое и политическое пространство, исторические истоки которого и логика их естественно-эволюционного развития, в современных условиях, становятся единственно возможным результатом.

Во-вторых, если историческое произведение имеет открытые границы и допускает внесение коррективов и изменений, в соответствии с новой исторической информацией, то миф выстраивает жесткую конструкцию, нетерпимую к критике и апеллирует исключительно к безусловной вере.

И, наконец, *в-третьих*: «исторический мифотворец», как правило, полностью игнорирует, выработанные в исторической, или в какой-либо иной науке, методы. Добываясь от исторических фактов «нужного» для него сценария развития событий, он опирается на подходы, которые расположены за пределами традиционной науки с ее правилами и законами.

Когда-то Дж. Коул выделил среди них следующие:

1. крайний партикуляризм и
2. нежелание рассматривать сравнительные материалы;

⁹⁴ Борхес Х.Л. Оправдание вечности. М., 1994. С. 161.

3. приверженность одной узкой теме и
4. игнорирование более широкого контекста или родственных фактов;
5. упрощенный подход к историографии и
6. замалчивание или необоснованная дискредитация своих оппонентов;
7. полный отказ считаться с мнениями авторитетных ученых и
8. возведение на пьедестал лишь тех, чьи взгляды соответствуют настроениям “исторического мифотворца”;
9. убежденность в своем умении лучше ориентироваться в фактах древности, чем это могут сделать специалисты;
10. повышенная эмоциональность;
11. проявление псевдо-эрудиции и нагромождение лавины фактов, сочетающееся с пренебрежением к их глубокому анализу;
12. выборочное цитирование с указанием всех степеней и регалий понравившихся авторов, хотя заслуги последних, как правило, связаны с совершенно иными областями знаний;
13. игнорирование предшественников и отсутствие даже попыток научной критики источников, и т.п.

Среди прочих характеристик Дж. Коул упоминал:

14. этноцентризм, который, как он справедливо отметил, может порой оборачиваться расизмом⁹⁵.

Обобщая приведенную классификацию, этнополитический миф, миф «третьего уровня», обслуживает совершенно конкретную современную задачу.

В первую очередь, он играет инструментальную роль, будь то неополитические претензии, требования политической автономии или стремление противодействовать культурной нивелировке и сохранить свое культурное наследие.

Очевидно, что, в глазах немалой части современников, апелляция к древней государственности, облегчает борьбу за повышение политического статуса выдвинутой этнополитической идеи.

⁹⁵ См.: Историческая наука Великобритании. в 1918–1945 гг. Традиции и новации. — http://elib.spbstu.ru/dl/327/Theme_1/Historiography/Historiography%20in%20%D0%A5%D0%A5/chapter1_3.htm

И напротив. Тем, кому, по ряду причин, не удастся создать убедительную этно-историческую конструкцию, вести полемику в нужном для себя направлении оказывается неизмеримо труднее.

Во-вторых, этнополитический миф не признает различий и отвергает вероятность нескольких равнозначных гипотез; он основан на стереотипизации окружающей ученого/политика прошлой или нынешней действительности.

Следовательно, *в-третьих*, этнополитический миф направленно коррелирует историческую действительность и прибегает к неправомерным (с точки зрения научной логики и профессиональной этики) обобщениям на основе второстепенных, спорадических и, зачастую, весьма неоднозначных фактов именно в силу своей инструментальной роли. Ведь действия «заказчиков» и «пользователей» политического мифа не могут удовлетворять научно-объективные исследования, посвященные интерпретации информации о древней истории, которые позволяют выдвигать несколько несходных гипотез для освещения одной и той же исторической проблемы.

Естественно, что никакая политика, как инструмент мировоззренческой концепции, не может строиться на столь шатком основании.

Практикующему политику, по определению, необходимо четкое и однозначное решение, которым его и соблазняют «ясным, как солнце, сообщением широкой публике» (И. Г. Фихте) об истинном и не терпящем иного подхода «движении исторической материи».

Ведь только непротиворечивый миф, устанавливающий жесткие рамки «объективной и непоколебимой истины», способен мобилизовать массы.

Более ста лет тому назад это понял Жульен Сорель, который и сформулировал понятие политического мифа.

По Сорелю, предназначение мифа заключается в отображении «инстинктов», «ожиданий» и «страхов» национального движения или политической партии, в придании им некоей завершенности.

С тех пор многие лидеры националистических движений, в том числе, германские нацисты, коммуно-большевики и идеологи иных авторитарных режимов, последовательно и вполне

эффективно, использовали подобного рода мифы для легитимизации своих притязаний на власть.

Современная политическая мифология призвана объяснять мир и определенным образом направлять действия «объекта своих действий» — населения своих стран. Тем самым, она создает почву для возникновения символов и ритуалов, которые, в соответствующих социальных и политических обстоятельствах, приобретают для людей нормативно-канонизированное значение. Такой подход способствует культивированию иррационального, мистического восприятия истории, в соответствии с которым «новейшая форма воспринимает все предшествующие ступени как причину самой себя» (К. Маркс). При этом, «пользователи» этой фразы сознательно опускали ее завершение, в соответствии с которой, следовало: «...и в этом ее ограниченность».

Но проблема взаимоотношений между различными этнокультурными и иными социальными группами, обзор которых мы попытались осуществить в настоящем тексте, отнюдь не исчерпывают всей полноты проблем взаимоотношений, существующих в современном мире.

Оставляя на общем плане анализ всего сложносоставного спектра этих противоречий, попытаемся затронуть малоисследованную проблему, так называемых, «внутривидовых конфликтов», в части внутри-конфессиональных противоречий, которые происходят сегодня в исламе и приносящие чудовищные по своей массовости и бесчеловечности жертвы среди гражданского населения.

В первую очередь, проживающих в странах исламского этнокультурного ареала.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ. ПРАКТИКИ

1. Нация, идентичность и культура в условиях мультикультурального мира

В современном научном и социально-политическом дискурсе, отражающем широкий спектр теорий, концепций и подходов к изучению проблемы национальной идентичности, одним из наиболее значимых является тезис о том, что развитие национальных обществ будет происходить под знаком мультикультурализма и транскультурации. Мультикультурализм, формирующийся под влиянием глобальных миграционных процессов, связанных с не пропорционального роста численности населения планеты, модернизации и виртуализации финансово-экономического сектора все более отрывающегося от реальной экономики, усиления роли транснациональных компаний и пр., выступает не столько одной из возможных альтернатив, сколько настоятельной необходимостью его изучения.

Взгляды на проблему нации с точки зрения формирующейся мультикультурной идеологии, которые взаимно пересекаются и, дополняют друг друга, а в ряде случаев создают иллюзию их полной тождественности, предполагает выделение следующих перспектив анализа сущности этого феномена.

Речь идет, прежде всего, о соотношении, формах взаимосвязи и степени взаимной обусловленности таких лабильных категорий, каковыми являются «нация», «идентичность» и «культура».

В стремительно меняющемся пространстве мировой культуры, использование категории «идентичность» нуждается в уточнении, поскольку представляется более точным и важным говорить об идентичности в максимально широком значении этого термина. И соответственно, об иерархии идентичностей:

национальной, региональной, социальной, этнической, культурной, локальной, стратификационное положение которых в структуре или «иерархии» индивидуальных и групповых идентификаций может быть различным.

Известно, что каждый тип общества обладает собственными неэтническими критериями группового членства. Причем, в многоуровневой структуре современных обществах, они особенно распространены. В этих условиях идентичности являются комплексными по своему характеру.

Различные формы групповой лояльности и группового членства могут, либо соответствовать «протокольным» формам этничности, либо, лишь частично, пересекаться с ними.

Разнообразие способов достижения и позиционирования национальной идентичности существенно затрудняет ее адекватное определение.

При ее конструировании имеют значение, как примордиальные факторы или символы (исторические, территориальные, культурные, языковые), так и политическое пространство, в которых этот процесс происходит.

При этом следует подчеркнуть, что на практике не существует отчетливо заданного набора признаков для определения или формирования национальной идентичности, на основе которых гарантировался бы единообразный алгоритм возникновения национальных движений, современных наций и национальных государств.

В возникшей чересполосице определений, важно отметить, что не наборы признаков, как таковые, но соответствующие доминирующие «нацио-образующие» группы инициируют формирование коллективной идентичности.

По-видимому, именно здесь в формах и способах функционирования идентификационных механизмов сопряженных в современных условиях с противоречивыми процессами глобализации, кроется притягательная сила нации. В интересах национального большинства она способна объединять идею его этнокультурного сообщества, как идеологему, с идеей общества, игнорируя тот факт, что «этническим общностям» недостает множества атрибутов нации. Даже если они являются зрелыми общностями с достаточно развитым чувством корпоративизма.

Одновременно происходит отрицание идеи сообщества меньшинства, как локальной, партикулярной формы этнокультурного коллектива, «противоречащей» идеологии и социально-политическому характеру современного национального общества.

Как отмечает Самуэль Хантингтон, «идентичность есть индивидуальный или групповой смысл себя. Она является продуктом самосознания, в результате чего, «Я» или «Мы» обладаем определенными качествами как гомогенное существо, которое отличает «Меня» от «Вас» и «Нас» от «Них»...

До тех пор, пока люди взаимодействуют с другими, у них нет выбора в определении «Себя» по отношению к этим «Другим» и идентификации своего сходства и отличия от этих «Других»...

Идентичность важна, поскольку она формирует поведение людей». С. Хантингтон выделяет четыре важных момента в отношении идентичности⁹⁶:

- идентичностью обладают как индивиды, так и группы. При этом индивиды приобретают идентичность и могут изменять ее только в группах.

- поскольку индивид включен во многие группы, он может иметь меняющуюся идентичность. Идентичность групп в большей мере фиксирована, нежели идентичность индивидов.

- идентичность до определенной степени сконструирована. Люди формируют свою идентичность при определенной степени давления, побуждений и свободы, ссылаясь на определение нации как «воображаемого сообщества».

Формулируя свой взгляд на рассматриваемую проблему, Хантингтон исходит из общего определения о том, что «идентичности — это представления о себе, то, как мы о себе думаем и кем хотим быть».

Схожую мысль высказывает Зигмунд Бауман: «Идея «идентичности» и «национальной идентичности», в особенности, не возникла и не выросла в человеческом опыте «естественно», не появилась в опыте как самоочевидный «факт жизни». Эта идея была введена в жизненный мир современных мужчин и

⁹⁶ См.: Хантингтон С. — Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.

женщин — и она возникла как фикция. Она застыла в «факте», «данности» именно потому, что эта была «фикция» и благодаря болезненному разрыву, который распростерся между тем, что идея подразумевает, на что она намекает и к чему побуждает и «статус-кво»⁹⁷.

Сама идея «идентичности» была порождена кризисом ощущения принадлежности и усилиями проложить мост через лакуну между «должным» и «сущим» и возвести реальность к стандартной сети идей.

При таком понимании, идентичность может *только* открывать жизненный мир как задачу.

Таким образом, вводится идея социального конструирования осмысленной реальности как сферы ответственности социального теоретика.

Индивиды и, в меньшей мере, группы имеют плюралистическую идентичность. Экстремальные социальные ситуации могут разрушать идентичность или резко ее изменить.

Собственную идентичность определяем мы сами, но, в то же время, она является производным продуктом взаимодействия между «собой» и «другими».

Заметные альтернативы явным идентичностям индивидов или групп проявляются при попадании в новую среду, к которой надо приспособиться.

К примеру, при жизни за пределами распространения нации или в инорелигиозной среде.

Новый виток дифференциации, свойственный сегодняшнему дню, является естественной этноцентристской реакцией на угрозу культурной ассимиляции в период интенсивных межкультурных контактов. Он также связан и с новым определением идентичности отдельной личности и коллектива: активным поиском «чужого», на фоне которого определяется «свое», и с установлением схождения и расхождений между двумя или несколькими культурными ареалами. Чем интенсивнее и глубже становятся межкультурные контакты, тем разнообразнее самоощущение человеком своей идентичности как эксклюзивности.

⁹⁷ См.: Бауман З. — Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства. ВД. Києво-Могилянська академія. Київ, 2008.

Следует отметить, что развитие чувства идентичности не является одним лишь следствием тех или иных процессов. В свою очередь, это чувство может быть причиной, дающей импульс новым культурным различиям. «Многообразии человеческих культур, — отмечал классик этнологии Клод Леви-Стросс, — в меньшей степени обусловлено изолированностью их носителей и в большей степени — связями, которые их объединяют». При этом он подчеркивал, что вклад разных культур в мировую цивилизацию заключается не в инвентарном списке их особенностей, а в дифференциальных отклонениях, которые они имеют относительно друг друга⁹⁸.

Возможности постижения «своего» и «чужого» в культуре связаны с характером культур, образующих национальный Культурный космос.

Каждая национальная культура имеет свою собственную доминанту, а точнее, набор культурных доминант, образующих национальный культурный дискурс, национальную культурную сферу. Границы этой сферы определить значительно сложнее, нежели границы культуры в целом.

Процесс глобализации экзаменует на прочность те культуры, которые пренебрегают новыми технологиями и научным прогрессом, либо отвергают их как угрозу собственной этнокультурной идентичности. Именно для таких культур национальное государство служит единственно приемлемой формой выживания, а родовые, ментальные архетипы выступают своеобразной опорой, позволяющей противостоять натискам глобализации. По этой причине, особенно остро встает вопрос о соотношении генетической и культурной памяти и модернизации.

Культура любого сообщества опирается в своем развитии на традиции прошлого и организацию настоящего в соответствии с допустимыми компромиссами. Отчуждение личности от собственной культуры, культурное забвение представляют определенную опасность для позитивного развития культуры, в результате чего теряется «культурное лицо» не только индивидуума, но и сообщества людей (народа, нации). Чем сильнее глобализация отрывает культуру, ценности, экономическую

⁹⁸ См. К. Леви-Стросс. — Структурная антропология, М., 1985.

жизнь от их собственной исторической почвы, тем большее число людей ищет убежища в своем, предсказуемом мире норм и моделей поведения, стремясь сохранить эксклюзивность своей культуры.

Иными словами, речь идет о процессе напряженного и обостренного поиска культурной идентичности как иммунитета от угрозы маргинализации.

В таком понимании решение проблемы идентификации рассматривается только на пути отграничения своего от чужого. Хотя здесь заложена опасность изоляционизма.

Для конструктивного и ориентированного на перспективу мирового развития чрезвычайно важно, чтобы современная наука о культуре смогла выработать качественно новый тип идентичности, ориентирующийся не на одну конкретную культуру, а на межкультурные взаимодействия как фактора взаимообогащения.

Здесь будет уместным рассмотреть процессы смещения многих критериев, определяющих социально-психологическую атмосферу в обществе, произошедшие в связи с ускорением и лавинообразным расширением миграционных потоков и связанных с ними, интенсификацией контактов между автохтонным населением принимающих стран и мигрантами.

Во второй половине XX века политические эксперты и власти европейских стран видели в мультикультурализме решение многих накопившихся социальных проблем. Однако, спустя несколько десятилетий, большинство из приверженцев мультикультурализма считают его главной причиной острых социальных проблем, могущих стать причиной политического коллапса. Нарастающие угрозы масштабных социальных кризисов и потрясений стали причиной жестких оценок мультикультурализма со стороны ряда влиятельных европейских политиков.

В частности, бывшего президента Франции Мишеля Саркози, британского премьер-министра Дэвида Кэмерона и канцлера Германии Ангелу Меркель, которые заявили о том, что мультикультурализм приобрел черты опасной тенденции.

Сегодня по всей Европе усиливаются ультраправые партии и политические популисты — от нидерландской Партии свободы до французского Национального фронта. В некоторых местах дело доходит до прямых актов насилия — таких, как расстрел

более восьмидесяти человек, учиненный Андерсом Брейвиком на норвежском острове Утейя в 2011 году.

По мнению противников мультикультурализма, Европа совершила роковую ошибку, расширив иммиграцию, не требуя при этом интеграции в формате ассимиляции.

Это, по их заявлениям, подорвало сплоченность в обществе и нанесло ощутимый ущерб национальным идентичностям.

Сторонники мультикультурализма придерживаются диаметрально противоположных взглядов — они уверены, что проблема кроется не в этническом многообразии, а в ксенофобии и расизме.

В действительности, ситуация намного сложнее. В контексте полемики о мультикультурализме стоят другие социальные и политические вопросы — о национальной идентичности, о недоверии к властям, о системном культурном кризисе и о моральных последствиях акультурации и пр...

По отношению к мультикультурным процессам, разные страны избрали разные подходы. Британия попыталась интегрировать этнические общины в свою политическую систему. Германия размещала иммигрантов дискретно и старалась не давать им статус гражданства. Франция предпочла мультикультурализму политику ассимиляции.

В результате: в Британии начались волнения и насилие, в Германии турецкие сообщества замкнулись в себе, а во Франции отношения между властями и общинами выходцев из Северной Африки приобрело характер перманентных и спонтанных уличных конфликтов.

При всем различии сложившихся социально-политических ситуаций в этих странах, в них присутствует нечто общее: в них наблюдается раскол и взаимное отчуждение различных социальных и этнических групп.

Политика мультикультурализма, в качестве политического инструмента, основывается на координации и регулировании этого процесса со стороны государства и общественных институтов. Однако этот принцип пока еще не выработал эффективной методики и инструментария и во многих ситуациях действует спонтанно и непоследовательно, усиливая межэтническое напряжение, вместо того, чтобы их смикшировать.

Мультикультурализм, как концепция, принимает многообразие этнических культур как данность, но при этом, неявно подразумевает, что это многообразие заканчивается на границе каждой этнической диаспоры.

Структурируя межкультурные различия, власти делят население на этнические и культурные сообщества, помещая в рамки гомогенной мусульманской общины различные суб-конфессиональные группы и определяя в соответствии с этим права и потребности каждого отдельного человека.

Как представляется, такая политика способствует созданию раскола, против которого власти направляют свои тщетные усилия.

Очевидно, что анализ дискуссии о мультикультурализме правильным будет начать с уточнения терминов и понятий, применительно к его практике.

Термин «мультикультурный» относится как к обществу, для которого характерно многообразие, так и к политике, которая необходима, чтобы регулировать отношения в этом обществе. Таким образом, речь идет, одновременно, о характеристике общества, и о регулятивном инструментарии. Тенденция объединять предполагаемую проблему с предполагаемым решением окончательно запутывает спор и чтобы распутать получившийся клубок, необходимо выяснить, что это за проблема и что это за решение?

Массовая иммиграция изменила демографическую структуру европейские сообщества, преумножив их этническое многообразие. Сегодня Германия занимает по иммиграции второе место в мире после Соединенных Штатов. По данным 2013 года, чуть больше 12 % ее населения — более десяти миллионов человек — были рождены за рубежом. В Австрии этот показатель составлял 16 %, в Швеции — 15 %, во Франции и в Британии — около 12 %.

Однако если рассмотреть процесс взаимопроникновения этно-, социально-, культурно- и конфессиональных групп в исторической ретроспективе, то окажется, что она многократно сложнее.

Европейские общества XIX века, с современной точки зрения, могут казаться однородными. Однако сами они себя таковыми

не считали⁹⁹. Во время Великой французской революции (1789–1794 гг.) только половина ее населения говорила по-французски. А правильным французским языком владело всего 12 %.

Как показала английский историк Юджин Вебер, модернизация и унификация Франции в послереволюционный период потребовали длительного и болезненного процесса культурной, образовательной, политической и экономической самоколонизации. Именно этот процесс породил, как современное французское государство, так и пресловутое французское (и европейское) превосходство над неевропейскими культурами. Однако он же заставил многих почувствовать, насколько разнородным в социальном и культурном смысле, оставалось население страны¹⁰⁰.

В 1857 году христианский социалист Филипп Бюшез, в своем обращении к Парижскому медико-психологическому обществу, с удивлением заявлял: «В нашем обществе возникают расы — не одна раса, но несколько рас, — настолько неполноценные, примитивные и испорченные, что они стоят даже ниже самых низших диких рас. Их неполноценность иногда не поддается исправлению».

Подчеркнем, что эти «расы», появление которых так тревожило Бюшеза, состояли не из этнических африканцев или азиатов, а из французских сельских бедняков¹⁰¹.

В викторианскую эпоху многие в Британии также считали городских рабочих и сельских бедняков другим народом. А понятие и обозначение населения бедных лондонских кварталов термином «кокни», представлявших довольно устойчивую субкультуру, сохранилось до недавней поры.

Сегодня многие лондонские трущобы заселены мигрантами из бывших колоний Великобритании. Многие белые британцы смотрят на жителей этих трущоб как на «новых бедняков», как на «других» — и культурно, и расово.

⁹⁹ См.: Foreign Affairs, США 05.03.2015

¹⁰⁰ См.: http://old.russ.ru/ist_sovr/20000518_veber.html

¹⁰¹ См.: <https://books.google.ru/books?id=5ih4BAAAQBAJ&pg=PT23&lpq=PT23&dq>

Однако в наше время лишь политические радикалы готовы говорить о чем-то подобном, как о разнице между хозяевами и рабами. А викторианский джентльмен или фабрикант отличался в социальном и культурном смысле от батрака или фабричного рабочего сильнее, чем современный белый британец от выходца из Бангладеш.

Какими бы разными не считали друг друга житель из лондонских трущоб и белый, сегодня они носят одежду одного стиля, слушают одну и ту же музыку и болеют за один и тот же футбольный клуб. Их объединяют торговая коммуникация, спортивные или танцевальные площадки и Интернет. Подобных общих культурных практик и источников общего опыта в истории до сих пор не было.

Аналогичная историческая амнезия характерна для споров об иммиграции. Многие критики мультикультурализма считают современную европейскую иммиграцию чем-то уникальным. Однако до Второй мировой войны, в самых разных европейских странах, иммигранты сталкивались именно с такими вопросами. А потому, переживши их на себе, они считают представления о том, что до Второй мировой войны Франция легко ассимилировала иммигрантов-европейцев «ретроспективной иллюзией».

То же самое относится и к Британии. В 1903 году британцы, дававшие показания Королевской комиссии по иммиграции, выражали опасения, что их новые сограждане предпочтут жить в соответствии со своими традициями, обычаями и привычками. Многие также опасались, что в Англии привьются нездоровые, развращенные и «порочные европейские тенденции».

Первый в британской истории иммиграционный закон — Акт об иностранцах 1905 года — был принят, в первую очередь, для того, чтобы ограничить приток в страну европейских евреев. Без этого закона, говорил тогдашний премьер-министр страны, британская нация не сможет остаться прежней и наши наследники через много лет не станут той нацией, построение которой мы хотели бы их видеть.

2. Раса как политическая категория

К сожалению, мы не имеем данных (по той простой причине, что их просто ни у кого нет) о том стало ли в сегодняшней Европе больше многообразия, чем в XIX веке. Но рядовой европеец, не колеблясь, заявит, что сегодняшнее общество сильно фрагментировано по этническим признакам...

В первую очередь, это связано с тем, *как* люди воспринимают социальные различия. Полтора века назад на общественные процессы было принято смотреть сквозь классовую призму. В те времена, многие видели в межрасовых различиях, в первую очередь, не разницу в цвете кожи, а разницу в социальном статусе и в классовой принадлежности.

Большинство мыслителей XIX века опасались не столько чужаков, приходящих из-за границы, сколько собственного криминалитета.

За последние десятилетия в Европе резко упало значения класса как политической категории и маркера социальной идентичности. Социальные различия стали все чаще увязываться с культурными. Этот сдвиг отражает более широкую тенденцию. Господствовавшие на протяжении последних двух веков, политические категории стерлись, и бывшие различия между правыми и левыми стали утрачивать значение. Экономическое, политическое и количественное ослабление рабочего класса вызвало кризис трудовых организаций и коллективистских идеологий.

В свою очередь, рынок проник во все сферы социума, а институты, традиционно объединявшие людей — от профсоюзов до церкви, — почти исчезли из общественной жизни, становясь чем-то схожими с симулякрами — внутрисполными фантомами.

Сегодняшние европейцы стали по-новому смотреть на себя и на свое место в обществе. Они, все чаще, определяют социальную солидарность не в политических терминах, но в терминах национальности, культуры или религии. Теперь их интересует не столько то, какое общество они хотят создать, сколько то, к какому сообществу они принадлежат.

Разумеется, первое и второе тесно взаимосвязаны, и любая социальная идентичность основана на обоих этих факторах. Однако сужение идеологического спектра и разрушение меха-

низмов, которые позволяли бы добиваться перемен, принудили политиков сменить приоритеты с политики классовых и социальных противоречий, в направлении политики, основанной на этнокультурной идентичности.

На этом фоне европейцы встали перед фактом, что в их странах появилось избыточно (и даже недопустимо) много этнического многообразия — реальность, к которой они не готовы, ни морально, ни интеллектуально.

3. «Зонтичная» политика

В соответствие с распространенным в Европе мифом, правительства начинали проводить политику мультикультурализма, по той причине, что меньшинства отстаивали свои политические, экономические права, свою этнокультурную эксклюзивность. В действительности же, если для представителей политических и властных элит эта проблема виделась под углом зрения культурной ассимиляции, то для самих иммигрантов она, до последнего времени, не представлялась чем-нибудь опасной, поскольку приоритетами их жизни выступала необходимость физического выживания и адаптации к новой для себя социальной среде. Когда, в конце 1940-х годов, в Британию, в которой не хватало рабочих рук, начался массовый наплыв иммигрантов из Индии, Пакистана и стран Карибского бассейна, власти стали опасаться за британскую идентичность.

Иммигранты привозили с собой нравы и обычаи своей родины, которыми часто очень гордились. Однако сохранение культурных различий их волновало мало, и политического измерения у культуры они обычно не видели. Они не требовали особого обращения — скорее, им не нравилось, что с ними обращаются по-особому. В первую очередь, их тревожили расизм и материальное неравенство, а не вопросы религии и национальности.

В дальнейшем, когда новое поколение активистов из числа чернокожих и азиатов создавало такие организации, как Движение азиатской молодежи или Коллектив Race Today, они стали устраивать забастовки и протестные акции именно против трудовой дискриминации, депортаций и полицейской жестокости.

Кульминацией протеста стали волнения, охватившие британские города в конце 1970-х – начале 1980-х годов.

После этих волнений, британские власти поняли, что, если не встроить национальные меньшинства в политическую систему, напряженность будет нарастать и ситуация в городах дестабилизируется. Тогда и возник мультикультурализм.

Государство — как на национальном, так и на местном уровне — выработало новую стратегию вовлечения этнических сообществ в легальный политический процесс.

Эта стратегия предусматривала, что сообщества будут представлять вполне конкретные организации или общинные лидеры. В сущности, подобный подход пересматривал сложившиеся представления о равенстве и расизме. Расизм теперь означал не только отрицание равных прав, но и отрицание права быть другим. А равенство больше не подразумевало обладание определенными правами независимо от расы, национальности, культуры и религии — теперь оно значило право требовать особых прав в связи с ними.

В 1985 году в пригороде Бирмингема-Хэндсворте — произошли беспорядки, причинами которых были нищета, безработица и бесправие. В первую очередь — полицейские притеснения. В результате уличных беспорядков погибло два человека, пострадали еще несколько десятков. После этого городской совет попытался начать сотрудничать с меньшинствами, создав девять «зонтичных групп» — организаций, в задачи которых входило отстаивать интересы своих членов в вопросах городской политики.

Эти комитеты определяли потребности каждого сообщества — и распределяли ресурсы и политическую власть. Фактически, они пытались говорить от лица кого-то — представляющего некое, институциональное образование, какими были национальные комитеты.

Городской совет надеялся таким образом вовлечь меньшинства в социальный процесс. Однако при определении, кого репрезентует каждая из групп, сразу же возникла неразбериха. Одни организации (например, Афро-карибское движение) были, в основном, национальными. Другие (такие, как Совет церковных общин, возглавляемых чернокожими) — национально-религиозными. Внутри групп также возникла разногласия — далеко не

все, кого должен был представлять Консультационный комитет по исламским проектам в бангладешской общине, были в равной мере религиозными. Тем не менее, городской совет, фактически, приписал каждого представителя меньшинств к определенному сообществу, определил потребности каждой группы как некоего целого и инициировал эти организации конкурировать между собой за муниципальные ресурсы.

Каждый, кто выпадал за пределы этих четко заданных сообществ, фактически полностью исключался из мультикультурного процесса, а также из системы социальных и материальных льгот и преференций.

Джой Уормингтон, директор благотворительной организации «Бирмингемское партнерство по межрасовому взаимодействию», занимающейся борьбой с неравенством, заметила в 2005 году, что такая политика ставила права в зависимость от происхождения. В итоге, выделенные государством ресурсы, распределялись по этническому или религиозному принципу, что привело межэтнической конкуренции и противостоянию.

Последствия такой практики были катастрофическими. В октябре 2005 года, спустя два десятилетия после протестов в Хэндуорте, волнения начались в соседнем районе Лозелс. Но если в 1985 году чернокожие, белые и азиаты вместе вышли на улицы протестовать против пауперизации и полицейской жестокости, то в 2005 году столкновения шли между чернокожими и азиатами¹⁰².

Почему две общины, выступавшие в 1985 году единым фронтом, в 2005 году сражались друг с другом?

В первую очередь, это было связано именно с несбалансированной политикой мультикультурализма. Как было отмечено американскими экспертами, методика «зонтичных групп» привел к конкуренции между общинами за ресурсы. Вместо того, чтобы заниматься потребностями населения и межобщинным сотрудничеством, группы отстаивали собственные интересы отнюдь не парламентскими методами.

¹⁰² См.: «Крах мультикультурализма» — <http://pda.inosmi.ru/world/20150309/226671149.html?all>

Принятые городским советам меры структурирования иммигрантов по методу «зонтичного похода» не только привязывали людей к определенным идентичностям, но и заставили их бояться и отвергать другие группы как своих конкурентов на получение преференций.

В результате возник множественный монокультурализм — политика, основанная на мифе о том, что общество состоит из отдельных единообразных суб-культур.

В конечном итоге, мультикультурализм, скроенный по бирмингемским «лекалам», настолько усилил раскол между чернокожими и азиатами, что дело дошло до насилия.

4. Изоляционизм и неравенство

А в это время, Германия двигалась к мультикультурализму другим путем. Как и соседние западноевропейские страны, после Второй мировой войны, она ощутила катастрофическую нехватку рабочей силы и принялась активно привлекать иностранных рабочих. Если в Британию эти рабочие приезжали из бывших колоний, то в Германию — из ареала средиземноморского бассейна. Кроме того, трудовые мигранты имели юридический статус не иммигрантов, т.е. потенциальных новых граждан, а временных наемных работников — гастарбайтеров.

Предполагалось, что они вернуться на родину, как только германская экономика перестанет нуждаться в их услугах.

Но со временем эти гастарбайтеры, в своем абсолютном большинстве бывшие этническими турками, превратились из временного фактора в фактор постоянный. Сами они и, в особенности, их дети, стали воспринимать Германию как свою страну. При этом, германские власти продолжали рассматривать их как чужаков, отказывая им в гражданстве.

С 1980-х годов правительство поощряло турецких иммигрантов сохранять культуру, язык и образ жизни. Речь при этом шла не столько о стремлении к многообразию, сколько о стремлении избежать вопроса о создании общей для всех этнических групп страны, культуру. В результате этой политики, параллельно с основным обществом, возникли параллельные суб-общества.

Необходимо при этом отметить, что иммигранты первого поколения обладали в своем большинстве вполне светским мировоззрением. Даже те из них, кто был религиозен, не были радикалами, ни по взглядам, ни на практике. Сегодня почти каждый третий взрослый турок в Германии регулярно посещает мечеть. Это больше, чем в других западноевропейских странах, и даже больше, чем во многих регионах самой Турции. Более того, поскольку участие в жизни германского общества никак не стимулируется, а «немецкие турки» создали для себя вполне устраивающую их, социально-экономическую нишу (некий, образ германского Брайтон бича, где жители почти не владеют английским языком), многие из них отказываются учить немецкий язык.

Все эти обстоятельства усиливают антагонизм немцев по отношению к турецкой культуре и ее носителям. Общественные представления о том, что значит быть немцем, во многом формируются на основе противопоставления предполагаемым ценностям и убеждениям отгороженной от общества иммигрантской общины. В стране усиливаются антиисламские организации — такие, как Патриотические европейцы против исламизации Запада (PEGIDA).

По оценке авторитетного «Исследовательского центра Пью» (Франция): «Исламофобия [в европейских странах — Р.Ж.] проявляется в многочисленных актах насилия по отношению к мусульманам. Согласно данным исследования «Исследовательского центра Пью», по состоянию на 2013 год в 32 из 45 европейских стран имели место случаи агрессии, притеснений и недоброжелательного отношения к мусульманам на религиозной почве»¹⁰³.

Как пишет украинский эксперт по политическому исламу Олег Ярош, европейские «...консерваторы подчеркивают, что мусульманские меньшинства в Европе несут угрозу европейской идентичности, культурным традициям, социальным институтам, их присутствие способствуют росту безработицы, преступности. С другой стороны, секулярные либералы делают акцент на «нето-

¹⁰³ Pew Research. Feb. 26.2015, «Latest Trends in Religious Restrictions and Hostilities».

лерантности» ислама, отсутствию свободы слова, дискриминации женщин и т.д. Они сходятся в том, что мусульманская традиция не может существовать в неизменном виде в европейской социокультурной среде, особенно в культурной сфере»¹⁰⁴.

Хотя, по многочисленным документальным свидетельствам европейских авторов, религиозная толерантность в Османской империи была безусловным фактом.

И в Великобритании, и в Германии власти предпочли закрыть глаза на сложную природу идентичности — гибкую и неподатливую, в одно и то же время. Индивидуальная идентичность — продукт отношений, личных и общественных, и поэтому она постоянно меняется.

Первое поколение иммигрантов из Северной Африки во Францию, как и первое поколение турецких иммигрантов в Германию, было, по преимуществу, светским.

В отличие от Франции, первая волна выходцев из Южной Азии, приехавшая в Британию после Второй мировой войны, была сравнительно религиозной. Однако даже эти люди позиционировали себя, в первую очередь, не в качестве приверженцев ислама, но, прежде всего, в качестве о пенджабцев, бенгальцев или сикхов.

При всем своем благочестии, они, без особого рвения, относились к формальным предписаниям религии и ее атрибутики. Большинство из них заходили в мечеть лишь эпизодически. Религия определяла их отношения с Богом, но не служила для них некоей, изолированной от всех, групповой идентичностью.

Второе поколение британцев с мусульманскими корнями еще реже отождествляло себя со своей религией. В национальных сообществах религиозные организации были почти незаметны.

Организации, объединявшие иммигрантов, были, в основном, светскими и зачастую, политическими. В Великобритании в их числе были такие структуры, как антирасистское Движение азиатской молодежи и Ассоциация индийских рабочих, борвавшаяся за трудовые права.

¹⁰⁴ Ярош О. А. // Исламофобии и радикализация мусульман Запада. В кн. Исламское государство: генезис и новые тренды. Львов, 2015. — С. 98.

Вопрос о культурных различиях приобрел значимость лишь в конце 1980-х годов XX века. Причем, как ни странно, на своей предполагаемой идентичности стало настаивать наиболее интегрированное и вестернизированное поколение, значительная часть из которых родилась в Европе.

Причины подобной трансформации неоднозначны. Отчасти, они связаны с переменами, которые происходили в последние пол-века в обществе, политике и экономике — такими, как упадок левых движений и актуализация политики, основанной на культивировании этнокультурной идентичности. Свою роль сыграли также международные события — в частности, Иранская революция 1979 года и Боснийская война начала 1990-х годов, события «Арабской весны» в странах Северной Африки и интернациональная война в Сирии, а также усилившие чувства мусульманской идентичности в Европе.

По своей основной задаче, политика мультикультурализма должна быть направлена на создание коммуникационных связей:

1. между государством и этническими диаспорами и
2. между самими этническими группами при посредничестве организаций и их лидеров.

Таким образом, посредством этого механизма, государство делегирует свою политическую ответственность в субподряд, лояльным ему, лидерам этнических диаспор.

В действительности же, эти (как правило, назначенные властями) лидеры, крайне редко способны адекватно представлять соответствующие сообщества.

5. Ассимиляция как вектор развития или углубления маргинализации?

Французская модель политики ассимиляционизма этнических меньшинств представляется прямой противоположностью мультикультурализму, который политики во Франции категорично отвергают. Обосновывая свои принципы, они уверяют, что Франция, в отличие от остальной Европы, обращается с каждым отдельным человеком, прежде всего, как с гражданином, а не как

с членом расовой, этнической или культурной общности. Между тем, в реальности, французское общество, по отношению, к проблемам мультикультурализма, расколото не в меньшей степени, нежели общества других стран Европы.

Вопросы о французской социальной политике и общественных разногласиях во Франции, оказались в центре внимания, когда, несколько лет тому назад, на окраинах Парижа, вспыхнули стихийные бунты, связанные с гибелью подростка-араба, якобы, от рук полиции. В следующий раз, исламисты устроили резонансный кровавый теракт в парижской редакции сатирического журнала *Charlie Hebdo* и в четырех в кошерных супермаркетах.

Считается, что во Франции живут около пяти миллионов мусульман. Считается также, что это самая большая в Европе мусульманская община.

Между тем, французы североафриканского происхождения, которых записывают в эту группу, никогда не составляли единого сообщества, тем более, на религиозной основе. В своей массе они носят нерелигиозный характер. Более того, многие из них скептически настроены по отношению к религии.

В докладе упомянутого нами выше, «Исследовательского центра Пью» от 2006 года, говорится, что 42 % французских мусульман, в первую очередь, считают себя французскими гражданами — в Германии, Испании и Британии аналогичные показатели значительно меньше. Хотя в последние годы, все больше становится тех, кого привлекает ислам, однако даже сейчас, согласно исследованию, проведенному Ifor в 2011 году, лишь 40 % респондентов называют себя «соблюдающими мусульманами» и лишь 25 % посещают пятничные молитвы¹⁰⁵.

В Британии политика мультикультурализма одновременно признавала общество расколотым и служила источником общественного раскола. Во Франции ассимиляционизм парадоксальным образом привел к очень похожему результату.

Столкнувшись со стороны общества с недоверием и отчуждением, политики попытались укрепить общезападовую идентичность. Однако четко определить характеризующие ее

¹⁰⁵ Крах мультикультурализма. — <http://pda.inosmi.ru/world/20150309/226671149.html?all>

идеи и ценности они не могли, поэтому просто принялись сеять враждебность к символам чужого — например, в 2010 году школьницам-мусульманкам запретили одевать бурки.

При этом политика ассимиляционизма усилили чувство отчуждения внутри традиционных сообществ называет людей, вытесненных из больших городов де-индустриализацией, живущих вдали от экономических и политических центров, социально не интегрированных и чувствующих себя исключенными из жизни. Эта периферийная Франция возникла, в основном, в результате масштабных перемен в политике и экономике, принесенных глобализацией.

Эта социальная и этническая страта, подобно многим североафриканским сообществам — привыкла смотреть на свою маргинализацию сквозь призму национальной и культурной идентичности.

В прошлом такое маргинальное состояние — как среди выходцев из Северной Африки, так и среди белых рабочих — вылилось бы в прямое политическое противостояние. Сейчас недовольство и тех, и других лишь укрепляют политику, основанную на идентичности. И расистский популизм, и радикальный исламизм выражают по сути одно и то же чувство социального отчуждения в эпоху торжества идентичности в политике.

И мультикультурализм, и ассимиляционизм пытаются решить одну и ту же проблему — проблему фрагментации общества. При этом и то, и другое ее только усугубляет. Именно поэтому представляется целесообразным три разграничения.

Во-первых, на наш взгляд, необходимо, отделить многообразие как жизненный опыт от мультикультурализма как политического процесса. Опыт жизни в обществе, которое массовая эмиграция сделала многообразным, можно только приветствовать. Однако попытки официально закрепить это многообразие путем формального признания культурных различий, недопустимы.

Во-вторых, не следует путать равнодушие к расовым различиям с равнодушием к расизму. Стремление ассимиляционизма рассматривать всех как равноправных граждан, а не как носителей определенных расовых или культурных признаков крайне важно. Однако это не означает, что государство должно игнорировать дискриминацию тех или иных групп. Гражданство

ничего не значит, если с разными группами граждан обходятся по-разному, вне зависимости от того, чем это обосновывается — мультикультурализмом или расизмом.

И, *наконец*, не следует путать людей и ценности. Мультикультурализм предполагает, что многообразие в обществе отменяет возможность общих ценностей. В свою очередь, ассимиляционизм предполагает, что такие ценности возможны только в культурно- (и этнически-) гомогенном обществе.

При этом оба подхода относятся к меньшинствам как к неким гомогенным совокупностям, наделенным определенными наборами культурных черт, верований и ценностей, а не как к составляющим частям современной демократии.

По мнению американского политолога Кенана Малика, автора резонансного исследования, опубликованного им под провокативным названием «Крах мультикультурализма. Общество и сообщества в Европе»¹⁰⁶, в реальной социальной практике следует выбирать не между ассимиляционизмом и мультикультурализмом, а между двумя разными формами и того, и другого.

Идеальная политика должна брать от мультикультурализма его готовность принимать реальное многообразие — но не его склонность формально закреплять различия. От ассимиляционизма она должна брать его готовность относиться к каждому, как к гражданину, — но не его тягу конструировать национальную идентичность, превращая часть населения в «чужаков».

На практике европейские страны делают нечто прямо противоположенное. Они ведут, либо мультикультуралистскую политику, загоняющую сообщества в узкие рамки, либо ассимиляционистскую, отделяющую меньшинства от общества.

В перспективе Европа должна вернуться к понятию об универсальных ценностях, от которого большинство европейских либералов постепенно отошли — хотя и разными путями. С одной стороны, есть левые, сочетающие релятивизм с мультикультурализмом и считающие саму идею универсальных ценностей, в некотором смысле, расистской.

С другой стороны, есть концепция французских ассимиляционистов, отстаивающих традиционные ценности Просвещения.

¹⁰⁶ См.: «Foreign Affairs», США, 05.03.2015.

В современной Европе считается, что вопросы иммиграции и интеграции должны регулироваться государственной политикой и государственными институтами. Однако в реальности усилия государства редко обеспечивают интеграцию — причем как иммигрантов, так и коренных народов. Интеграция — продукт гражданского общества, личных связей между людьми и деятельности организаций, основанных на общих политических и социальных интересах.

Основные проблемы и ассимиляционизма, и мультикультурализма связаны именно с разрушением этих связей и структур. Это объясняет, почему социальное отчуждение характерно сейчас не только для иммигрантских сообществ, но и для коренного населения принимающих стран.

Для полноценного возрождения прогрессивного универсализма Европе недостаточно менять государственную политику, необходимо восстанавливать гражданское общество как наиболее эффективный (едва ли не единственный) механизм его консолидации.

6. Мультикультурализм и транскьютурация pro et contra

После распада Советского Союза, демонтажа военного блока стран Варшавского договора и начала эпохи многополярного мира, американский политолог Фрэнсис Фукуяма, в своей резонансной книге «Конец истории и последний человек» (1993), объявил о «конце истории» и о тотальном утверждении либеральной однополярности как безальтернативного способа социальной самоорганизации общества.

Примерно в это же время (1993 г.) была опубликована статья другого американского политолога — Самуэля Хантингтона — о столкновении цивилизаций. В ней рассматривалась либеральная однополярность мира уже как универсальная и «миссионерская» модель мира.

Как уже было отмечено нами выше, в соответствии с концепцией С. Хантингтона определялись формы и способы взаимодействия различных цивилизаций. Фактор неизбежного столк-

новения цивилизаций фактически рассматривался автором как основание для противостояния западной цивилизации и всего остального мира.

Объективной причиной изменения терминологии «холодной войны», по-видимому, стала необходимость заменить лексику «крестового похода» против СССР на «крестовый поход» против других (не западных) цивилизаций. В частности, цивилизации исламской.

Геостратегический проект «Большой Ближний Восток», как политика и практика США и евро-атлантического блока по «принуждению к покорности», подтвердились последующими событиями в Афганистане, Ираке, Египте, Ливии (так называемая, «Арабская весна»), Сирии и, отчасти, в Турции. В особенности, в результате начавшейся «холодной войны» Запада с Россией.

Если рассматривать развитие западных стран за предшествующие современной эпохе, последние два-три века, в формате теории модернизации, в основе культурологической концепции которой находилась Европа, а в XX столетии — США, как универсальные модели развития мира, то сегодня очевидно, что глобализация, как новый формат теории модернизации, не является монополюсально истинной моделью развития мировой цивилизации.

Сегодняшний системный кризис глобального либерального мироустройства продемонстрировал, что глобализация и ее основной инструмент — модернизация не сумела решить целый ряд проблем современного мира.

Европейские лекала глобализации не совпали с реальными процессами даже в наиболее развитых странах. Уровень жизни многочисленных слоев населения неизменно падает, а «торжества либерально-демократических ценностей», как альтернативы традиционным ценностям, не наступает. Современные общества (как в западном, так и в юго-восточном ареалах мира) все быстрее теряют свою стабильность и надежность. Характерна в этом случае, острая дискуссия, которая развернулась после публикации книги бывшего члена правления Бундесбанка Тило Саррацина «Германия: самоликвидация, или как мы ставим на кон свою страну»¹⁰⁷.

¹⁰⁷ См.: <http://valhalla.ulver.com/f39/t15101.html>

В нашем случае, знаковым представляется не само провокативно-ксенофобское содержание книги, но то, что именно в этой работе фактически был поставлен вопрос: почему «они» не такие как «мы» и что современный кризис Старой Европы, спровоцирован экспансией миграционных процессов, уничтожающих европейскую идентичность, превращая ее в некий маргинез, представляется знаковым.

В контексте усилившихся турбулентных процессов, связанных с усилившейся эскалацией миграционных потоков, вопрос приобретает статус отнюдь не риторического характера — он свидетельствует о культурной предвзятости среднестатистического жителя Старой Европы по отношению к культуре мигрантов (чужих).

Та же мысль о кризисе либерально-демократической модели устройства западного общества звучит в анонсированном недавно романе популярного французского писателя Мишеля Уэльбека «Подчинение», рассказывающем о победе исламистов во Франции.

Известно, что идея мультикультурализма и транскультурации, как модель современного развития обществ, впервые родилась не в Европе. Канада и США достаточно успешно реализуют эту модель уже на протяжении последних десятилетий.

Противоположный процесс происходил в Юго-Восточном ареале мира. Трагическая смена власти в Индонезии может выступить иллюстрацией решения проблем эскалации мигрантов «по-азиатски».

Когда власть либерального президента Сукарно перешла в руки Сухарто, произошли кровавые события — масштабный геноцид, направленный против мигрантов-этнических китайцев. Не менее масштабное проявление геноцида мигрантов-вьетнамцев произошло в Камбодже, во время режима Пол Пота.

К сожалению, объективный анализ тех трагических событий недоступен по причине их информационной блокады, а потому ограничимся их обозначением.

Модель мультикультурализма и транскультурации предполагает рассмотрение природы наций как сообщества граждан, которые могут отличаться друг от друга, прежде всего, по своей культурной идентичности. Отмеченное обстоятельство пред-

полагает признание различий в культурах, выступая основным принципом мультикультурализма и транскulturации.

Однако в последнее время, именно в Европе эта модель общественного развития превратилась в объект острой критики по причине социально-культурных, межконфессиональных и политических трений и конфликтов.

По признанию канцлера Германии Ангелы Меркель, политика мультикультурализма и транскulturации, предусматривающая добрососедское и гармоничное сосуществование людей различных этнокультур и религиозных конфессий, провалилась¹⁰⁸.

Видимо, речь идет не только о теории и политике мультикультурализма и транскulturации, но, в первую очередь, о социально-культурной практике, отнюдь не всегда совпадающей с реальностью обыденного сознания общества, выступающего в качестве доминантной характеристики общества европейского типа и что, возможно, более важно, электоратом выборных кампаний всех уровней.

Упомянутый нами выше, Т. Сарацин особо подчеркнул, что продолжение действующей политики в отношении иммигрантов повлечет тотальную исламизацию страны и неизбежный крах ее экономической системы. Тем более, что объективные основания для его выводов, учитывая различные темпы демографических процессов между автохтонным населением стран Старой Европы, с одной стороны и мигрантами, с другой, «лежат на поверхности».

Знаменательно, что после того, как многие немецкие политики обвинили автора книги в ксенофобии, выяснилось, что по опросам социологов, его позицию разделяют большинство граждан страны, включая мигрантов-выходцев из европейских стран.

А в некоторых случаях и мигрантов, выходцев из юго-восточных регионов мира, представляющих второе и третье поколение иммигрантов.

Вслед за Ангелой Меркель, экс-президент Франции Николя Саркози (сам — выходец из Венгрии) заявил, что политика мультикультурализма и транскulturальности во Франции себя не оправдала¹⁰⁹.

¹⁰⁸ См.: <http://lenta.ru/news/2010/10/17/merkel/>

¹⁰⁹ См.: http://www.memoid.ru/node/Obraz_Nikolya_Sarkozi#

Выступая 5 февраля 2011 года на ежегодной мюнхенской конференции, премьер-министр Великобритании Дэвид Кэмерон также заявил о провале политики мультикультурализма и транскультуральности в Великобритании. «В соответствии с доктриной государственного мультикультурализма, — сказал он, — мы поощряли представителей различных культур жить обособленно друг от друга и от господствующих в обществе ценностей... Я произношу это как обвинительный акт нашему подходу к решению этих проблем в прошлом... Вместо того, чтобы поощрять людей к обособленной жизни, мы нуждаемся в ясном общенациональном сознании... нам нужно меньше пассивной толерантности, нам нужно показать мускулы»¹¹⁰.

Следует отметить, что ПАСЕ (5.10.2010 г.) подавляющим большинством голосов приняла резолюцию «Борьба с экстремизмом: достижения, недостатки и провалы». Основная идея этого документа состояла в том, что, так называемый, «исламский экстремизм» является реакцией на активно культивируемую в последние годы, исламофобию¹¹¹.

Это политическое признание Парламентской ассамблеи, безусловно, должно иметь и свое теоретическое объяснение. В настоящее время кризис мультикультурализма и транскulturации в Европе и его возможные последствия для других развитых стран, с особой остротой ставит вопрос о системном кризисе современной европейской цивилизации.

В том числе, вопрос об универсальности либеральных ценностей, о сочетаемости либерализма с любой этнокультурной идентичностью.

Затрагивая проблему неприятия мультикультурализма и транскulturации, следует заметить, что аргументы политиков, делающих заявления о провале мультикультурализма, очень расплывчаты в своих определениях того, что же именно они критикуют.

Они утверждают, что выступают против сепаратизма, против сообществ, подчеркивающих свою обособленность от приютившего их общества. Но следует откровенно признать: лишь очень

¹¹⁰ См.: НГ — Религии 16.02.2011 г.

¹¹¹ См.: <http://www.zihia.net/index.php?year=2010&month=10&day=05>

немногие сообщества проводят такую политику. Это не массовое явление. Более того, даже если такие сообщества действительно есть, то это никак не значит, что в этом именно и заключается политика мультикультурализма. Сторонники мультикультурализма никогда не говорят об обособлении сообществ как о чем то позитивном.

Большинство мультикультуралистов всего лишь критиковало ассимиляцию, а также идею о том, что только на меньшинствах лежит бремя собственной трансформации для того, чтобы влиться в единое монолитное доминантное большинство.

Собственно, никакого монолитного большинства нет, а есть разные идентичности, конкурирующие между собой в том, какая из них составляет референтную культуру. Так что до сих пор не ясно, что именно имеют в виду политики, рассуждая о провале политики мультикультурализма.

Отвечая на критические выпады (которые мы приводим в реферативном формате, прежде всего по той причине, что это позиция западного человека, адаптировавшегося к западной культуре) влиятельных европейских политиков, профессор Бристольского университета Тарик Модуд утверждает о неизбежности мультикультурализма как новой фазы развития современного человека и его культуры. В своей апологии мультикультурализма, он предлагает исходить из того, что монолитного большинства не существует. Есть различные идентичности, состояющиеся между собой.

«Давайте попытаемся ответить на вопрос, какая именно политика могла бы сменить мультикультурализм?» — задает вопрос он и отвечает на него следующим образом: «В принципе, есть несколько вариантов. Во-первых, можно просто вернуться к идее ассимиляции, как предлагают некоторые консервативные политики в Германии. Дескать, есть некая «ведущая культура» (Leitkultur), которая является доминантной культурой Германии и которую должны разделять все люди внутри Германии».

Можно смягчить эту модель, сказав: нет, это нелиберально, поскольку принуждает людей к конкретной культурной ориентации, что недопустимо для либерального общества. Вместо этого обратим внимание на существующий расизм и дискриминацию в отношении определенных групп общества, приводящие к тому,

что шансы этих людей преуспеть все больше снижаются. Отсюда следует задача облегчения интеграции для таких людей посредством устранения воздвигнутых на их пути барьеров, превращающих их в граждан второго сорта. Назовем эту вторую модель «индивидуалистической интеграцией».

В-третьих, можно пойти еще дальше и заявить: никто не должен соответствовать ничьей культурной идентичности. У людей может быть сразу несколько идентичностей, которые могут со временем меняться — все-таки все мы очень сложные натуры. Следовательно, нужно давать отпор любому, кто пытается принудить нас к какой-то одной идентичности. Пусть у нас будет своеобразный рынок идентичностей, ни одна из которых не может быть доминирующей.

Эту третью модель можно назвать «разнообразием».

Многие бы хотели на этом остановиться, но остается вопрос: что делать, если первых трех моделей окажется недостаточно, чтобы интегрировать в общество группы, оказавшиеся исключенными из него, чувствующих себя дискомфортно, не вписывающиеся в него?

Что если первые три модели так и не приведут к чаемой интеграции?..

Остается констатировать: в Западной Европе невозможно достичь интеграции без проведения политики мультикультурализма, поскольку часть групп, все равно, окажется не охваченной ею. Представляется, что размышлять нужно в следующем направлении: мы сделали все, что могли в рамках первых трех моделей, но нам, одновременно, необходимо как-то сжиться с оставшимися группами (именно с группами, а не индивидами).

Человеку должно быть предоставлено право быть членом этих групп в той степени, в какой он этого желает.

Однако постольку, поскольку эти группы существуют в обществе, им должна быть обеспечена возможность участия в общественной жизни страны через их признание и правовую легитимизацию. Например, признание ислама частью культуры Великобритании, Франции или Германии. Или признание чернокожих африканского происхождения, равной частью британского общества и его культуры.

В завершение своего ответа скептикам мультикультурализма, ученый сделал следующее замечание: политика мультикультурализма — это доказательство того, что Европа и те страны, которые ее составляют, по-прежнему, верны либерально-демократическим идеалам свободы, равенства, братства. Ранее эти идеалы провозглашались в ситуации либо относительной национальной однородности, либо в условиях наличия одной или двух доминирующих культур.

Теперь, когда Европа стала более разнообразной, необходимо заново переосмыслить свободу и равенство граждан, но уже в новом плюралистическом контексте. Отказ от политики мультикультурализма может беспрепятственно подорвать основополагающие демократические ценности и нашу приверженность им¹¹².

Нужно признать, что с подобным вердиктом о неотвратимости радикального пересмотра всей традиционной системы ценностей трудно согласиться. Но, учитывая быстроту перемен всей совокупной системы существования мира, в целом и Западной Европы, в частности, противопоставить ему убедительные контр-аргументы становится все более сложным.

Системный кризисы, пик которых пришелся на период с 2008–2009 и усугубился в наши дни, по мнению ряда исследователей, рассматривается как уже состоявшиеся «кризисы современности» со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями, как для существующих моделей общественного развития, претендующих на универсальность, так и для реальной практики современной политической и социально-экономической жизни человечества.

Отметим, что еще в 2003 году американский социолог Иммануил Валлерстайн, в своей книге «Конец знакомого мира»¹¹³ говорил о «конце мира, каким мы его знаем». То есть, речь шла о «мире капитализма» и «мире знания» — в том смысле, «в каком он составляет нашу реальность, и мир, известный нам в меру его понимания нами». Таким образом, Валлерстайн констатировал кризис методологии социальных наук. Со всей очевидностью сле-

¹¹² См.: <http://www.bristol.ac.uk/media-library/sites/ethnicity/migrated/documents/russian.pdf>

¹¹³ См.: Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Москва, Логос, 2004.

дует констатировать, что многочисленные философские теории и методологии, претендующие на универсальность, не сумели дать адекватный прогноз изменениям, которые прошли буквально на их глазах, попоказав тем самым, свою несостоятельность¹¹⁴.

Как представляется, это происходит по той причине, что анализ социума и его проблем, в большинстве случаев, оторван от процессов институализации на уровне межгосударственных отношений. Очевидно при этом, что анализ процессов на уровне социальных коллизий должен корреспондироваться с процессами межгосударственных отношений как «общающихся сосудов».

Беспорный факт — развивающиеся страны значительно продвинулись с периферии к центру глобального дискурса и проявляют вполне законное желание разделить власть и ответственность в международной системе. Доминирование десятка небольших индустриально развитых западных государств, особенно, в финансовых (так называемых, Бреттон-Вудских) институтов, кажется все большей аномалией. Расширяя анализ пространства проблемы, можно также отметить возрастающую роль, так называемых, социальных сил — неправительственных организаций, движений гражданского общества, которым уделяется недостаточно внимания в дискуссиях о глобальном управлении.

Поскольку разница между внутренними и международными аспектами в современном мире все менее значима, страны бывшего «третьего мира», ныне вплотную подошедшие к группе стран-лидеров мировой экономики, думая о глобальном управлении, должны заниматься модернизацией всей совокупной внутренней политико-правовой и социально-экономической инфраструктуры. Странам, «стучащимся в двери» клуба элитных стран, необходим мир и социальная стабильность, позволяющие развиваться, не опасаясь вторжений извне, но при этом оставаясь открытыми для внешних инвестиций.

Сегодня реализовывать эти цели необходимо с учетом реалий XXI века: окончание холодной войны; активизация транснациональных финансово-промышленных корпораций, начало ком-

¹¹⁴ Валлерстайн И. — Конец знакомого мира: Социология XXI века. — М.: Логос, 2004. — 368 с.

муникационно-информационной эры; расширяющиеся миграционные потоки (по мнению экспертов, 5 % мирового населения сегодня живут не в тех странах, где они родились); размывание национальных границ, благодаря миграционным передвижениям, социальным сетям и силам, которые не останавливаются перед государственными границами, расширению деятельности террористических групп, выступающих под квази-конфессиональными идеологическими лозунгами и пр.

Реализация процессов, связанных с мультикультурализмом и транскulturацией, в конечном счете, неизбежно приводит к реформе над-национальных институтов, как следствие, вытекающее из масштабных трансформаций мирового пространства.

В этой связи, можно отметить новую тенденцию, связанную с возникновением новых международных институтов, которые, в отличие от инертной реакции ООН на стремительно меняющиеся события, оперативно и эффективно на них реагируют. Имеются достаточные основания говорить о том, что если реформа ООН в направлении расширения представительства стран не входящих в традиционную элитную группу не состоится, то эти страны начнут создавать параллельные институты.

Действительно. Если сходить из их логики, то почему они должны тратить время, энергию, финансы и политические силы на форумах, где их мнение игнорируют, если есть другие площадки, где их проблемы готовы обсудить и помочь их конструктивному решению?

Одной из таких альтернативных «площадок» являются саммиты «группы G-20». Эта организация не имеет устава. Чтобы провести какие-либо решения или внесения необходимых поправок, не требуется двух третей голосов. Такая альтернатива может подорвать политический имидж ООН, которую мир создал на базе национальных и международных норм середины прошлого столетия.

Представляется очевидным, что тормозить назревшие реформы — очень недальновидно не только потому, что это не решает фундаментальную проблему репрезентативности и сбалансированности глобального управления, но и потому, что деструктивные действия могут подорвать сам принцип международного корпоративизма. А, следовательно, институциональную струк-

туру ООН, которую многие страны, в особенности, вышедшие из «третьего мира», но пока еще, не вошедшие в пул мировых лидеров, считают гарантом своей международной безопасности.

Противником расширения полномочного представительства новых членов в ООН можно напомнить недавние финансовые кризисы, которые показали важность мониторинга рисков со стороны международных институтов, а также механизмы раннего предупреждения и пр. Это необходимо, чтобы развивающиеся страны также могли следить за просчетами развитых стран.

У стран «второго ряда» должно быть право голоса при контроле глобального финансового состояния мировой экономики. В ином случае, богатые страны будут надзирать за финансовыми и экономическими ошибками бедных стран (а порой создавать им проблемы ради своей выгоды), как это происходило на протяжении столетий.

Включение развивающихся стран в системы контроля, а развитых — в объект, нуждающийся в контроле, будет иметь ключевое значение для большей прозрачности процессов, протекающих в мировой экономике. Разумеется, региональным банкам развития потребуются дополнительные ресурсы, для ответственного выполнения своих проектов и обязательств, но эти затраты легко компенсируются за счет более активного представительства стран-участниц международного сотрудничества..

Рабочие места в любой точке планеты сегодня зависят не только от местных фирм и заводов, но и от зарубежных инвестиций и рынков; лицензий и прав доступа; синхронизации правил международной торговли с местными нормативно-правовыми базами, обеспечивающих беспрепятственное перемещение товаров и людей; а также — от глобальных финансовых институтов и, шире, от международной системы. Это — формирующееся новое пространство глобального мира, которое тотально изменяющее жизненное пространство человечества, радикально изменяет принципы взаимоотношений между людьми в направлении мультикультурализма и транскulturальности.

Последнее обстоятельство возвращает нас к проблемам мультикультурализма и транскulturальности, как к контенту глобализационных процессов.

Все попытки преодоления философского дискурса модерна и постмодерна далеки от завершенности. В рамках поиска альтернативы теории, практики и политики мультикультурализма и транскulturации следует отметить разработанную известным британским философом и социологом Э. Гидденсом теорию структуризации, в основе которой лежит достаточно оригинальное представление о личности и ее деятельности в производстве и воспроизводстве социальных систем.

В контексте этой теории, личность представляется результатом рефлексивной социальной самоидентификации и идентификации, реализующихся в экзистенциальном выборе. А общество рассматривается в разрезе становление социальной реальности в контексте деятельности социальных субъектов и их коммуникации¹¹⁵.

Можно заметить, что понимание личности и социума по Гидденсу созвучно пост-метафизическому стилю мышления философии Юргена Хабермаса. В основе подхода лежит образ, человека, творящего социальную реальность, в которой он одновременно предстает ее интерпретатором. Говоря иначе, социальная реальность возникает не только в процессе понимания и интерпретации человеком своих собственных действий, но и в их истолковании другими субъектами, вступающими с ним во взаимодействие и определяющими, тем самым, его социальный и мировоззренческий и иерархический статус.

Поддерживая, изменяя и заново воссоздавая условия своего бытия — сети социальных и международных институтов, личность созидает свою экзистенциальную и общественную жизнь. При этом формируется и реализуется социальная интеграция и различные формы и стратификационные уровни социальной жизни.

Практический отказ от традиционной метафизики, в соответствие с которой строятся универсалистские схемы линейно-прогрессистского видения социального развития, пост-метафизическая мысль приходит к необходимости качественно нового рассмотрения всего многообразного спектра мировоззренческих проблем на основе коммуникативной платформы философского дискурса.

¹¹⁵ См.: http://pidruchniki.ws/15580507/sotsiologiya/teoriya_strukturatsii_giddensa

Так, Юрген Хабермас¹¹⁶ высоко оценивает проект модерна, не считая его исчерпавшим себя. По его мнению, идеалы Просвещения продолжают оставаться актуальными и сегодня, и могут быть трансформированы и даже синтезированы с идеями пост-метафизической философии.

Утверждение об историчности и контекстуальности идей, создаваемых субъектами, позволяет сторонникам пост-метафизики отказаться от идеи абсолютного притязания философии на универсальность и рассматривать ее как основного посредника (агента, оператора) между различными сферами культуры как среды человеческого бытия.

Позиция Хабермаса утверждает конвенциональность онтологических, эпистемологических, аксиологически-нормативных и методологических норм и правил философского дискурса. Отметим при этом, что, по-прежнему, дискуссионными остаются вопросы об основаниях таких конвенций и о возможностях их оптимального распространения.

Однако рассмотрение вопросов о философском обосновании нормативного измерения дискурса в рамках признания универсальных характеристик философско-значимых высказываний, выходит за пределы поставленной задачи утверждения/отрицания мультикультурализма и транскультуральности в современном глобализирующемся пространстве мира, а потому мы просто обозначаем их...

Философское осмысление проблем мультикультурализма и транскulturации, в контексте ускоряющихся и углубляющихся процессов глобализации, требуют ответа на следующий ключевой вопрос: каким образом соотнести глобализацию, ориентированную на ценности единства целого и общего и выражающую усиление потребности мира в гомогенной экономической, политической и других сфер жизни, с сохранением национально-государственных форм хозяйствования и дифференциацией культурных оснований, идентификацией по набору признаков, а также плюрализмом мнений в обществе?..

В возникшей ситуации возрастает значение вопроса стратегического характера: каким образом сохранить ценность этнокуль-

¹¹⁶ См.: http://epistemology_of_science.academic.ru/

турной идентичности в условиях стремления мира к единому социокультурному пространству?

В работах авторов по глобалистике даются различные определения понятия «глобализация», однако убедительного суждения относительно объективного противоречия между этнокультурной идентичностью и общечеловеческими культурными ценностями (от имени которых, в условиях усиливающегося процесса мультикультурализма и транскультурации, выступают ценности европейской культуры) пока не предвидится.

На протяжении всей истории человеческой цивилизации определяющей геостратегической конструкцией мира были военные ресурсы. К середине XX века конструкцию мира определяла биполярность — противостояние коалиций стран Западного мира и стран Варшавского договора. Сегодня же, после ухода СССР и коалиции стран Варшавского договора с политической сцены мира, определяющими технологиями эры глобализации стали информационно-коммуникационные системы, которые «сжимают» время и расстояния.

Электронные медиа-технологии значительно усиливают общественно-политический статус и роль массовой культуры, ориентированной на универсальные (рыночные) и, увы, как правило, квази-культурные, маргинальные ценности.

Это именно тот случай, о котором говорил автор «политики открытых дверей» Дэн Сяопин: «Когда открываешь окна, в дом влетает свежий воздух. Но, вместе с ним, залетают мухи»...

В контексте рассматриваемых проблем, важно ответить на вопрос о том, насколько неизбежна и каким образом, должна быть интерпретирована современность не только в экономической, политической и правовой сферах, но и как культурное пространство, как единая аксиологическая система?

И соотносима ли система вестернизации с причинно-следственными факторами усиливающегося в Старой Европе системного кризиса этой модели?..

Существует два сценария обсуждения данной проблемы. Первый — безоговорочно считать характерным, единственно возможным и приемлемым процессом глобализации экспликацию новых технологий и идей в местные условия. В этом случае локализация и индивидуализация могут стать доминирующими тенденциями.

Исходя из этой модели, следует считать, что глобализация не формирует абстрактную единую культуру и появляется не из единого источника. Речь, в этом случае, идет о вкладе национальных культур в глобальную мультикультуру. Одновременно, глобализация сопровождается реверсными процессами: регионализацией, возрастанием роли субкультур и пр...

В соответствии с вторым сценарием, ориентация глобализации на ценности единства и общего привела к разделению и новому типу неравенства, к возникновению разрыва между странами-производителями и странами-потребителями глобальной культуры.

Следует учитывать и тот объективный фактор, что внутри самих стран существует разрыв между различными социальными стратами, участвующими в глобализации — «активно» и «пассивно потребляющими» инновации, привнесенными ими изменениями. Соотнеся глобализацию (как динамично развивающийся процесс) и культуру (как константную величину), необходимо исходить из того, что глобализация не может стать единым целым при помощи одной лишь конвергенции на базе общего набора и номенклатуры культурных ценностей.

Отсюда возникает, необходимость ответа на следующий вопрос: что удерживает вместе эти различные части целого, и что придает им когерентность?

Ответ на этот вопрос лежит в области семантики терминов и понятий, содержащихся в основании интерпретации процессов теми или иными представителями философских и культурологических традиций.

Истоки западной рациональности Макс Вебер усматривает в «идее спасения», которая присутствует во всех культурах мира и понимается как стремление всех людей избавиться от страданий. В своих объяснениях закономерностей «западного типа мысли», Вебер исходил из того, что религиозное понимание мира представляет собой рационализацию, поскольку оно систематизирует факты и унифицирует точки зрения и поступки в желании людей разъяснить несправедливость страданий. В более общем смысле, имея ввиду основной вопрос теодицеи. Результатом сравнений М. Вебером хозяйственно-экономических этик мировых религий, явилось то, что ему удалось показать тесную взаимосвязь между рациональностью и типом культуры.

По мнению М. Вебера¹¹⁷, рациональность выступает в качестве средства экспликации культурных ценностей в мир, и облик этого мира зависит от характера этих ценностей, а не от структуры рациональности. По этой причине мы имеем плюрализм социокультурной жизни, который нельзя свести к единым основаниям. Именно на различии основывается культурная идентификация как выделение его из множества других культур, установление его природы и специфики.

Таким образом, культура, одновременно, и объединяет людей в устойчивые общности, и отделяет от культуры иной в формате «Мы-Они».

Но это — при условии информационной автономности. Однако подобная ситуация, протекающая в режиме глобализирующегося информационного пространства, с его полной транспарентностью, становится невозможным.

В современном «мире без границ» культурный плюрализм обретает статус онтологического плюрализма позитивистского характера, что, в реальной практике означает проблематичность при выработке интегрирующей формы — некоей усредненной/ унифицированной системы культурных ценностей.

Культурная идентичность выражает суть человеческой свободы, её формирование и реализацию. Отдельные люди и социальные группы различаются по множеству признаков: гендеру, цвету кожи, языку, религии, истории, приоритетным моральным ценностям и пр., и пр..

Чем выше уровень индивидуального и коллективного самосознания, тем более люди чувствительны к различиям. В основном, это связано с тем, что именно на различии основывается идентификация социальной или культурной страты. Более того, избыточное внимание к различиям ведет к преумножению признаков идентификации. Что, в свою очередь, приводит к «углублению» различий между индивидами и различными этнокультурными группами.

Указанное обстоятельство означает, что культурный плюрализм представляет собой сложное и многоуровневое образование, понимание которого противоречит всякой линейной

¹¹⁷ См.: Вебер М. — Наука как призвание и профессия — <http://lib.misto.kiev.ua/POLITOLOG/weber.dhtml>

интерпретации. А потому, адекватное понимание культурной идентичности (как некоего Органона или Эгрегора, как кому нравится) способствует разнообразию и плюрализму, побуждая стать силой, а не слабостью, средством сотрудничества, а не поводом для конфликта. И уж, тем более, не оружием противостояния с иными идентичностями.

Терпимость и уважение к «чужому» (отличающемуся от норм собственных культурных традиций), можно рассматривать как стремление к справедливости, а ориентация на кооперацию связывается с идеей общественной солидарности.

В наши дни культурный плюрализм требует децентрализации, поскольку иного понимания и инструментария, удовлетворительным образом обеспечивающего адекватное понимание мировой культуры в ее исторической эволюции, не существует.

В дискурсе постмодерна сосуществуют различные культуры, которые отличаются друг от друга системой ценностей и, что важно, различным пониманием времени.

Представляется, что характеристика времени, как «идеального типа», зависит от типов самого мышления. При линейном типе мышления время ограничено, а в циклическом — текуче и изобильно, ничто не потеряно и ничто не приобретено навечно. Чего невозможно достичь в этой жизни, может быть достигнуто в жизни следующей. Постмодерн отказывается искать «общий знаменатель» и взаимодействие культур рассматривает не как субординацию, но как координацию рядоположенных субкультур.

В свою очередь, координация связывается не с последовательностью состояний, а с горизонтальными связями. Пространство понимается как границы, отделяющие одну культуру от других культур, сосуществующих вместе с ней в одно время.

Если модерн понимает пространство, как поле возможностей, поле освоения, поле культурной экспансии и стремится придать окружающему миру определенную конфигурацию, подчинить этой норме и этому закону, то в постмодерне отсутствует такой единый, жестко регламентированный центр, по причине отсутствия «системы координат» и, соответственно, единой «метрической» системы, иерархии в этом пространственно-временном континууме, каждая локальная культура может претендовать на роль центра.

Сосуществование различных культур, их пересечение и соотносимость позволяют говорить об общих точках, «узловых линиях мер», в результате чего мы имеем нечто уникальное и ценное. Основой такого куммулятивного пространства и его регулятивной идеи, выполняющей функцию координации, выступает толерантность.

Другой проект решения проблем справедливости и солидаризма в условиях мультикультурализма и транскультурализма видится в «этике дискурса» К. Апеля и Ю. Хабермаса¹¹⁸, пытающихся реабилитировать основные философские ценности модерна — рациональность и универсальность — посредством концепции коммуникативной рациональности. Хабермас хочет доказать возможность рационального обоснования справедливости в ситуации ценностного плюрализма. Идеал Хабермаса — свободная коммуникация, призванная заменить идею человеческого достоинства в качестве имперсональной ценности. Она опирается на внутреннюю связь справедливости и солидарности, противостоит этике утилитаризма и предполагает, что структура рационального коммуникативного дискурса открыта для всех.

Таким образом, этика подобного дискурса исходит из двух оснований. С одной стороны, нормативные требования правильности, одновременно и а priori, являются, требованиями истинности, и моральными нормами и установками.

С другой стороны, для того, чтобы быть реализованными, они должны пройти через обсуждение в реальном дискурсе.

Таким образом, можно считать, что в концепции Хабермаса солидарность оказывается важнее справедливости и временном режиме...

В самом широком контексте, мультикультурализм и транстикультурность можно рассматривать как оптимальное сочетание между постмодерном и «этикой дискурса», как компромисс в философии межкультурного диалога. В целом, политику мультикультурализма и транскультуральности можно рассматривать как создание свободных цивилизационных пространств качест-

¹¹⁸ Хабермас И., К.-О. Апель: два подхода к обоснованию теории общества в современной немецкой философии. Русский филологический вестник. М., 1998. № 5.

венно нового типа, не разрушая традиционного бытия этносов, сформированных историей локальных цивилизаций».

Пересечение и взаимопроникновение культур создает массу проблем и чтобы их избежать, необходимо, во-первых, решить вопрос о границах, во-вторых, определить то социально-культурное поле, в котором возможен поиск согласия, и, в-третьих, установить механизмы и инструментарии, способствующие реализовать такое согласие.

В последние годы теория мультикультурализма и транскulturация подвергается достаточно обоснованной критике, которая связана, в основном, с тем, что ее подход к решению проблемы многообразия культур определяется отношением нации-государства к национальной культуре и идентичности, что для адекватного понимания проблемы, представляется недостаточным. Причем, как по объективным, так и по субъективным основаниям.

В современных условиях национальное, само по себе, на своем локальном уровне, уже не в силах противостоять унифицирующим тенденциям глобализации. Становится все более очевидным, что для адекватного понимания проблемы, необходимо выйти за рамки национально-государственных моделей этнокультурного знания и дисциплинарных рамок философии.

Речь идет о необходимости и возможности изменить основные философские подходы с тем, чтобы не ограничиваться европейскими моделями и, так называемым, европоцентризмом, а учитывать и иные традиции, что позволит говорить о новом характере понимания проблем мультикультурализма и транскulturации и, как продвижение, к их конструктивному решению.

Осуществленный нами обзор проблематики, показывает, что проблема, рассматриваемая в контексте мультикультурализм и транскulturация как механизмов имплементации в «свое» элементов «чужого», становятся предпосылкой для формирования нового уровня мировой цивилизации.

Однако в ситуации, когда мультикультурализм и транскulturация получают различные, диаметрально противоположные оценки, проблема их адекватного понимания остается открытой по причине своей недостаточной изученности.

УКРАИНСКИЙ ДИСКУРС МАЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА И ТРАНСКУЛЬТУРАЦИИ

1. Проблемы политического ислама

Темы мультикультурализма и исламского фактора для Украины достаточно новы. Однако страна постепенно вовлекается в процесс формирования мультикультуральности, все шире охватывающий современный мир. Это побуждает исследователей стремиться определить основные параметры, содержательные признаки и характеристики происходящих изменений. В ходе нашего поискового исследования мы попытались определить, с одной стороны, базовые черты нынешнего украинского социума, задающие формат мультикультуральности, с другой — состояние различных этнокультурных групп на территории Украины и религиозно-культурные параметры этих групп, облегчающие или, напротив, затрудняющие формирование мультикультурного общества в специфических условиях республики.

Речь идет о современном состоянии ислама и специфике его традиций в Украине, которые необходимо учитывать при формировании сознательной политики развития мультикультурализма. Мы попытаемся изложить идеологию проводимого сегодня поискового исследования и обрисовать ряд ключевых особенностей и проблем современной мусульманской идентичности, образующих тот фон, на котором будет (или не будет) — с соответствующими опасными последствиями) формироваться в Украине мультикультурализм и которые требуют глубокого и детального анализа в ходе намеченного исследования.

На протяжении своей истории, Украина хотя и находилась в составе того или иного государственного образования, но имела достаточно тесные отношения с зарубежными странами. Однако,

за исключением нескольких кратких периодов, она не имела юридических прав осуществлять самостоятельные действия. Украине позволено участвовать в международных отношениях лишь опосредованно, вследствие чего, страна не была (де-факто и де-юре) полноценным субъектом международной политики.

Впервые в истории обретенный суверенитет дал Украине легитимное право самостоятельно и в полном объеме участвовать в международных институтах. Однако это ставит страну и ее властные структуры перед гораздо более широким спектром проблем и необходимостью тщательно обосновывать принятие тех или иных политических решений. И теперь перед властными институтами Украины, со всей актуальностью, встает задача выработать собственный алгоритм решения многих проблем системного характера. Расположение на перекрестке основных транспортно-коммуникационных магистралей евразийского геополитического пространства, обеспечивает стране ряд преимуществ собственно экономического характера.

Вместе с тем, именно ситуация транзитного пространства, в сочетании с переживаемыми переходными процессами, создает немало внутривластных проблем, которые необходимо конструктивно и оперативно решать. Не только для оптимизации собственного социального устройства, но и для выполнения широкого комплекса обязательств, накладываемых международно-правовыми нормами и членством в международных организациях.

В первую очередь, Украине предстоит реконструировать для себя модель этногенеза. Чтобы решать эту задачу сознательно и целенаправленно, необходимо объективно осмыслить важнейшие этапы становления той общности, которая, в ходе истории консолидировала различные суб-этнические группы, составившие основу современного украинского этноса. Не менее важно выяснить, как стратифицируется население страны по внутривластным и демографическим характеристикам.

Эта задача осложняется еще и тем, что многие граждане страны идентифицируют себя с различающимися религиозными конфессиями и историко-культурными ценностями.

Как уже говорилось выше, тема, вынесенная на обсуждение, представляется для Украины достаточно новой. Однако это об-

стоятельство не отрицает того, что процесс мультикультуризма и транскulturации, который становится сегодня доминирующим во всем мире, поступательно и неотвратно, проникает в Украину, иницируя экспертов и исследователей к всестороннему анализу содержательных признаков и характеристик проблемы.

Страна постепенно вовлекается в процесс формирования мультикультуральности, все шире охватывающий современный мир. Это побуждает исследователей стремиться определить основные параметры, содержательные признаки и характеристики происходящих изменений.

В ходе нашего поискового исследования мы попытались определить, с одной стороны, базовые черты нынешнего украинского социума и политикума, задающие формат мультикультуральности, с другой – состояние и статус различных этнокультурных групп на территории Украины и религиозно-культурные параметры этих групп, облегчающие (или, напротив) затрудняющие формирование мультикультурного общества в специфических условиях страны.

Речь, в первую очередь, идет о современном состоянии ислама и специфике его традиций в Украине, которые необходимо учитывать при формировании сознательной политики развития мультикультурализма. В

Эту задачу входит осуществление попутки изложения идеологии ислама и обозначения ряда ключевых особенностей и проблем современной мусульманской идентичности, которые требуют глубокого и детального анализа.

В процессе исследования осуществлено определение базовых характеристик украинского социума, формирующегося в конкретных геополитических и культурно-исторических условиях, как основных детерминантов, в формате которых происходит процесс поиска оптимального алгоритма межконфессионального и межкультурного согласия.

В геостратегической системе-координат страна расположена на перекрестке основных транспортно-коммуникационных магистралей. Столь выгодная позиция создает для Украины ряд преимуществ собственно геостратегического характера. Вместе с тем, именно эти преимущества транзитивного характера, создают целый ряд проблем, которые стране необходимо конструктивно и

оперативно решать для оптимизации собственного социального устройства и широкого комплекса обязательств, накладываемых на нее международными правовыми норм.

В Украине количество мусульман — крымских татар, проживающих, главным образом, в Крыму (на сегодняшний день приближается к тремстам тысячам человек). Это, порядка, 15 % от всего количества населения полуострова¹¹⁹.

Кроме того, в стране проживает несколько сотен тысяч волжских татар и башкир, азербайджанцев и выходцев из Северного Кавказа. К числу граждан Украины, которые относят себя к исламской религиозно-культурной традиции, можно причислить и значительный и, год от года возрастающий по своему количеству, массив мигрантов из Арабского Востока, Афганистана, Бангладеш, новых независимых государств Центральной Азии. По данным последней переписи, всего в Украине численность мусульманского населения оценивается в 2 миллиона человек, что составляет около 4 % всего населения страны¹²⁰. К их числу можно прибавить десятки тысяч иммигрантов-нерезидентов, проживающих в Украине на постоянной основе.

Обращает на себя внимание и то, что, в отличие от стран Ближнего Востока, где ислам существует в моноэтнической среде, в ареале распространения ислама в постсоветских странах, консолидирующими факторами конфессиональной самоидентификации выступают системы суб-этнических, родственных, клановых и патрон-клиентских связей и отношений.

К примеру, в Узбекистане, откуда исходит основной поток репатриантов — крымских татар, и «гастарбайтеров»-этнических узбеков, консолидирующим институтом и механизмом общественного самоуправления в городских районах выступает махалля (городской квартал), в сельской местности эту функцию выполняет кишлак.

Для казахов и кыргызов консолидирующим фактором выступала принадлежность к определенному жузу (региональная стратификация — для казахов), канату (племенной союз — для

¹¹⁹ Деморграфическая катастрофа на Украине. — <http://voprosik.net/demograficheskaya-katastrofa-na-ukraine/>

¹²⁰ Там же.

кыргызов), а также их суб-уровням — родам и кланам. Для таджиков, уйгуров и дунган функции «иппокрены» этнической, культурной и конфессиональной самоидентификации, выполняло место проживания и кровнородственные отношения.

Исследуя процесс возрождения традиционных иерархических структур центрально-азиатского и кавказского региона, откуда ислам начинает распространяться на всю территорию постсоветского пространства (включая Украину) посредством его физических носителей, следует обратить внимание на, на первый взгляд, парадоксальный фактор: именно советская власть, целенаправленно ограничивавшая развитие ислама, явилась главным катализатором укрепления кланового самосознания в его квази-традиционалистских формах и проявлениях.

Можно говорить о том, что советская национальная партийно-управленческая номенклатура и традиционная авторитарно-иерархическая система слились с традиционной иерархией общественных отношений, основанных на корпоративной солидарности и повиновении старшим по возрасту, как на способе выживания в новых исторических условиях «новой исторической целостности — советского народа», провозглашенных с высоких кремлевских трибун.

На основе возникшего «единства и борьбы противоположностей» сформировался устойчивый симбиоз «социалистической системы управления». Это способствовало укреплению и развитию в регионе чрезвычайно жизнеспособных структур, которые управлялись родовыми и клановыми элитами, трансформировавшимися в образ советской компартийно-хозяйственной номенклатуры.

Разумеется, институт местной власти использовал для своей легитимности марксистско-ленинскую риторику уже только по определению. В особенности, в части провалившихся кампаний по навязыванию атеизма и квази-интернационализма, вдохновенно произносимых местной партийной номенклатурой в качестве защитительной мантры.

Исходя из существующей ныне демографической ситуации в ее взаимоотношениях с установившейся в Новых независимых государствах (ННГ) Центральной Азии и Центрального Кавказа, посредством жестко смонтированной, властной и политической

конструкции, следует отметить, что ислам в сознании населения региона всегда оставался определяющим символом национальной самобытности, фактором культурно-исторической самоидентификации.

Однако при расширении диапазона рассмотрения, включив в исследовательское поле широкий комплекс существующих здесь реалий и социально-экономических отношений, становится очевидным, что основным индикатором политической и социальной стратификации всего ареала распространения ислама, представляется все же не сам ислам и его институты, а традиционные родоплеменные отношения и принадлежность к определенному клану. Именно этот императив формирует здесь специфику новой национально-государственной идентичности и принципы построения аксиологии общенациональных и межличностных отношений.

Говоря о живучести традиционной системы и иерархии социальных отношений, следует обратить внимания на то, что после падения СССР и отмены большевистской идеологии на всем постсоветском пространстве возник идеологический вакуум.

Отметим, что вследствие процесса возрождения исторических и национально-культурных ценностей, который пробивал себе путь в борьбе с денационализацией и аккультурацией, произошла идеологическая и культурная реабилитация традиционных ценностей как неотъемлемой части национальных культур.

Сегодня религиозный ренессанс все более активно заявляет о себе по всему ареалу распространения ислама и имеет все основания (если учесть динамику демографического роста и тенденции к миграции на все постсоветское пространство, включая Украину) для пандемии за пределы своей традиционной территории. Этому во многом способствует внутривнутриполитическая ситуация развития местных обществ, которые, после обретения национально-государственного суверенитета, в полной мере ощутили на себе весь комплекс негативных последствий системного экономического и социально-культурного кризиса, волюнтаризма властей и всеохватывающей коррупции, пронизавших эти младогосударственные образования буквально на всех таксономических и стратификационных уровнях.

Большая часть населения, не вошедшая в «золотые тысячи избранных» и их ближайшего окружения, испытывает разочарование в деятельности своих этнических элит, безнаказанно обирающих их.

Лишенная собственной национальной интеллигенции, которая, сразу же после обретения этими странами суверенитета, была частью репрессирована и разгромлена, частью изгнана из своих стран, биосоциальная масса хаотично ищет социально-политические альтернативы своей сегодняшней жизни. Именно по этим причинам, оставшаяся с глазу на глаз со своими притеснителями, пауперизированная часть населения обращается к <истинному>, не ангажированному властями исламу, видя в нем едва ли не единственное средство преодоления сложившейся общественно-политической ситуации.

Другой и, возможно, единственной перспективой для своего будущего эта группа людей видит в «голосовании ногами». Говоря иначе, в массовой эмиграции за пределы своей этнической территории.

Затронутый вопрос имеет более чем актуальное значение для сегодняшних политических процессов во всех новообразованных странах, где проживает мусульманское население, в том числе, в Украине, где эти процессы происходят пока еще в латентной и спорадической форме.

Из опыта мировой истории известно, что идеальными условиями для актуализации целей, провозглашаемых сторонниками справедливого общества, является такая ситуация, когда ресурсы правящей элиты начинают исчерпываться и входить в жесткое противоречие с социальными ожиданиями и уровнем материального благосостояния основных групп населения.

В сложившейся ситуации политический ислам, апеллируя к традиционным духовным ценностям, может предложить обществу альтернативный путь — более пуританский и суровый, но зато и более справедливый по отношению ко всем членам общества. По крайней мере, на уровне популизма — языка улицы.

Хотя, если пойти в понимании происходящего еще дальше, то гораздо большей правдой было бы определение нового типа этих отношений не как внутри государственных, но как формирующихся отношений между транснациональными финан-

сово-промышленными корпорациями, которые распределяют сферы своего влияния в расширяющемся пространстве мировых глобальных рынков.

Как представляется, за всеми этими спонтанно и турбулентно возникающими признаками начинает проявлять себя силуэт нового глобального сообщества и новый мировой порядок, заступающий на место «доброе старого мира» с его президентами, парламентами и правительствами. С его иллюзиями относительно «неизбежной победы Добра над Злом» и прочими, бережно культивируемыми, метафорами, становящимися в новых условиях динамично меняющегося мира, бессодержательными мифологемами и фантомами.

В контексте нашего исследования можно сделать предварительный вывод, в соответствии с которым, проблема «исламского фактора» в политической жизни Украины приобретает значение, превосходящее по своему значению собственно научно-исследовательский формат.

Изменение архитектуры мира, в которой Украине, находящейся в состоянии историко-эволюционного, социально-политического [синхронный срез] и геополитического [диахронный срез] транзита, придется инициировать рассмотрение ислама в качестве реальной составляющей меняющихся реалий социально-политического ландшафта, поскольку гармонизация межконфессиональных отношений выступает важнейшим условием для построения сбалансированного гражданского общества.

Комплексное изучение этой проблемы, учитывающее изменение демографической ситуации на фоне увеличивающегося исламского компонента, предполагает ряд прикладных исследований, поскольку беспечное отношение к проблеме может привести к негативным последствиям, если не к социальной катастрофе.

Предварительный вывод описываемой ситуации состоит в следующем: главные угрозы игнорирования проблемы видятся во фрагментации общества по профессиональным признакам, растущее недоверие между основными группами населения и прочие негативные следствия, что делает проблематичным формирование гражданского общества и его конструктивное развитие в соответствии с цивилизованными нормами и принципами.

ДРУГИЕ В ИСЛАМЕ КАК «ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ СБОЙ» ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

В современном мире, в условиях открытого и все расширяющегося информационного пространства, возникают маргинализованные течения, превращающие объекты своего влияния в субъекты с дивантной мировоззренческой ориентацией. Такие тенденции существовали на всем протяжении истории и во всех религиозных конфессиях. Большинство из этих аномальных явлений достаточно детально описаны в литературе, что освобождает нас от их детального анализа.

Наиболее актуальной и мало изученной темой, которая в наши дни приобрела особую актуальность и остроту, представляется проблема так называемого «исламского терроризма» (хотя этот термин принципиально неверен). Как представляется, в основе проблемы лежит самоидентификация тех, кто не считает себя мусульманами в традиционном понимании: тех, кто либо не принимает многого из того, что составляет содержание базовых и нормативных установлений понятия «мусульманин», либо не исповедует никакую религию, идентифицируя себя при этом с традициями исламской культуры (так сказать, по факту своего рождения или же по сугубо субъективным причинам, не имеющим никакого отношения к базовым ценностям ислама).

Самая общая характеристика этой страты людей «неисламского» образа жизнесуществования автоматически означает признание традиционного ислама нормой, а всего остального — отклонением от нормы. Иными словами, тех, кто не следует строгим нормам традиционного ислама в своей повседневной жизни, исключают из исламского культурного дискурса.

Эту группу людей объявляют чужими не только в молельных домах — мечетях, но и в повседневной жизни.

В то же время проявления ислама, пронизывающего на генетическом и историко-культурном уровнях экзистенциальную установку этих людей, создают для их жизнеощущения вполне определенные трудности. С одной стороны, жизнь этих людей прошла в неустанных попытках «убежать от тени ислама», чтобы легче адаптироваться к западным ценностям, осуществить переоценку социальных и культурных ценностей и, как следствие, стать субъектами действительно разнообразной общности — «открытого общества».

С другой стороны, на этом пути им приходится испытывать на себе открытое неприятие со стороны приверженцев традиционного ислама, отлучающих их от себя как «других», усложняя процесс их исторической и культурной самоидентификации. По крайней мере, на экзистенциальном уровне. Тем более, что с точки зрения «других», исламская культура и политика существенно отличаются от ориенталистских и каких-либо иных подходов к этим проблемам.

По мнению «других», ислам оказывается, прежде всего, явлением историко-культурного порядка, а исламская политика входит в систему политической культуры как часть единого целого. Это мнение усиливается и тем, что большинство современных концепций, «защищающих исламскую культуру», основываются на таких внеконфессиональных признаках, как этническая принадлежность, что дает основания говорить о том, что ислам начинает выходить за пределы собственных религиозных границ.

Можно согласиться с тем, что приоритетом национальных движений является в том числе и защита ислама, хотя не представляется возможным сравнивать и, тем более, смешивать национализм с «исламским» экстремизмом.

Примером подобного смещения понятий могут служить события, которые произошли после Исламской революции 1979 г. в Иране, связанные с деятельностью оппозиции Исламской республики Иран (ИРИ) из-за жестоких преследований деятелей культуры и политики, не разделявших взглядов клерикалов.

В условиях ислама «других» замечают, но игнорируют; слышат, но не принимают во внимание, поскольку «другие» порой не способны артикулировано, в терминах исламской лексики,

формулировать дискурс социального и культурного разнообразия, приверженцами которого они являются.

В соответствии с нормами религиозного благочестия все, что делает в своей жизни мусульманин, должно рассматриваться в контексте мусульманской религии. Достаточное распространение получило утверждение о том, что: «Если мы встанем на путь ислама, то путь, каким бы разнообразным ни будет его конец, будет дорогой к исламу». Политическая составляющая этого категорического императива может интерпретироваться как то, что только мусульманский Восток [а не другие исторические, этнокультурные и конфессиональные ареалы мира] осуществляет поиск разнообразия [исключительно] в рамках канонов Ислама с целью развития культурной эксклюзивности своих приверженцев. Столь же бездоказательно звучит противоречащее исторической действительности и реального соотношения религиозных конфессий, проживающих совместно, утверждение о том, что «Исламу на Востоке нет альтернативы».

В возникшей ситуации остаются открытыми вопросы о том, что же происходит с немусульманами на Востоке в их поисках своей культурной идентичности в рамках ислама? И что происходит с «мусульманином по рождению» в условиях не мусульманского окружения?..

Пытаясь ответить на эти вопросы, исходя из «исламского дискурса», мы неизбежно входим в запутанную чересполосицу «разнообразия исламского закона».

Интеллектуальная жизнь в этом «лексическом и терминологическом лабиринте» чрезвычайно затруднена, поскольку из всего нерядоположенного спектра противоречивых интерпретаций того или иного анализируемого события или факта мы должны выбирать «лучший ислам». На этом пути исследователь (или просто ищущий ответы, рефлексирующий ум) находит метафорический набор определений: «регрессивный ислам», «прогрессивный ислам», «квази-ислам» и «ислам истинный», реальное содержание которых не поддается рациональной интерпретации.

В возникшей ситуации интеллектуальная энергия вопрошающего сводится к банальным и бессодержательным заявлениям по типу: «эта версия принципиально отличается от других», «это толкование позволяет получить удивительные результаты». Ил-

люстрацией подобного рода подходов и суждений может служить интерпретация понятия, связанного с довольно изношенным клише — с «исламским феминизмом», в котором толкования не аутентичны оригиналу, поскольку в Коране, в стихотворной форме, высказывается значительно больше идей гендерного равенства, нежели в исламистско-феминистской интерпретации исламских канонов.

К примеру, что означает большее равноправие по отношению к женщинам? Почему права женщин должны основываться на эдиктах, не дающих ничего, кроме некоторого уровня равноправия? На чем основывается такая директива?..

В соответствии с официальными установлениями интерпретируются стихи, в которых говорится об ограничении женщинам свободы действия. Но известно, что семантика любого слова состоит из нескольких значений. Не означает ли это, что в целях либерализации канонического определения для «посторонних» выбирается именно тот синоним, в котором ограничительный смысл выражен слабее, нежели в аутентичном смысле?..

Приведенными замечаниями ни в коей мере не отрицаются возможности изменений в исламском законе. Не отрицается также и то, что будущие поколения внесут необходимые aberrации в нормы законоустановления таким образом, чтобы он более аутентично отражал реальные ситуации, происходящие в современном мире.

Однако возражение относится к тем из «других» в исламе, кто видит приближение истины в отказе от исламского дискурса как единственной альтернативе экзистенциального и социального жизнесуществования, поскольку подобная бифуркация чревата для них разрывом и утратой генетической и культурно-исторической самоидентификации.

Принадлежа по факту своего рождения к ценностям, основанным на культурно-историческом дискурсе ислама, «другие» в исламе могут искать альтернативу традиционному исламу только в самом исламе. Однако «других» принуждают относиться к правам и свободам человека в исламской интерпретации как к постулату, без учета культурного релятивизма. Исходя из принципа, в основании которого лежит утверждение о том, что «за пределами исламского мира, вероятно, найдутся возражения

против наших решений, однако они отвечают нашему образу жизни». На опровержение подобных утверждений у «других» нет этических прав, поскольку к любым попыткам переинтерпретации канонических постулатов сторонники «правильного» ислама относятся с подозрением как к прецедентам, допускающим возможность манипуляции с базовыми ценностями ислама, а к «другим» — как к ренегатам.

Либерально ориентированные исследователи из «немусульманского мира» должны осознать, что «другие» в исламе долгое время пытались, преодолевая естественные интеллектуальные и этические барьеры и, несмотря на трудности, связанные с отстаиванием своей культурно-исторической идентификации, придерживаться при этом иной, «незападной» точки зрения и поведенческой модели. Однако молчаливый плюрализм, в лучшем случае, или оскорбительная снисходительность, — в худшем, лишает «других» возможности вступить в дискуссионное отстаивание стоящих перед ними интеллектуальных и этических проблем, в процессе которых они могли бы конструктивно корректировать свои идеи.

Ситуация интеллектуального вакуума провоцирует возникновение своего рода «культурной ксенофобии», поскольку односторонне игнорируемые (пусть даже бессознательно) проблемы имеют обыкновение реализовывать себя, по преимуществу, в негативном контексте. Не этим ли игнорированием существующей проблемы преодоления визуально не делимитированного интеллектуально-этического барьера провоцируются избыточно крайние формы ответов маргинализированных «других», когда, казалось бы, интегрированные в западное общество интеллектуалы — «другие» в исламе — совершают иррациональные террористические акты под эгидой ислама, к которому эти действия не просто не имеют никакого отношения, но и противоречат его базовым ценностям?..

Феномен современного терроризма как социально-психологического явления пока не изучен ни с криминогенной, ни с психопатологической стороны. Тем не менее, имеются достаточно серьезные основания допускать, что факторы интеллектуальной бифуркации и отчуждения, которые влияют на психопатические стереотипы потенциальных и реальных террористов, могут вы-

ступить далеко не последним звеном в причинно-следственных связях, провоцирующих акты рационально не мотивированной агрессии.

Хотя мы готовы признать, что ситуация представляется значительно сложнее, чем наша интерпретация.

«Другие» в исламе отнюдь не рассчитывают, что западные либералы проявят инициативы для участия в дискуссиях о месте и роли ислама на паритетных условиях. Хотя не возражали бы против подобного диалога-полемики, поскольку в процессе равноправного обсуждения той или иной актуальной проблемы высокомерная снисходительность не относится к числу продуктивных методов определения истины. Или, хотя бы, согласия терпимости по отношению к мнению визави.

Реальность и эффективность возможных обсуждений потенциально обеспечивается и тем, что многие «другие» имеют гораздо больше общего с представителями других стран, народов и религиозных конфессий, нежели с гражданами своей страны. Хотя именно это обстоятельство создает атмосферу взаимной подозрительности и устойчивого недоверия.

Именно поэтому представляется, что политический или культурный барьер будет преодолен только в том случае, если ислам определит и артикулировано донесет свое официальное кредо в терминах и понятиях, соотносимых с категориями, понятными для неисламской науки и политики.

Особенно, в части соотношения таких категорий, каковыми выступают по отношению друг к другу государственные институты и религия. При всей противоречивости этих отношений государство и религия прибегают к помощи друг друга, когда в обществе возникают масштабные кризисы. Но оплачивать счета за взаимные услуги приходится не государству и не религии, а самому обществу, рядовым ее гражданам.

Другая проблема состоит в создании контактного пространства для свободного высказывания по поводу действий власти без боязни быть обвиненным в измене. То же относится к праву подвергать сомнению те или иные религиозные постулаты без риска быть отлученным от религии.

Любая попытка выйти в поисках истины за пределы исламского дискурса наталкивается на возражение, формулируемое

тезисом о том, что «у нас исламское общество, в рамках которого мы должны искать свою культурную идентичность». Ответом может стать тот аргумент, что, подвергая критике исламский закон, учитывается то, что «на самом деле в свете существования других факторов (экономических, исторических, политических и культурных), религия не может выступать эталонной мерой» и единственным критерием при определении истинности оценок того или иного явления.

В этом случае, если использовать язык постмодернистов, проблемное поле сдвигается с объекта на его интерпретацию. Однако тогда требуется вводить допущения, в соответствии с которыми ислам и его интерпретации находятся на различных и несовпадающих таксономических уровнях и горизонтах.

Но согласятся ли с этим сторонники «правильного ислама»?

Именно в этой части сосредоточено главное (и неразрешимое) противоречие, состоящее в неадекватности понимания смысловых и собственно правовых пределов применения исламского закона со стороны тех, кто не идентифицирует себя с исламским миром. Если исламский закон настолько универсален, чтобы адекватно разрешать все коллизии, возникающие в жизни общества, то его нельзя игнорировать только на том основании, что существует множество его толкований, не всегда корреспондирующих между собой. В противном случае размытые и бесформенные, с точки зрения неисламского дискурса, дефиниции исламского закона могут служить весьма ограниченным целям анализа со стороны нормативно-законодательных систем, не находящихся под юрисдикцией исламского мира.

Ни для кого не является секретом, что и в самом мусульманском мире немало людей, жаждущих позитивных перемен, что одна лишь религия не может нести ответственность за многочисленные социальные болезни, что несправедливость существует и за пределами исламского закона.

В возникшей ситуации следует исходить из того, что необходимо добиваться не реформирования устаревших исламских канонов в рамках самого исламского закона, но осуществлять эти реформы адекватно существующим процессам, протекающим в реальной жизни расширяющегося пространства мира.

Многие из людей, независимо от их вероисповедания, являются противниками всех форм угнетения, и не только тех, которые имеют свои корни в исламском законе. Но мусульманам и близким к ним людям приходится нести ответственность за то, что протесты против эксплуатации и нарушения прав человека звучали со стороны исламских обществ недостаточно решительно и настойчиво.

Необходимо также признать, что главной противодействующей силой, тормозящей социальные реформы, сегодня является исламское законоуложение — там, где закон прямо не противодействует усилиям, направленным на модернизацию социально-правовых систем, он ограничивает их во благо режимов, которые он поддерживает.

Именно поэтому на пути преодоления нормативно-правовых пут, препятствующих достижению справедливости, демократии и гражданских свобод, необходимо преодолеть не только узурпирующую абсолютную власть силу государства, но и то, что ее поддерживает, — религию как идеологическое содержание этой власти.

Разумеется, речь идет не о моратории на применение исламского закона и ни об указах о жесткой изоляции идеологов ислама от законотворческой и исполнительной деятельности. Речь идет о необходимости непредвзято и всесторонне проанализировать исламский закон как фактор, ограниченность которого необходимо преодолеть.

Демократические указы должны служить консенсусу между верующими, но если определяющие характеристики этого консенсуса будут основываться на исламистских акцентах, то построить на этих основаниях либерально-демократическое общество будет невозможно.

ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЕ СРЕДСТВА МУЛЬТИКУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ

Когда текст книги был подготовлен к печати, в Европе произошли грандиозные перемены, связанные с мощным наплывом беженцев из Ближнего Востока и Северной Африки. В связи с этим, некоторые эмпирические сведения, приведенные в качестве иллюстрации, стало необходимым откорректировать и актуализировать, не затрагивая базовых принципов, мультикультурализма, о которых речь шла в основном «теле» нашего исследования.

Поначалу немного хроники событий, предваряющей их оперативный анализ

Масштабы «великого переселения» беженцев из этих регионов создали замешательство у властей стран, куда направились потоки беженцев и панику у рядового населения этих стран. В контексте этих событий представляет интерес неформализованные мнения и первоначальные рефлексии непрофессиональных граждан, предваряющие оценки и формулировки политических экспертов и вердикты политических институтов.

Как бы там ни было, определяющим (и опережающим оперативные суждения и оценки) фактором в решении проблемы беженцев, выступает фактор экономический. Как уже было сказано выше, для рядового гражданина принимающей страны, очевидно, что беженцы получают гуманитарную помощь, формирующуюся из налоговых средств, которые он отчисляет в бюджет страны со всех видов его прямого и косвенного заработка. Часть этих поступлений составляет социальный пакет, содержание которого направляется государством на многочисленные преференции для различных социальных групп страны.

Именно поэтому, в человеке, нуждающемся в конкретной помощи и позитивном решении стоящих перед ним финансовых и экономических проблем, связанных, в первую очередь, с физическим выживанием, в беженцах из других стран, видят «нахлебников». В лучшем случае, конкурентов на получение социальных пособий.

Ситуация усугубляется еще и тем, что, пытаясь смикшировать нарастающее недовольство общественности принимающих стран, брюссельские бюрократы, при распределении квот на мигрантов, так и не сумели добиться консенсус правительств стран, входящих в европейское сообщество. Они пытаются решить проблемы за счет принудительной депортации на родину экономических мигрантов из Нигера и Эритреи.

Высылать могут и беженцев из Афганистана, Ливии и Сирии. Выдворением нежелательных мигрантов ложится на плечи европейского пограничного агентства Frontex. Подлежащих высылке людей планируют арестовывать, чтобы они не смогли избежать принудительной депортации.

При этом Брюссель пригрозил Нигеру, Эритрее и другим странам разорвать с ними торговые и визовые соглашения, свернуть программы экономической помощи и даже штрафовать, если они откажутся реинтегрировать своих экономических мигрантов.

По некоторым оценкам, принудительной депортации подлежат порядка 400 тысяч мигрантов (!). И это притом, что, крупнейшая немецкая ежедневная газета Bild, со ссылкой на власти страны, сообщила, что с января по август 2015 года внешние границы Евросоюза нелегально пересекли более 500 тысяч беженцев. (Подобного рода замеров количества беженцев с августа 2015 по настоящее время не проводилось. Но, судя по оперативным сводкам, эти данные многократно увеличились).

Далее, Bild сообщает: основной поток мигрантов попал в Европу через морскую границу Греции и Турции. Только с апреля 2015 года её незаконно пересекли несколько сот тысяч беженцев. Большинство из них прибыли из Сирии — 60 процентов, еще 18 процентов добрались до Европы из Афганистана.¹²¹

¹²¹ См.: <http://regnum.ru/news/society/1986069.html>

Сегодня в большинстве земель Германии заполнены спортзалы и пустующие здания. Ведомство по делам миграции и беженцев не успевает регистрировать вновь прибывших. Местные политики в растерянности, и только высшие власти Германии выражают готовность справиться с проблемой, не забывая напомнить: немцы во времена национал-социализма тоже спасались бегством в другие страны. А после поражения во второй мировой войне, настарбайтеры из Турции и южных стран Европы внесли существенный вклад в восстановлении немецкой экономики.

Следует отметить, что в это части своей аргументации канцлер Германии А. Меркель и ее советники проявили недостаточную компетентность. Дело в том, что турецкие гастарбайтеры 50–70-х годов минувшего столетия, в своем подавляющем большинстве, представляли низкоквалифицированную рабочую силу.

Послевоенная руинизированная экономика Германии остро нуждалась именно в этой группе рабочих низкой профессиональной квалификации. В отличие от середины XX века, индустриальная экономика сегодняшней Германии перешла в финансово-информационную фазу, для которой значительное количество низко квалифицированной рабочей силы не требуется. С другой стороны, беженцы из Сирии, Ливана и Туниса, по уровню своего образования и профессиональной квалификации, ни в чем не уступают, а зачастую, превосходят среднестатистических жителей европейских стран.

Из чего следует, что на рынке труда, они могут создать серьезную конкуренцию представителям местного населения, представляя серьезную угрозу для их трудоустройства.

С другой стороны, европейские экономические эксперты, утверждают, что уже в среднесрочной перспективе, экономика европейских стран, по причине низкой рождаемости и старения автохтонного населения, не смогут обойтись без привлечения трудовых мигрантов из-за пределов региона.

Однако затронутая тема исследования рассчитана, хоть и на ближайшую, однако и не на сегодняшнюю, реальность.

Пока же, обратимся к проблемам, связанным с сегодняшним днем.

Хотя, как показывает опыт новейшей истории с ее беспрецедентным сжатием времени, «завтрашние» проблемы необходимо было решать еще «вчера»...

Справиться с проблемой беженцев можно, по-разному. Либо обеспечить их содержанием в пунктах приёма, как это было в прежние годы, либо депортировать сотни тысяч, для которых нет места в странах Евросоюза, как это поначалу декларировалось в возникшей сегодня ситуации, где их ожидает реальная опасность гибели.

Что для цивилизованных стран, представляется неприемлемым.

Пока же Европа пытается активно защитить себя от нелегальных беженцев и переселенцев. Ее военные корабли начали вторую фазу спецоперации против контрабандистов, которые перевозят мигрантов-нелегалов в Европу через Средиземное море.

Тема экономических мигрантов стала для экономических экспертов, политологов и социологов сегодняшней Европы приоритетной. Интерес специалистов вызвали результаты опроса среди 900 случайно выбранных сирийских беженцев.

Никого не удивило, что эти люди бегут в Европу не по экономическим причинам, но, прежде всего, спасаясь от войны.

Такой ответ дали 92 процента опрошенных.

Представленный проект предусматривает выделение Евросоюзом финансовых средств Турции на строительство шести новых центров для содержания иракских и сирийских беженцев, которых на территории страны уже более 2,2 миллионов. Брюссель предлагает Анкаре усилить совместную охрану морских и сухопутных границ, укрепить пограничный контроль между Турцией и Грецией, обещая за это для граждан Турции существенные послабления в визовом режиме.

Министерство иностранных дел Турции опровергло информацию о договоренности с Евросоюзом по базовому миграционному соглашению.

По всей видимости, турецкие власти решили увеличить ставки. Прежде всего, они стали настаивать не на частичном послаблении в визовом режиме, а на его полной отмене. Но, главное — о создании на севере Сирии, так называемой, «зоны безопасности». Что, по мнению турецкой стороны, в значительной мере решит проблемы беженцев.

Корпоративное мнение Евросоюза обобщила канцлер Германии Ангела Меркель. Отметив заслуги Турции по приёму более двух миллионов беженцев, она назвала её «исходным пунктом для нелегальной миграции» и заявила: «Турции необходима наша усиленная поддержка в снабжении и размещении беженцев, охране границ и борьбе против торговцев людьми»¹²². Подобный, лишенный конкретики, ответ вряд ли удовлетворяет Анкару. Очевидно, что Турция будет настаивать на новых раундах переговоров, подготовив для этого пакет обновленных аргументов.

Что касается социальных опросов по отношению к проблеме беженцев, проведенных в Германии, то большинство немцев, даже несмотря на известные информационные провокации со стороны России, настроены позитивно по отношению к беженцам и уверены в необходимости помогать людям, спасающимся от войны и бедствий. Однако оговорок, связанных с увеличением количества беженцев, становится все больше. К примеру, в Гамбурге, несколько тысяч местных жителей поставили подписи под петицией протеста против строительства центра по приему беженцев в одной из городских зеленых зон.

Особенно много недовольных в Баварии — традиционно одной из самых консервативных земель ФРГ, оказавшейся к тому же первой на пути беженцев, прибывающих в Германию с юга. **Уве Штилькнер**, мэр небольшого баварского городка Гроссенштайн у границы с Австрией, считает, что беженцев слишком много, а прибывают они слишком быстро. Но все имеет свои пределы. По его словам, известная фраза Ангелы Меркель «Мы справимся!», которой она откликнулась на первую волну беженцев, «стала синонимом того, что приливу мигрантов нет альтернативы».

Надо отметить, что подход А. Меркель к проблеме приема беженцев претерпел эволюцию не в пользу беженцев и создал в Германии отнюдь не однозначную ситуацию. Все больше и больше рядовых граждан страны выступают против приема беженцев. Соответственно, политический рейтинг власти и ее лидера А. Меркель начинает заметно снижаться. Именно этим

¹²² <http://www.svoboda.org/content/article/27314457.html>

обстоятельством можно объяснить, что А. Меркель и другие лидеры Евросоюза пытаются решить ее за счет Турции. Однако, как видно из беглого обзора ситуации с беженцами, улучшение европейских перспектив, используемыми методами когда Евросоюз пытается решить проблему за счет Турции откупившись от нее финансовыми вливаниями и другими преференциями, представляется фантомом. Чем больше Турция будет принимать беженцев, тем больше ее шансы на членство в Евросоюз снижаются. Ведь при вступления Турции в Евросоюз, двум с половиной миллионам мигрантов будет значительно легче оказаться в странах Европы.

Сделка по беженцам — тактический ход. Еврокомиссия и канцлер ФРГ думают, скорее, о европейской солидарности, подорванной разногласиями из-за планируемой системы квот нежели о сложной ситуации, в которой оказалась Турция в связи с приемом беженцев.

В результате многочисленных консультаций между лидерами стран-участниц Евросоюза по вопросам вынужденных беженцев, был согласован некий план из 17 пунктов. Насколько можно понять, наиболее существенным из них стало создание дополнительной квоты на 100 тысяч мест для размещения беженцев. Но не в Германии или Австрии, а по маршруту их следования через балканские страны. Половину этого количества должна принять Греция, остальных — страны Западных Балкан (прежде всего, Сербия и Македония). Словении, которая приняла на себя основной удар, было обещано дополнительно четыреста пограничников. Европейское пограничное агентство Frontex займется также укреплением границ между Грецией, Македонией, Албанией и Сербией.

«Евросоюз обязан принимать беженцев и обеспечивать им будущее», — заявил верховный комиссар ООН по делам беженцев Антониу Гутерреш. В Евросоюзе, однако, такой обязанности за собой теперь уже не признают, а, кроме того, явно предпочитают задержать беженцев-мусульман надолго, если не навсегда, на «балканском маршруте»¹²³.

¹²³ См.: <http://riafan.ru/453313-oon-evrosoyuz-obyazan-prinyat-migrantov-i-obespechit-ih-budushhee>

При этом, МВФ прогнозирует, что в 2015–2017 годах в Европу прибудет около 4 млн беженцев¹²⁴.

Вопреки опасениям некоторой части экспертов, директор-распорядитель Международного валютного фонда (МВФ) Кристин Лагард, выступая в рамках Всемирного экономического форума в Давосе, пишет Le Figaro, *заявила*: «Миграция может принести экономическую выгоду европейским странам»¹²⁵.

Глава МВФ отметила, если европейские страны смогут оперативно разработать стратегию по интеграции мигрантов во внутренний рынок труда, то миграция может принести экономическую выгоду. «Чем быстрее беженцы получают работу, тем больше они смогут помочь местной экономике посредством уплаты налогов и взносов в систему социального страхования. Их успешная интеграция также может отчасти компенсировать негативный эффект от старения населения», — говорится в отчете о миграции, подготовленном МВФ.

В числе мер, которые могут облегчить вовлеченность мигрантов в рынок труда, называются отмена запрета на поиск работы в период до получения статуса беженца и правил, ограничивающих перемещение мигрантов между европейскими странами.

Согласно отчету, в краткосрочной перспективе дополнительные государственные расходы на размещение мигрантов способны привести к умеренному росту ВВП стран Европы. По оценке МВФ, расходы на мигрантов в Европе в 2016 году будут варьироваться от почти 1% национального дохода до совершенно незначительной доли в Великобритании, Испании и на Кипре¹²⁶.

Как нам представляется, проблема вынужденных беженцев должна решаться не столько макроэкономическими, но и микроэкономическими методами и средствами.

Один из ведущих IT-журналистов Майк Бутчер предлагает эффективное решение проблемы беженцев, представив проект цифровых технологий TechFugees.

Ссылаясь на **данные** Агентства ООН по делам беженцев, в соответствие с которыми, в 2014 году суммарное количество вы-

¹²⁴ См.: <http://newsru.com/world/28jan2016/sweden.html>

¹²⁵ См.: <http://www.rbc.ua/rus/news/lagard-perechislila-plyusy-pritoka-migrantov>

¹²⁶ См.: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1445923800>

нужденных беженцев достигло 59,5 миллионов человек¹²⁷ (самое масштабное переселение в истории человечества), он отметил, что международные организации и частные лица выступили с технологичными благотворительными инициативами: простые проекты позволяют точно решать определенные проблемы.

Наиболее оперативно на проблемы, связанные с обустройством и обеспечением потоков беженцев откликаются социальные сети. К примеру, приложение и сайт ООН «Поделись едой» ShareTheMeal собирает средства на питание для сирийских беженцев в Иордании.

Сообщество Startupboat создало сайт First Contact («Первый контакт»), который собрал всю полезную для беженцев информацию о переселении, а также волонтерский проект Lesvos Shelter Project («Убежище на Лесбосе»), предоставив беженцам палатки и обогреватели.

По инициативе Майка Бутчера было создано движение, которое видит в беженцах не угрозу, а уникальную возможность развить европейский бизнес.

Упомянутый выше, некоммерческий проект TechFugees — это платформа профессиональных форумов — хакатонов — по разработке цифровых технологических решений и проектов в помощь беженцам.

Представители TechFugees призывают индустрию видеть в беженцах таланты, а не угрозу: людей, которые не только не отнимут рабочие места у европейцев, но и создадут новые — рассказал в интервью Радио Свобода создатель TechFugees¹²⁸.

По его мнению, помимо чисто гуманитарных причин — это великолепная возможность быстрее интегрировать беженцев в общество, сделав его стабильнее. Существуют оптимимальные технологические решения, которые могут улучшить ситуацию с беженцами в Европе.

Решение проблемы вынужденных беженцев — в создании новых рабочих мест и новые возможностей. Именно поэтому TechFugees поддержали берлинский проект Refugees On Rails

¹²⁷ См.: <http://hronika.info/mir/64149-595-millionov-chelovek-v-oon-podschitali-obschee-kolichestvo-bezhencev.html>

¹²⁸ См.: <http://rus.azattyk.org/content/article/27410982.html#>

(школа программирования для беженцев), посвященный подготовке программистов и разработчиков, которые будут востребованы индустрией. Эта инициатива именно для образования беженцев, направлена на интеграцию их в сообщество. В Европе хронически не хватает разработчиков. Так же имеется довольно много проектов, направленных на обучение беженцев с помощью технологий, онлайн-курсов и пр. Если это действительно заработает так, как должно, беженцы Их быстрее получают необходимые навыки. А значит, быстрее найдут работу, вольются в общество. Их дети также получают образование, и они не будут чужими¹²⁹.

¹²⁹ См.: <http://www.svoboda.org/content/article/27406985>.

Вместо «Заключения»

Возвращаясь к базовым основаниям мультикультурализма, следует повторить, что мультикультурализм, при всех коллизиях, связанных с естественными и, порой, крайне болезненными, проблемами трансформационного процесса, представляет собой становление нового мировоззрения современного мира. Носители этого мировоззрения (сознательные, а, по большей части, неосознающие его в качестве целостного взгляда на мир), ищут консенсус между различными слоями собственного общества и других социальных и этнокультурных групп, отличающихся от тех, в которых они родились и формировались.

Люди, вписывающиеся в социальные и культурные нормы меняющегося общества, получают дополнительный импульс и мотивации для своего развития обретают большую степень свободы, а значит и дополнительные возможности для креативной деятельности.

Цель мультикультурализма — интеграция общества в многогранное гомогенное целое, субъекты которого имеют равные возможности для гарантированной законами, реализации своей конструктивной деятельности и своего творческого потенциала.

На этом основании можно утверждать, что мультикультурные принципы должно быть имплементированы в систему образования в качестве основного мультидисциплинарного предмета.

Как утверждает американский публицист польского происхождения Войцек Олексяк: «У таких стран, как США и Канада, было достаточно времени убедиться, насколько их развитие зависит от вклада мигрантов. Сейчас в этом убеждается и Европа»¹³⁰.

Культура не статична. Она эволюционирует. Привычные этнографические стереотипы восприятия африканцев, арабов, малазийцев, жителей Скандинавии и других, сегодня радикально отличается от того, каким оно было несколько десятилетий тому назад, перед Второй мировой войной или до падения коммунизма.

¹³⁰ См.: <http://culture.pl/ru/article/mariush-galchinskiy-nuzhno-li-byt-hristianinom-chtoby-byt-chelovekom-intervyu>

В любом случае, технологическая и информационно-коммуникационные революции радикально изменила мир иммиграции.

Что же касается вопроса о смешении культур, то это понятие подразумевает, что меняются не только мигранты, но и принимающее их общество. В результате чего мы получаем гибридные версии, как культуры иммигрантов, так и культуры принимающих стран.

Поскольку глобализация требует изменить привычный способ видения мира, все меньше смысла в том, чтобы определять национальность и этническую принадлежность при помощи географических границ и ограниченного комплекса специфических признаков и характеристик становится все более затруднительным, а главное — ненужным.

Сегодня следует принять как неотвратимую данность, что в условиях ускорения глобализационных процессов, мультикультурализм неизбежен, поскольку всякое общество, учитывая всепроникающие коммуникационно-информационные потоки, уже по определению, мультикультурно. А потому не представляется существенным, насколько однородной кажется нам та или иная культура, поскольку категория личности остается одной из главных составляющих компонентов всякого общества — каждый человек в ней индивидуален, но свой статус он утверждает именно в социальной среде.

При этом представляется аксиоматичным, что мультикультурализм — явление более универсального характера, нежели этнические, расовые или конфессиональные различия.

Констатируя очевидное обстоятельство, что современные общества становятся более мультикультурными, мы имеем ввиду, что они, если исключить эпизодические проявления ксенофобии и религиозной вражды которые представляются предсказуемой болезненной реакцией консервативных слоев общества на тотальные перемены мира, начинают более разумно воспринимать этнокультурную полихронность и ино-культурность.

Власть, конфессиональные или социальные группы, отрицающие мультикультурализм, берут на свое вооружение репрессивные методы, эффективность и жизнеспособность которых, в условиях ускорения тенденций глобализации и связанных с этим

процессом интенсификацию межкультурных контактов, более чем ограничена. А, в конечном счете, обречена на провал.

Основной вывод настоящего исследования состоит в утверждении, что в условиях глобализирующегося мирового пространства, с его доминантными признаками мультикультурализма и транскультурации, для построения свободного общества основывающегося на либерально-демократических ценностях, необходимо избавиться от иллюзий «всеобщего эгалитаризма», «большой свободы не обеспеченной общественными обязательствами», от безоговорочного принятия вульгарно понимаемого гендерного подхода, камуфлирующего феминизм и комплиментарность по отношению к однополым бракам.

Равно как и от иллюзий о том, что ранее культивирующиеся в традиционном обществе законы, в их нынешнем виде, в условиях изменившейся демографической структуры мультикультурного сообщества, уже не могут претендовать на универсальность.

Обновляющееся мультикультурное сообщество имеет достаточные средства для решения перечисленных выше и многих других проблем, как социального, так и экзистенциального характера.

При этом следует исходить из того, что изменение многих формулировок — это не простое перекодирование старых законоуложений в систему новых нормативно-правовых терминов и лексических фигур, а концептуальное переосмысление и переформатирование всей совокупной системы, порожденной изжившей себя корпоративности автономных уложений традиционных обществ.

Незаметно для современников, мир стал другим не только из-за обилия технических средств, органично соседствующих с традиционными и привычными для нашего быта артефактами, но и из-за мощной и все нарастающей волны интеллектуального прорыва за пределы его физической досягаемости.

А это — все более крепнущий призыв к человечеству осознать себя и свое будущее в расширившемся пространстве мира.

Разумеется, новые реалии меняющегося мира избавляют от множества бессодержательных иллюзий. В том числе, и от иллюзии «всеобщего эгалитаризма» и свободы как от независящих от окружающих условий жизнесуществования.

Жизнь в меняющемся мировом пространстве — мультикультурном мире — научают политическую власть страны и различные социальные группы к стереотипическому и корпоративному видению жизненных реалий, к пониманию необходимости отхода от безоговорочного принятия вульгарно понимаемого гендерного подхода, камуфлирующего явный или латентный феминизм и лояльность к однополым бракам.

Равно как и от иллюзий о том, что всякий закон, основанный на конфессиональных принципах и догматах, в его нынешнем виде, не имеет достаточных ресурсов и полноценных, в правовом понимании, полномочий для решения перечисленных выше и многих иных проблем, как социального, так и экзистенциального характера.

Исходя из приведенных оснований, можно говорить о том, что достижение целей социальной справедливости, гражданских свобод, реальное гендерное равенство и прочие составляющие современную цивилизацию и нашу жизнь, требует выхода за пределы конфессионального нормативно-правового поля и, особенно, за пределы их мировоззренческих, этических и политических интерпретаций.

Это требование относится и к различным религиозным конфессиям и этнокультурным группам. У будущего глобализированного мира нет другой альтернативы кроме поиска и культивирования мейнстрима в направлении универсального общественного устройства для всех, без исключения, этно- и социокультурных и конфессиональных страт.

Опасность эскалации противоречий, перерастающих в конфликты различного уровня, остаются, по крайней мере, до той поры, пока сами представители, как религиозных, так и суб-социальных групп, вооружившись политической волей, не осуществят полномасштабную ревизию и реформу с целью приведения своих ментально-мировоззренческих установок в соответствие с современными реалиями глобального пространства мира.

Говоря о целом ряде рудиментов, оставшихся нам в наследство от традиционного жизнеустройства, тормозящих этнокультурную интеграцию, будет уместно напомнить слова, приписываемые министру нефти Саудовской Аравии: «Каменный век закончился не потому, что кончились камни». Говоря иначе, хотя

мир локальных, автономно существующих стран продолжает жить в своем наличном составе, глобализация ускоренно меняет принципы, по которому этот мир становится другим, безвозвратно изменяя понятие национальных границ. Ему на смену неотвратимо приходит глобальный мир, содержанием которого является мультикультурализм и траскультурация.

И генеральный вопрос, стоящий перед человечеством состоит не в положительной или отрицательной оценке этого процесса, а в изучении его законов, способствующее максимально оптимизировать эти процессы, минимизируя при этом неизбежные и болезненные потери раритетов, возникающие в процесс адаптации к условиям меняющейся реальности.

Науково-популярне видання

Рустем Жангожа

Мультикультуралізм: Pro et contra

Науковий редактор — *Жулінський Н. Г.*
Комп'ютерна верстка — *Модна В. І.*

Підписано до друку 16.03.2016 р. Формат 60*84/16.
Гарнітура Octava. Папір офсетний. Друк на різнографі.
Ум. друк. арк. 12,09. Обл.-вид. арк. 9,68
Наклад 300 прим. Зам. № 1961

Друк «Компанія “Манускрипт”»
вул. Руська, 16/3, м. Львів, 79008
тел.: (032) 235-52-20, факс: (032) 235-51-40.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів
видавничої продукції серія ДК № 3628 від 19. 11. 2009 р.