

АДЫГЕЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ
В ФОКУСЕ
РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Под общей редакцией
доктора философских наук,
профессора *А.Ю. Шадже*

Москва-Майкоп
2011

УДК 172.4
ББК 87.7 (235.7)
С 28

**Издание осуществлено при финансовой поддержке РФФИ,
проект № 11-06-00098-а**

Рецензент – В.А. Авксентьев,
директор института социально-экономических и гуманитарных
исследований ЮНЦ РАН, доктор философских наук, профессор

**С 28 Северный Кавказ в фокусе российской идентичности / Под
общ. ред. А.Ю. Шадже. – М.: Российское философское общество;
– Майкоп: Издательство «Магарин О.Г.», 2011. – 150 с.
ISBN 978-5-91692-070-3**

В сборнике представлены научные статьи участников исследовательского проекта РФФИ, грант № 11-06-00098-а «Синергетическая модель укрепления российской идентичности на Северном Кавказе». На первом этапе исследования, в 2011 году, внимание было сосредоточено на осмыслении идентичности, в частности коллективной идентичности, в условиях глобализации, изучении российской национальной идентичности на Северном Кавказе и северокавказского общества в контексте современной, постнеклассической науки, а также на создании концепции совмещения разных видов идентичности. В некоторых статьях авторы переосмысливают ряд традиционных вопросов в новой парадигме, что приводит к «переоткрытию» и пониманию новых граней и смыслов северокавказского общества.

Для научных работников, аспирантов, студентов, политиков и всех, кому не безразлична судьба России и Северного Кавказа.

ISBN 978-5-91692-070-3



УДК 172.4
ББК 87.7 (235.7)

© Адыгейский государственный университет, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

| | |
|--|---|
| <i>Шадже А.Ю.</i> Северный Кавказ и укрепление российской идентичности | 4 |
|--|---|

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

| | |
|---|----|
| <i>Делокаров К.Х.</i> Проблема идентичности в эпоху глобализации: российская специфика | 12 |
| <i>Астафьева О.Н.</i> Коллективная идентичность: сопряжение традиций с самоорганизационным потенциалом культуры | 29 |

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

| | |
|---|-----|
| <i>Шадже А.Ю.</i> Переосмысливая северокавказское общество в новой парадигме | 58 |
| <i>Дамениа О.Н.</i> О кавказской культуре (опыт моделирования научной версии) | 83 |
| <i>Куква Е.С.</i> Многоуровневая идентичность: попытка применения синергетической методологии | 110 |
| <i>Муляр А.-Л.Ю.</i> Культурно-ценностные ориентации этнических меньшинств в полиэтничном регионе | 131 |
| <i>Сведения об авторах</i> | 149 |

СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ И УКРЕПЛЕНИЕ РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Осмысливая современную реальность, прежде всего надо отметить, что принципиально важной является необходимость преодоления сложившихся парадигм мышления, поиска нетрадиционных подходов в разработке новой модели будущего России. Особенность этой модели и, пожалуй, главное звено национальной политики российского государства в начале XXI века видятся в укреплении его внутреннего единства и неразделенности, формировании и укреплении российской национальной идентичности и российской гражданской нации. А это выдвигает на первый план теоретически и практически чрезвычайно важный вопрос: как совместить право и силу в государственной политике?

Сегодня обоснованным и востребованным ответом на этот вопрос представляется высказывание замечательного русского философа В.С. Соловьева: «Одно только мы знаем наверное: если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины – она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних» [1].

Существенно и другое. Целостность и будущность России связаны с ее полиэтничностью. Не следует уповать на этнические победы, это гибель для страны. Стало очевидным также, что попытка подогнуть все этнические культуры под одну бесперспективна. Отсюда возникает потребность проведения национальной политики, направленной на обеспечение благоприятных условий для жизнедеятельности каждого этноса – многочисленного и малочисленного.

Для упрочения единства полиэтничной России важны выявление аксиологической доминанты этнического фактора и преломление его в плоскости реальной жизни. Это, возможно, позволит сформироваться межэтническому согласию в нашем Отечестве.

Внимание к Кавказу, в частности, к Северному Кавказу – давняя традиция в мировой науке и политике. Интерес, нарастающий к нему с конца XX – начала XXI века, обусловлен осознанием того факта, что российский Северный Кавказ представляет собой важнейшую мировую ценность, с одной стороны, с другой – актуализация проблем региона связана со сложными и противоречивыми процессами, происходящими здесь в последние двадцать лет.

Принципиально важной является необходимость некоторых предваряющих методологических предпосылок осмысления северокавказского общества. В отечественной и зарубежной социальной науке нет концепции, анализирующей современные этносоциальные процессы и определяющей перспективы перехода региона к устойчивому развитию. Сложившиеся кавказоведческие концепции не раскрывают сути основных тенденций и противоречий российских трансформаций на Северном Кавказе. Имеющиеся исследования ограничиваются по преимуществу описанием традиций, поведенческих норм, установлений в быту. Во многом это объясняется сложившейся классической методологической базой, стереотипом мышления о регионе, достаточно привлекательными этнографическими сюжетами, создавшими экзотический геоэтнографический образ кавказского общества.

А это не раскрывает сущности целого, не дает понимания взаимосвязи целого и части, а также региональных процессов в условиях ускоренного перехода к инновационной модели социального устройства жизни, не позволяет определить основополагающие, базовые компоненты – параметры порядка, недостаточная изученность ценностного потенциала и недооценка значимости которых серьезно ослабляют российскую национальную политику в Северо-Кавказском регионе. Существующая на уровне призывов и лозунгов, она не приносит эффективных результатов. Силовые методы

сохранения территориальной целостности Федерации запутывают и без того сложную ситуацию. «Пришло время заново продумать всю нашу политику на Северном Кавказе. И обязательно с помощью кавказских лидеров. Да и пришло время вырабатывать новое представление о том, что означает целостность страны» [2]. Вот почему столь насущны переосмысление культурной идентичности на Северном Кавказе и корреляция науки и политики.

В полиэтничном северокавказском обществе издавна проживают и по праву считают себя коренным населением представители более чем 100 этносов. Перспектива развития региона требует использования конструктивного потенциала этнического / кавказского фактора [3], лучших традиционных ценностей всех этносов, которые приобрели общее социокультурное достояние в результате совместной жизни. Это может способствовать сохранению полиэтничности и гражданского мира. Мудрость понимания этой непростой истины позволит выйти на новый уровень бытия, откроет путь к новому модусу идентичности – российской.

Представляется, что в целях сохранения гражданского мира на Северном Кавказе, сохранения и укрепления единства полиэтничного российского общества в науке и политике следует избегать эмоциональных оценок; изучая общественное мнение, не противопоставлять друг другу этносы провокационными вопросами. Понимание экспертами обсуждаемых проблем определяется используемыми способами изложения. Думается, что за дальнейшую судьбу нашего общего российского дома в ответе не только практики-политики, но и ученые, чье слово может иметь как созидательную, так и разрушительную силу. По-видимому, исследовательская культура должна обучить людей вести новый диалог человека с человеком и нести гражданскую ответственность за целостность российского Северного Кавказа и России в целом.

В условиях тяжелейшего и глубочайшего кризиса приходится осмысливать и решать проблему сохранения единства полиэтничного и многоконфессионального российского государства. Для укрепления российской национальной идентичности необходимо ре-

шение следующих задач. *Во-первых*, определение общих (объединяющих) для всего российского общества начал, которые были бы близки и принимались представителями всех российских этносов и конфессий. Эти начала не могут быть привнесены извне; но исторически сформированы (естественным образом) в самом социокультурном пространстве России с опорой на ментальность россиян, фундаментальные ценности и нормы этнических культур и традиционных религий. *Во-вторых*, поиск объединяющей основы (платформы) сосуществования и взаимодействия разных видов идентичностей, в частности этнокультурной, региональной, конфессиональной и российской национальной идентичностей.

Заметим, что этнокультурная идентификация активизирована в современных условиях, это проявляется у каждого российского этноса. Возможно, это обусловлено активизирующимися глобализационными процессами и боязнью этносов (особенно малочисленных) раствориться в изменяющемся мире. Именно поэтому активизируют свою деятельность этнокультурные объединения, идут поиски перспектив этнокультурной идентичности в контексте глокализации. Важность учета этнического компонента и этнокультурной идентичности, как нам представляется, заключается в том, что в сложных саморазвивающихся системах, к каковым относится полиэтничное общество, приходится выявлять тенденции динамического развития (параметры порядка, одним из которых выступает этнический компонент) и оказывать на них влияние.

Северо-Кавказский регион осуществляет свою идентификацию в российском социокультурном пространстве в рамках российской национальной идентичности. Однако процесс самоидентификации открыт не только национальному, но и глобализирующемуся миру.

На микроуровне человек готов и может вобрать в себя множество идентичностей. В сложную российскую национальную идентичность и глобализирующийся мир он вступает со своим этническим, но в модифицированном виде. Это естественный процесс. Из его менталитета нельзя искусственно вырвать какую-то часть, ска-

жем, этническую культуру, историю, этнокультурную идентичность т.д. То есть нельзя вырвать то, что должно быть интегрировано в целое – в российскую идентичность. Выпадение этнокультурного компонента из сложной системы (российской идентичности) может повлечь за собой неустойчивость системы.

Для понимания смысла самоорганизации полиэтничного российского общества, возрастающей сложности этого процесса необходим диалог ученых, политиков и народа. Представляется, что мы своим словом и делом обязаны помочь обустройству нашего российского дома, чтобы у каждого из нас было желание жить в нем, чтобы комфортно жилось каждому россиянину независимо от этнической и конфессиональной принадлежности и чтобы в нашем доме было взаимопонимание.

Данное исследование осуществлялось в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований «Синергетическая модель укрепления российской идентичности на Северном Кавказе», проект № 11-06-00098-а.

Исследовательский коллектив в составе руководителя доктора философских наук, профессора А.Ю. Шадже (Майкоп), участников проекта доктора философских наук, профессора О.Н. Астафьевой (Москва), доктора философских наук, профессора К.Х. Делокарова (Москва), кандидата философских наук, доцента О.Н. Дамения (Сухум), кандидата социологических наук, доцента Е.С. Куква (Майкоп), кандидата социологических наук А.-Л.Ю. Муляр (Майкоп) работает над созданием синергетической модели укрепления российской идентичности на Северном Кавказе. На первом этапе исследования, в 2011 году, внимание было сосредоточено на осмыслении идентичности, в частности коллективной идентичности, в условиях глобализации, изучении российской национальной идентичности на Северном Кавказе и северокавказского общества в контексте современной, постнеклассической науки, наконец, на создании концепции совмещения разных видов идентичности. В некоторых статьях авторы переосмысливают ряд традиционных вопросов в новой парадигме, что приводит к «переоткрытию» и пониманию новых граней и смыслов северокавказского общества.

В современном Северо-Кавказском регионе, как и в современной России, много проблем и трудностей. Между тем не следует использовать их для дихотомического противостояния «мы» – «они». Гораздо сложнее и важнее проявить научную и политическую корректность и мудрость, содействовать взаимопониманию на основе диалога. Представляется, что российские исследователи-обществоведы могут и должны работать не на выявление «неполноценных» или «опасных» российских народов, а на установление взаимопонимания в нашем общем российском доме. Ведь слово, как и действие, может создать опасную ситуацию, довести напряженность до конфликта.

Исследовательский коллектив понимает, что сосуществование разных идентичностей в полиэтничном северокавказском обществе наряду с общероссийской – серьезная социально-политическая проблема. Для России проблема укрепления российской национальной идентичности связана с функционированием разных видов идентичности, с гармоничным сосуществованием их. Российская идентичность не отрицает многообразия этнокультурных идентичностей. В этом контексте представляется перспективным новый тип идентификационной модели, предлагаемый О.Н. Астафьевой, – «национально-культурная идентичность, где ядром стала бы гражданская, национальная идентичность, не отрицающая многообразия этнокультурных идентичностей и иных коллективных идентичностей, как отвечающих сегодняшним настроениям россиян, – вариант сложный, но вполне адекватный для первых шагов к реальному укреплению российского государства и социальной солидарности». Безусловно, решение этой проблемы нуждается в серьезной поддержке разных институтов гражданского общества.

Более того, сосуществование разных идентичностей не является признаком слабости нашего государства, скорее – свидетельством его исторической уникальности. Культурная идентичность определяет государственную монолитность, потому что единство страны может проявиться лишь через разнообразие этносов и этноидентичностей, через их взаимодействие и взаимообогащение.

Диалог культур открывает путь к новому модусу идентификации и заставляет задуматься над вопросом «кто я есть?» по отношению к другим этносам, человечеству и окружающему миру, осознать свою слитность с действительностью. Гармоничная соотнесенность с нею обогащает собственное самосознание, расширяет личностное социокультурное поле. Усугубляя свое этнокультурное особенное, начинаешь понимать, что от усилий всех народов, объединенных Россией, зависит твое социальное благополучие.

Наконец, завершая размышления о будущем северокавказского общества, обозначим важный вопрос. Отношения между Россией и российским Северным Кавказом должны осмысливаться в рамках постнеклассической науки, в частности сквозь призму нелинейного мышления. При этом важно отметить необходимость:

- строительства «здания доверия», т.е. «создания отношений доверия», говоря дипломатическим языком; это трудный, но необходимый процесс;

- смены императива – «не политики силового давления и выкручивания рук», говоря словами Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмова, а поиска способов взаимопонимания;

- учета специфики региона, в котором онтологический статус этнического фактора еще высок и определяет существенную характеристику северокавказского общества;

- поиска способов гармоничного сосуществования и развития разных сложных систем – «этнос», «регион», «Россия» и «глобальное сообщество» – с учетом особенностей их взаимодействия.

В целом же судьба Северного Кавказа неразрывно связана с судьбой России, ищущей свой, собственный российский путь социальных трансформаций. Можно с полным основанием утверждать, что в изменениях России важная роль принадлежит регионам. Выявление инновационного потенциала российского общества невозможно без учета их специфики. Учитывая динамику социальных процессов в российских регионах и их особенности, можно предвидеть разные сценарии развития России в глобализирующемся мире.

Примечания

1. *Соловьев Вл.* Национальный вопрос в России // Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 263.
2. *Моисеев Н.Н.* Время определять национальные цели // Социально-гуманитарные знания. 1999. № 6. С. 149.
3. *Хунагов Р.Д., Шадже А.Ю.* Кавказский фактор в современной России // Социологические исследования. 2001. № 3. С. 77-80.

К.Х. Делокаров

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: РОССИЙСКАЯ СПЕЦИФИКА*

Глобализация – новое явление и новый концепт, призванный отразить глубинные трансформации, происходящие в мире с конца 80-х гг. XX в. Не успев стать «полноправным» элементом современной социально-гуманитарной мысли, концепт «глобализация» стал объектом многочисленных споров о ее начале, сущности и перспективах. Появилось необозримое число статей, монографических исследований и сборников, посвященных данному феномену. Не входя в обсуждение вставших многочисленных вопросов, обратим внимание на один принципиально важный аспект проблемы, а именно на специфику актуализированного процессом глобализации вопроса о том, «Кто мы такие?», который привлек особое внимание после известной работы американского политолога С. Хантингтона «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности». Интерес к данной работе не случаен. Он связан не только с идеями, которые высказал в этой работе американский политолог, но и с тем, что такой вопрос встает перед всеми нациями, народами, культурами, которые оказываются вовлеченными в процесс глобализации. Это относится непосредственно и к России. Россия, как ядро СССР, распад которого был одним из решающих факторов современного этапа глобализации, тоже оказался перед сложнейшими вопросами, в числе которых проблема идентичности. Кризис государственной идентичности, который является системообразующим для России, вызвал кризис идентичности в других сферах и особенно – в сфере этнонациональных отношений. Тем самым перед оте-

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 11-06-00098-а.

чественной социально-гуманитарной мыслью встали вопросы, касающиеся сути идентичности как социокультурном феномене и формах проявления кризиса идентичности в разных сферах. Проблема в том, что начавшиеся после горбачевской перестройки радикальные преобразования носят фундаментальный характер и предполагают изменение исходных ценностных установок как общества, так и личности. Если на Западе с XVIII в. возрастает роль автономной личности и уменьшается роль государства и государственных институтов, то в России к подобному тезису относятся, мягко говоря, скептически. И потребуются немало времени, чтобы ситуация изменилась радикально. Далее, если с эпохи Просвещения Европа исходит из абсолютного доверия к Разуму, и призыв И. Канта «Имейте мужество пользоваться своим умом без подсказки!» становится императивом, то согласно известным словам Ф.И. Тютчева, «Умом Россию не понять» и «В Россию можно только верить». Не продолжая перечень различий, отметим два обстоятельства, важных для обсуждаемой проблемы идентичности. Во-первых, что имеются не только различия, но и ряд сходных черт. Во-вторых, отмеченные особенности – многообразие и широта российской цивилизации – могут быть истолкованы не только в негативном плане, а как потенциальные возможности. Сошлемся в этой связи на Д.С. Лихачева, глубоко постигшего данный предмет. На вопрос «О чем же свидетельствует эта широта и поляризованность русского человека?», Д.С. Лихачев отвечал: «Прежде всего, о громадном разнообразии возможностей, скрытых в русском характере, об открытости выбора, о неожиданности появления нового, о возможности бунта против бунта, организованности против неорганизованности, о внезапных проявлениях хорошего против дурного, о внутренней свободе русского человека, в котором сквозь завесу дурного может неожиданно вспыхнуть самое лучшее, чистое, совестьное» [1]. Вот почему обсуждая в начале XXI в. проблему российской идентичности, нельзя брать за эталон цивилизованности тот тип западного общества, который прошел длительный путь капиталистического развития, имеет свои социокультурные предпо-

сылки. При этом западный капитализм, как показал М. Вебер, отличается от капитализма в других регионах мира: «Капитализм существовал в Китае, Индии, Вавилоне в древности и в средние века. Однако ему недоставало... именно того своеобразного этоса, который мы обнаруживаем у Франклина» [2]. Своеобразие этого этоса – в его ценностных установках, ядром которых выступает рациональное предпринимательство, опирающееся на соответствующие моральные нормы. В этой системе ценностей формируется новый человек, живущий по законам рынка и благосклонно относящийся к тем, кто стремится к прибыли, выгоде, наживе. Закрепленный с помощью юридических норм права на наживу формирует новую этику, которую К. Леонтьев назвал в свое время «вексельной честностью». Ситуация в современной России противоречива в том плане, что она в очередной раз после реформ Петра I и революции 1917 г. стремится изменить свою идентичность, принять нормы западного этоса. Последнее сложно из-за традиции и отсутствия хорошо работающих законов и институтов. Между тем, определенная часть общества пользуется открывающимися возможностями, другая часть – колеблется, а третья – сопротивляется. Все это находит отражение в политике.

В подобной ситуации идентичность – проблема проблем [3]. Будучи фундаментальной, проблема идентичности актуализируется тогда, когда ситуация заставляет обратиться к своим корням. Именно поэтому проблема идентичности выходит на первый план в периоды кризиса. От того, к каким результатам приходит рефлексивный разум при обсуждении данного вопроса, зависят последующие действия индивида и социума, поскольку речь идет о глубинных основах, на которых «держатся» индивид, коллектив, этнос, нация, социум и т. д.

Несмотря на многочисленные оттенки смыслов, в основе концепта «идентичность» лежит тезис о существовании определенных базовых свойств, позволяющих индивиду, коллективу, нации, социуму, цивилизации быть собой. Эти свойства служат основанием сопоставления одних людей, наций и т. д. и других, осознания сво-

ей «подлинности». В этой связи значительное число конфликтов связано с тем, что зачастую общество, исходя из неких теоретических положений, предписывает, каким следует быть человеку. Принятие такой установки может создать и зачастую создает трудности для личности, поскольку ее базовые ценности могут расходиться с этими требованиями. Поэтому, как показало развитие управленческой мысли, важно более конструктивно сотрудничать с человеком, нежели пытаться заставить выполнять действия, которые требуют изменения сложившейся идентичности. Идентичность постигается не только рационально, но и духовно-эмоционально. Без учета роли и влияния ценностей, особенно ценностей духовно-нравственного свойства, на мир индивида, этноса, цивилизации нельзя постигнуть их подлинную идентичность. Аксиологическая компонента, влияющая на целеполагающую деятельность человека и общества, их мотивы и потребности – одно из основных отличий человека и общества от природы. Поэтому, с концептуальной точки зрения, важно, что ценности и ценностное отношение к миру – это не только система понятий, категориальный строй, используемый в процессе рационального осмысления тех или иных событий, сколько отражение определенного рода ментальности.

Человек, социальная группа, культура, цивилизация очень часто оказываются перед проблемой выбора, поскольку формирование человека-индивида, так и более сложных социальных групп связано с наличием относительно стабильной системы ценностей, а реальность, в которой функционируют человек и другие более сложные системы, открыты, они обмениваются с миром информацией, энергией и т. д., что связано с определенной трансформацией ценностей. Проблема в том, насколько укоренены те или иные ценности в индивиде и обществе, и стоит ли каждый раз при встрече с новой реальностью менять ценности. Вопрос не простой, поскольку именно наличие определенной системы ценностей называется устойчивой структурой личности. Устойчивость, как следование определенной системе ценностей, необходима для оптимального функционирования как личности, так и более сложных социальных образований.

Вместе с тем, ввиду отмеченной выше открытости системы «человек – мир», «социум – мир», и т. д., тезис об устойчивости ценностей требует решения. Система должна развиваться, что связано и с изменением трактовок ценностей, но человек не может и не должен каждый раз, встречаясь с новой проблемой, новой реальностью, менять свою шкалу ценностей. Одновременно человек не может не реагировать на изменяющиеся условия, если он хочет эффективно действовать, достичь те или иные цели. Подобная дилемма становится особенно актуальной и трудной во времена перемен, революционных потрясений. Ситуация осложняется тем, что в глобализирующемся мире человек, как индивид, не столь привязан к той почве, к тому месту, где он родился. Если на заре цивилизации человеку трудно было не только реализовать себя, но и выжить без своей общины, племени, социальной группы, рода, то со временем связь с местом и общиной оказываются не столь значимой. При этом речь идет не об оценке, негативной или позитивной, этих трансформаций, а самой тенденции, социокультурном феномене. Тем самым меняется не только структура общества, но и условия самореализации индивида и тем самым ценностная система координат. Согласно Н. Элиасу, усиливающиеся в мире интеграционные процессы требуют перехода от Я-идентичности к Мы-идентичности [4]. По его мнению, высказанному еще в 1987 г., «уже сегодня шансы на выживание в значительной мере зависят от происходящего на глобальном уровне. Именно совокупное человечество представляет ныне высшую авторитетную единицу выживания» [5]. Между тем одновременно имеет место возрастание роли личности, поскольку в условиях глобального информационного пространства каждый человек потенциально может стать источником событий. Разумеется, это ставит новые вопросы, поскольку затрудняет переход от «Я-идентичности» к «Мы-идентичности». При этом остаются открытыми особенности «Мы-идентичности».

Ценности и ценностные отношения – сложные феномены, которые не только и не столько рациональны, сколько переживаются, становясь частью человеческой природы. Тем самым все базовые ка-

тегории культуры – Истина, Человек, Свобода и т. д., составляющие ядро личности, включают в себя ценностные отношения и потому не до конца рационализируемы. Это не значит, что не следует пытаться их рационально постигнуть, понять их корни, динамику смысла идентичности. Естественно, подобная трактовка не менее ошибочна, чем попытка их полностью рационализировать. Речь идет о том, что человек формируется и развивается, если угодно, – становится человеком, размышляя над природой, сущностью этих базовых категориальных структур. Расширение смысла этих понятий – суть расширения мира человека, его культурного горизонта. Подобное расширение горизонта личности и культуры представляет собой бесконечный процесс перевода интуитивных представлений человека о самом себе и окружающем мире в рациональную систему. Указанные интуиции личности о том, что есть Свобода, Истина, Долг, Власть, Человек и т. д., формируются вместе со становлением каждого человека на основе воспитания, образования, усвоения норм той культуры, в которой человек постепенно осознает себя, становится Человеком.

В периоды кризиса – а современный этап характеризуется системным кризисом – человек пытается «возвратиться» к себе, найти свою подлинную идентичность. Но что означает сам тезис: добраться до своей сути? Подобная постановка проблемы полезна потому, что заставляет человека и общество задуматься над самоочевидными, но, по сути, самыми сложными вопросами: «Кто я?», «Кто мы?», «В чем смысл происходящего, и каково мое место в нем?» Рефлексируя над этими вопросами, человек открывает себя заново. Он в этот период ставит точки над «і» и более откровенен с собой, чем в обычное время. Именно в такие периоды любой человек становится философом, ибо он размышляет не о повседневном, а о главном и не только о конкретных явлениях, но и об их сущности. В такие периоды повседневность отходит на второй план, человек, общество, культура сосредоточиваются на существенном. Важно еще то, что в такие периоды человек не утилитарен. Это позволяет ему посмотреть на себя и происходящее со стороны, делая

самого себя и происходящее со своим участием объектом размышлений. Последнее помогает избавиться от иллюзий, увидеть реальность такой, какая она есть. При этом, поскольку «Я» всегда реализует себя через других, то предметом критической рефлексии становится не только и не столько психологическая составляющая «Я», сколько «Я» как личность, часть социума. В подобных ситуациях уменьшается роль символов, метафор, интерпретаций. Человек додумывает то, о чем он только смутно догадывается. Все это составляющие любого процесса идентификации. Поиск новой идентичности – это поиск нового отношения к себе, государству, социальным, национальным, религиозным ценностям.

Проблема идентичности многослойна. Она не только включает в себя такие смыслообразующие для каждой личности и каждой культуры вопросы, как «кто я?» или «кто мы?», но и имеет своим предельным основанием самый глубокий метафизический вопрос: что есть человек? Процесс глобализации актуализирует вопрос о глобальных основаниях подлинного бытия человека, то есть ставит вопрос о глобальной идентичности. Это связано с изменением роли национально-этнической и государственной идентичности в глобализирующемся мире. Уменьшение значимости национального и государственного, видимо, должно привести к увеличению роли глобальной идентичности, поскольку человек нуждается в определенных базовых основаниях.

В России длительное время, особенно в советский период, основанием идентичности выступало государство, а не принадлежность к той или иной нации или религии. Начиная с Петра I, национальная идентичность все более тесно соотносится с государством. Это обстоятельство было отмечено А.И. Уткиным в работе «Вызов Запада и ответ России»: «предмет сакрализации, национальный символ, лежащий в основе всей системы ценностных ориентаций россиян, с "истинной православной" направленности русского бытия переместился на государство как самодостаточную сущность, альфу и омегу национальной идентичности» [6]. Сегодня ситуация меняется. Поскольку все системообразующие основания идентич-

ности пришли в движение, то возрождается идентификация по национальному и/или религиозному признакам. Подобный процесс – сложный и противоречивый, так как происходит в условиях не только социально-экономического кризиса, но и кризиса ценностных оснований бытия. Важно осознать себя русским или татаринном, мусульманином или православным, не противопоставляя себя другим. Пока на этом пути не только приобретения, но и определенные потери.

Для того, чтобы обсуждение процесса идентификации не вело к противопоставлению тех или иных этносов и религий, необходимо расширение пространства диалога культур, решение более общих для всех этносов социально-экономических вопросов, поддержка в равной мере всех наций и традиционных для российской культуры религий. Этот процесс должен быть сопряжен с вхождением России в глобальное пространство и решением вытекающих из этого вопросов. При этом важно, чтобы властные структуры не противопоставляли эти два аспекта идентификации: национально-государственное и глобально-интернациональное. Вхождение в те или иные международные организации, такие, как ВТО, только тогда имеет смысл и найдет поддержку у общества, а не только у той или иной части экономической бизнес-элиты, когда подобный шаг выгоден России как государству и отвечает ее национальным интересам.

Великий спор между западниками и славянофилами в России, равно как и сегодняшнее взаимоотношение Запада и Востока, можно понять во всей полноте только в контексте проблемы идентичности. В конечном итоге, эти споры касаются вопроса о том, каким должен быть человек и в каком направлении должна развиваться культура. Можно ли считать установку на рационализацию всего сущего, по которому пошла западная цивилизация, магистральной для будущего человечества вообще и России в частности или главным ориентиром должны быть духовно-нравственные ценности?

Сложность феномена России не в том, что Россия не Запад. Сложность России в том, что Россия и не Запад, и не Восток. Рос-

сия разнородна внутри себя. Поэтому зачастую те идеи, которые считаются западными и поддерживаются частью общества, категорически отвергаются другой его частью, как противоречащие национальным интересам. Это мешает России последовательно реализовывать те или иные стратегические идеи, которые приняты на общегосударственном уровне. Если на Западе или на Востоке такие решения проводятся последовательно после их юридического принятия и эти решения затем интерпретируются одинаковым образом различными ветвями власти, то в России не только до принятия решений, но и после их принятия разногласия и разночтения зачастую остаются. Тем самым формальное принятие решений еще не означает, что данное положение будет выполняться одинаково во всей России.

В глубинно-метафизическом смысле Россия во многом сохраняет свою идентичность, поскольку она, как и прежде, не может однозначно отождествить себя ни с Западом, ни с Востоком. Продолжающиеся дискуссии по этому поводу свидетельствуют о том, что Россия остается некой самостоятельной цивилизационной силой, пытающейся устоять перед мощными трансформационными процессами, которые расходятся с ее ценностными установками. Слабость России в том, что вынужденно принимая участие в этих трансформациях (таковы, в частности, события 1917 г. и 90-х гг.), она не имеет четкой ценностно-мировоззренческой парадигмы, учитывающей противоречия российской действительности.

При характеристике России как особого социокультурного феномена опасны упрощения. Россия – особый континент со своей ментальностью, сложившейся на протяжении ее истории. Как отмечал В. Карев, «Крещение Руси по восточно-греческому обряду, подчинение монгольскому игу и петровская реформа – вот три главные вехи русской истории, указывающие на ее отношения, во-первых, к Византии и вообще к Греко-славянскому миру, во-вторых, мусульманской Азии, которая в конце средних веков поглотила в лице турок весь этот Греко-славянский мир, кроме самой России, и, в-третьих, к европейскому западу, вот уже около двух

веков оказывающему на нас свое культурное влияние» [7]. Без анализа специфики взаимодействия России с этими мирами и без учета тех трансформаций, которые произошли в ментальности россиян, нельзя адекватно понять события, которые происходили и происходят в России. Последний тезис относится и к необходимости более взвешенной оценки советского периода отечественной истории. Не входя в детали, отметим, что Россия советского периода сложна и противоречива и не может быть охарактеризована одним словом. Характеристика этого периода только как тоталитарного не дает возможности понять процессы, связанные с превращением аграрной, необразованной страны дооктябрьского периода в индустриальную и самую читающую страну в мире, объяснить, почему именно СССР смог остановить победное шествие нацизма по миру и послать первым человека в космос. Между тем названные события – только вехи в развитии страны, которая верила в завтрашний день и систематически строила новую великую страну с могучей промышленностью (достаточно назвать Магнитку, Кузбасс, Днепр-ГЭС), наукой и самой эффективной в мире образовательной системой.

Капитализм в России конца XX и начала XXI в. привел к тяжелым для страны последствиям по нескольким причинам. Во-первых, он не был результатом естественного развития экономики страны. Во-вторых, основы капитализма формировались в условиях, когда уже не работали, с одной стороны, старые законы, а с другой – не было эффективно работающих новых законов. В-третьих, законы, без которых капитализм стал бандитским, по определению Дж. Сороса, стали формироваться не столько для страны, сколько для бизнеса. Последнее привело к капитализму без правил, без «работающих» законов. Превратить этот капитализм в капитализм «западного образца» – сложнейшая проблема, требующая времени и значительных усилий. В-четвертых, на характере сложившегося капитализма сказались особенности страны, которая мыслит и действует зачастую крайностями. Наконец, в-пятых, проблема России в том, что она в своей истории развивалась на других,

нежели западные страны, ценностно-культурных основаниях. Если Запад, в широком смысле слова, сознательно культивировал идеологию утилитаризма, индивидуализма, а впоследствии и прагматизма, то Россия на протяжении всей своей истории осознанно не опиралась на подобные ценностно-мировоззренческие установки, не делала пользу и выгоду любыми способами своими императивами. Между тем, ввиду того, что ментальность народа не до конца рационализируема и трудно поддается реформированию, то традиции народа не могут не сказаться на восприятии предлагаемых концепций западного типа.

Все это привело к тому, что Россия испытывает значительные трудности в своем развитии. Часть актуализированных событиями 90-х гг. проблем, в частности, проблемы, связанные с целостностью страны, были решены в постсоветский период. Однако затем процесс развития страны замедлился. Анализ ситуации свидетельствует о том, что Россия сегодня находится в своеобразной точке бифуркации. Ей надо преодолеть ряд принципиальных трудностей, чтобы стать одной из ведущих стран мира. Тот факт, что мы вошли в клуб ведущих индустриально-развитых стран мира, называемый «8»-кой, – это не столько признание уровня нашей экономики, сколько признание роли России на мировой арене. Для того, чтобы стать полноправной в экономическом плане, Россия должна перейти от *сырьевой* экономики к наукоемкой, решить демографическую проблему и ряд других масштабных задач. В зависимости от того, как будут решены эти вопросы, для России возможны следующие варианты: во-первых, она может стать современной, то есть постиндустриально развитой страной; во-вторых, она может, как и сейчас, оставаться частью периферийного капитализма, зависимого по многим параметрам от развитых капиталистических стран; далее, у нее есть шанс стать частью альтернативного ядра современности наряду с Китаем, Индией, Бразилией, чтобы вести независимую политику и влиять на ход мировых событий. Для реализации этого сценария необходимо наряду с Китаем, Индией и Бразилией развивать высокими темпами экономику и технологию; и наконец,

можно попытаться реставрировать социализм в его обновленном виде, что маловероятно по многим причинам, особенно из-за неясности смысла «обновленный».

В целом не вызывает сомнений тот факт, что современная цивилизация, как и Россия, ищет себя, свою идентичность. И этот поиск происходит в условиях, которые не имеют прецедентов в истории, поскольку проблемы, с которыми столкнулась современная цивилизация, ставят под сомнение функционирующие ныне ее основополагающие социальные, геостратегические и концептуальные структуры. Большинство из этих проблем носят глобальный характер и являются вызовами современной цивилизации, которая, несмотря на радикально изменившийся характер реальности, пытается справиться с этими проблемами традиционными методами. Между тем эти вызовы носят системный характер и они не могут быть решены только усилиями нескольких стран. Речь идет о вызовах – проблемах, связанных с ухудшающейся экологической ситуацией в мире, демографической проблемой, которая подстегивает экономическую деятельность и усиливает разрыв между богатыми индустриально-развитыми странами в мире и теми странами, которые социально и технологически уступают индустриально-развитым и социально благополучным странам.

Не продолжая перечисление проблем-вызовов, отметим, что они обостряются политикой индустриально-развитых стран мира, которые, стремясь получить новый доступ к природным ресурсам остального мира, стимулируют появление очагов конфликта, используя привлекательность демократических лозунгов. Такая стратегия приводит к расширению пространства нестабильности. В этой связи можно говорить о политических, геостратегических, экономических измерениях глобальных проблем-вызовов. Ведущей детерминантой системы вызовов выступают экономические вызовы, что объясняется экономикоцентричной ценностной установкой современной западной цивилизации, задающей основные параметры общецивилизационного развития. Именно стремление к расширению экономического пространства, ведущее к усилению роли

транснациональных компаний, стало ядром нового этапа исторического развития, получившего название глобализации.

Выход человечества на путь глобализации в ее современной трактовке обусловлено поражением социалистических стран в их противостоянии с капитализмом и, появившейся в результате этого возможностью геостратегической трансформации современного мира. Цивилизационная значимость этого факта в том, что человеческая история с начала XX в. развивалась под влиянием социалистической революции в России и Второй мировой войны. Эти события носили знаковый характер и предопределили характер мировой истории в XX в. Поражение социализма стало поворотным пунктом исторического развития, поскольку социалистическая система была не только определенной социально-политической системой, но и альтернативой капитализму, надеждой на возможность иной некапиталистической модели общественного развития.

В конце XX и начале XXI вв. закончилась эпоха биполярности и начался поиск новой модели цивилизационного развития. Это событие фундаментального характера, поставившее перед миром огромное число проблем.

Глобализация, приводя в движение системообразующие принципы общества и личности, превращает в проблему многие устоявшиеся представления. Динамика смысловых инвариантов базового характера, таких, как национальность, характер религиозных ценностей, роли пространства и времени, релятивизация представлений об истине, прогрессе, науке, ставит перед философской мыслью концептуальные вопросы фундаментального свойства. В подобной ситуации «впечатляющее возрастание интереса к «обсуждению идентичности» может сказать больше о нынешнем состоянии человеческого общества, чем известные концептуальные и аналитические результаты его осмысления» [8]. Интерес к этой проблеме свидетельствует о концептуальных сдвигах в теоретическом и практическом сознании, характеризуя те новые ростки, которые становятся интеллектуальным ядром нового видения цивилизационных трансформаций.

Принципиальная методологическая значимость нового поворота теоретической мысли состоит в том, что происходящие в условиях нынешней глобализации радикальные трансформации о человеке, обществе, нации, государстве, прогрессе и т.д. носят столь фундаментальный характер, что они заставляют обратиться к истокам этих понятий, делая тем самым востребованным предельно метафизический уровень анализа происходящих событий. Вопросы типа «кто мы?», как было отмечено, не задаются в истории часто. Сама постановка таких вопросов – свидетельство глубины кризиса мысли, в которой оказалось самосознающее сознание.

Современная глобализация, в рамках которой ставится и осмысливается проблема идентичности при всей ее сложности и многоаспектности – продукт западной социальной мысли. По сути она представляет собой попытку универсализации тех моделей цивилизационного развития, которые сделали индустриально-развитые страны Запада лидером современного мира. В более узком смысле глобализация выступает как стремление унификации мира на основе капиталистических отношений желательного американского типа.

Подобная логика развития событий поставила Россию в сложнейшее положение, по крайней мере, по трем причинам. Во-первых, она была лидером той социалистической системы, которая потерпела поражение в противостоянии капитализма и социализма. Во-вторых, Россия – изначально евразийская страна. Ее евразийство не только географическая данность, но и ментально-культурная реальность. Поэтому для нее неприемлема и опасна постановка вопроса: Россия – или Запад или Восток. На наш взгляд, более логичен вопрос о том, что есть Россия как несводимая ни к Западу, ни к Востоку цивилизационное образование. Приведу в этой связи два на первый взгляд плохо совместимые высказывания одного из самых гениальных представителей России Ф.М. Достоевского. Он, в частности, считал, что «у нас – русских – две родины: наша Русь и Европа... Нам от Европы никак нельзя отказаться». С другой стороны, Ф.М. Достоевский призывал к тому, что «необходимо «оздоровить» взгляд России на Азию, освободиться от «стыда», что называют «азиатами». Это ложный стыд, который может возникнуть или

по невежеству, или из лакейства перед Европой». Подчеркивая значимость подобного оздоровления, он замечает: «если бы свершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи – о, какой бы корень был тогда оздоровлен! Азия, азиатская наша Россия, – ведь это тоже наш большой корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо! Принцип, новый принцип, новый взгляд на дело – вот что необходимо» [9]. Наконец, в-третьих, в момент сложнейшего кризиса у России не оказалось лидера, как Дэн Сяо Пинь в Китае, Рузвельт в США, де Голль во Франции, способного думать не столько о своем месте в политике, сколько о государстве России со всей ее сложной историей, особенностями, проблемами.

Концептуализация статуса идентичности вообще и идентичности России в современном глобализирующемся мире не только теоретически значима, но имеет и прикладную практическую ценность, поскольку от того, как люди воспринимают свою идентичность, зависит их отношение к тем событиям, которые происходят в стране. Явно или неявно представления об идентичности влияют на формирование идеала, сценариев будущего России. Тем самым категориальный анализ сути идентичности позволяет более глубоко осознать место России в глобализирующемся мире, понять общее и особенное в цивилизационных процессах России и остального мира. Последнее особенно актуально в связи с возрастающим потоком иммигрантов в страну из бывших республик Советского Союза и дискуссиями в обществе по данному вопросу. При этом следует иметь в виду, что восприятие данного явления – увеличения потока иммигрантов – зависит от общей ситуации в стране, особенно в сфере экономики.

Проблема идентичности России связана с процессом глобализации, поскольку при рассмотрении сути идентичности и глобализации мы сталкиваемся с вопросом об отношении России к европейским ценностям, которые оказали существенное влияние на самосознание российского общества, с одной стороны, и являются существенным компонентом тех процессов, которые носят назва-

ние глобализации. При анализе вопроса о цивилизационной и социокультурной идентичности России вновь актуализируются вопросы уникальности России, ее цивилизационной общности с Европой и Востоком, вопросы, которые уходят своими корнями в глубь отечественной истории.

Отметим в этой связи ряд факторов, которые усложняют понимание сути российской идентичности. Во-первых, адекватному пониманию своей идентичности России мешает присущая ей систематическая война со своим прошлым, своей историей. Характерно, что не только каждая радикальная социально-политическая трансформация в стране, но зачастую каждая смена политического лидера в России начинается с чрезвычайно резкой критики своего недавнего прошлого. Отсюда десталинизация, дехрущевизация, дебрежневизация и т. д. Показательны в этом плане социально-политические трансформации 90-х гг., которые создали такой образ у народа о стране и самих себе, что состояние оказалось близким к аномии. Между тем прав известный американский консервативный политик Патрик Дж. Бьюкенен, который в работе «Смерть Запада» пишет: «Уничтожьте записи о прошлом народа, оставьте его жить в невежестве относительно деяний предков – и опустевшие сосуды душ легко будет заполнить новой историей, как это описано в «1984». Развенчайте народных героев – и вы деморализуете целый народ» [10]. «Развенчивая» по-большевистски до основания предшествующий этап своей отечественной истории, мы не только грешим против истины, но и отнимаем у подрастающего поколения его право гордиться своей страной, ее прошлым и будущим. Разумеется, речь идет не о том, чтобы критически анализировать прошлое, а о том, чтобы узнать меру, уважать свою историю, критиковать допущенные ошибки не с наслаждением, делая на этом карьеру, а с болью, сопереживая стране.

Во-вторых, адекватной интерпретации происходящих процессов, равно как и процессов прошлого, мешает привычка искать источники проблем не у себя, а со стороны. Между тем, многие проблемы России порождены не «происками» извне, а собственными ошибками.

Учет этих факторов может помочь глубже понять особенности постановки и решения хантингтонского вопроса «Кто мы?» применительно к России, старающейся найти свое место в глобализирующемся мире. Несмотря на трудности, Россия имеет еще шансы занять достойное место среди индустриально-развитых стран мира, поскольку у нее, во-первых, есть народ, не раз доказавший в истории свое умение решать сложнейшие вопросы, и, во-вторых, необходимые природные ресурсы.

Примечания

1. *Лихачев Д.С.* Русское искусство от древности до авангарда. М., 1992. С. 26.
2. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 74.
3. Ряд других, чем в данной статье аспектов см.: *Делокаров К.Х.* Цивилизационная идентичность России как социально-философская проблема // Конкурентоспособность России в условиях глобализации. М., 2006; *его же.* Россия и проблема идентичности в эпоху глобализации // Социально-гуманитарные знания. 2011. № 6 и др.
4. *Элиас Н.* Общество индивидов. М., 2001. С. 315–316.
5. Там же.
6. *Уткин А.И.* Вызов Запада и ответ России. М., 1996. С. 78.
7. *Карев В.* Общий ход всемирной истории. Очерки главнейших исторических эпох. СПб., 1903. С. 279.
8. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 176–177.
9. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1972–1976. Т. XXVII. С. 36.
10. *Бьюкенен П.Дж.* Смерть Запада. М., 2003. С. 237.

КОЛЛЕКТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: СОПРЯЖЕНИЕ ТРАДИЦИЙ С САМООРГАНИЗАЦИОННЫМ ПОТЕНЦИАЛОМ КУЛЬТУРЫ*

Коллективная идентичность: сущность понятия

Коллективная идентичность является результатом массового (группового) осознания тождества и различий с людьми, включенными в другие общности, и проявляется в разных формах, охватывающих все стороны существования человека в разномасштабных социальных группах и сообществах (социальная, социокультурная, цивилизационная, этнокультурная, национальная, гражданская, профессиональная и др.). Осознание человеком собственной принадлежности к определенной общности, которым пронизывается все его индивидуальное и общественное бытие, связывается с постижением мира культуры. Культура открывает перед людьми мир Другого и возможность общения с ним, выступая тем самым важнейшим условием человеческого существования в социуме, поэтому *ракурс соотнесенности личностного с социальным* через культуру (как имманентно присущее противоречие) является, на наш взгляд, принципиально важным для различения идентичностей, объединенных общими понятиями «коллективная идентичность» и «индивидуальная идентичность» («персональная», «личностная»). Несомненно, что эти две типологические группы образуют общую *идентификационную матрицу* человека и включены в структуру его личности, являясь сущностью процесса самоидентификации. В свою очередь, коллективные идентичности в той или иной степени способны нивелировать индивидуальные идентичности, за счет чего, собственно говоря, и достигается внутренне сложное и противоречивое единство группы или сообщества. Именно благодаря умению человека включаться в социальное, производя над своим Я особый вид культурной деятельности («насилие культурой») –

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 11-06-00098-а.

«стирание» различий, «устранение» инаковости, адаптацию к отличиям с Другими («Чужими»), человек являет себя в Мы, осознавая себя не только через индивидуальное бытие, но и через совместное сосуществование с другими людьми.

Эта поразительная по своей сути процедура *самопожертвования* – частичный и добровольный отказ от собственной возможности утвердиться человеку в бытии как уникальной и неповторимой личности, во-первых, есть закономерность воспроизводства социального и культурного взаимодействия людей в социокультурном пространстве, где сосуществуют «свои», «чужие», «другие», «иные»; во-вторых, является особой формой самоограничения и упорядочения проявлений человека в социальных коллективах, где проблема его самоутверждения в бытии уже не выступает только его личностной (частной) социопсихологической проблемой. Она становится фрагментом общего социального процесса, где человек, солидаризируясь с группой, осознает себя ее частью, но продолжает искать свое собственное место в ней: это «место» в той или иной степени ему предопределено культурой через саму возможность его выбора. В свою очередь, единство личностей, сопряженных в единое пространство идентичности, достигается не за счет полного поглощения или смешивания индивидуальностей: идентичности оттеняют и дополняют друг друга, выстраивают иерархию связей уходящих друг в друга идентичностей, которая также отличается неустойчивостью, подвержена модификациям и усложнениям, обусловленным не только изменениями объективных условий, но и субъективными переживаниями личностью своей социальности.

Зарождение предпосылок появления модели «множественной идентичности», выступающей в условиях глобализации одной из самых распространенных идентификационных моделей, во многом связано с желанием воплотить труднодостижимое равновесие между личностной свободой и потребностью в человеческой солидарности.

При таком понимании сложности идентификационного процесса неизбежна актуализация проблемы *пространства коллек-*

тивно́го самосознания как рамочных условий, сдерживающих личностное начало в пространстве социального и культурного. В свою очередь, границы идентификационных матриц коллективных идентичностей в той или иной степени подвижны, идет ли речь о гражданской, политической, этнокультурной, национально-культурной, транснациональной идентичности и др.

В исследованиях «надличностного» единства зачастую нивелируются личностные аспекты, но именно в этих пространствах происходит саморазвитие личности, в ряде случаев представленное в жесткой форме «конструирования» человека (к примеру, «человека политического») или в одной из форм его коллективной идентичности (скажем, этнической, гендерной, профессиональной и др.). Сосредоточим наше внимание на изучении *коллективных идентичностей как социального и культурного единства разных общностей*, осознающих себя как группу, сообщество, обладающих разделяемой их членами культурой, в том числе знаниями, ценностями, нормами, отношениями и др.

Традиции и память в идентификационной матрице

Культурологическое осмысление коллективной идентичности современной России переключает исследовательское внимание на историю формирования многокультурного пространства страны с ее столь же разнообразными региональными полиэтническими и поликонфессиональными вариантами. Их конфигурацию определяло своеобразие каждой территории, встраиваясь в сложный процесс региональной интеграции как *путь самоопределения региональной культуры*, насыщенный событийным и фактологическим материалом, благодаря чему конкретный период обретал определенную доминантную окраску. Заметим, что смена социокультурных ориентиров происходила не только в режиме самоорганизации, но и под воздействием стратегий культурной политики. Последние порой отвечали устоявшимся традициям естественно сложившейся асимметрии культурного ландшафта: между модернизационными (прежде всего экономическими и техническими) преобразованиями и традиционными принципами культурного развития тех или иных

территорий. Это закрепило инвариантность культурно-цивилизационных векторов в границах сложного цивилизационного типа, в определенной степени предопределив разные ритмы и, как следствие, неравномерность в освоении новых форм, специфику адаптации к новым социальным условиям, в конечном счете, к преодолению неравенства в потреблении современных образцов культуры в различных региональных культурных пространствах. Таким образом, цивилизационное «давление» выступило фактором, подтолкнувшим людей, проживающих на этих территориях, не только не отказаться от ценностей собственной культуры, но, напротив, еще пристальнее вглядываться в свою насыщенную событиями уникальную историю и тянуться к традиции.

Эволюция образа жизни и выстраивание новой социальной организации, распространение современных культурных форм – длительный по времени процесс, поскольку удержание региональной (локальной) коллективной идентичности осуществляется механизмами культурно-исторической преемственности и исторической памяти как основы культурно-исторической самоидентификации. «Человеку кажется, – писал И. Г. Гердер, – что он все воспроизводит изнутри своего существования» [1], в то время как он формируется на образцах культурной традиции и, будучи включенным в социальное единство индивидов, превращает нас в человека [2]. Таким образом, передаваемые из поколения в поколения ценности и нравственные установки, предписанный традициями образ жизни и нормы, дополненные образами из различных культурных текстов (фольклор, письменные исторические свидетельства и предметный мир культуры народа, учебники по истории, художественные произведения и др.) транслируют модель коллективной идентичности народа, проживающего на одной территории. Как правило, в ней присутствует оценочный и компаративистский дискурс, позволяющий увидеть культуру конкретного этноса среди существующего разнообразия культур и традиций, сложившихся отношений между ними (с историями позитивных заимствований и интерпретацией конфликта), где сложилась определенная функциональная специа-

лизация за теми или иными институтами, участвующими в конструировании коллективной идентичности. При этом творческое обновление традиции меняет и идентификационную матрицу, одновременно развивая и удерживая ее особый смысл, открывающий позитивную перспективу социокультурной динамики. Традиции, как результат фиксации в памяти социокультурных практик, являются жизненно необходимым элементом, связывающим поколения, поскольку, как отмечает Жак Ле Гофф, память выступает основным элементом индивидуальной и коллективной идентификации [3].

Не случайно в 90-е гг. XX века историческая память становится базовым фактором, определяющим национально-культурную идентичность, а формы и тренды социокультурной динамики, так до конца и не освободившиеся от политико-идеологического пресса и насыщенные рыночными детерминантами, трансформировали историческое сознание, «подстраивая» прошлое под «нужды» дня сегодняшнего. При этом зачастую «осовременивание» приводило к обратному эффекту – взамен творческого прочтения традиции осуществлялась «аутентичная реанимация» традиции, а память, перенося прошлое в настоящее, устраняла временное измерение традиции, лишая людей собственной истории, ценности прожитого Бытия. И проблема здесь не только в рисках усиления этноцентристских позиций, которыми зачастую сопровождалась вспышка «патриотизма». Разрыв истории, где время выступает основой прошедших событий, в которых коренится наше сегодняшнее понимание [4], привел к искажению социокультурного опыта совместного существования людей на одной территории.

Вообще в ситуации сложнейших общественных преобразований конца прошлого столетия история подверглась серьезным процессам «ревизии» и «пересмотра». С одной стороны, несомненно, это была реакция на существовавшие в течение многих десятилетий жесткие регулятивы социальной и историко-культурной памяти; с другой – желание удовлетворить сдерживаемый интерес и потребности в получении особого типа информации о замалчиваемых или искажаемых событиях, что стимулировало интерес к изучению ис-

тории культуры, сохранению и передаче культурных ценностей. Однако интерес к литературным произведениям, публицистике, в особенности к архивным документам – трансляторам исторического времени, источникам «неактуализированной памяти», своего рода подсознанию общества – лишь на первых порах стал инструментом самоопределения общества. Медийное пространство заполнилось культурно-историческим эрзацем с такой скоростью, что в настоящее время, как отмечают 42,1% экспертов мониторинга «Историческая память в российском обществе», в силу огромного количества противоречивой информации у людей нет достаточных знаний об истории России, что в свою очередь может рассматриваться как фактор, ослабляющий коллективную идентичность.

Может ли общество эффективно развиваться, если в структуре его памяти будут искусственно образовываться «белые пятна» (точнее – «черные дыры»)? Или, напротив, вводятся образы и исторические сюжеты, мифологизирующие историю в угоду сиюминутным интересам и все дальше уводящие ее от реально происходящих событий и исторических фактов?

На наш взгляд, устойчивое развитие общества невозможно вне учета особенностей собственного прошлого опыта, который при этом не должен получать искажающую его суть интерпретацию. Когда динамика современных изменений разрушает существующие между структурными элементами связи, то результатом распада системы становится дезорганизация общества. Синергетическая парадигма, ориентирующая общество на согласованные в своей сложнейшей социальной сетке взаимодействия, опирающиеся на культурные традиции, снижает риски неопределенности. Конечно, исходя из концепции габитуса П. Бурдьё, социокультурные практики в особых экстремальных ситуациях выводят действия человека в режим глубинного выбора, когда решение принимается, минуя рацию, поскольку сформировано в бессознательной области социокультурной памяти. Более того, очевидно, что практики взаимодействия людей, проживающих на одной территории, складываются как результат динамического взаимодействия взаимосвязанных

компонентов (сенсорных, иконических, семантических, семиотических и др.), имеющих долговременное, кратковременное, резервное, операционное значение. Соответственно, в условиях неопределенности социокультурные модели, заложенные в идентификационную матрицу, могут выступать либо источником нестабильности, либо, напротив, служить параметром порядка, поскольку закрепленные культурные образцы и стереотипы поведения из прошлого социального опыта включены в *систему регуляторов* поведения людей. Поэтому следует учитывать, что любые культурно-исторические искажения и вольные интерпретации способны выступить механизмом, разрушающим длительное время формирующуюся устойчивость коллективной идентичности.

Противоречивое единство идентификации – постмодернистская дискредитация всяких традиций и какой бы то ни было идентификации и рациональное идеологическое и/или мифологическое ее оформление в «воображаемых сообществах» (*Imagined communities*, по определению Б. Андерсона) – становится центральной характеристикой современных коллективных идентичностей. Такова одна из методологических позиций, противоречащая не менее значимой для понимания процессов идентификации точке зрения на пространственные и культурные характеристики нации. Это понимание нации как реальной общности, имеющей свою историю, язык, религии, право и пр.; восприятие нации как результата развития государства – индустрии, создания коммуникативных и транспортных сетей, институтов национальной культуры и образования; наконец, замена категории «нация» на национальное (как коллективно разделяемый образ) и национализм (как политическую доктрину и политическую практику).

Несмотря на принципиальные различия (нация – реально существующее образование или «виртуальная» общность), в современных государствах сохраняет свое значение национальная культура – символический ряд (государственная геральдика, ритуалы и пр.), организации и учреждения, олицетворяющие власть, институты специализированной сферы (образование, искусство и пр.). С

этим связано и то, что *национальная идентичность* по-прежнему строится на определенном ценностном ряде, включающем понятия «национальное самосознание», «свобода», «патриотизм», «уважение к истории и культурным традициям», а уровень национально-культурной идентичности понимается в широком обобщенном смысле и рассматривается как интегративный, рационально конструируемый с использованием политических и идеологических механизмов феномен, образующий «культурную скрепу» для проживающей на одной территории коллективной общности.

Национальная идентичность базируется на синтезе социальных, культурных, политических идей и ценностей, достигаемом в результате взаимодействия различных конкурирующих моделей идентичности. Во многих странах важной составной частью национальной идентичности являются *этническая* и *религиозная идентичности*. Ядро национальной идентичности составляет культура – мощный интегрирующий символический (духовный) ресурс, в силу чего культурная идентичность, в отличие от гражданской идентичности (гражданской «принадлежности» конкретному государству), в большей степени является результатом личностного выбора. Это не исключает участия государства в строительстве национально-культурной идентичности. К примеру, в таких странах, как Испания, Китай, Мексика, Нигерия и многих других, при отсутствии этнического и языкового единообразия удалось сформировать концепцию единой нации. Понятно, что, формируя особое символическое пространство, насыщенное ценностно-смысловым содержанием, закрепляя образы, нормы и стили, передавая мифы и истории, государство интегрирует социокультурное пространство, создавая необходимые условия для социального взаимодействия и личностной самореализации.

Территория как идентификационный маркер

Одна из самых дискуссионных сторон проблемы коллективной идентичности связана с территориальной идентичностью, которая имеет несколько уровней и разную степень устойчивости. По мнению исследователей, макро-уровень определяется территорией

страны и может включать другие типы коллективной идентичности (национально-культурной, гражданской идентичностью и др.) либо совпадать с ними. Его формирование связывается с целостностью страны, с отношением граждан к своей стране, вписанностью личной жизни в ее историю (сопричастность сообществу как разделение успехов и потерь, патриотизм и пр.). На микро-уровне, где взаимодействие определяется преимущественно межсубъектным (по большей части – межличностным) уровнем, происходит становление этнокультурного, локального типа коллективной идентичности. Этнокультурная идентичность предполагает межсубъектное взаимодействие, в процессе которого осуществляется самопознание, погружение в смыслы собственной культуры, освоение норм и правил социальных коммуникаций. Посредством языка, ценностей и символики этнической культуры, религии историческое прошлое постигается как общее историческое прошлое, сохранившееся в традициях и ритуалах, образе жизни и быте. Тем самым порождается чувство общности и эмоционально-психологическая привязанность, усваиваются стереотипы и ментальные модели. Напряжение возникает в тех случаях, когда сконструированный человеком под воздействием усвоенной культуры мир значительно отличается от мира реального, от нового окружения.

Наконец, говоря о мезо-уровне, имеют в виду уровень конкретного территориального социокультурного пространства, с которым человек связывает себя. Социокультурное пространство региона выступает сложным образованием, включающим региональный тип идентичности как его базовую характеристику. Зачастую за ним сохраняется исторически закрепленное географическим обозначением территории название, либо названия, определенные административно-территориальными границами. Понимаемая таким образом многоуровневость коллективной идентичности включает территориальный фактор как один из базовых. Соотнесение своей идентичности с местом рождения и отождествление себя с людьми, проживающими на конкретной территории, придает естественность процессу воспроизводства модели социальных коммуникаций и об-

раза жизни, поскольку этому способствуют социальные институты и культурные практики.

Однако тенденции последних лет такова, что мигрирующее по территории России население, временно проживающее вдали от своей этнической территории или вообще переселяющееся на новую территорию, развивается под влиянием разнообразных социально-экономических и социально-культурных детерминант. Самоорганизационный потенциал культуры проявляется в поиске механизмов сохранения и воспроизводства коллективной идентичности. Одним из наиболее распространенных вариантов снижения их давления выступает для городского населения «анклавизация», позволяющая актуализировать этнокультурные традиции как дифференцирующий фактор, что, с одной стороны, сдерживает процесс ассимиляции; с другой – тормозит интегративные тенденции. Тем не менее, наблюдения показывают, что старшее поколение мигрантов, социализация и аккультурация которого проходила на территории своей этнической родины, удерживает идентификационное ядро, в то время как молодое поколение в новом поликультурном окружении все больше удаляется от своей этнической специфики. В итоге возрастает опасность маргинализации и гибридизации. Не случайно в современной России наметилось укрепление диаспор, которые восстанавливают социальную иерархичность, нормы и ценности этнической культуры, обеспечивая социальную устойчивость и культурную идентичность, поскольку в поликультурной ситуации система этнокультурной идентичности нарушает свою целостность, будучи лишь одной из сторон множественной идентичности. Динамическое единство и самоорганизация географических, этнокультурных и пространственно-коммуникативных составляющих коллективной идентичности формируют новую матрицу этнокультурного сообщества.

Культура диаспор как модель духовной жизни этноса базируется на культурных архетипах и традициях, которые усваиваются в процессе инкультурации и под влиянием глобальной массовой культуры наполняют ее новым ценностно-смысловым содержанием.

ем. Не случайно люди, покинувшие свою этническую территорию (homeland), тяготеют к анклавизации, позволяющей им воспроизводить в новых условиях этнокультурную специфику.

Таким образом, с одной стороны, происходит поиск «нового места – территории», с другой – территориальный признак не всегда является определяющим при формировании коллективной идентичности, которая актуализируется в условиях глобализации, когда миграция и сопровождающая ее этнокультурная дисперсия достигают небывалых ранее масштабов. Идентичность вне общей территории основывается на идеях этнокультурной самобытности, которая выступает своего рода ограничением и ориентациями на закрытость, основанными на осознании собственной этнокультурной идентичности в рамках эволюции диаспор. Зачастую это выливается в выступления этнических меньшинств в защиту своей культуры и гражданских прав в условиях «дрейфующей» идентичности и проявляется в повседневных социокультурных практиках, когда возрастает значение внеинституциональных форм организации социальной жизни. Являются ли сетевые формы коммуникации, развитые между расселенными в разных странах диаспорами, институтами гражданского общества? С одной стороны, мотивации к взаимодействию ограничиваются принципами землячества, родства, соседства. С другой стороны, среди коммуникационных технологий все шире получают распространение инновационные Интернет-практики – социальные сети, ориентированные на глобализацию повседневности. Возникающий в этой связи вопрос касается прежде всего того, каким образом процессы этнокультурной дисперсии могут регулироваться государством. В целом – существует ли культурная политика по отношению к возникающим или трансформирующимся под влиянием контекста старым диаспорам? Какое влияние оказывают этнокультурные объединения на воспроизводство этнокультурной самобытности?

Определяемая в рамках междисциплинарных исследований дисперсия «как модель экзистенциального бытия индивида или этнокультурной группы в форме трудовой миграции», на наш взгляд, может рассматриваться как исходная, но не охватывающая всех

возможных вариантов этих моделей и лежащих в их основаниях причин социальной мобильности.

В настоящее время диаспоры не всегда выступают системным этнокультурным образованием, ибо осознание ими этнического своеобразия и базирующейся на ее ценностях субкультурной идентичности может как иметь институциональную поддержку, так и носить спонтанный или самоорганизационный характер отношений с людьми, представляющими «коренных» («origins») жителей страны. Более того, под давлением модернизационных преобразований в принимающих мигрантов странах возможно несколько сценариев включения субкультурной идентичности в коллективную идентичность на правах части; сосуществование двух уровней идентичностей на принципах дополнительности; «разрывы» между этими уровнями; гибридизация.

Вообще исследователями однозначно фиксируется: усложнение и реструктуризация идентификационных моделей связаны еще и с тем, что саморазвитие этнических культур в условиях гражданского общества и информационной открытости включено в общий полилог культур в условиях глобализации, образуя контрапункт «перекрестных» связей (культур, развивающихся в рамках светских государств и этнических сообществ, разделяющих разные религиозные убеждения; традиционных культур и культур постиндустриальных обществ с высокими технологиями и т. д.). Процесс трансформации этнокультурной идентичности влияет не только на усложнение форм межкультурных коммуникаций. Изменение динамики культурных взаимодействий связано с формированием глобальной культуры и транскультурных идентичностей; «глокализация» создает предпосылки для синтетических форм культурной идентичности.

Таким образом, сегодня вряд ли вообще можно говорить о коллективной идентичности как стабильной идентичности, ведь множество людей, динамично перемещаясь в социальных пространствах и включаясь в разные социальные образования, испытывают кризис идентичности. Причины неустойчивости социокультурных картин мира кроются в неспособности людей иденти-

фицировать себя со своей культурой, в их неумении включиться в выработанную человечеством систему ценностей, в отсутствии у них элементарных навыков и знаний относительно действий в социуме, необходимых для удовлетворения новых потребностей, желаний, стремлений. Это связано также с наступлением новой эпохи, влекущей за собой новый тип информационной культуры, новых моделей и паттернов поведения. Наконец, межпоколенный разрыв, насильственное исключение из исторической памяти мифов, фактов, событий, создание новых образов на описательном и нормативном уровне уменьшает шансы идентификации индивидов с социокультурной реальностью, тем самым усиливая кризис и индивидуальной, и коллективной идентичностей.

Преодоление неустойчивости коллективных идентичностей, обостряющейся под давлением глобализации, и обретение новых идентичностей происходит в процессе социальных коммуникаций посредством обращения через культуру к «своим» и к «другим», в процессе поиска общих для конкретного поколения людей ценностей и смыслов.

Наиболее приемлемой формой репрезентации этнокультурных интересов различных этнических культур является форма национально-культурной автономии, позволяющая поддерживать языковое и культурное разнообразие. В настоящее время в России образовано 16 федеральных, 221 региональное и 592 местных национально-культурных автономий, которые являются действенными инструментами гражданского общества. В целом это отвечает мировым тенденциям, поскольку именно в гражданских обществах фиксируется рост этнокультурных объединений как институционально оформленных сообществ, позволяющих включенным в них людям реализовать потребность в различных видах социальной и культурной активности посредством особого комплекса ценностно-смысловых, нормативно-регулятивных и знаково-коммуникативных средств, который вкупе с механизмами культуры обыденного уровня обеспечивает воспроизводство этнокультурной идентичности.

Модели сопряжения этнокультурной и национальной идентичности

Говорить о становлении коллективной идентичности вне понимания происходящих в глобализирующемся мире изменений невозможно в силу сложности процессов, связанных с обращением к разнообразным инструментам формирования коллективной идентичности на уровне массового сознания. Оно включает в себя осмысление и трансформацию передаваемой из поколения в поколение культурной информации, наделяемой особыми смыслами и обладающей важностью для конкретной социальной группы, разработку технологий передачи рациональных целевых установок, расширение методов регулирования социальных отношений и действий, вступающих во взаимодействие с системой коллективных архетипов, символическим миром культуры, мифами, рождающими соответствующую картину мира, а также ценностными ориентациями, образами, моделями индивидуального и социального поведения. Поэтому в разные исторические периоды процесс идентификации одной общности с другой – это процесс «переоткрытия», «сдвига границ», сопряжения рефлексивности, стихийности и рациональных решений, проявляющихся в разной степени интенсивности в конкретных социальных общностях, т.е. очевидных в своей пространственно-временной конкретности.

Подчеркивая постоянное столкновение и смену центробежных и центростремительных тенденций в становлении коллективной идентичности, В. Хёсле утверждает, что люди испытывают тягу друг к другу только благодаря тому, что они разные, но только понимание друг друга позволяет им решить, следует ли им избегать или даже бороться друг с другом [5]. Сложность современной ситуации в разных странах мира объясняется одновременным проявлением тенденций к «нагрузению» идей культурных различий политическим фоном, исчерпанностью «старых» вариантов мультикультурализма, отсутствием источников пополнения ресурсов множественной идентичности.

К примеру, тема «европейской» идентичности соседствует во

Франции с актуализирующей проблематикой этнокультурной идентичности выходцев из стран Карибского бассейна, ныне уже являющихся полноправными гражданами страны и, казалось бы, обладающих одной из устойчивых коллективных идентичностей. В Великобритании в «постколониальный» и миграционный дискурс включается тема английского национализма, связанная с увеличивающимися расхождениями между идентичностью «англичан» и «британцев», для которых все очевиднее становится необходимость выбора пути развития – по модели европейского федерализма или по модели мультикультурализма [6]; напряжения, связанные с будущим национальной идентичности и культурной идентичности в условиях появления гибридных образований по типу «британской азиатской идентичности», «британской идентичности черных (выходцев из Африки)» и др. [7]. По сути глобализация порождает повышенный интерес к корням, а с учетом того, что «британская идентичность» всегда была сложной политической проблемой, значение таких факторов, как «цвет кожи», «историческое происхождение», «сельский житель – городской житель» и многих других, в условиях миграционного «давления» повышается.

Наложённый глобализацией пресс на специфику британской модели национально-культурной идентичности – ее неустойчивость, объясняемая признанием существования различий между культурной и религиозной идентичностью англичан, шотландцев, жителей Уэльса, Северной Ирландии, приведет, по мнению разных исследователей этой проблемы, к усилению кризиса коллективной идентичности. Подчеркивая, что национальная мобилизация типично территориальна по своей природе, так как использует границы для сопротивления транснационализму, К. Кумар тем не менее относит идею укрепления территориальной идентичности к контрпродуктивным, показывая, что высокоурбанизированное население Великобритании открыто для взаимодействия, использует преимущественно английский язык, мобильно в освоении новых пространств, в том числе сетевых [8].

Не менее сложными представляются идентификационные

процессы и на Африканском континенте. С одной стороны, здесь установилась стабильная ситуация, при которой права этнокультурного большинства и меньшинства принимается уже как данность. Однако, с другой стороны, исторически сложившаяся ситуация в условиях модернизации и глобализации обнажает долгие годы не выходящие на поверхность противоречия, что также усиливает кризис идентичности. Возрастают взаимные претензии и усиливаются не только внутренние противоречия между расовой и этнической идентичностью (кого считать «коренным», кого поселенцем, кого иммигрантом), но и между этими вариантами и гражданской, политической идентичностью. Колониальная власть использует ресурс «интеллектуального воображения» в вопросах признания тех или иных сообществ как «origins», идентифицируя их как коренные, подлинные сообщества. В политическом дискурсе многих африканских стран различаются понятия «политическая общность» и «культурная общность», и в зависимости от закрепления за ними либо политических прав, либо исторически сложившихся культурных прав сообщество идентифицируется как принадлежащее к «origins» [9].

Столь же очевидны вызовы идентичности в арабском мире: население региона включено в ситуацию «конкурирующих идентичностей». При этом политические, социальные, классовые конфликты не разрушают этническую и сопровождающую ее (зачастую – включающую в нее) *конфессиональную идентичность*. Арабский мир чаще всего называют исламским миром. Его население проявляет уважение к причастности человека к тому или иному клану «по крови», при этом поддаваясь с большим или меньшим усилием давлению интеграционных тенденций на уровне гражданства, что выражается прежде всего через приверженность к тем или иным политическим партиям.

Однако в целом давление этнической и даже «сверхархаических» идентичностей над национальной идентичностью, аномия, нормативная дезориентация, атрофированность государства как сильного политического органа исследователи оценивают как за-

вершающий этап прогрессивного развития в арабском мире. В текущем арабском дискурсе усиливаются призывы к реорганизации гражданской идентичности, а укрепление мифов о далеком прошлом рассматривается как форма проявления самобытности, как последствие усиленного глобализационными процессами кризиса [10]. Но подобные проблемы не всегда связаны лишь с усилением этнической идентичности, поскольку множество современных государств имеет сложившуюся полиэтническую структуру, что не мешает им поддерживать национальную культуру, посредством которой страна выходит на уровень мировых коммуникаций, сохраняя при этом все многообразие включенных в нее этнических культур (обогащенных еще и субкультурным разнообразием). Тем самым формируется пространство позитивной совместимости этнокультурной идентичности личности с национально-культурной, гражданской и иными типами коллективной идентичности.

В этом контексте уместен анализ идей государственной гражданской идентичности российского многонационального социума, которые приобретают важное значение в условиях глобализации, поскольку способствуют снижению межэтнического напряжения и укреплению толерантного отношения людей друг к другу в пространстве полиэтнических регионов.

Становление коллективной идентичности: российская модель

Весьма не простым оказалось «испытание» глобализацией и для национально-культурной идентичности в России. Исследователи правомерно относят процесс глобализации к тем факторам, которые еще больше обострили кризис национально-культурной идентичности. Российское общество оказалось в этих условиях перед потребностью решения модернизационных задач и необходимостью адаптации к «постмодерным», глобальным тенденциям мирового развития [11].

Динамика ценностных предпочтений и представлений в массовом сознании населения страны о современном глобальном мире и о культуре Запада показывает поворот в русле ориентаций к «ис-

конно российскому», нравственным устоям и образу жизни, к общенациональным целям, объединяющим позиции всех групп россиян. Среди них – повышение качества жизни, наведение порядка во всех сферах, создание равных возможностей для всех, усиление охраны здоровья населения, духовно-нравственное возрождение общества, словом, превращение России в великую державу XXI века [12]. Таким образом, согласно закрепившейся точке зрения, глубинные истоки национально-культурной идентичности россиян, не зависящие от каких бы то ни было социальных изменений, прочно воспроизводятся в современном обществе. По мнению В.А. Тишкова, объединение возможно на идеях корпоративизма, т.е. достижимо технологиями социокультурной политики, так как в Российской Федерации сохраняется и поддерживается государством богатая культурная мозаика, а также растущий интерес современных людей к этнокультуре, что способствует российскому многообразию [13].

В концептуальном плане мультикультурализм (идея «культурной мозаики» в нем центральная) является *альтернативой* другим принципам сосуществования в сложных по своему этнокультурному составу обществах. Но эта концепция, с учетом и не совсем успешного опыта ее реализации в США, и позитивных моделей канадского корпоративного мультикультурализма, может выступить *концептуальным основанием для решения проблемы* совместного проживания представителей разных национальностей на одной территории (рассматриваемая как возможная тенденция социокультурных взаимодействий в условиях глобализации и не лишенная налета идеализации и мифологичности, в силу понимания труднодостижимости идеала, возвращенного в рамках красивых теоретических концепций).

Однако варианты обновленной идеи «многокультурности» не отвергают их успешного включения в стратегии социокультурной политики, так как открытость российского общества к ценностным установкам и образу жизни народов разных стран, столкновение с другими ментальностями и субкультурными картинками мира прибывающих в страну мигрантов, увеличение числа носителей мно-

жественной идентичности обуславливают актуализацию адаптационных механизмов в новой социокультурной ситуации, приводят к пересмотру иерархии ценностей и веками формируемых социальных отношений. Полагать, что это не оказывает влияния на ментальные структуры личности и на принципы сохранения этнокультурного разнообразия в стране, по меньшей мере наивно.

Процесс идентификации в России в целом протекает напряженно и, хотя ряд тенденций соответствует мировым, тем не менее все очевиднее расхождение в основаниях для укрепления социальной сплоченности, неустойчивость ценностных ориентиров, наличие слабых интегрирующих идей. Все чаще исследователями признается, что государственные практики по формированию национальной идентичности россиян подвержены влиянию традиционного раскола – идейного и культурного. «Тотальная критика отсталости как модели организации социальной жизни и поведения – одно из ключевых направлений социального процесса изобретения новой российской идентичности. В интеллектуальном смысле неологизм «отставание» появлялся в российском дискурсе всегда в переломные эпохи» [14]. В условиях, когда идеи «модернизации» и «инноваций» вновь связываются с необходимостью преодоления цивилизационного отставания (при слабой социальной и культурной мотивации), укрепление идентификационных моделей и тем более демаркация коллективных идентичностей затруднительны.

Дело в том, что в условиях модернизации конструирование национальной идентичности связывается не только с риском идеализации прошлого, но и с риском историко-культурного забвения, с подменой фактов, трансформацией символического пространства. «Формируется твердое убеждение в том, что тотальная секуляризация, формальная теизация, развитие индивидуализма без солидарности и социального партнерства порождают моральный релятивизм, разрушают ценностные основания единства россиян» [15], – заключают исследователи, характеризуя состояние российской идентичности. Исследуя тенденции формирующейся в результате утраты чувства «близости» к коллективной общности, снижения

адаптационных механизмов, архаизации символической и практической деятельности людей, Л.Н. Гудков относит национально-культурную идентичность в России к «негативным идентичностям». Ее доминирование проявляется в негативном, враждебном и агрессивном отношении людей друг к другу, в асоциальных поступках, отсутствии мотивации достижения, мобильности, активности, в создании условий для проявления негативной солидарности [16].

Переход общественных систем от традиционных к современным приносит разнообразие в социальные связи индивидов и групп, обуславливая изменчивость ее идентификационных моделей, что отражает общую тенденцию социальной дестабилизации, которая привела к утрате целостности и устойчивости социальной идентичности, к чрезмерной «индивидуализации» идентичности [17]. Жизнь раскрыла неоднозначность для человека последствий утверждения культуры неограниченного индивидуализма, в которой *ломка правил* является единственным правилом. Проблемы проявились в том, что, во-первых, «моральные ценности и общественные правила – не просто деспотические ограничения выбора, налагаемые на индивида, а скорее необходимые условия совместной деятельности любого типа»; во-вторых, утверждение в обществе культуры крайнего индивидуализма влечет за собой оторванность от общества; «истинную общность скрепляют ценности, нормы и опыт, которые члены данной общности разделяют», но по мере освобождения от традиционных связей они начинают думать, что смогут сохранить социальное общение. Однако в обществах с подобным состоянием у людей рождается «чувство одиночества и дезорганизации, тоски по более глубоким и постоянным отношениям с другими людьми» [18].

На наш взгляд, при всех описанных социальных деструкциях, национально-культурная идентичность в целом обеспечивает необходимую степень устойчивости взаимоотношений между людьми, включенности в жизнь сообщества, а основополагающее значение культуры для формирования нации позволяет, а значит, по сути,

уже включает в себя все многообразие культур, ее составляющих, представленное в виде истории совместного существования. Такой подход не разрушает их своеобразия, но «стягивает» разные культуры в рамках одного государства в национально-культурную целостность.

Сделаем еще одну оговорку. В России при соблюдении правовых норм и законов эти процессы не лишены негативных проявлений, когда идеи этнокультурной самобытности подменяются идеями этничности или национализма, что не работает на укрепление целостности российского государства. Если в начале 90-х XX века проявление этнонационализма в гипертрофированных формах рассматривалось все же как защитная реакция на разрушение прежних коллективных идентичностей, то в настоящее время недооценка важности поиска баланса между национально-культурной идентичностью россиян и сохранением этнокультурного разнообразия (соответственно, и этнокультурной идентичности) может привести к новому витку кризиса идентичности.

Общеизвестно, что неустойчивость коллективной идентичности связана с размытостью перспектив относительно будущего России, ее многокультурностью и поликонфессиональностью, с различными толкованиями понятий «нация» и «государство», со слабостью макрорегиональной и региональной политикой, которая не в состоянии обеспечить условия, при которых наша общность как нации станет важнее этнокультурных различий.

В теоретических работах отечественных исследователей можно встретить описания разных подходов к конструированию национально-культурной идентичности. Значительная часть из предлагаемых моделей имеет множественное ядро, вокруг которого наращиваются другие идентичности, что соответствует ситуации «интенсивного поиска» интегративного варианта политического конструирования коллективной идентичности.

Каковы перспективы национально-культурной идентичности, если идти по пути соединения гражданской и этнической идентичности так называемой модели «демократического гражданства»?

По замечанию А. В. Дмитриева, они возможны, но вряд ли удастся бесконфликтно избежать противоречий, поскольку, с одной стороны, человек идентифицирует себя с принадлежностью к определенному государству, с другой – к этнической общности. При правовом равенстве всех граждан (а это является центральной характеристикой гражданской идентичности) их личные характеристики – пол, этнокультурная и религиозная идентичность – не должны иметь принципиального значения, в то время как этнокультурные общности собственное своеобразие и уникальность относят к сущностным характеристикам. Зачастую в процессе формирования национальной культуры этнокультурное своеобразие оказывается «атавизмом». В этом проявляется не только отрицание права на систему ценностей и особый образ жизни, «права на культуру самовыражения», но и направленность на дискриминацию носителя культуры. При этом сохранение культурных различий может стать творческим импульсом развития несхожих культур [19]. В последнее десятилетие все чаще стали звучать идеи формирования системы ценностей и символов, концентрированных на достижении целостности России.

В общероссийский дискурс вводится понимание культурного многообразия как сложного явления, которое «не просто номенклатура проживающих на территории страны народов, а многообразные, в том числе множественные и многоуровневые формы идентичности» [20]. Понимая, что перспективы идеи многокультурности, как обновленной и выстроенной по другим основаниям концепции мультикультурализма, способной обеспечить защиту культурных особенностей разных этнических групп от выравнивающего эффекта мирового интеграционного процесса, в России оцениваются неоднозначно, В.А. Тишков обращается к пониманию нации как граждан государства (подобно принятой типологии во Франции, Великобритании, США) и пишет, что «только после осознания фундаментальной несостоятельности идеи государства-этнуса и только после признания формулы российского народа как многоэтнической гражданской нации можно вести дальнейший разговор о национальных российских ценностях» [21].

Таким образом, проблема коллективных идентичностей в России, в частности, новой российской идентичности, когда демаркация закрепляет в качестве доминантных форм введенное в политический дискурс последних лет понятие «национально-гражданской» идентичности и «этнической» идентичности, приобретает иную окраску. При такой трактовке нация не понимается как этнокультурная общность, а национально-гражданская идентичность «включает не только лояльность государству, но и отождествление себя с гражданами страны, представления об этом сообществе, ответственность за судьбу страны и переживаемые людьми в связи с этим чувства (гордость, обида, разочарование, пессимизм или энтузиазм). Так же, как и в республиканской, в локальной, этнической идентичности здесь присутствуют когнитивные, эмоциональные и регулятивные элементы» [22]. Для поиска оснований для позитивной совместимости национально-гражданской идентичности с этнической, последняя также дается в широкой трактовке – не только «как самоотождествление, но и представление о своем народе, его языке, культуре, территории, интересах, а также эмоциональное отношение к ним и при определенных условиях готовность действовать во имя этих представлений» [23]. Следует учитывать, что в условиях глобализации этническая идентичность ассоциируется с проявлением традиционности, а гражданская – с современностью.

На наш взгляд, перспективы подобной «связки» не лишены политических оснований, однако очевидна сложность внедрения в общественное сознание предлагаемого варианта, так как в настоящее время проблему гражданской идентичности вообще невозможно решить вне глубокого анализа каждой конкретной ситуации. Дело в том, что некоторые современные национальные государства предоставляют возможность человеку официально признаваться гражданином двух-трех государств одновременно, что подтверждается правовыми документами. Но даже таким образом «стирая границы», индивид «не укладывается» в рамки одной конкретной национально-культурной идентичности.

Думается, что *гражданскую идентичность* человека, родившегося в одной стране, проживающего – в другой, а работающего –

в третьей, мы могли бы назвать «мерцающей идентичностью». С одной стороны, ситуация «*транс-границья*», в которую включены люди, обладающие этим типом гражданской идентичности, – маркер современных интегративных процессов, однако, с другой – эта ситуация и затрудняет процесс становления гражданской идентичности. Как преодолеть эти внутренние противоречия коллективной идентичности в условиях, когда принцип исключительной политической или культурной принадлежности каждого отдельного человека к одному государству постепенно теряет свою актуальность? [24] Выход видится в создании модели «мирового» гражданства, которая «могла бы нарушить связи между человеком и конкретной территорией, так как люди должны наделяться правами независимо от их национальной принадлежности», – считает А.В. Дмитриев.

Принципиально важной представляется проблема соотношения национально-культурной и религиозной идентичности, которая требует специального теоретического осмысления. Рассмотренная точка зрения позволяет сделать вывод, что отношение к религии как к части национальной культуры в определенные периоды истории в каждой конкретной стране способна выполнять интегративные функции. В настоящее время, несмотря на серьезные социокультурные изменения, религиозный фактор зачастую рассматривается вкупе с этническим. Более того, по мнению того же Ф. Фукуямы, в странах Восточной Европы наметилось усиление этничности («индивиды держатся за приписываемую им этничность со всевозрастающим упорством»), что связано с отсутствием альтернативных форм общественного устройства. Гражданское общество выводит на исторические рубежи новый тип гражданской идентичности, не ограничивающийся, как ранее это было, только своей сопричастностью к государству.

Типология коллективных идентичностей и становление когерентной идентификационной модели

Динамика социокультурных изменений, связанная с пересмотром многими государствами своего места в мировых процессах в условиях расширяющейся глобализации, обусловила процесс

реструктуризации коллективных идентичностей. Если на индивидуальном уровне можно говорить о превалировании усложненной модели «множественной идентичности», гибкой, быстро меняющей иерархию в системе ценностей, норм, предпочтений, то коллективные идентичности также являются многоуровневыми, допуская сопряжение разных типов идентичностей, взаимодополняющих и сменяющих друг друга. На наш взгляд, в современном мире сложились разные типы идентификационных моделей, различающиеся состоянием идентификационного ядра, которое мы предлагаем обозначать как «доминантный», «лиминальный» и «когерентный» типы.

Так, во многих либеральных демократических государствах поддерживаются определенные коллективные идентичности, образующие ядро с «доминантным» идентификационным типом. Ядро может включать два-три обязательных компонента (например, по культуре и по гражданско-политическому сообществу), выбранных из широкого спектра коллективных идентичностей (национальная, государственно-гражданская, региональная (территориальная), культурная, этническая, религиозная, транснациональная и иные идентичности), при этом остальные будут находиться на периферии идентификационной модели. Внутри ядра, как правило, достигается согласованность входящих в него идентичностей, но между «ядерными» идентичностями и периферийными могут создаваться определенные напряжения. «Живая» идентичность не существует в виде жестких моделей.

В государствах, находящихся в состоянии социокультурной, цивилизационной «переходности» и поиска своей идентификационной модели преобладает «лиминальный» тип, характеризующийся слабым ядром, чаще – его полным отсутствием. Это отражает крайнюю неустойчивость модели национальной идентичности, раздираемой внутренними напряжениями между этническими и религиозными идентичностями, культурными, транснациональными и религиозными, религиозными и гендерными и т.д. Близкой к этому можно считать модификацию «лиминального» типа – «мерцающей идентичности», также тип нестабильной по своей структуре иден-

тичности, но уже с намечаемой позитивной направленностью на формирование доминантного ядра. Такая модель включает «идею сохранения идентичности с неизбежностью ее изменений, осуществляемых без разрывов и искусственных конструкций» [25] и может быть реализована в кратчайшие исторические сроки.

Наиболее перспективным, отвечающим модели эффективного полилога культур и их успешного взаимодействия в условиях глобализации, является «когерентный тип» множественной идентичности, где вся идентификационная матрица функционирует на принципах согласованности и взаимодополнительности многоуровневой системы идентификаций. Эта конструкция также не является раз и навсегда «единственно правильной»: социокультурная динамика предопределяет ее гибкость, но при условии сохранения целостности и общих контуров конфигурации.

Для России вопрос об укреплении коллективной идентичности в условиях глобализации рассматривается как основа для формирования гражданского общества с его прочной социальной солидарностью и ощущением самостождественности. Можно считать, что в настоящее время населению страны «предъявлен» определенный доминантный тип идентификационной модели, конструируются тенденции перехода к более устойчивому когерентному типу. Это имеет политические оправдания. Национально-культурная идентичность – как новая российская идентичность в реальной исторической перспективе не может оформляться только в процессе социальной самоорганизации.

Зарубежный опыт показывает, что для этого нужна серьезная поддержка со стороны не только власти, но и разных институтов гражданского общества, т.е. речь должна идти о встречном процессе политического конструирования, сопровождающегося укреплением социального государства, расширением демократических инициатив и принципов гражданского общества, ибо в условиях глобализации остановить процесс «размывающихся» идентичностей вряд ли удастся, а переход к когерентной модели может затянуться на долгие годы.

Предлагаемый вариант национально-культурной идентичности, где ядром стала бы гражданская, национальная идентичность, не отрицающая многообразия этнокультурных идентичностей и иных коллективных идентичностей, как отвечающих сегодняшним настроениям россиян, – вариант сложный, но вполне адекватный для первых шагов к реальному укреплению российского государства и социальной солидарности.

Культурологический дискурс пронизывает информационно-коммуникативную матрицу гражданского общества, что может сложиться в России только в условиях новой социокультурной ситуации, при которой будут созданы равные возможности для участия всего населения страны в культурных проектах по преобразованию социальной среды, обеспечен доступ к культурным ценностям, созданы условия для активного участия во всех областях жизнедеятельности общества. Такой социокультурный контекст будет способствовать укреплению коллективных идентичностей с новой иерархией ценностей, где социальное равенство и личная свобода, ответственность, знания и профессионализм, стремление к успеху и материальному благосостоянию будут согласованы с традициями и исторически признанными ценностями культуры. То есть с ценностями справедливости и социальной заботы, доверия друг к другу и к государству, с почитанием традиций отечественной культуры, основанных на принятии ценностей всех составляющих ее культур и религий. Однако усиление социального и культурного неравенства в условиях глобализации характерно сегодня для многих стран [26], поэтому вопрос об эффективности культуры в сохранении национальной стабильности и безопасности, воспитании поколения на принципах уважения культурных традиций в поликультурной среде по своей важности приравнивается к социально-экономическим и геополитическим проблемам. Проблемы *сохранения целостности российской культуры* и формирования национально-культурной и гражданской идентичности становятся центральными в дискурсах власти.

Примечания

1. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 228.
2. См.: Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 230.
3. *Le Goff, J.* History and memory. New York: Columbia Univ. Press, 1992. P. 98.
4. См.: Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 80.
5. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112-123.
6. См.: Kumar K. «Englishness» and English National Identity // British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity / Ed. By David Morley and Kevin Robins. N.Y.: Oxford University Press LTD., 2001. P. 41 – 55.
7. См. об этом: Hall C. British Cultural Identities and the Legacy of the Empire // British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity / Ed. By David Morley and Kevin Robins. N.Y.: Oxford University Press LTD., 2001. P. 27 – 39; Pines J. Rituals and Representations of Black «Britishness» // British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity / Ed. By David Morley and Kevin Robins. N.Y.: Oxford University Press LTD., 2001. P. 57 – 66; Modood T. British Asian Identities: Something Old, Something Borrowed, Something New // British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity / Ed. By David Morley and Kevin Robins. – N.Y.: Oxford University Press LTD., 2001. P. 67 – 78.
8. См.: Taylor P. Which Britain? Which England? Which North? // British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity / Ed. By David Morley and Kevin Robins. N.Y.: Oxford University Press LTD., 2001. P. 140 – 141.
9. См.: Mandani M. Race and ethnicity as political identities in the African context // Keywords: Identity. New York: Other Press, 2004. P. 21.
10. См.: Al-Azmeh A. Identity in the Arab world // Keywords: Identity. New York: Other Press, 2004. P. 62 – 63.
11. См. об этом: Глобализация и идентичность / Под ред. Г. Ершова. – М.: РГГУ, 2004; Пантин В.И., Лапкин В.В. Проблемы и перспективы трансформации национально-цивилизационной идентичности современного российского общества // Общественные науки и современность. 2004. № 1; Федотова В.Г. Глобализация и российская идентичность // Глобализация и перспективы современной цивилизации / Под ред. К.Х. Делокарова. М.: КМК, 2005. С. 150 – 172; и др.
12. Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа / Под ред. М.К. Чершкова, Н.Е. Тихонова. М.: Наука, 2005. С. 140.
13. См.: Тишков В.А. Этнология и политика: статьи 1999 – 2004 гг. М.: Наука, 2005. С. 15.
14. Когатько Д.Г., Тхакахов В.Х. Российская идентичность: культурно-цивилизационная специфика. СПб.: Алетейя, 2010. С. 68.
15. Там же. С. 134.

16. См.: *Гудков Л. Н.* К проблеме негативной идентификации // Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М., 2004. С. 283.
17. См.: *Чупров В.И., Зубок Ю.А., Уильямс К.* Молодежь в обществе риска. М.: Наука, 2003. С. 199-203.
18. См.: *Фукуяма Ф.* Великий взрыв / Пер. с англ. Под общ. ред. А.В.Александровой. М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. С. 11 – 28.
19. *Дмитриев А.В.* Миграция: конфликтное измерение. М.: Альфа-М, 2007. С. 73 – 74.
20. *Тишков В.А.* Культурное разнообразие в современном мире // Тишков В.А. Единство в многообразии: публикации из журнала «Этнопанорама» 1999 – 2008 г. Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2008. С. 142.
21. *Тишков В.А.* О национальном идеале и ценностях // Этнопанорама. 2009. №1-4. С. 78.
22. См.: *Дробижева Л.М.* Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости // Россия реформирующаяся. Ежегодник / Отв. ред. М.К. Горшков. Вып. 7. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 218.
23. Там же. С. 219.
24. *Дмитриев А.В.* Миграция: конфликтное измерение. М.: Альфа-М, 2007. С. 74.
25. *Федотова В.Г.* Глобализация и российская идентичность // Глобализация и перспективы современной цивилизации / Под ред. К.Х. Делокарова. М.: КМК, 2005. С. 172.
26. См.: *Analyzing Inequality: Life Chances and Social Mobility in Comparative Perspective / Ed.by S.Svallford.* Stanford, California: Stanford University Press, 2005.

А.Ю. Шадже

ПЕРЕОСМЫСЛИВАЯ СЕВЕРОКАВКАЗСКОЕ ОБЩЕСТВО В НОВОЙ ПАРАДИГМЕ*

В контексте укрепления российской идентичности на Северном Кавказе представляется необходимым переосмысление особенностей формирования и функционирования северокавказского общества. Такая работа предопределена причинами как теоретического, так и практического порядка. В последнее время научным сообществом нашей страны прилагаются усилия по анализу и оценке современной ситуации на Северном Кавказе в целях нахождения путей стабилизации обстановки и созидательного развития.

Наше обращение к данной проблеме обусловлено необходимостью выявления идентификационной сущности северокавказского общества, что позволит определить (выявить) параметры порядка рассматриваемой системы. А это требует новых идей, адекватной связи между теорией и повседневной социальной практикой, а также современного методологического инструментария. В связи с этим хотелось бы остановиться на ряде вопросов, касающихся изучения северокавказского общества, безусловно, не претендуя на исчерпывающие ответы.

Параметры порядка в северокавказском обществе

Северный Кавказ является исторически сложившейся сложной системой. В ее функционировании важная роль принадлежит социальному фактору. Представляется, что социальные изменения последних лет в регионе можно понять лишь в контексте общего процесса модернизации России. Но важно учесть и другую сторону, то есть выявить общее в отдельном – особенности формирования и

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 11-06-00098-а.

функционирования северокавказского общества. Такую работу считаем возможной, если анализировать социокультурную реальность, что позволит понять этнический фактор и этнический уклад жизни.

Одним из ключевых понятий в синергетике является понятие «параметры порядка», являющиеся ведущими переменными, которые с течением времени начинают определять динамику остальных параметров системы. Поэтому конкретное изучение традиционных ценностей, сложившихся в социокультурном пространстве, изменений полиэтничного общества имеет важное значение для определения типичных параметров порядка и существующей социодинамики, а также для формирования нелинейного мышления в управлении самоорганизующейся полиэтничной системой и укреплении российской идентичности на Северном Кавказе.

В первую очередь, представляется важным знание рассматриваемого объекта, осмысление специфики через культурно-цивилизационный дискурс. Вместе с тем такой подход ставит ряд вопросов, исходя из системного анализа не только проблемы межкультурного и межкультурного диалога на региональном и национальном (российском) уровнях, но нелинейного взаимодействия этносов и конфессий, разных видов идентичностей в условиях изменяющегося мира: этнического, регионального и национального. Северный Кавказ рассматривается нами как гомогенное пространство, имеющее физико-географическую, культурную, языковую общность, а также общность хозяйственных структур и общую историческую судьбу, сочетание которых создает уникальную региональную специфику. Важно подчеркнуть то обстоятельство, что Северо-Кавказский регион совпадает с социокультурной таксономией. Этим и оправдано применение в исследовании социокультурного подхода к рассматриваемому региону.

Философское осмысление региональной культуры позволяет рассмотреть ее как систему историческую, отличающуюся наивысшей степенью сложности и полифункциональности, саморазвивающуюся и самоорганизующуюся, органически связанную со сво-

им творцом и творением – человеком и находящуюся в постоянном взаимодействии со своей природной и социальной средой. Характеризуя социокультурное пространство регионального сообщества, будем использовать методологию М.С. Кагана: это системно-философское рассмотрение культуры и социокультурного пространства, представляющее собой системно-целостное единство; именно в этом своем качестве оно может и должно быть понятно, объяснено и описано [1]. Такой подход позволяет осмыслить региональное социокультурное пространство в целостности, конкретных формах его существования, в строении, функционировании и развитии. И что очень важно – выявить особенности идентификационной сущности северокавказского общества. Другое методологическое обстоятельство, которое позволит нам осмыслить функционирование северокавказского сообщества, – это предложенные В.Г. Будановым семь основных принципов синергетики [2].

На Северном Кавказе исторически оформилось достаточно самобытное социокультурное пространство, генезис которого уходит к историческим корням возникновения кавказских этносов на земле. Несмотря на целостность регионального сообщества, каждый этнос имеет свою культурную модель существования – мировоззренческую картину, которая обуславливает характер отношения человека к миру. Поскольку мы ставим своей задачей выявление специфики социокультурного пространства, а значит, и идентификационной сущности регионального сообщества, то считаем возможным определить разнородные элементы, из которых они складывались как целое.

Отправным положением наших рассуждений служит тот факт, что Северный Кавказ, как и весь Кавказ, является горной территорией и домом крайне оригинальных и ценных цивилизаций. Исключительные природные условия, в которых население этого региона исторически проживает, сформировали соотношения человека и природы, составляющие основу всей цивилизации: характер культуры, тип соотношения человека и общества.

В Хартии горных народов отмечается, что мифы, порожден-

ные этими цивилизациями, ценности, на которых они основаны, их социальные и экономические структуры имеют глубокий отпечаток географического положения. Они также породили культуры, оригинальные и долговременные, как результат территориальной обособленности, благодаря которой происходило их изолированное развитие [3].

Важно отметить еще тот факт, что многие зарубежные авторы в своих работах о Кавказе XVIII – XIX вв. традиционно описывают особенности кавказских народов через их взаимодействие с окружающей природой [4].

Рассматривая соотношение природы и человека в регионе, необходимо отметить два положения. *Первое* – это специфика взаимодействия природы и человека. Оно может быть выражено в ряде парадигм: привязанность человека к естественной среде, не враждебность человека к природе, а гуманное отношение к ней. Здесь формировалась культурно-экологическая особенность горного образа жизни кавказских народов и экологическое мировоззрение горцев. Тип отношения человека к природе был обусловлен исторически. Эта особенность кавказского менталитета определяла бережное отношение к природе, почитаемое отношение в смысле «культы» земли, пиететное отношение и привязанность к ней, ко всему живому, которое следовало свято оберегать. Об этом свидетельствует многочисленный эмпирический материал.

Ценность прошлого в кавказском сознании, традиционно занимавшая высокое место в системе ценностных приоритетов кавказца, определяла диалогичность природы и человека, формировала экологическое мировоззрение у кавказских народов.

Второе положение – взаимосвязь био- и этносоциокультурного разнообразия. Природное разнообразие повлияло на формирование структуры социальной системы кавказского региона. Этим во многом объясняется то этносоциокультурное разнообразие, которое сложилось в условиях горных и предгорных территорий Кавказа [5].

Итак, кавказское общество и социокультурное пространство формировались, разумеется, под влиянием определенных геогра-

фических условий. В то же время это не означает, что их образование объясняется лишь своеобразием природных особенностей.

Что же является исторической основой генезиса северокавказской общности? И другой вопрос, вытекающий из него: что же делало человека кавказцем?

Понять это можно, опираясь на следующую методологическую схему, являющуюся, по нашему мнению, достаточно обоснованной. Она связана с представлением об «этнических структурах повседневности» – специфических для каждого этноса, привычных, постоянно повторяющихся в непосредственном опыте людей явлениях. Этот уровень обыденности формирует глубинные основы национального самосознания, национальной самобытности личности и составляет основу общесоциологической категории «образ жизни», придавая ему этническую окраску [6]. Именно кавказским образом жизни порождены кавказский менталитет, духовные ценности и предопределены все стороны существования кавказца и его бытия: миропонимание, мироощущение, традиционный миропорядок и т.д. Более того, на этой основе складывался механизм взаимопонимания, сотрудничества и взаимодействия кавказских этносов. На этой основе функционировало северокавказское общество.

Следует отметить, что сама жизнь, образ жизни кавказца сформировали ядро системы ценностей не только регионального сообщества, но и идентичности человека в нем. Социокультурная среда формировала социальные коммуникации, специфический тип взаимоотношений людей, социокультурные институты. Сложившиеся ценности и жизненные смыслы включали особое понимание человека, его места и предназначения. Именно базисная система ценностей явилась основой кавказской культуры, которая формировала отношение к идентификации: обозначилась дихотомия «мы» и «они». Появилось понятие «кавказец», наполненное идентификационным содержанием.

Отметим, что иностранцы и русские мыслители, побывавшие на Кавказе, описали свое неоднозначное отношение к образу жизни горцев – это «дикая свобода», составлявшая неотъемлемую часть их естественных прав и жизненных ценностей, в целом мировоз-

зрения. В то же время отмечалась характерная манера поведения, которую называли «рыцарской», подразумеваемая средневековый западноевропейский менталитет, особенности стиля жизни, поведения, а также этнической психологии кавказцев – свободолюбие, гордость, создававшие особый миропорядок.

В связи с этим хотелось бы отметить одну методологическую особенность: традиционные ценности на Кавказе принадлежали другому типу культуры, не совпадавшей ни с русской, ни с европейской. Поэтому трудно было понять сущность культурной самобытности и самой кавказской культуры.

Концептуальное осмысление многочисленного материала по Кавказу позволило немногим исследователям глубже понять значимость традиций для кавказца, «внутреннюю логику поведения горцев» и ценности, играющие доминантную роль в их жизни. По словам Я.А. Гордина, для горских обществ право жить по своим традициям и миропредставлениям равнозначно было праву жить вообще. Для горца важно было сохранить традиционный миропорядок, который казался ему единственно достойным, сохранить тот *стиль жизни* (выделено нами), который позволял сохранить самоуважение [7].

Итак, социально-философское осмысление культурной самобытности через «образ жизни» и «стиль жизни» позволяет понять поведение горских народов и специфику их менталитета, а также формирование единого «территориального сообщества» и территориальной идентичности, наполненной смыслом социокультурной среды на Северном Кавказе.

Философское осмысление поставленного вопроса связано с ключевым понятием «система», которая включает в себя наряду с другими подсистемами социальные группы, этносы, этнические культуры и т.д. В саморазвивающихся системах, каковой является социокультурное пространство, по словам В.С. Степина, формируются особые информационные структуры-коды, фиксирующие важные для целостности системы особенности ее взаимодействия со средой («опыт» предшествующих взаимодействий). Эти инфор-

мационные структуры-коды являются важным компонентом и определяют способы воспроизводимости системы как целого [8]. В современной науке такими информационными структурами в социальных системах признаны культура и ее базисные ценности.

Относительно северокавказского социокультурного пространства неизбежен вопрос: можно ли говорить о единой культуре (или целостности культуры), если она состоит из нескольких этнических культур?

Заметим, что на этническом пространстве Северного Кавказа издавна идет естественно-исторический процесс развития и взаимодействия разных этнических культур по принципу их взаимной дополнителности. Этнические культуры существуют здесь не одно столетие, взаимодействуя и взаимопроникая одна в другую. Но важно отметить одну особенность – они (этнические культуры) не утрачивают главных своих различий.

Постулирование единства региональной культуры в многообразии этнических культур, безусловно, не самоцель. Главное, на наш взгляд, понимание того, что культура представляет собой смысловую основу всей жизни. Учет культурной специфики важен еще и потому, что этнокультурные традиции и этнокультурная идентичность составляют основу самобытности, являются системообразующими и наиболее устойчивыми элементами, параметрами порядка, благодаря которым происходит саморазвитие системы. Они формировали социокультурную среду регионального сообщества.

Говоря современным языком синергетики, «параметры порядка не могут быть изменены в результате действия индивида (подсистемы), но скорее, посредством изменения внешних условий» [9]. В нашем случае – посредством изменения окружающей среды, общероссийских условий, глобализирующегося мира и т.д.

В результате изменений регионального сообщества, безусловно, изменилась региональная идентичность, изменилась базисная система ценностей региональной идентичности. Ныне Северный Кавказ является сложнейшей, исторически сложившейся гео-, экономико-, политико-, социо-, этнокультурной системой, которая

серьезно повреждена, но еще окончательно не погибла. Сущностью рассматриваемого сообщества является культура (этнические культуры) и ее базисные ценности. Несмотря на модернизацию северокавказского общества, этнический фактор продолжает играть важную роль в регионе. Этнокультурные традиции, составляя основу самобытности, остаются наиболее устойчивыми элементами в рассматриваемой системе. Ценность сущности культурной самобытности в ее социальном потенциале. Именно поэтому в современной ситуации важно понимание эвристического потенциала этнических культур и его использование в практической жизни. Культурные традиции составляют основу самобытности, являются системообразующими и наиболее устойчивыми элементами, благодаря которым происходит саморазвитие полиэтничного общества как системы.

Понимая правомерность противопоставления традиции инновациям, мы рассматриваем последние в контексте более общего понятия «развитие». Сами традиции не статичны, они динамичны. С точки зрения диалектической концепции, традиция становится участником процесса развития, или, как принято говорить, диалога «нового» со «старым». Сохранение традиций возможно не в чистом виде, а в «снятой» форме.

Традиции рассматриваются нами как ключ к осмыслению и пониманию других ценностей северокавказского общества, а также как основа новаций. Традиция, обновляясь, становится источником развития. Каждая культура (в зависимости от степени открытости) перенимает, трансформирует какие-то новые формы, которые могут прижиться на ментальной основе народа. Инновация может утвердить себя через культурные традиции. Это определяет место, роль и силу этнокультурных традиций в полиэтничном обществе. Традиции как способ сохранения социокультурного опыта и новации как процесс его обновления могут сосуществовать по принципу дополнительности. Взаимодействие культурных традиций и инноваций не следует ускорять и не следует сдерживать, а направлять, создавая условия для взаимообогащения в самоорганизующейся социальной системе.

Итак, переосмысление северокавказского общества и региональной идентичности позволяет понять, что на их функционирование, на социальное жизнеустройство народов активное влияние оказывает поддержание этнического фактора. Методологическое обстоятельство, помогающее в этом, – системное рассмотрение единства региональной культуры, ядром которой выступают традиционные ценности.

В процессе совместного проживания и взаимного сотрудничества северокавказские этносы выработали социокультурные ценности, можно сказать, своеобразную кавказскую (северокавказскую) идеологию. Это – ментальная совместимость различных человеческих сообществ, мирное сосуществование этносов и конфессий, осознание того, что разнообразие – это реальность жизни, умение понимать, доверять и помогать друг другу, ценить общение и сотрудничество. Пожалуй, эти ценности стали смыслом сосуществования людей.

К сожалению, сегодня происходит ломка этих ценностей. В процессе трансформации и модернизации традиционного уклада жизни народов северокавказского общества исторически сложившееся региональное сообщество подверглось серьезной деформации. В последнее время стал нарастать динамизм в межэтнических взаимодействиях и отношениях при переходе от традиционных норм и форм жизни к инновационным. В регионе произошли серьезные изменения: эрозия традиционной культуры и морали, криминализация определенной части населения и т.д. Безусловно, сказались и российская имперская политика, и опыт депортации горских народов, поднявшие «высокую этническую алертность» (А.С. Панарин).

Идентичность как основа консолидации полиэтничного общества

Идентичность, согласно европейской философской традиции, трактуется как всеобщность бытия. Считают, что идентичность наилучшим образом определена Эриком Х. Эриксоном, который рассматривает идентичность как сложное образование, имеющее многоуровневую структуру.

Понятие «идентичность» приобрело сегодня полипарадигмальный и междисциплинарный характер. Многие социальные дисциплины исследуют различные аспекты идентичности: этнология – этническую идентичность, политология – гражданскую идентичность и т.д. Раскрывая определенный аспект, частные науки не решают вопрос идентичности, т.е. не раскрывают его социальный смысл.

Не создана и социально-философская теория идентичности. В социальной теории К. Маркса и его последователей содержание идентичности, как известно, сводилось к классовому, что обедняло содержание рассматриваемого феномена и исключало возможность равноправного сосуществования различных видов идентичности.

Новому осмыслению идентичности способствуют теории М. Вебера, П. Бурдьё, П. Бергера, Т. Лукмана и других. Однако эти теории, в частности представления конструктивистов о социальной идентичности, не раскрывают сущностных характеристик современной многоуровневой идентичности. В то же время идентичность несет в себе большой социальный потенциал, для изучения и использования которого необходимы новые идеи и исследовательские подходы, что позволяет осмыслить идентичность на разных уровнях (этническом, региональном и российском национальном) и определить основу их совмещения.

Говоря о содержании идентичности, заметим, что идентичность – специфическая категория социальной философии. Вопросы функционирования и развития любого общества могут быть объяснены через нее. Во-первых, социальная реальность возникает и существует в процессе совместной деятельности людей, объединенных общими целями. Известно, что существование социума, его воспроизводимость зависят от того, насколько удовлетворяются потребности людей. Между тем через активную деятельность людей проявляется человеческое «я» или «мы», т.е. процесс самоидентификации. Во-вторых, особенностью и одновременно потребностью любого человека является самоидентификация. Соотнося себя с определенной общностью, определенными социокультурными ценностями, человек определяет смысл своего существования. Он

оценивает себя, сравнивает себя с другими, сравнивает культурные ценности. Итак, первое напрашивающееся соображение: идентичность рассматривается нами как социальный феномен.

Идентичность приобрела множественный характер в современном мире. Это неудивительно, поскольку идентификация индивида осуществляется по разным основаниям. Идентифицировать себя человек может на макро-, мезо- и микроуровнях. Человек вынужден всегда определять себя, тем более в условиях постоянно меняющейся ситуации. Идентифицировать себя ему приходится постоянно, независимо от окончательной определенности той общности, к которой он себя относит. Ведь сама эта общность есть величина постоянно меняющаяся, как впрочем, и самоидентифицирующийся человек. Отсюда следует, что самоидентификация представляет собой открытый процесс, вбирающий в себя различные виды идентичности.

Идентичность не является некой исторической заданностью, имеющей статичный характер. Это подвижная категория, несмотря на то, что в ней сохраняется некоторое инвариантное содержание, определенное ментальностью народов того или иного общества. Новое понимание идентичности и выявление ее социального потенциала возможны при рассмотрении социальных корней, с учетом связи культурно-исторического подхода с особенностями конкретного общества, где она формировалась. В нашем случае такое осмысление возможно в рамках социокультурного пространства Северного Кавказа, в котором доминирующая роль этнического определяет значимость регионального, национального и цивилизационного видов идентичностей, а также оказывает влияние на социально-политическую ситуацию в регионе.

Этническая идентичность является видом социальной идентичности. Это способность человека ответить на вопрос «кто я?» по отношению к той или иной этнической общности. Этническая идентичность формируется в конкретном социокультурном пространстве и в конкретном обществе. Поэтому на формирование этнической идентичности оказывает влияние историческое время,

«социально-исторический образ жизни», сложившийся в социуме. В целом этническая идентичность представляет собой систему, состоящую из взаимосвязанных компонентов. Это язык, идея, идеалы, ценности, историческая судьба и т. д.

Региональная (кавказская) идентичность в отечественной науке практически не исследуется, если не сказать, что она воспринимается лишь негативно в общественном сознании россиян. Основанием формирования кавказской идентичности служит наличие единой культурной общности на Кавказе, в частности на Северном Кавказе. Кавказская идентичность представляет собой духовную форму бытия народов кавказского сообщества. Она формируется на базе определенного образа жизни. Ее следует понимать как способность кавказских народов осознавать свое социокультурное единство, свою принадлежность к общему и целому кавказскому миру.

Проблема национальной самоидентификации сложна, и решается она по-разному в той или иной стране. Проблема национальной идентичности в явном виде ставилась в рамках самоопределения нации, в поисках русской идеи. С одной стороны, шел поиск объединяющих компонентов для определения «кто мы, русские?» С другой – делалась попытка определения особого пути развития России.

В новой России неоднократно возникали призывы и предпринимались попытки искать «национальную идею», интегрирующую идею, но они оставались безуспешными. Переживаемый кризис национальной идентичности в современной России и остро ощущаемый в последние двадцать лет – это следствие неудачно проводимых радикальных реформ. В условиях динамично протекающих трансформаций самоидентификация становится объективной потребностью отдельных индивидов, социальных групп и общностей.

Актуализация процесса самоидентификации в российском обществе акцентировала внимание ученых и политиков на осмысление проблемы формирования национальной идентичности в России, в частности в полиэтничных российских регионах. Ее практическая значимость определяется необходимостью совмещения раз-

ных видов идентичности в условиях формирующейся гражданской нации, а также интегративными возможностями российской нации.

Под российской национальной идентичностью можно понимать самоидентификацию с российской нацией, определение «кто мы?» по отношению к России. Важно заметить, что проблема формирования национальной идентичности особенно актуальна в современных условиях. Это связано, во-первых, с необходимостью сохранения целостности нашей страны. Во-вторых, она задает определенные параметры развития страны.

Соотнося российскую национальную идентичность с рассматриваемым регионом, следует сказать, что прежняя идентификационная сущность на Северном Кавказе сохраняется в модернизированной форме. Идентификационная структура с доминирующим этническим фактором начинает обретать новое содержание благодаря взаимодействию с другими видами идентичности, скажем, с российской национальной. Здесь, как нам представляется, возможны два варианта: либо гармоничное взаимообогащение на основе общих ценностей, смыслов и т.д., либо противоречие (конфликт) идентичностей. Второй путь – тупиковый вообще и в частности и для этносов региона.

Формирование интегрирующего образа «мы – россияне» является сложной проблемой, решение которой связано с особенностями нашей страны – ее полиэтничностью. В определении российской идентичности, по крайней мере, следует учесть два положения. Первое связано с тем, что русские составляют в нашей стране абсолютное большинство. Российская идентичность не может игнорировать этот факт. Важно понять еще одну истину: русский народ – цементирующая сила России, а русский фактор должен быть определяющим в российской государственности. Важно понять и правильно определить место и роль русских в формирующейся новой идентичности.

Второе положение связано с тем, что определение рассматриваемого феномена не сводится лишь к русской идее, которая требует переосмысления в современной жизни, а также к этнической

идентичности русских. Россия – полиэтничное государство, поэтому понятие «мы – россияне» должно вбирать в себя существующие в стране этнические и иные виды идентичности. 17% российских граждан – не русские, и с этой реальностью нельзя не считаться. Поэтому сохранение и развитие России как целостного полиэтничного государства требует совмещения этнической, республиканской, региональной идентичностей с национальной (государственной, российской) идентичностью.

Осмысление рассматриваемой проблемы на уровне регионального общества возможно через понимание социальных изменений последних лет в контексте общего процесса модернизации России и глобализации мира. Но важно учесть не менее значимую сторону: необходим анализ социокультурной реальности, в которой формируется идентичность, осуществляется поиск своего «я» и «мы», а также соотнесение себя с определенной общностью. Такой подход связан с рассмотрением общественного устройства региона, в понимании экзистенциального смысла которого важно учесть тот факт, что этнический фактор остается еще влияющей доминантой. Нельзя сказать, что на уровне северокавказского регионального сообщества предпринимаются активные меры по формированию образа «мы – россияне», хотя эта проблема связана с общественно-политической жизнью страны и региона. Этот образ очень хрупок, еще трудно представляем на ментальном уровне населения. Поэтому он нуждается в концептуализации, понимании и выявлении его ценностного потенциала.

Для решения вопросов самоидентификации, являющихся по истине судьбоносными, важно формировать теоретический образ единого государства и чувство принадлежности к нему. Умение представить себя россиянами означает ощущение себя людьми одной культуры и «как сообщество по общей идентичности» (В. Тишков). Для этого важно концептуализировать понимание российским сообществом самого себя и своего места в глобализирующемся мире. Без теоретических представлений о рассматриваемой проблеме невозможно осуществлять практические шаги.

Региональная северокавказская общность имеет сложную структуру. Ее совмещение с многоуровневой идентичностью – непростая проблема. Представляется важным формирование у северокавказских народов понимания того, что рассматриваемый образ «мы – россияне» не нацелен на унификацию культур и культурных традиций на базе определенной социокультурной парадигмы. Более того, не может быть человека вне определенной культуры, определенного этноса, определенной идентичности. В связи с этим важно понимание того факта, что имеющиеся виды идентичности в северокавказском обществе не только не противоречат друг другу, а взаимодополняют друг друга. Основой сосуществования их могут стать базовые ценности – исторически сложившиеся социокультурные ценности, на основе которых получают свое развитие этнические и региональные общности в составе российского полиэтничного и поликонфессионального российского общества.

Модернизационные и глобализационные процессы усложняют идентификационные процессы, в частности формирование и укрепление российской идентичности в северокавказском обществе. Здесь нет альтернативы: либо глобальное, либо локальное. В этих условиях глобальное и локальное оказываются совместимыми. Этот процесс именуется глокализацией. Осмысливая современные социокультурные процессы и будущее, безусловно, осознаем, что формы бытия культур и этносов будут меняться. Но как сохранить и развивать аксиологические основания этнических культур? Как, не потеряв себя, свою культурную идентичность, самобытность, найти свою нишу в глобальном мире? Однозначного ответа не существует. Однако нет сомнения в том, что поиск ответов на поставленные вопросы выводит на определение новой, более приемлемой концепции (модели) социально-экономического развития северокавказского общества, сочетающего в себе региональный и российский компоненты модернизации и глобализации.

Подводя промежуточный итог, следует подчеркнуть: северокавказское общество – единый организм с общим жизненным пространством. Для понимания смысла этого единого сообщества, пе-

реосмысления функционирования его как сложной саморазвивающейся системы, решения региональных проблем в условиях трансформации России и глобализационных изменений необходимы выявление и учет параметров порядка в конкретной ситуации. Это позволит обозначить концептуальные параметры российского Северо-Кавказского региона в новой парадигме.

Самоорганизующееся полиэтничное общество: управлять или направлять?

Говоря о функционировании сложных систем, не избежать вопроса об управлении. В современной социально-гуманитарной науке актуализировались проблемы управления самоорганизующимися системами. Заметно, что складываются традиции по исследованию феномена «управление» в контексте современной, постнеклассической науки. Теоретическая ценность вопроса по выявлению синергетического потенциала в современных управленческих процессах и необходимость преломления в практическую плоскость очевидны. Интерес представляют современные научные теории, касающиеся совмещения управления и самоорганизации сложных социальных систем.

Северокавказское полиэтничное общество может быть представлено в качестве целостной развивающейся системы. Поэтому в исследовании предпринималась попытка применения к нему методологии В.С. Степина о системных представлениях и идеях [10].

Такие системы наделены синергетическими характеристиками, в них существенную роль начинают играть несиловые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах. В точках бифуркации незначительное воздействие может радикально изменить состояние системы, порождая новые возможные траектории ее развития. Важно понимание цели, места, времени и формы вмешательства в саморазвитие. Возможна ситуация, когда при простом увеличении внешнего силового давления система может воспроизводить один и тот же набор структур и не порождать новых структур и уровней организации. Но в состоянии неустойчивости, в точках бифуркации небольшое энергетическое «воздействие-укол», в со-

ответствии с древнекитайским принципом «у-вэй», осуществляемое в нужном пространственно-временном локусе, оказывается достаточным, чтобы система перестроилась и возник новый тип структур [11].

В качестве методологического ориентира нами взято это положение, резонирующее с новыми управленческими идеями в современной, постнеклассической науке, поскольку оно позволяет увидеть возникновение новых форм, структур и целостностей. Признавая новые возможности синергетики, следует отметить, что она позволяет осмыслить и переосмыслить культурные традиции в новых условиях, формировать умения связать традиции с инновациями. Важно проявление креативной способности – включения исторической и культурной памяти – в процессе исследования сложных социальных систем, что позволит получить новые смыслы прошлого, настоящего и будущего, определить новые горизонты в прогнозировании будущего.

Известно, что идеи синергетики получили развитие в рамках постнеклассической науки. Герман Хакен впервые ввел термин «синергетика» как название нового междисциплинарного направления исследования, определил предмет и метод синергетики как науки, которая занимается изучением систем, состоящих из большого числа частей, сложным образом взаимодействующих между собой. Сложность здесь означает не только нелинейность, но и огромное число элементов с большим числом степеней свободы.

Несмотря на то, что синергетика возникла в рамках естественных наук, синергетический подход оказался уникальным, он активно применяется и в социально-гуманитарных науках. Однако важно сказать о том, что синергетический подход в социально-гуманитарной науке не завоевал еще широкой популярности. Отметим, что здесь возникают исследовательские проблемы, связанные со спецификой рассматриваемых объектов и используемой методологии. Безусловно, следует вести речь не о механическом переносе синергетических понятий в гуманитарную науку и не о том, как наполняются эти понятия соответствующим содержанием.

В этой связи заслуживает внимания методологическое замечание М.С. Кагана, что методы синергетики пока не адекватны антропо-социо-культурной сфере и нуждаются в серьезном усовершенствовании. Дело в том, что социокультурная реальность, в которую включен человек, представляет собой более сложную (на несколько порядков) систему по сравнению с природными системами. Одно из отличительных качеств социокультурной реальности – «зависимость соотношения сил порядка и хаоса в историческом процессе не только от объективных факторов и от случайностей, особенно действенных в состоянии бифуркации, но и от воли исторических деятелей, микро- и макрогрупп, а в определенных обстоятельствах и народных масс» [12].

Человек включен в сложную саморазвивающуюся систему. В нашем случае он – элемент системы. На поведение системы оказывает влияние его активная деятельность, а значит, общество испытывает воздействие его деятельности. Ценностно-мировоззренческие установки, цели и идеи становятся частью системы – общества, другими словами, частью целого. Здесь важно вспомнить, что часть может быть сложнее целого, если она имеет более высокий показатель нелинейности по сравнению с целым. Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов считают, что это имеет место в случае человека в обществе. Дело в том, что сложные системы, в том числе и социальные, организованы иерархическим образом. Сама часть может быть целым, если она состоит, в свою очередь, из более мелких частей на нижележащем уровне организации мира. Часть может быть сложнее целого (по своему поведению, по спектру возможных форм), если она имеет более высокий показатель нелинейности по сравнению с целым. Так, например, человек сложнее любой социальной группы или общества, ибо его нелинейность выше. «Сильная нелинейность означает, что существующее структурное образование на своем уровне организации обладает более сложным спектром форм – структур и возможных режимов развития» [13]. Следует отметить, что признание такой высокой нелинейности человека позволяет утверждать еще одну осо-

бенность синергетического анализа социума – возможность «стихийного и сознательного порождения хаоса».

Характеризуя полиэтничное общество, мы отмечали, что ему присущи все синергетические признаки: принцип открытости, самоорганизации, нелинейности развития, неединственности будущего, положение об управляемом развитии и другие. Более того, общие параметры порядка дополняются очень важным – этническим компонентом, который выступает как главный параметр порядка в полиэтничном обществе. В системе полиэтничного общества этнокультурные паттерны, ценности, нормы и т.д., являющиеся параметрами порядка, выступают как открытые системы, потому что они взаимодействуют с другими (аналогичными) системами и с окружающей средой. В свою очередь, например, этническая культура, формирующая этнокультурную идентичность, может служить окружающей средой для отдельного индивида. Исторически сложившиеся и функционирующие этнокультурные традиции формируют ментальность человека, его ценностно-мировоззренческие установки, наконец, самую личность [14].

Так, в функционировании полиэтничного общества, являющегося сложной системой, важная роль принадлежит социокультурному разнообразию. Поэтому принципиально важно остановиться на следующих положениях. Во-первых, силовое вмешательство в сложную систему недопустимо: оно разрушает самоорганизацию социальных процессов на любом уровне. Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов отмечают: «Суть нового подхода к управлению заключается в том, что он ориентирован не на внешнее, а на внутреннее, на нечто имманентно присущее самой среде. Иными словами, он ориентирован не на желания, намерения, проекты субъекта, экспериментальной, конструкторской, реформаторской, перестроечной и подобной деятельности, а на собственные законы эволюции и самоорганизации сложных систем» [15]. Как отмечают авторы, главное при этом – не сила управляющего воздействия, а его согласованность с собственными тенденциями самоструктурирования нелинейной среды, т.е. правильная топология (пространственная и временная симметрия) этого воздействия.

Из этого вытекает *второе положение*, связанное с синергетическим пониманием сущности самоорганизующейся системы, – это умение увидеть богатые и разнообразные формы, скрытые силы системы. Именно поэтому естественные процессы самоорганизации такой сложной социальной системы, как «полиэтническое общество», важно искусственно не сдерживать и не ускорять, а поддерживать. Здесь необходимо остановиться на феномене «управление». Прав Г.Г. Малинецкий, когда пишет, что «традиционные управленческие схемы, административные технологии исчерпали свой потенциал и в мире, и в России уже в конце 80-х годов XX века. Объективные предпосылки этого – огромное усложнение организаций и процессов, которыми следовало управлять. Возникновение «информационного барьера» – невозможность, пользуясь традиционными подходами, справиться с информационными потоками в системах управления и выделить в них то, что необходимо для принятия адекватных решений» [16].

На познание взаимосвязи управления и самоорганизации нацеливает академик Н.Н. Моисеев, предлагая вести речь «не об управляемом, а направляемом развитии». Для социальных и социально-экономических систем важно понимание того, ради чего и как следует использовать тот ресурс, который находится в распоряжении этих систем для воздействия на их развитие. Наши воздействия необходимы лишь для того, чтобы поддерживать желаемые тенденции, обеспечивающие стабильность социально-политической жизни и ее развитие, либо избежать тех или иных подводных камней или катастроф, способных увести в сторону поток развития событий [17]. По мнению ученого, людям, науке доступно не жесткое управление с четко поставленными целями, а возможность направления естественных процессов самоорганизации в желаемое русло развития, которое сегодня обеспечивает стабильность общественной жизни и ее развитие. Он сравнивал современные системы управления с кормчим, который не должен рассчитывать только на свои силы, стремясь достичь желаемой гавани. Он должен уметь использовать могучие силы Природы – силу те-

чений и ветра. И уж во всяком случае, не направлять свой корабль наперекор потоку. Так и в общественной жизни: главное – понять естественные тенденции развития, стремления людей. И только с помощью такого знания стремиться преодолеть трудности развития.

Осуществление политики силовыми методами слишком опасно в любой сложной системе. Например, в современном сложном, нелинейно развивающемся мире, где даже случайные сбои в разветвленных информационных, компьютерных сетях могут привести к мировой катастрофе. Чем сложнее организована система и чем больше различных функций она выполняет, тем она более неустойчива в своем функционировании и развитии. Поэтому понимание форм совместной жизни разнородных, находящихся на разном уровне развития социальных и геополитических структур, путей их устойчивого коэволюционного развития становится конструктивной альтернативой сегодняшнего дня [18].

Для понимания процессов самоорганизации сложных социальных систем необходима смена парадигм мышления, что означает переход от линейного мышления к нелинейному. Нелинейное мышление с синергетической точки зрения (в мировоззренческом смысле) означает: видение многовариантности путей эволюции; наличие выбора из альтернативных путей и определенного темпа эволюции; необратимость эволюционных процессов; влияние человека на саморазвивающуюся систему; эволюционность и целостность мира; недопустимость навязывания сложным системам путей развития; протекание процессов в сложных системах в условиях неопределенности и нестабильности.

Другими словами, это означает поиск достижения согласия и гармоничного сосуществования, например, в обществе с помощью *диалога* и *признания разнообразия* интересов разных *социальных групп*, толерантности друг к другу. В этом плане трудно не согласиться с К. Майнцером, который указывал на необходимость осторожного обращения с высокочувствительными сложными системами в природе и обществе: «Мы должны быть осторожными и храбрыми – в соответствии с условиями нелинейности и сложности

эволюции. В политике нам не следует забывать о том, что любой вариант монокаузальности может привести к догматизму, нетерпимости и фанатизму» [19]. Говоря об управлении сложностью, он подвергает критике теорию рационального выбора, аргументируя тем, что «человек не действует ни полностью рационально, ни полностью иррационально», а также считает, что «необходимо соблюдать баланс между *самоорганизацией* и соответствующей *степенью контроля*» [20].

Итак, линейное мышление может быть опасным в нелинейной сложной реальности. В обществе это может привести к интолерантности, фанатизму и силовому решению проблем. Одним словом, линейное мышление разрушает естественные процессы самоорганизации сложных социальных систем.

При проецировании действий человека, в частности и управленческих действий на общество и социальные процессы, закономерна постановка «синергетического» вопроса: «Когда же личность может повлиять на функционирование сложной системы?».

Безусловно, в момент неустойчивости. Дело в том, что человек не является винтиком общества, региона, социокультурных процессов, наконец, в целом системы. В соответствующие моменты, а именно неустойчивости, действия каждого отдельного человека могут влиять на макросоциальные процессы, на макросоциальные образцы поведения, в том числе приводить к смене макросоциальных структур. Отсюда вытекает необходимость осознания огромной ответственности каждого отдельного человека за судьбу всей системы, всего общества [21].

Здесь напрашивается промежуточный вывод: человек, с одной стороны, является элементом социальной системы. С другой стороны, человек осуществляет управление, проявляет активную деятельность. Его мышление, ценностно-мировоззренческие ориентации, целевые установки, отношение к природе, людям, себе определяют принятие им управленческих решений. А от его практических действий зависит поведение сложной системы, то есть характер и динамика направления развития. Другими словами, практиче-

ские действия человека определяют судьбу сложной системы, в нашем случае – судьбу полиэтничного общества.

С методологической точки зрения это означает, что между параметрами порядка полиэтничного общества и деятельностью индивидов существует связь: параметры порядка (скажем, этнический фактор) могут оказать активное влияние на их деятельность, ориентировать их в активности (конструктивной или деструктивной). С другой стороны, говоря словами К. Майнцера, «крошечные непредсказуемые микрофлуктуации (например, действия очень немногих влиятельных людей, научные открытия, новые технологии) могут стать решающими при выборе одного из расходящихся путей, характерных для нестабильного состояния бифуркации, по которому будет развиваться общество» [22].

Подведем некоторый итог. Включение полиэтничного общества в постнеклассическое пространство продиктовано смысловым наполнением его развития в условиях модернизации. Приоритетным параметром порядка на современном этапе остается этнический компонент, определяющий функционирование системы «полиэтническое общество». Эта система (как любая саморазвивающаяся система) является нестабильной с высокой чувствительностью по отношению к флуктуациям. В такой системе усложняются методы управления, приобретающие новый характер, нелинейное мышление, новую методологию и креативный подход.

Социальная синергетика позволяет раскрыть механизм взаимодействия традиций и инноваций, поиск креативности в пространстве традиций и инноваций, взаимосвязь гибкого управления и самоорганизации системы, сосуществующих в полиэтничном социуме в диалектическом взаимодействии, а также выявить социокультурные риски в условиях нестабильности и неустойчивости, усиливающиеся под влиянием активизирующейся глобализации.

Примечания

1. *Каган М.С.* Философия культуры. СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1996. С. 21.
2. *Буданов В.Г.* Принципы синергетики и управление кризисом // Синерге-

- тическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 88.
3. Хартия горных народов // Горы Евразии. Известия. Приложение. 2000. № 2. С. 29.
 4. Известия греческих и римских писателей о Кавказе. Тифлис, 1884; Путеводитель по Кавказу. Составитель *Е. Веденбаум*. Тифлис, 1888; Опыт справочного систематического каталога печатных сочинений о Кавказе, Закавказье и племенах, эти края населяющих. Составил *М. Миансароф*. СПб., 1874 – 1876 и др.
 5. *Шадже А.Ю., Дамениа О.Н.* Динамика социокультурных трансформаций на Северном Кавказе // Социально-гуманитарные знания. М., 2002. №5. С. 61.
 6. *Бороноев А.О., Скворцов Н.Г.* Этнос и личность // Человек в зеркале наук. СПб., 1993. С. 57.
 7. *Гордин Я.А.* Земля и кровь. Россия в Кавказской войне XIX века. СПб., 2000. С. 30, 238.
 8. *Степин В.С.* Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. 2003. № 8. С.12.
 9. *Буданов В.Г.* Принципы синергетики и управление кризисом // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 86-98.
 10. *Шадже А.Ю., Шедужен Э.А.* Северокавказское общество: опыт системного анализа. М. – Майкоп: ООО «Аякс», 2004.
 11. См.: *Степин В.С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 694-695.
 12. *Каган М.С.* Синергетическая парадигма – диалектика общего и особенно в методологии познания разных сфер бытия // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 40, 45.
 13. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетические принципы коэволюции сложных систем // Глобализация: синергетический подход / Под общ. ред. В.К. Егорова. М.: РАГС, 2002. С. 17.
 14. См.: *Шадже А.Ю.* Синергетический подход к изучению полиэтнического общества // Вопросы теории и методологии истории. Сборник научных трудов. Выпуск 4. Майкоп: Изд-во Адыгейского госуниверситета, 2003. С. 17-23.
 15. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. СПб.: Алетейя, 2002. С. 150.
 16. *Малинецкий Г.Г.* Предисловие. Самоорганизация, управление и будущее России // Будущее и настоящее России в зеркале синергетики / Под ред. и с предисл. Г.Г. Малинецкого. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. 26.
 17. См.: *Моисеев Н.Н.* Судьба цивилизации. Путь разума. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 191-192.
 18. *Курдюмов С.П., Князева Е.Н.* Структуры будущего: синергетика как методологическая основа футурологии // Синергетическая парадигма. Не-

линейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 110-111.

19. См.: *Майнцер К.* Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение (перевод Князевой Е.Н.) // Вопросы философии. 2010. №10. С. 84-98.
20. См.: *Майнцер К.* Сложность бросает нам вызов в XXI веке: динамика и самоорганизация в век глобализации // Будущее и настоящее России в зеркале синергетики. С. 216-233.
21. См.: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики. С. 168-169.
22. *Майнцер К.* Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение. С. 97.

О КАВКАЗСКОЙ КУЛЬТУРЕ (Опыт моделирования научной версии)*

Культурно-цивилизационный контекст

Сегодня Кавказ представляет собой средоточие не только геополитических противоречий и коллизий; здесь столкнулись также различные культурно-цивилизационные образования. Их взаимодействия весьма существенно влияют на характер и динамику происходящих сегодня в регионе процессов.

Культурный плюрализм, какой сегодня наблюдается, встречается здесь не впервые. На евразийской территории Кавказ – место пересечения многих культур и цивилизаций. И хотя он не входил в эпицентр, где в свое время зарождались фундаментальные идеи и разворачивались события всемирно-исторического значения (Ближний Восток), но и не был в стороне от этих процессов.

Именно на Кавказе проходила граница между различными мегакультурными центрами: древнегреческим, древнеримским, византийским, арабским, тюркским, славянским и др. Здесь непосредственно соприкасались и продолжают соприкасаться сегодня интересы различных конфессий, прежде всего христианской (православной) и мусульманской.

Результатом таких контактов стало то, что кавказская культура впитала в себя ценности многих других культур, в том числе противоположных (например, западной и восточной). Тем не менее кавказская культура не может считаться ни западной, ни восточной. Ее следует рассматривать как достаточно самобытный тип культурной генерации, который идентифицирует себя с самим собой. Поэтому здесь следует более подробно рассмотреть кавказскую культуру как таковую. Это тем более важно сделать, поскольку сре-

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 11-06-00098-а.

ди различных культур, активно взаимодействующих сегодня в регионе, кавказская культура является одной из них. К тому же о кавказской культуре мы осведомлены гораздо меньше, чем о культурах внешнего мира, скажем, той же западной. Не воссоздав живой образ кавказской культуры, нам трудно будет разобраться в сути происходящих сегодня в регионе социокультурных процессов.

Исходные реалии анализа

Хорошо известно, что Кавказ всегда выделялся из окружающего его внешнего мира удобным географическим расположением и природно-климатическим своеобразием. Наукой отмечается, что существо этого своеобразия состоит в высокой степени концентрации природного (биологического) *разнообразия* [1].

Однако это разнообразие отнюдь не означает хаотичного сочетания различных биологических объектов на единице пространства. Биоразнообразие Кавказа обусловлено не следствием каких-то масштабных природных катаклизмов, оно формировалось эволюционно, путем естественного отбора, что предопределило упорядоченность (даже довольно жесткую) чрезвычайного разнообразия живых организмов [2]. Именно этим разнообразием обеспечивается *самодостаточность, целостность и завершенность* биологических процессов в регионе, их жесткая детерминированность природно-климатическими условиями. Иначе говоря, биоразнообразие Кавказа является формой проявления закономерности эволюции организмов в условиях горных и предгорных территорий региона.

Разумеется, социальная форма жизни не тождественна биологической. В известном смысле она является качественно новой – надбиологической – формой жизни. Тем не менее существование человеческой популяции мыслимо лишь при сохранении живой преемственной связи с биотой. Как бы ни совершенствовалась технология жизнеобеспечения человека, пока будет существовать такой вид живой природы, каким является *Homo sapiens*, эта связь не может быть прервана. Формы ее (связи) разнообразны и зависят как от природных условий, так и от уровня развития социальной общности. Наиболее рельефно эта связь проявляется в архаичных формах социальной

организации, а также в жизнедеятельности социальных общностей, сложившихся в условиях горных территорий.

Это важно учитывать при осмыслении феномена кавказской культуры, ибо Кавказ характеризуется горным ландшафтом, в суровых условиях которого преобразовательные возможности человека более ограничены, чем на равнине. Это своеобразие существования нашло отражение в мифологизированной форме сознания, в менталитете и ментальности местного населения. Все горные народы, с точки зрения их самосознания, являются, как правило, космогенными, а исходной основой, прообразом жизнедеятельности становится природа. Именно «по образу и подобию» природы происходит формирование социальной общности в горах.

Организованная таким способом социальная общность (социум) более консервативна (традиционна, замкнута), менее подвержена социальному изменению (развитию, модернизации, инновации), но зато более стабильна. И поскольку жизнь человека приближена к жизни природы и организована в рамках биогеоценоза, постольку потребности его предопределены и строго нормированы. Поэтому человек не стремится к совершенствованию формы своего социального бытия, к выработке новой технологии жизнеобеспечения. Все это необходимо учитывать, пытаясь раскрыть своеобразие кавказской культуры как отдельного феномена.

Социальная диагностика культуры: постановка проблемы

Определение состояния культуры в режиме исторического времени – это наисложнейшая и в то же время наиважнейшая задача. Ведь текущее состояние любого объекта познания есть исходная система отсчета, без которой никакой анализ, тем более научный, проведен быть не может. Определение текущего состояния культуры, в частности кавказской, для нас тем более важно, поскольку мы живем в этой культуре. Однако непосредственно, на опыте, она не наблюдаема; наблюдаемы лишь явления культуры. Потому для регистрации наличной формы бытия культуры науке приходится прибегать к различного рода абстракциям. Такие абстракции могут считаться научными в том случае, если они подтверждаются опытными

данными (наблюдаемыми явлениями) и объясняют их. Это значит, что без опытных (наблюдаемых, статистических и др.) данных вряд ли возможно рассчитывать на глубину анализа текущего состояния кавказской культуры. Однако таких данных, к сожалению, в нашем распоряжении сегодня нет. Научное изучение Кавказа проводится пока главным образом на методологической базе лишь исторической и филологической науки.

При всей важности собирательного, описательного методов исследования для концептуального понимания социокультурного феномена Кавказа необходимы также другие методы и подходы (объяснение, толкование, понимание). Решение такой задачи требует проведения специальных исследовательских проектов. Потому нам приходится ограничиться моделированием лишь определенной версии (гипотезы) путем умозрительного наблюдения, логического рассуждения, а также выбором понятийного аппарата (языка) этой версии.

Описывая и объясняя социокультурные процессы, современная наука оперирует понятиями *кризис, переход, трансформация, реформация, бифуркация, аннигиляция, диффузия, традиция, инновация, модернизация* и др. Применение такого рода понятий к социокультурным процессам на Кавказе оправдано тем, что традиционно использующийся в кавказоведении понятийный аппарат не позволяет раскрыть суть происходящих сегодня процессов. Между тем эти процессы характеризуются *сосуществованием* (взаимодействием) на небольшом социальном пространстве разнородных по своему смыслу и ценностям культурных образований. Речь идет не только и не столько об этнокультурном разнообразии в традиционном (этнографическом) смысле слова. Имеется в виду такая культурная *смешанность* населения Кавказа, когда один и тот же этнос становится носителем разных культур. Более того, поликультурным становится не только отдельный этнос, но и его *базовая личность* (этнофор).

В условиях глобализации и сокращения дистанции между различными культурными образованиями говорить о *гомогенности*

культуры можно весьма и весьма условно. Различные культуры *взаимопроникают*, причем процесс этот интенсивно нарастает. В данном контексте пример Кавказа является наиболее показательным. Сегодня здесь нет ни одной гомогенной культуры. Культура, в мире которой мы сегодня реально живем, *гетерогенна*, типологически разнородна. Нормы и ценности, которых мы придерживаемся в своей повседневной жизни, принадлежат различным культурам. Один и тот же человек является носителем разнородных культурных ценностей. Причем сочетание этих ценностей, принадлежащих различным культурным генерациям, часто носит произвольный характер.

Разнообразие предметного мира культуры, в условиях стремительной либерализации общества и его индивидуализации, открывает гораздо больше возможностей для выбора не только товаров и услуг, стиля одежды, но и ценностных ориентации, мировоззренческих установок, идей, согласно которым каждый по-своему организует свою жизнь.

При гомогенности культуры такой возможности нет – здесь индивид строит свою жизнь по тем стандартам и образцам, которые предписывались ему существующей культурой. Это ограничивало возможность для выбора.

Приоритет личных (или групповых) интересов предают забвению нормы и предписания традиций. Тем самым культура все более превращается в своеобразный рынок духовных ценностей, где каждый «выбирает» их по своим субъективным предпочтениям. На этом рынке царит дух конкуренции за внутренний мир индивида, за самосознание этноса. В этой конкурентной борьбе нет победителя, а есть процесс, который протекает в самых разнообразных формах: *взаимодействия, взаимовлияния, взаимоприспособления, взаимопроникновения, взаиморазрушения, взаимопревращения* и т. д. По существу, идет процесс формирования новой культурной генерации, наблюдаемый сегодня не только в кавказском регионе.

Изменения происходят не только с ценностным отношением человека к культуре, но и с ценностью самой культуры. В контексте современной техногенной (западной) цивилизации культура

стала утрачивать свою имманентную самоценность и превращаться в технологию социальной деятельности человека. Технологическая (инструменталистская) сторона культуры стала все чаще превалировать в ее жизни. Культура здесь выступает в качестве средства, целью которого являются, как уже отмечалось, экономические ценности. И оценивается культура только с точки зрения ее экономической эффективности, что, несомненно, ведет к девальвации культуры. Кавказ не оказался в стороне от этой всеобщей тенденции трансформации культуры. Сегодня мы не только свидетели, но и участники таких ценностных трансформаций.

Переходный процесс: откуда, куда и почему?

Одна из существенных особенностей современных социальных процессов – переход культуры из одной матрицы в другую. Проведенный выше анализ позволяет рассматривать современное состояние кавказской культуры как переходное. Разобраться в сути этого перехода можно на примере самой кавказской культуры, обладающей своей матрицей – необходимо присущими ей существенными признаками. Одним из таких признаков является традиционализм, что позволяло специалистам относить кавказскую культуру к традиционному типу.

Особенность любой традиционной культуры вообще и кавказской в частности состоит в том, что в условиях такой культуры человек производит и воспроизводит свою жизнь, обеспечивает ее безопасность (социальный гомеостаз), опираясь главным образом на накопленный опыт. Каждое новое поколение в традиционном обществе, по существу, *повторяет* опыт предыдущих поколений. Разумеется, в этих условиях исторически накопленный опыт не остается неизменным; он корректируется, шлифуется, совершенствуется, обновляется. Но все это не столь важно. Более важным является повторение наличного социального опыта каждым новым поколением. Именно на это тратится человеческий потенциал традиционного общества.

В условиях традиционной культуры развитие общества происходит медленно, постепенно, эволюционно, количественно.

Внутрисоциальное состояние общества стабильно и определено. Коллективному социальному субъекту не приходится заниматься реорганизацией, переделыванием исторически сложившегося жизнеустройства; ему чужды идеи социального конструирования, развития, совершенствования, реформации, модернизации, революции.

В жизни такого общества нет резких скачков, переходов, качественных и системных преобразований. Даже тогда, когда такие качественные переходы в условиях традиционной культуры имеют место, они занимают длительное время, измеряемое историческими эпохами или стадиями (добывание огня, неолитическая революция, промышленный переворот и др.).

Социальное прошлое рассматривается здесь как исходное идеальное, представляющее собой предел совершенства структурной организации жизни людей. Социальное конструирование сводится к формированию будущего по образу и подобию прошлого. Поэтому перед социальным актором не стоят извечные вопросы: «Что делать?», «Как делать?» и др. Становление социальной формы жизни как бы завершено, достигло своего предела (совершенства) и нет надобности ее менять. Но при всей монотонности и неспешности социальных изменений в условиях традиционной культуры они все же происходят и в итоге приводят к качественному переходу в жизни общества.

Таким образом, традиционное общество не есть нечто окостеневшее. Происходящие в нем эволюционные процессы, в конечном итоге, приводят его в иное состояние, когда оно начинает динамично развиваться, совершенствовать структурную организацию существующей формы бытия и переходить из одной социальной формы в другую.

Чтобы удовлетворить в таких условиях свои базовые интересы и потребности, социальному актору недостаточен тот опыт, который унаследован им от предшествующих поколений. С точки зрения совершенства этот исторический опыт не считается больше идеальным. Актор опирается на него, но использует не в том виде,

в каком он ему достался, а в осознанно измененном, улучшенном, усовершенствованном. Более того, отношение человека к прошлому в нетрадиционном (развивающемся) обществе критическое, порой негативное; социальное прошлое – это предмет критики, предмет преобразования, улучшения. Поэтому социальное будущее не является просто повторением прошлого; прошлое в будущем сохраняется, но присутствует в нем как бы «в снятом виде» (Гегель). Социальное будущее *творится, конструируется* действующим поколением. При этом исходным началом социального конструирования является не социальный образ прошлого, а определенный *мысленный конструкт* (модель), выступающий в то же время и в качестве цели субъекта деятельности.

Но цель, которую преследует субъект, и достигаемые при этом результаты, как известно, далеко не всегда совпадают. Поэтому процесс социального конструирования не может быть завершен, а субъект конструирования оказывается в ситуации, когда ему приходится искать все новые пути и способы достижения своего идеала. Но для этого человек должен быть мобильным, ловким, хватким, деятельным, способным приобретать и применять новые приемы и навыки жизнедеятельности.

Разумеется, такой тип социального жизнеустройства и такой тип человека имеют немало преимуществ и перспектив: они позволяют обществу и человеку динамично развиваться, обновляться, совершенствоваться и, самое главное, становиться более дееспособными и адаптированными к постоянно меняющимся условиям внешней среды. В итоге общество прогрессирует, а человек приобретает новые навыки жизнедеятельности и наращивает свой интеллектуальный потенциал.

Но преувеличивать значение таких преимуществ все же не следует, ибо жить и выживать в развивающемся (нетрадиционном) обществе непросто. К тому же любое развитие – это не только созидание, но и разрушение, при котором не избежать социальных противоречий, напряженности в обществе, конфликтов, коллизий, потрясений и т. д. Более того, развитие как способ бытия вообще

противоречиво: в нем заложено единство противоположностей, в котором завершение определенного цикла изменений есть не что иное, как *тупик*. В условиях тупика существующая система разрушается. Единственная перспектива, которая при этом открывается обществу, – это необходимость поиска и формирования новой социальной системы.

Для этого у общества должны быть наготове социальные проекты, направленные на обновление жизнеустройства, на его реформацию и модернизацию. Отсутствие таких проектов часто приводит к революции – к насильственной смене одной социально-политической системы другой.

Можно было бы продолжить описание этих типов социального жизнеустройства (традиционного и нетрадиционного), по которым, в общем и целом, организована жизнь постсовременного мира. Но для нас было важным зафиксировать принципиальное различие между двумя этими типами. Если попытаться «схватить и выразить» существо этого различия в какой-то словесной формуле, то, видимо, она будет представлять следующее суждение: *традиционное общество стабильно, но медленно развивается, а нетрадиционное общество быстро развивается, но менее стабильно*. Какое из этих обществ предпочтительнее с точки зрения человеческой экзистенции? Вряд ли здесь возможно найти однозначный и безупречный ответ.

На этот вопрос ответить можно лишь с позиции конкретной социокультурной общности. Например, абхазы, как и другие народы кавказского сообщества, предпочли бы жить в условиях традиционного общества, причем кавказской модели, поскольку их менталитет и ментальность сформировались именно в таких условиях. Точнее говоря, эти условия выработывались предками и закрепились в социокоде (информационной программе) абхазов. Не случайно еще и сегодня в культуре абхазов, как и в других культурах кавказского сообщества, довольно часто встречается почтительно-трогательное отношение к прошлому (исторически пройденному), особенно со стороны представителей старшего поколения.

Но, увы, помочь им в их тоске по прошлому вряд ли возможно.

Мы сегодня живем уже в иных условиях, когда поддерживать свое национальное существование одним только повторением прошлого опыта вряд ли возможно. Этот опыт, несомненно, важен и необходим, но, повторяю, сегодня он уже недостаточен для того, чтобы служить решению стоящих перед нашим обществом задач. Социальный опыт прошлого должен быть критически переосмыслен и приспособлен к новым условиям. В текущих условиях нам следует конструировать новую модель своего будущего социального устройства, с учетом не только национального опыта, но и опыта других стран и народов.

Кризис культуры и поиск выхода из него

Ситуация, в которой сегодня оказались народы кавказского общества, довольно сложная, необычная и таит немало угроз их общей безопасности. Эта ситуация лишает людей возможности действовать согласно привычной и исторически наработанной технологии жизнеобеспечения и не предлагает взамен ничего нового и готового.

Былой уклад жизни разрушается, и исторически пройденный предками путь уже не играет той роли, какую он играл раньше в условиях социальной повторяемости. По сути, люди оказались на развалинах истории, под которыми погребены скрепы прежней системообразующей социальной целостности, превратившейся в грудку обломков былого, без ясных контуров образа «светлого будущего».

Наступило состояние *безвременья (межвременья)*, в котором народы сообщества не могут удовлетворить свои социальные потребности возможностями одной только кавказской культуры, поскольку в ходе исторической трансформации, точнее, *деформации* она перестала быть *самодостаточной*. Ее возможности сузились, в то время как потребности людей – расширились. В силу этого им приходится прибегать к «услугам» других культур, часто произвольно и неосознанно из-за отсутствия осмысленной и перспективной культурной установки.

Усилия коллективного социального субъекта (народов кавказского сообщества) по сохранению своей культуры – это, скорее всего, попытки *повторять* ее, но не *развивать*. Определенные сдвиги в

направлении развития кавказской культуры наблюдались в XIX-XX вв., но в последние десятилетия, вследствие социальной деструкции, принявшей угрожающий размах и масштабы, уникальная древнейшая культура вновь оказалась перед лицом угрозы.

Выживать в условиях острого культурного кризиса удастся не всем народам, ибо, повторяю, каждый из них оказывается в состоянии *наименьшей стабильности, наименьшей социальной упорядоченности*. Выбраться из него вряд ли возможно без специального, научно обоснованного проекта, в котором мы сегодня испытываем острую потребность.

Следствием кризиса культуры может стать распад самой социальной системы. При распаде социальной системы, как и любой другой, происходит высвобождение энергии составляющих ее структур (людей, различных социальных групп, институтов и т. д.), которые оказываются в *неопределенном, произвольном и беспорядочном* состоянии. В этом «броуновском движении» люди вынуждены продолжать совместную жизнь, но уже без общих правил, без общих норм морали и права, т. е. в состоянии социального *хаоса* (беспорядка).

Распад системы может произойти под воздействием внешних сил и факторов, а также по причине износа самой системы. Нет в природе и обществе вечных систем – есть лишь их вечная смена (распад и образование). Именно вследствие распада социальной системы, как известно, погибали многие, некогда процветавшие, цивилизации, культуры, народы. Правда, бесследно они не исчезали. Освободившиеся при распаде системы структуры начинали поиск пути к формированию новой системы либо же вступали в другую, уже существовавшую систему и начинали жить по ее законам и нормам.

Распад системы не является единственным и неизбежным следствием кризиса культуры. При определенном стечении обстоятельств и в результате энергичных действий большой массы людей такие крайние последствия кризиса могут быть предотвращены. Более того, кризис может даже стать источником (стимулом)

нового взлета культурной жизни. Так было, скажем, в Европе в позднее Средневековье. Без кризиса средневековой европейской культуры не было бы ни эпохи Ренессанса, ни классической культуры Нового времени. Так называемое «японское чудо» является следствием кризиса японской культуры середины XX в. И таких примеров в истории множество. Они показывают, что кризис – это не только *разрушение* старой формы жизни, но и *поиск* пути к новой. Поэтому важно, чтобы наиболее влиятельные слои общества умели видеть и использовать положительный потенциал кризиса в социальном творчестве.

И еще важно отметить. Проходя через горнило кризиса Средневековья, европейская культура не перестала быть европейской, а японская культура, как известно, пройдя процесс сильной технологической модернизации, не утратила своей самобытности. В столь существенном аспекте, как, в частности, мировоззренческий, средневековая культура, как известно, *теоцентрична*, а классическая культура Нового времени *антропоцентрична*. Между ними немало и других различий, но и та, и другая идентифицируются как *европейская* культура.

Таким образом, в процессе своей исторической трансформации культуре приходится приспосабливаться к постоянно меняющимся и не всегда благоприятным для ее развития внешним условиям, даже менять свою «тему». Современная культура – и кавказская, и русская, и европейская, и восточная, и т. д. – разнородна, гетерогенна и состоит из иерархии различных ценностей, норм и стандартов жизни. При этом культура – это не просто некая сумма ценностей, а их *система*.

Кавказская культура сегодня оказалась как бы вне контекста своего времени и привычных социальных условий. Достаточно сказать, что она лишилась традиционной хозяйственной базы. Возникнув и функционируя в свое время на базе натурального хозяйства, ей были чужды идеи товара, торговли, прибыли, вещного богатства и др. Она исповедовала в качестве высших не экономические, а духовные ценности: *честь, достоинство, благород-*

ство, мудрость и др. Поэтому кавказская культура в своем онтологическом статусе трудно вписывается в контекст современной хозяйственной (экономической) модели, построенной на примате материальных ценностей.

По существу, наше сообщество сегодня находится одновременно в двух различных и разбалансированных системах (культурной и экономической); наше бытие амбивалентно, разнородно и дискретно, что лишает его необходимой стабильности и перспективы развития как социокультурной целостности. Именно этой *системной целостности* больше всего не хватает сегодня кавказской культуре. Поэтому нам дискомфортно жить в современных условиях.

Одновременное сосуществование на небольшом жизненном пространстве стандартов и ценностей различных культур, в том числе политической культуры, создает напряженность в духовной жизни и взаимодействии народов кавказского сообщества. Это взаимодействие есть процесс – *процесс формирования новой культурной генерации*. Мы все находимся в этом процессе и являемся его участниками. Исходя именно из такого понимания ситуации, следует, на наш взгляд, и определять задачи, которые стоят сегодня перед сообществом в сфере культуры и системы его ценностной ориентации.

Сохранение культуры: повторение или творение?

Среди задач, стоящих сегодня перед народами кавказского сообщества, сохранение культуры, пожалуй, является одной из важнейших. Эта задача простых решений не имеет. И простым повторением былой формы культуры этой задачи не решить. Наиболее перспективным, на наш взгляд, видится сохранение кавказской культуры *через механизм творчества*. Потому следует пояснить эту ключевую мысль.

Во-первых, культура сама по себе есть творчество. Именно через творчество раскрывается сущность культуры. Там, где нет творчества, нет культуры, и наоборот. Культуры нет в природе; она есть изобретение и творение человека и надбиологическая форма организации жизни.

Культура есть также изобретение (творение) человеком универсального механизма надбиологического существования. В той мере, в какой человек творит культуру, в такой же мере культура творит человека. Культура, таким образом, есть продукт не повторения, а творения. В этом ее отличительная специфика.

Некоторое оживление в культурной жизни Кавказа, начавшееся в XIX столетии, связано, в первую очередь, с появлением таких представителей элиты, которые тяготели главным образом к духовному творчеству. Включение в культурную жизнь региона творческого начала придало ей дополнительный импульс и помогло сохраниться в социальных перипетиях последующего XX в. Поэтому к кавказской культуре не следует относиться как к чему-то неизменному и постоянному, ее надо *творить, развивать с учетом текущих реалий и условий*.

Во-вторых, своя культура нам нужна не для того, чтобы отличаться от других. Своя культура нам нужна для того, чтобы мы могли удовлетворять через нее свои базовые потребности. Для этого необходимо, чтобы сама культура развивалась. Только развиваясь, она может стать фактором социального, в том числе и экономического, развития. Только развиваясь, она может в полной мере выполнять свои социальные функции, в том числе *повышать творческий потенциал общества*, без чего выстоять в конкурентной борьбе за существование нам вряд ли удастся.

В-третьих, никакое обилие информации и технологическая мощь, никакое социально-экономическое процветание не могут заменить собой творческого потенциала культуры – условия дееспособности и перспективы на развитие. И напротив, неразвивающаяся культура в условиях динамичного социального развития внешнего мира становится обузой для общества. Поэтому не следует оценивать, как это часто происходит, переживаемый нами кризис культуры как тупиковую ситуацию в ее развитии.

Кризис нашей культуры – противоречивый процесс, в котором переплелись возможности как ее утраты, так и ее сохранения. Сохранить ее можно, вдохнув в нее новые силы через реконструкцию,

которой требуют новые исторические условия. Сама же реконструкция должна опираться на специальные концептуальные разработки, *комплексные проекты модернизации нашей культуры.*

Социокультурное разнообразие и проблемы моделирования кавказской культурной общности

Выше уже отмечалось, что природное своеобразие Кавказа можно выразить через его биологическое разнообразие, хотя содержание этого своеобразия не исчерпывается его разнообразием. При анализе социокультурных реалий разница объемов этих понятий намного возрастает. Тем не менее к проблеме социокультурного своеобразия [3] Кавказа можно подойти через его социокультурное *разнообразие*. Такой подход тем более важен, поскольку в научной литературе о Кавказе эти понятия, как правило, отождествляются. Многие авторы, пишущие о Кавказе, сводят своеобразие региона к его социокультурному, точнее, этнокультурному разнообразию, рассматривая этот регион как территорию некой культурной конгломерации или «мозаики различных этнокультурных образований» [4].

При этом исследователи ограничиваются лишь констатацией и описанием этноразнообразия, а само понятие «кавказская культура» чаще используют в собирательном смысле слова. Потому в представлении внешнего мира Кавказ – это многоликий Янус, который лишен внутренней дееспособности из-за противоречивости составляющих его частей. Именно этноразнообразие Кавказа служит теоретическим основанием различного мифотворчества, в частности мифа о «несовместимости» народов кавказского сообщества, который политическая конъюнктура насаждает в общественном сознании. Поэтому здесь будет не лишним более подробно рассмотреть природу социокультурного, в особенности этнокультурного, разнообразия Кавказа.

Хорошо известно, что образование этноса как достаточно устойчивой социальной общности происходило в процессе совместного освоения людьми определенной экологической ниши, которая впоследствии превращалась в территорию совместного проживания и владения. На Кавказе же, в силу его естественных географи-

ческих условий, освоение природной территории шло, надо полагать, разрозненными и немногочисленными группами, поскольку осваивались здесь небольшие по своим размерам пространства, пригодные для ведения хозяйства.

Сама территория гор и предгорья делится на такие участки, на которых невозможна концентрация больших масс людей. Именно в рамках таких участков (экологических ниш) весьма ограниченного пространства людям приходилось объединяться для совместной жизнедеятельности и конструировать свой социальный мир, обладавший такими базовыми признаками, как социальная дееспособность и самодостаточность. При этом он отличался от других аналогичных социальных общностей региона единством своего культурного пространства: языком, правилами жизни, нормами порядка и всем тем, что было необходимо для производства и воспроизводства жизни. Именно такая малая (этническая) общность людей стала на Кавказе наиболее эффективной формой социальной организации, которая на протяжении многих столетий успешно осуществляла свою жизнедеятельность.

Этническая доминанта всегда давала о себе знать. Кавказ был и остается чрезвычайно разнообразным в этническом плане макромиром. Но, при всем различии между кавказскими этносами (народами), в них все же просматривается определенное *единообразие*, что дает основание говорить о едином *культурно-историческом типе*. Иными словами, с точки зрения структурной организации социальной системы (этносоциальной общности), мировоззренческой и ценностной ориентации человека, технологии жизнеобеспечения, формы хозяйствования и других базовых характеристик и признаков, кавказские этносы *однотипны* и отличаются от аналогичных образований, но сложившихся в иных (равнинных) условиях.

Обращает на себя внимание *немногочисленность* кавказских этносов. В горных условиях этнос и не мог быть многочисленным (многомиллионным) в силу ограниченности его жизненного пространства. Сама природа как бы препятствовала непомерному

численному разрастанию этноса. Поэтому каждому этносу приходилось ограничиваться, как правило, простым воспроизводством своей численности. Такая демографическая «установка» диктовалась нормами биогеоценоза и была закреплена в обычаях и традициях общества.

И вообще, горный этнос (народ), будучи космогенным, тратит свой наличный потенциал главным образом на простое воспроизводство своей жизни, на повторение наличной формы социального бытия. У этноса нет нужды в самосовершенствовании; социальное развитие (становление) как бы завершено, общество создано – в нем только надо жить. И создано это общество сообразно природе, а потому социальные изменения в нем носят, как и в природе, преимущественно *циклический* характер, что делает этнос более жестким и менее гибким. Порядки, условия, нормы, правила и другие механизмы, обеспечивающие жизнедеятельность этноса, жестко регламентированы и периодически воспроизводятся. Именно через воспроизводство этих порядков, их повторяемость и четкую упорядоченность горный этнос выживал и существовал как очень собранная и мобилизованная социальная организация.

Внутри такой социальной организации люди теснее взаимосвязаны и сплочены. Такая взаимосвязь и сплоченность часто поддерживается и родственными узами. И вообще, в горном этносе сильно развито коллективистское начало. Наиболее важные социальные структуры, образующие и поддерживающие существование горного этноса, – это семья и община. В свою очередь семья и семейные отношения строго регламентированы и во многом сакрализованы. Семья здесь – не только хозяйственная и социальная ячейка, но и институт, формирующий коллективно-общинного человека. Именно в семье человек проходит полный курс своей социализации, после чего становится полноправным членом общинного коллектива («горной общины»).

Сама горная община достаточно своеобразна и заметно отличается от аналогичных формирований на равнине; она не подавляет, не поглощает, не растворяет в себе личностных качеств составляющих

ее индивидов. Члены горной общины – не только производители материальных благ и охранители семейного очага, но также и «стражи» (Платон) общины и общества в целом. Здесь каждый ее член должен уметь воевать, поэтому он всегда вооружен. Военным искусством он занимался еще дома в процессе социализации, где его воспитывало не только и не столько слово, сколько пример и действие старших.

В известной степени горная община (общество) является военизированной организацией, что часто воспринималось представителями внешних кругов, особенно ангажированных, как изначальная агрессивность и воинственность горцев.

В коллективизме горной общины достаточно заметен индивидуализм каждого ее члена. Более того, в этом обществе каждому приходилось активно участвовать в обсуждении и решении важных и общезначимых задач [5]. Это значит, что интеллектуальный потенциал личности был востребован и что были люди, обладавшие достаточно продвинутым интеллектом. Общинная психология здесь не исключает авторитарности, приобретенной не только в героических делах; в общине высоко ценится как коллективный ум, так и персонафицированная мудрость, часто проявлявшаяся публично, особенно в деятельности такого политического института, как народное собрание. Поэтому было высокоразвито ораторское искусство, которое демонстрировало не только эстетику живого слова, но и глубокое понимание смысла и тайн человеческого бытия.

Своим искусством выделялись народные сказители – живые хранители и носители всей культурно-исторической информации. Такие люди играли, повторяю, ключевую роль в жизни этноса. Именно они составляли народное собрание, правившее обществом. Их наличие лишний раз подтверждает *демократичность* жизни этноса на Кавказе. Как раз через такие порядки формировался и поддерживался тот достаточно развитый интеллектуальный потенциал, на базе которого функционировало горное общество. Судя по всему, горная демократия была военно-аристократической, поскольку в иерархии общества именно военная аристократия находилась наверху социальной лестницы.

Весь этот накопленный интеллектуальный потенциал хранится в живой памяти горного этноса и через институты социального наследования транслируется во времени в том виде, в каком он был унаследован от предыдущих поколений. Жизнь каждого нового поколения является «калькой» опыта предыдущих поколений. Социальное прошлое расценивается как некая исходная идеальная (совершенная) модель, сообразно которой должно быть построено (повторено) настоящее и будущее.

Будущее здесь не покрыто мраком неизвестности; будущее – это прошлое, которое, благодаря цикличной повторяемости во всем объеме наследуемой информации, достаточно хорошо известно. Поэтому люди не тратят свой потенциал на улучшение, обновление, совершенствование или реорганизацию социального жизнеустройства; оно воспринимается ими как достаточно совершенное [6]. Стратегическая задача, которая решалась этносами на Кавказе, состояла в *освоении* не столько жизненного пространства, сколько *исторического времени*. Видимо, поэтому этнос в горах живет сравнительно дольше. Такая жизненная стратегия кавказского этноса наделяла его еще одним специфическим признаком – ему чужда идея *расширения*, своего жизненного *пространства* – *этнической территории*. Каждый этнос занимал свою территорию. Причем границы этнической территории и занимаемой этносом экологической ниши часто совпадали, что делало эти границы достаточно стабильными.

Разумеется, этнические границы менялись, но резкое их изменение не допускалось. Земля в условиях ее острого дефицита в горах представляла особую ценность и воспринималась горцами не только и не столько как кормилица, сколько как усыпальница своих предков, память о которых всегда сакральна. Поэтому на Кавказе было недопустимо претендовать на чужую территорию или покидать свою. Каждая этническая общность достаточно хорошо осознавала собственную, изначальную сращенность со своей природной средой, вне которой она себя не мыслила [7].

Во многом этим обуславливалось численное доминирование

каждого отдельного этноса на своей территории. Так можно, на наш взгляд, объяснить образование и функционирование отдельной (немногочисленной) этнической культуры на Кавказе. И в целом население Кавказа не было дисперсным, смешанным и не знало чересполосицы; оно как бы «распределено», «разделено» по отдельным этническим «квартирам» на территории региона.

О единстве этнокультурного разнообразия

Разделенность этнических общностей не означает изолированности их друг от друга. Само формирование народов кавказского сообщества и их развитие могло происходить как процесс совместного освоения горных и предгорных территорий региона. При всех трудностях природных условий они всегда поддерживали определенные контакты и отношения. Через главный хребет были проложены дороги, которые связывали народы Северного и Южного Кавказа. Без такой взаимосвязи они просто не выжили бы.

О тесных контактах и взаимосвязях народов сообщества свидетельствуют многочисленные факты, в том числе *однотипность* модели социальной организации, единообразие культурно-исторического типа, особенности миропонимания, а также обычаи, нравы, нормы, верования, символы и т. д. Это позволяло людям без особых трудностей соседствовать, общаться, родниться через смешанные браки, поддерживать родственные отношения. Более того, многие кавказские этносы, в частности абхазо-адыгские, вайнахские, дагестанские, картвельские и др., объединяло и генетическое родство.

Однако межэтническое взаимодействие и взаимопроникновение (диффузия) не нарушали этнической целостности, с присущим ей социальным порядком. Напротив, именно благодаря таким контактам с внешним миром этнос мог поддерживать свое существование и транслировать себя во времени. Выстраивая отношения с внешним миром, этнос, тем самым, признавал его и адаптировался к нему.

Взаимоприспосабливаясь, поддерживая взаимную связь, на-

роды кавказского сообщества формировали единое смысловое пространство, внутри которого каждый из них ощущал безопасность, так как был среди «своих». Будучи частью целого, но самостоятельной частью, каждая отдельная этническая общность сохраняла свою идентичность и, тем самым, этнокультурное разнообразие Кавказа.

Подчеркну еще раз – социальная общность (этнос) формировалась не произвольно, а в соответствии с условиями внешней среды – и природной, и социальной, а потому порядки, которые она устанавливала для себя, не должны были противоречить порядкам, принятым во внешнем мире. Кроме того, установившийся на Кавказе межэтнический порядок, с одной стороны, и внутриэтнический порядок – с другой, должны были находиться в достаточно устойчивом равновесии. Достичь такого равновесия можно было только при наличии непротиворечивости, а значит, схожести (или однотипности) моделей жизнеустройства различных этнокультурных образований. Как показывает экскурс в историю, все кавказские этносы организованы по одной и той же модели.

Это дает основание думать, что в прошлом на Кавказе был накоплен довольно уникальный культурно-исторический опыт [8]: на сравнительно небольшом географическом пространстве сконцентрировалось большое количество различных, хотя и небольших по численности, этнических общностей, в процессе взаимодействия которых образовалось единое суперэтническое пространство (мегаобщность) [9]. При этом этносы не смешались, не растворились друг в друге, как это происходило с этносами на равнине. Сохраняя себя, каждый из них способствовал сохранению этнического разнообразия Кавказа.

В свою очередь макросоциальное целое не подавляло составлявших его частей и не растворяло их в себе; оно существовало как бы во благо последних, обеспечивая пространство стабильных взаимоотношений. Разумеется, это не исключало различных распрей и коллизий, в том числе и вооруженных. Но они не доводились до разрушения социокультурной системы региона [10].

Реформация или деформация?

Разрушение социокультурной целостности региона началось, видимо, с процесса интеграции Кавказа и России. В этом процессе столкнулись, по существу, два разных типа культурной генерации – кавказский и русский. Каждый из них обладал своей моделью социального устройства и системой ценностей. В ходе интеграции Россия стала волевым способом внедрять на Кавказе свою систему социальной организации и управления, чуждую народам сообщества. Следствием проводимой реорганизации стала не трансформация культурной матрицы Кавказа, а *замена* ее другою. Между этими культурами не было преемственной связи.

Русско-кавказская война, длившаяся не одно десятилетие, явилась этнической катастрофой для многих народов сообщества. Некоторые из них (убыхи) вовсе исчезли. Война истребляла наиболее дееспособную часть населения, что нанесло весьма ощутимый ущерб кавказскому генофонду. Значительная часть населения, оставшегося в живых, была депортирована. Население Кавказа лишилось своей компактности и целостности, оно стало рассеянным (дисперсным). После окончания войны в регионе началось новое заселение опустевших земель другими этносами и этническими группами. Война и ее последствия (выселение, заселение и др.) привели к тому, что многие народы на Кавказе оказались в инокультурной среде и в численном меньшинстве. Социально-политическая деструкция продолжалась и в советское время. Депортации целых народов по этническому признаку (чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев, турок-месхетинцев и др.), неоднократное перекраивание, в конъюнктурных интересах партийной системы, административных границ привели к разделению некоторых народов (адыгов, осетин и др.) и искусственному объединению их с другими народами в рамках так называемых национальных автономий (по существу – административно-территориальных единиц) – Карачаево-Черкесской, Кабардино-Балкарской, Чечено-Ингушской и др. Тем самым был нарушен исторически сложившийся этнический порядок – порядок расположения этнических общностей на территории региона.

Население внутри каждой этнической территории стало смешанным, что лишило этнос условий и возможности для выполнения им своих смыслообразующих функций. Из самоуправляемого социального субъекта этнос превратился в управляемый социальный объект. Привычные ценности и нормы культуры стали быстро утрачивать свой смысл и не могли больше служить опорами в жизнеобеспечении. Взамен предлагались другие ценности и нормы, которые не были выношены человеком, но он был вынужден ими пользоваться. В условиях современной (постсовременной) культуры этнофор на Кавказе стал носителем различных, порой малосвязанных и трудносовместимых по смыслу и целевой установке, культурных ценностей и норм.

Несмотря на это, кавказская культура не исчезла. Многие ее структурные элементы (ценности, стандарты, стереотипы, самосознание и др.) сохранились и продолжали функционировать. На их базе народы сообщества еще и сегодня выделяют себя из окружающего мира, самоидентифицируясь и на этническом, и надэтническом, или суперэтническом (по Л. Гумилеву), уровнях. Так, они разделяют народы на *кавказские* – «Мы» и *некавказские* – «Они». *Отождествляя* себя с сообществом «Мы», они в то же время *отличают себя* друг от друга. Такое двухуровневое самосознание (этническое и суперэтническое) позволяет говорить не только о существовании отдельной этнической общности в лице каждого из них, но и единой кавказской общности народов и их общей идентичности [11].

От культурной гомогенности к гетерогенности

Несмотря на все испытания и деформации, которым подвергалась кавказская культура в течение последних столетий, она не перестала быть *субъектом* социокультурной жизни региона. Но сегодня кавказская культура – не единственная в регионе; наряду с нею здесь представлены и другие типы культур – русская (преимущественно на Северном Кавказе), западная, восточная и др. Достаточно заметную роль в культурной жизни Кавказа играют также различные конфессии: мусульманская (суннитская и шиитская), христианская (православная) и др.

Кавказ перестал быть территорией *гомогенной культурной* реальности. Современная культурная реальность региона *разнородна, разнотипна, гетерогенна*. Элементы различных по смыслу и происхождению культур переплелись друг с другом, но единой культурной целостности и идентичности не сформировали. Можно говорить лишь о процессе создания новой культурной генерации. Все это делает культурную жизнь в регионе напряженной и нестабильной.

При всей неоднозначности современных процессов на Кавказе некоторые тенденции в их течении все же просматриваются. Это, прежде всего, *взаимопроникновение* (культурная диффузия), *взаимное структурное разрушение* (культурная аннигиляция), *мирное сосуществование* (культурный параллелизм или плюрализм), *межкультурное взаимовлияние* или *полемика* (диалог), *межкультурное противостояние* (конфликт) и др. Все эти процессы характерны как раз для гетерогенной культурной среды.

Важно не смешивать этнокультурное разнообразие кавказского сообщества с той ситуацией, которая сложилась на Кавказе в последнее время. Этнокультурное разнообразие, как уже отмечалось, – это исторически сложившаяся реальность, которая функционировала в рамках *единой матрицы* (системы). В условиях горных и предгорных территорий Кавказа разнообразие было *формой проявления и способом существования* данной культурной системы. Но, по существу, система была гомогенной, так как имела единое смысловое начало (архетип). Этнические общности на Кавказе несли в себе одну и ту же смысловую нагрузку: мировоззрение, систему ценностей и др. Поэтому, несмотря на языковое и другие различия, они легко понимали друг друга.

В конце XIX – начале XX в. здесь резко изменилась не только геополитическая, но и культурная ситуация. Духовная жизнь лишилась своей внутренней цельности, гомогенности и стабильности; она стала неустойчивой, амбивалентной, гетерогенной. Кавказ перестал быть территорией монокультурной реальности и стал поликультурным регионом.

В условиях поликультурности, взаимного недоверия различных социальных слоев и групп, особенно этнических, и нарастающей динамики межкультурной конкуренции возникает острая потребность в самоидентификации. Удовлетворение этой потребности у одной части населения отрицательно резонирует у другой, что нередко вызывает рост социальной напряженности в обществе; оживают прежние обиды и подпитывают эту напряженность.

Однако было бы неверным объяснять эти социокультурные процессы лишь унаследованным историческим прошлым. Культурная гетерогенизация региона – продукт также напряженного взаимодействия, соперничества типологически различных культурно-цивилизационных образований. Именно на Кавказе сегодня проходит линия противоборства между западной техногенной и восточной цивилизациями, между европейско-христианской, русской (православной), тюркской (исламской) культурными системами. Каждая из них, естественно, преследует свои интересы и пытается установить свою гегемонию, стать доминирующей в регионе. При этом интересы собственно кавказской культуры, интересы народов сообщества учитываются меньше всего. Но как раз через эти народы каждая из соперничающих культур стремится достичь своей цели – внедрить свою модель социального жизнеустройства и технологию жизнеобеспечения, и расширить тем самым свое жизненное пространство.

Активизировавшийся сегодня интерес различных мировых игроков к Кавказу можно рассматривать как сложный и мало предсказуемый процесс втягивания региона в водоворот мировых событий. Среди них – глобализация. Постсовременный мир глобализируется, становится более целостным, а структуры, его составляющие, – более связанными. В этих условиях Кавказ утрачивает статус замкнутой культурной генерации; границы его разрушаются и он становится более *открытым, многомерным, многовекторным*. В этих условиях идет сложный и мучительный процесс формирования новой культурной генерации. Какова будет ее новая социокультурная идентичность – пока судить трудно. Веро-

ятнее всего, происходящие сегодня на Кавказе социокультурные процессы приведут к образованию региональной формы культурно-цивилизационной матрицы более общего характера, которая все же будет самоидентифицироваться как *кавказская*.

Примечания

1. *Темботов А.К.* Как сохранить биоразнообразие горного Кавказа // Вестник РАН. 1998. Т. 68 (№ 8). С. 741-745.
2. *Темботов А.К., Темботова Ф.А., Тхагапсоев Х.Г.* Концептуальная модель интеграции фундаментальной науки и образования по горной экологии // Биологическое разнообразие Кавказа. Труды 1-й региональной конференции. Сухум, 2000. С. 14-25.
3. Культурное своеобразие может быть выражено через поведенческую модель человека. Рассмотрение этой модели здесь увело бы нас в сторону от предмета анализа.
4. *Тишков В.А.* Реквием по этносу. М., 2003.
5. Разумеется, были и такие низшие слои, представители которых не привлекались к важным общественным делам. Речь идет о тех, кто имел право на ношение оружия и обеспечивал безопасность общества от возможных угроз. Они пользовались определенными привилегиями и занимали в обществе примерно такое же положение, какое занимали граждане древнегреческого полиса.
6. В связи с этим уместно вспомнить слова английского разведчика Дж. Ст. Белла, побывавшего на Кавказе в первой половине XIX столетия: «Что же должно быть показателем совершенства системы общественного устройства? – безопасность граждан, степень их благополучия, не так ли? На Кавказе такие порядки, системы управления, какие не встретишь нигде в мире. Население не обременено налогами, у них нет регулярной армии, ни судей, ни прокуроров, ни заключенных. Полиция и тюрьмы тоже отсутствуют. Образ жизни этих людей в общественных местах безупречен, они сами определяют границы своей свободы» (*Белл Дж. Ст.* Письма о пребывании в Черкесии в 1837, 1838 и 1839 гг. Лондон. Письмо XXXI // Роль неофициальной дипломатии в миротворческом процессе. Ирвайн (США), 1999. С. 74.
7. Подтверждением такой сращенности горного этноса со своей родной землей могут служить многочисленные факты. Так, например, во время и после русско-кавказской войны при насильственном выселении горцев последние брали с собой вместе с уносимым скарбом горсть родной земли, которую сыпали в могилу при захоронении усопшего на новом месте поселения. Или другой пример. У горцев еще сегодня соблюдается обычай захоронения умершего на земле предков, где бы он ни жил в последние годы. Вечный покой здесь мыслится только на родной земле. Этот обычай сохранился и у грузин: проживавшие в Абхазии грузины везли своих покойников на захоронение, как правило, на территорию

- собственно Грузии. Это является косвенным показателем того, что многие грузины не считают территорию Абхазии своей родной землей.
8. Впрочем, такой социальный опыт не представляет сугубо кавказское явление, он характерен для всех горных цивилизаций.
 9. *Тхагапсоев Х.Г.* О кавказской культурной общности // Вестник РАН. 1999. Т. 69. С. 130-134; *Шадже А.Ю.* Феномен кавказской идентичности // Научная мысль Кавказа. 2002. № 1. С. 36-45.
 10. *Дамениа О.Н.* Конфликты на Кавказе: проблемы и перспективы их урегулирования // Кавказ, ЕС и Россия: проблемы стабильности. М., 2004. С. 62.
 11. Кстати, осознание кавказской идентичности лучше, чем на самом Кавказе, сохранилось в самосознании кавказской диаспоры в странах Ближнего Востока.

МНОГОУРОВНЕВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: ПОПЫТКА ПРИМЕНЕНИЯ СИНЕРГЕТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ*

Анализ идентификационных процессов, имеющих место на полиэтничном Северном Кавказе, опирается на констатацию «пределной выраженности» этнического и конфессионального разнообразия у населения региона. Конфигурация групповой и индивидуальной идентичности, а равно и идентификационные процессы выглядят как множественные, многоуровневые, эклектичные, фрагментирующиеся на всех уровнях. Регулярно возникают новые идентификации, в том числе постмодернистские, складывающиеся вокруг виртуальных общностей. Это, с одной стороны, свидетельствует об «условиях системной переходности», определяемой социальным и политическим реформированием России, которые сопровождаются комплексом глобализационных изменений [1]. С другой стороны, позволяет характеризовать саму идентичность и идентификационные процессы, сопряженные с ее формированием, как открытые, сложные, полицелостные системы и процессы.

Сложность и открытость систем выводит нас на возможность анализа, основанного на специальной методологии. Эвристический потенциал синергетики, применяемой к исследованию социокультурных процессов и явлений, уже апробирован и достаточно широко используются, в том числе и в отечественной науке. Изучение обозначенных открытых систем силами синергетической методологии может дать значимые результаты как о самой идентификации, так и о социальной системе, в которой данный процесс протекает.

Открытость структуры как принцип характеризует многоуровневую идентичность, концепция которой разработана исследо-

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 11-06-00098-а.

вательским коллективом при участии автора [2]. Структура такой идентичности выражена несколькими уровнями: этническим, региональным, национальным, цивилизационным и др. Концепция отстаивает их возможность взаимно дополнять друг друга, сосуществовать, иметь в разной степени актуализированными те или иные уровни в зависимости от социального контекста. Благодаря своей открытости структура многоуровневой идентичности способна «дробиться» на подуровни, прирастать новыми уровнями, а также «открываться» для новых видов идентичности по горизонтали. При этом открытость действует по принципу полилога, выстраивая взаимодействия как внутри системы – между уровнями, так и с другими системами, внешними по отношению к изучаемой. Так, границы между уровнями то устанавливаются, то стираются. Используется термин "трангрессия", т.е. постоянный самопереход или перетекание пограничья для обозначения современного характера идентичности [3]. К примеру, даже этнический уровень идентичности – один из самых традиционных, или в большей степени закрытых, анализируемый именно в структуре многоуровневой идентичности, демонстрирует свойства открытости. В частности, этническая идентичность может сочетаться с региональной, национальной, цивилизационной как часть и целое – она встраивается в них. Собственно на этом построена концепция многоуровневой идентичности: каждый последующий уровень, вступая в диалог с предыдущим, обогатившись его креативным потенциалом, приобретает большую устойчивость и этим повышает свое интегративное значение и способствует большей устойчивости общности и общества в целом.

Трангрессия предполагает и обратную зависимость. Национальная российская идентичность, помимо иных, образующих ее маркеров, основывается также на ценности полиэтничности как одной из базовых социокультурных характеристик российского общества. Речь идет о том, что национальная идентичность открыта принятию всего многообразия этнических идентичностей на российском пространстве, «вбирает» их в себя.

Многоуровневая идентичность как система открыта также и внешним по отношению к ней системам. Можно говорить о расширении идентификационных предпочтений за счет солидаризации, с одной стороны, с более крупными общностями, вплоть до всего человечества (открытость макроуровня к мегауровню меняющихся управляющих параметров системы) [4]. С другой стороны – укреплению базовых идентичностей с малыми группами – семьей, общиной, местным сообществом, что является психологическим ответом на потерю идентификационных ориентиров в условиях нарастающей глобализации (открытость макроуровня к микроуровню при фиксированных управляющих параметрах).

Открытость с характерным перетеканием границ между уровнями идентичности делает применимым к последней *принцип синергии* – суммирующего эффекта взаимодействия двух или более факторов, характеризующегося тем, что их действие существенно превосходит эффект каждого отдельного компонента в виде их простой суммы [5]. Исходя из того, что исследуемая конфигурация многоуровневой идентичности представлена как личностным, так и коллективным измерением, отметим, что идентификационный потенциал данной структуры в целом во многом более значим для персональных и групповых субъектов, так как способствует 1) обретению уверенности в себе, 2) обретению самопонимания в меняющемся мире, 3) интеграции на каждом из идентификационных уровней. Очевидно, что представленная в виде данной структуры, а также артикулируемая многоуровневость позволит достигнуть этих показателей с эффектом *эмерджентности*, значительно быстрее и эффективнее. Этническая идентичность, будучи усиленной региональной северокавказской, равно как и манифестируемая в контексте российской национальной идентичности, позволит эффективнее солидаризироваться на цивилизационном, геополитическом пространствах. Таким образом, применение принципа эмерджентности к анализу динамического единства многоуровневой идентичности открывает возможности для исследования ее интегративного потенциала, усиленного многократно.

Еще одно методологическое положение синергетического мировидения, которое является базовым для социальной синергетики, – положение о *нелинейности* процессов, протекающих в сложных, самоорганизующихся системах. При этом нелинейность расценивается как способность системы измениться в той степени, которую не предполагало изменяющее ее воздействие. Иначе говоря, даже малые воздействия на систему могут вызвать значительные изменения, а результат суммы воздействий на систему не равен сумме результатов этих воздействий [6].

Утверждение Г. Хакена, классика синергетики, о том, что самоорганизующимися могут быть не только неживые системы, но и общество [7], позволяет сделать вывод, говоря об идентичности, что те воздействия, которые оказывают на нее или на процесс ее формирования какие-либо факторы, могут иметь несоизмеримые с силой этих воздействий последствия.

Так, многоуровневая идентичность, претерпевая разные воздействия от окружающей реальности, в том числе слабые, разовые, может кардинально сменить свою конфигурацию: от усиления артикуляции, устойчивости одного из уровней до замены многоуровневой конструкции более простой. Любое событие в мире – внешнем окружении России, события социальной, политической жизни нашей страны, повседневные практики, дискурс, иногда даже при своей незначительности могут вызвать значимые возмущения в системе. При этом мы понимаем, что состояние системы «многоуровневая идентичность» в этот момент должно быть далеким от равновесия. То есть в условиях социальной нестабильности мы можем иметь дело, в частности, со значительным изменением в структуре многоуровневой идентичности даже от самых слабых воздействий. В роли подобных слабых воздействий могут выступать победы российских спортсменов на международных соревнованиях – их влияние на сплочение людей вокруг общности «российская нация» уже оценено исследователями и властями. А скажем, околоспортивные события (например, конфликты футбольных фанатов) способны изменить конфигурацию структуры идентичности у зна-

чительной части населения, усилив этнический компонент. Известно также, что бытовые конфликты часто становятся основой для этнического противостояния, которое всегда сопровождается ростом этнической и ослаблением других идентичностей. Актуализирован может быть и региональный северокавказский уровень, Исследователи утверждают, что региональная идентичность особенно эффективна для сплачивания весьма разнородных общностей и идентичностей поверх разделяющих барьеров [8].

Идея воздействий, в том числе слабых, на открытые системы продолжается в развиваемом в рамках социальной синергетики положении о возможности для самоорганизующихся систем *сочетания самоорганизации и управления*. Е. Князева и С Курдюмов утверждают, что баланс самоорганизации снизу и организации сверху – это механизм развития сложных социальных структур [9]. Так, процессы самоидентификации, осуществляемые как на индивидуальном, так и на групповом уровнях, расцениваем как самоорганизацию. В условиях потребности российского общества в консолидации, рефлексивной властью, требуется встречный процесс – управление идентификациями. Причем Г. Хакен утверждает, что даже небольшие управляющие воздействия на систему могут подтолкнуть ее в желаемом направлении [10]. Такое воздействие вполне ожидаемо от государства, оно должно быть выверено и при этом минимизировано. Отметим вслед за немецким ученым, что это воздействие не обязательно должно быть персонифицировано, т.е. исходить от конкретных людей или органов государства. Формами упорядочивания выступают идеальные конструкты. В случае с идентичностью ими могут стать дискурс и дискурсивные практики, продуцируемые с участием государства.

Дискурс национальной идентичности – «организация сверху»

Так, развитие дискурса нациестроительства имеет одной из задач воздействие на структуру идентичности. По мнению экспертов, на рубеже 1990-2000-х гг. в стране начала артикулироваться важность управления этнокультурными различиями, противодейст-

вия «формам крайнего национализма и экстремизма», консолидации российского общества. Задача формирования общероссийской нации ставится в этот период в рамках политического дискурса в выступлениях президентов РФ В.В. Путина и Д.А. Медведева. «Наметилась линия на более определенную поддержку модели российской нации-согражданства». В связи с чем актуализировалась замена понятия «национальная политика» на «политику этнокультурную», или «политику в сфере межэтнических отношений», когда речь шла о политике в отношении народов России. Следует отметить, что задача сохранения этнокультурного многообразия на федеральном уровне формулировалась не как самоцель, а как способ «интеграции граждан любой этнической принадлежности в общероссийское социально-экономическое и культурное пространство» [11].

Впервые идея коллективной российской идентичности – «многонациональный народ России» была высказана в Конституции в 1993 г. Текст «Концепции государственной национальной политики РФ» 1996 г. использует понятие «многонациональное государство».

Следующим документом, отражавшим поиск и становление объединительной идеи, стал проект Федерального закона «Об основах государственной национальной политики РФ». В документе более четко, по сравнению с текстом «Концепции национальной политики» 1996 г., выражена мысль о приоритете этнического по отношению к общегражданскому началу и сделан акцент на этнофедералистском принципе организации «государства–нации». В переработанном варианте законопроекта 2006 г. в текст документа вводятся новые понятия: «общегражданская идентичность», «российская нация». «Российская нация», говорилось в документе, – это «историческая, социально-политическая общность многонационального народа России с общей исторической судьбой, совместной созидательной деятельностью по укреплению единого государства» [12]. Несколько позже сам проект закона стал называться иначе: «Об основах государственной политики в сфере межэтниче-

ских отношений». По характеру изменений этого проекта Федерального закона заметно, что в содержании понятия «российской нации» несколько усиливалось гражданское звучание.

Дальнейшее развитие объединительной идеи вылилось в «официальное учреждение российской нации», через создание движения «Российская нация». Цель движения – распространение и упрочение в обществе идеи политической и гражданской нации в России. Согласно мнению участников нового движения, впервые эта идея «была утверждена» высказыванием В. Путина о российской нации, которое содержалось в его выступлении по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений 5 февраля 2004 г. [13].

Обозначенное направление развития «дискурса нациестроительства» становится также очевидным при анализе федеральных программ и формулировок задач государственной политики в культурной и образовательной областях. Одним из последних шагов является анонсирование подготовки министерством регионального развития Концепции федеральной целевой программы укрепления единства российской нации и этнокультурного развития народов России на 2013-2017 гг. [14].

«Спонсирование многообразия» осуществляется в настоящее время через ряд медийных проектов. Мероприятия информационной кампании, направленные на укрепление гражданской российской нации, опираются на ряд базовых, по мнению авторов проекта, компонентов российского национального самосознания. К ним отнесены в первую очередь культурно-цивилизационные параметры:

- 1) представление о России как об особой цивилизации, хотя и близкой к западноевропейской, но все же имеющей свои культурные и исторические корни, особые традиции и цивилизационные коды;
- 2) осознание «великости» своей страны в плане мощи, значения в истории, по критериям современной цивилизации и в будущем;
- 3) Россия – страна великой и неповторимой культуры, которая внесла огромный вклад в мировую цивилизацию;
- 4) Россия – страна многонациональная и многоконфессиональная, имеющая уникальный

опыт мирного и гармоничного сосуществования всех народов и конфессий, в своей истории не знавшая этноцида и религиозных войн [15]. Еще одним неолгоизмом в исследуемом дискурсе становится термин «интеркультурализм» – прямая проекция советского интернационализма, содержащая коннотации, отличные от потерявшего дискурсивный и практический авторитет мультикультурализма [16].

Можно согласиться с Ю.Д. Граниным, предположившим в духе андерсоновской традиции, что изменения в области языка, характера информационных связей и образования так же, как распространение в Европе «печатных языков» в форме светских книг и газет, заложат основу национального сознания, произведя смещение вектора культурной самоидентификации из этнической плоскости в плоскость национальную [17].

Отметим, что практики, продуцируемые дискурсом нациестроительства на общегосударственном уровне и нацеленные на поиск объединительной идеи, имеют устойчивый характер. Несомненным успехом в этой сфере стало усиление консолидационных ориентаций, замеряемое в общероссийских социологических исследованиях. Региональные особенности указанных процессов специфичны для разных территорий. Например, исследование Ю.В. Арутюняна показало, что «утверждение макроидентичности «россияне» происходит в наиболее благоприятных частях Российской Федерации», таких как Москва и Краснодарский край, выступающих в качестве модельных регионов с точки зрения формирования основ и испытания на прочность российской гражданской нации. При этом ряд республик Северного Кавказа, таких как Дагестан, Чечня и Ингушетия, с точки зрения ученого, не могут претендовать не только на наличие формирующейся, но даже сколько-нибудь выраженной полиэтничной гражданской общности [18]. Для данных регионов характерно преобладание в коллективном сознании традиционалистских (этнонационалистических), а не модернизационных (интегративных) трендов. Эксперты отмечают, что Северный Кавказ до сих пор по-настоящему не интегрировался в общероссийское социокультурное пространство [19].

Таким образом, учет этнокультурного многообразия при определении солидаризирующей идеи для российского общества является одним из ключевых факторов при реализации политики и практики формирования национальной идентичности. А использование нелинейного потенциала дискурсивных практик может стать главным механизмом модификации многоуровневой идентичности в сторону укрепления национальной российской идентичности.

Модернизационное воздействие на идентичность

Применение синергетического анализа к региону, относительно которого нами исследуется феномен многоуровневой идентичности, имеет большой эвристический потенциал. Изучение Северного Кавказа, населяющих его народов, социокультурных процессов в регионе в контексте социальных изменений требует определения позиций по ряду конституирующих признаков, или параметров порядка, этого общества, одним из которых является традиционность. Однако учитывая, что в большей степени данному параметру отвечает культурная, духовная сферы, предположим, что модернизационная составляющая также занимает одну из ведущих позиций в развитии изучаемого общества. Выявление названных компонентов достигает наибольшего эффекта при анализе социокультурной трансформации общества, его изменения, развития, а не статики.

Существует точка зрения, рассматривающая социокультурную трансформацию как эволюционное комплексное преобразование общества как системы: ее типа или конкретно-исторической формы. С позиции социокультурного подхода, прежде всего характеризующегося принципом антропосоциетального соответствия, т.е. совместимости антрополого-личностных характеристик человека и социетальных характеристик общества (как единства культуры и социальности) принято различать два типа такого соответствия. В традиционном обществе характеристики человека должны соответствовать социетальным структурам, которые ограничивают или закрывают пространство для инициатив, нарушающих традиции (принцип закрытости); в современном обществе приоритет отдает-

ся свободе и ответственности индивидов, которые стремятся так изменить сложившиеся структуры, чтобы они соответствовали возросшим потребностям и способностям людей, открывающим пространство для них (принцип открытости) [20].

Таким образом, существует два типа социокультурных трансформаций: традиционализация и модернизация. Традиционализация – переход от открытости к закрытости или большей закрытости общества путем создания или укрепления тех элементов культуры и социальной структуры, которые полнее обеспечивают приоритет предписанных норм и правил поведения субъектов по сравнению с возможной инициативой их действий. Модернизация – переход от закрытости к открытости общества или большей его открытости путем дифференциации и усложнения структуры общества, которая существенно расширяет свободу выбора и ответственности субъектов в соответствии с усложнением личности и возвышением ее потребностей.

Дихотомия традиционализма и модернизма является одной из основных тенденций взаимодействия на различных уровнях: межцивилизационном, международном, межкультурном.

Традиция в современном социогуманитарном знании приобретает новое осмысление. Существует устоявшаяся точка зрения, согласно которой традиция понимается как механизм воспроизводства социальных институтов и норм, при котором поддержание последних «обосновывается, узаконивается самим фактом их существования в прошлом, и традиционные действия и отношения ориентированы не на достижение определенной цели и не на реализацию специально зафиксированной нормы, но на повторение прошлого образца» [21]. Изменения в общественном развитии привели к модификации содержания этого понятия. Под традицией стали понимать те фрагменты наследия (материального и духовного), которые «не просто сохраняются в настоящем, но и тесно переплетаются с ним» [22]. Однако коренные различия в отношении к традиции можно обнаружить с помощью выявления содержания функций традиций. Прежде всего, в традициях сосредоточена мудрость по-

колений, которые осуществляли отбор бытовавших в прошлом и заслуживающих внимания в настоящем норм, ценностей, идеалов, правил. Традиция также источник законности, подтверждающий легитимность чего-либо. Она – основание коллективной идентичности, усиливающей чувство «общих корней». Наконец, традиция поддерживает общество в периоды кризиса, смягчает неудачи повседневного существования. Однако традиции несут в себе и функциональную амбивалентность. Так, традиции могут сдерживать творчество и новации, что влечет за собой стагнацию. Некоторые традиции дисфункциональны в силу своего специфического содержания и могут нести мощный деструктивный потенциал.

Отметим, что в периоды динамичной экспансии и успешного социального развития интерес к традициям ослабевает. В обществе господствует активность, оптимизм, вера в прогресс, науку и технологию как инструменты рационального изменения мира. В такой идеологической атмосфере возникает антитрадиционализм. А периоды неустойчивости – стагнации и кризиса – экономического, политического, культурного – немедленно оживляют традиции.

По выражению Э. Гидденса, традиции существуют и живут «традиционным способом»: признаются само собой разумеющимися, сохраняют активность на протяжении жизни поколений. Так было и есть в домодернизированных обществах. В век модернизации традиционное – изолированное и контекстуальное – существование наблюдается все реже [23].

Инновация, чаще понимаемая как новшество, нововведение технологического, научно-технического характера, в нашем контексте предполагает социокультурную интерпретацию. Социокультурная инновация представляет собой специфический механизм формирования новых моделей, паттернов поведения, технологий, которые становятся предпосылками обновления общества и культуры. Это такое новационное действие, которое сориентировано на ценности данной культуры [24].

Традиционное общество противопоставляется современному по ряду параметров: форме активности акторов социального дейст-

вия (коллективизм и индивидуализм), отчетливости социальной структуры (диффузность и дифференциация), способу осмысления реальности (эмоциональность и рациональность), способу взаимодействия вовне (контекстуальность, изолированность и экспансия). В результате поисков философского основания традиционного общества А.С. Ахиезер определил, что стержневым параметром любого общества является его открытость или закрытость, а расхождения между всеми формами открытости и закрытости определены через ориентацию на прошлое или будущее. С этих позиций традиционное закрытое общество обладает следующими чертами: «оно направлено против инноваций, превышающих некоторый статичный порог. Система отношений этого общества не только результат воспроизводства традиционной программы, но и гарантия их сохранения от источников несанкционированных инноваций» [25]. Автор акцентирует внимание на том, что специфика традиционализма не в отсутствии инноваций, а в господстве ценности статичности, что выражается в «жесткости фильтра новшества, узости шага новизны, подавлении всего, что выходит за допустимые рамки» [26]. Ключевой же характеристикой традиционного общества является «монологическое отношение настоящего к прошлому» [27] – подчинение первого последнему, стремление повторить настоящим прошлое.

Концептуальным положением теоретической разработки А.С. Ахиезера является идея о том, что с появлением открытого общества в мире сложились два типа суперцивилизаций: традиционная и либеральная, отношения между которыми являются внутрочеловеческим различием, лежащим не между странами, а внутри них и даже внутри личности. Сегодня мир находится на переходном этапе между двумя этими цивилизациями. В каждой стране это происходит на основе собственной культуры. Хотя в целом Россия в конце XX в. движется к открытому антропосоциетальному соответствию, это движение не завершено. Наша страна занимает особое место: она «застряла» между суперцивилизациями, так как либеральные

ценности постоянно сменяются стремлением восстановить традиционные [28]. Это характеризует ее статус как лиминальный [29].

Одной из причин, влияющих на такое положение России, является ее полиэтничный и поликультурный характер. Поскольку этнические ценности и традиции формируют «завершенную», закрытую локальную культуру, внутри нее вырабатывается мощный каркас, обеспечивающий иммунитет к другой (в нашем случае, открытой) культуре [30].

Все чаще бинарность «традиция – инновация» требует преодоления полярности и новой интерпретации через идею диалога. В современной социокультурной ситуации понятие диалога становится ключевым в философско-антропологической, социально-философской, культурологической, педагогической, эстетической концепциях. Преемственность, опора на собственные традиции необходимы для любого общества, желающего обеспечить свою стабильность и идентичность. При таком подходе традиция как параметр порядка становится равноправным участником диалога нового и старого, чем обеспечивает самобытность самого процесса изменения, развития; в его рамках традиция означает возрождение, придавая старым образцам и ценностям новый жизненный смысл [31].

Такой взгляд в большей степени приложим к регионам России, прежде всего, к полиэтничному Северному Кавказу, где практически в первозданном виде сохранились глубинные пласты самобытной культуры, которые сегодня воспринимаются не как нечто уходящее, а напротив – в аспекте духовного обновления несут в себе актуальную духовную нагрузку. Несомненно, идентичность, имеющая основанием традиционный компонент, не может в полном смысле стать критерием современности общества, однако ее разные элементы могут самостоятельно эволюционировать в соответствии с присущей им логикой и «вносить свой вклад в неравномерное развитие структур в рамках общества, определяя специфику его саморазвития» [32].

Диалогичная, точнее компромиссная позиция относительно полярности «традиция – современность» высказана Э. Гидденсом.

По его мнению, традиции не ушли с модернизацией, а вовлечены в симбиотическую связь с современностью и продолжают жить в самых модернизированных обществах. «Сделка» между традиционностью и современностью произошла в компромиссе между публичной и частной сферами. Социально-политическая (публичная) сфера – демократия, экономика – ушла далеко от традиционности, в приватной сфере – семье, сексуальности – она только усугубилась [33].

Вслед за классиком об этом же рассуждает Э.А. Паин, полагая, что существует два разных феномена – традиционализм социально-политический и культурный и, что есть немало примеров того, как общества чрезвычайно бережно относятся к своему этнокультурному наследию, одновременно демонстрируя высокую склонность к экономической и социально-политической модернизациям [34]. Культурный традиционализм при таком подходе не только не препятствует развитию модернизационных структур, но и является одним из условий модернизации.

Национальные модели модернизации – тип развития, который диктуется национальными нуждами. При всех изменениях в данном случае должно сохраниться ядро собственной идентичности, относительно которого только и можно говорить о новизне. Концепция национальных модернизаций и множества модернизмов считает различия в модернизациях разных стран закономерными, отрицает единый образец развития. Мировая практика показывает также, что совмещение задач модернизации и учета этнических традиций обычно достигается за счет «эшелонирования различных реформ во времени и на основе региональной дифференциации преобразований с учетом достигнутого уровня преобразования регионов» [35].

В связи с этим теоретическим положением, наиболее адекватно отражающим реалии нынешнего этапа развития России, является концепция В.А. Ядова. По его мнению, особенность российского трансформирующегося общества не в его преобразовании (так как преобразуется вся миросистема), а в том, что оно находится в высокоактивной стадии социальных трансформаций, когда социаль-

ная система характеризуется крайней нестабильностью. Этим нынешнее российское общество отличается от стабильно трансформирующихся обществ с прогрессирующей экономикой и устойчивой социально-политической системой [36].

Специфическую роль в нынешней социокультурной трансформации играет этнокультурный компонент развития общества. В контексте рассматриваемой нами проблемы интерес представляет теоретическая интерпретация этноса как примордиальной группы, имеющей очень сложную структуру – модель этноса российского культуролога М. Иордана [37]. По логике этой концепции этнос состоит из ядра – этноида – и окружающих его послойно оболочек: этническое сознание и самосознание, этнический феномен и этнический ноумен, этническая психология, объективность и субъективность этноса, материальность (общность людей) и духовность (этническая культура), наконец, его деятельность.

Автор рассматривает этнос в условиях различных контекстов, в том числе, в контексте модернизации. По его словам, требования, предъявленные модернизацией к этносу, вызвавшие необходимость перестроить определенным образом все элементы его структуры, сводятся к «нагрузке, превышающей обычную». Диспропорция между этносом и средой в этой связи возрастает: первый неадекватен второй по своему потенциалу, а она – по избытку содержащихся у нее возможностей. М. Иордан полагает, что устойчивость (инвариантность) этноса в такой ситуации возможна постольку, поскольку этнос реагирует на воздействия извне не как одно целое, а как структурно расчлененное образование. Из двух составляющих, направленных в разные стороны, одна эволюционирует в сторону дальнейшей спецификации (форма), а другая – по линии конвергенции своего этнического содержания с общественным контекстом (содержание – этническая культура). Таким образом, самосохранение этноса происходит как путем изменения формы, так и содержания. Однако по форме сохраняется традиционность, удаляющая этнос от современности, а по содержанию он приближается к ней. По мнению исследователя, в рамках подобных флуктуаций эт-

нос и его культура «отстаивают свое право на существование в модернизационном поле».

Модернизационная нагрузка в виде новаций ложится на высшие слои этнической модели М. Иордана – этническое сознание и самосознание, что обуславливает чрезмерное внимание к своему прошлому, приводит к эмоциональному всплеску этничности или этническому ренессансу.

Плодотворное, на наш взгляд, соотнесение традиционности и модернизированности проявляется в идентификации этнических групп. Специфика идентичности как многоуровневого иерархичного образования в рассматриваемом континууме «традиционность – современность» проявляется через сосуществование традиционных субэтнической, этнической (объекты идентификации – линидж, субэтнос, этнос), региональной и современной национальной (объект идентификации – нация) идентичностей.

Обращаясь к этносам Северного Кавказа, следует отметить, что этнологические, этносоциологические, социально-психологические исследования всегда фиксировали их трудно-модернизируемый характер. Влияние традиционного компонента в их культурах очень значительно, а антропосоциетальный принцип закрытости играет определяющую роль. Основанием для подобных утверждений является также изучение северокавказских культур на основе социокультурных размерностей.

Социокультурные размерности в социологии – это культурно обусловленные дихотомии, в пределах которых колеблется личный и групповой выбор. Они создают диапазон культурной вариативности [38]. Самой универсальной дихотомией, разводящей не только культуры, но и цивилизации, является «индивидуализм – коллективизм». Особенности северокавказских этносов возможно проследить через следующие социокультурные размерности: «радикализм – умеренность», «андроцентризм – феминизм», «закрытость – открытость», «регламентированность – дискретность», «общинность – индивидуализм», и в общем, «традиционализм – модернизм». Несомненным является тяготение северокавказских этносов к первому полюсу в каждой из этих дихотомий, к тради-

ционализму как параметру порядка. В обществах воспроизводятся и транслируются те культурные и социальные атрибуты, которые позволяют обеспечить доминирование предписанных исконных ценностей, вселяющих ощущение духовной стабильности и социальной устойчивости.

Но ряд объективных факторов, таких как нахождение северокавказского региона в российском государственном пространстве, неумолимое распространение индустриализации и урбанизации, вовлечение всех обществ в глобализирующуюся мировую цивилизацию, не могут оставить населяющие регион народы в их исконном состоянии. Медленно, но достаточно последовательно веяния модернизации трансформируют общества и культуры, регион в целом. Выделяют три взаимозависимых модернизационных тенденции: смена преобладающей аграрной формы общественного труда индустриальной, дифференциация ранее слабо расчлененного общества на отдельные сферы (экономическую, политическую, правовую, культурную), индивидуализация общественной жизни [39]. Отсчет модернизации на Северном Кавказе можно начинать со включения региона в государственно-политические отношения с Российским государством, с межэтническими контактами с русским населением, наибольшая интенсивность которых наблюдалась в советские годы. По мнению экспертов, сейчас Северный Кавказ вступил в фазу «стадиальной модернизации, и прежде всего, бурной урбанизации республик» [40]. Однако здесь оправданно будет проанализировать положение, согласно которому социально-политическая и культурная модернизации не совпадают. Применительно к народам Северного Кавказа и в целом региона можно говорить о том, что социально-политическая модернизация отчетливо прослеживается, в то время как модернизация культуры, хотя и имеет свои проявления, недостаточно очевидна. Культура в большей степени остается традиционной. Уместнее будет сказать, что она не остается, а восстанавливается как традиционная, претерпев продолжительный период русификации и советизации. Это явление имеет в литературе обозначение – индигенизация, или коренизация,

и находится в одном смысловом ряду с понятиями этнического возрождения, этнического ренессанса и этнического романтизма.

Регенерация традиционных социальных институтов, механизмов и связей – это одна из граней активизации этнической идентичности. Связь традиций и этничности на Северном Кавказе вполне естественна, поскольку последняя здесь практически полностью соответствует матрице традиционной социокультурной системы.

В свете обозначенных концепций представляется, что северокавказское общество нельзя однозначно определить как традиционное, тем более как модернизационное. Оно существует и саморазвивается в пространстве «традиционность – современность», с разной силой тяготея к тому или иному полюсу своими отдельными секторами. Некоторые исследователи определяют такое сочетание традиционного и инновационного компонентов как предтечу формирования на Кавказе некой новой социокультурной модели – гомогенной системы из гетерогенных элементов (старой традиционной и новой современной социальной жизни) [41]. Однако этническое измерение социокультурной трансформации – это та сфера, которая в большей степени, нежели другие воплощает в себе традиционалистскую парадигму существования. Выражаясь языком социальной инноватики, переменная инновационной предрасположенности культур северокавказских народов сравнительно мала. Как мы уже отмечали, устойчивость этнических паттернов традиционной культуры лишь в большей степени усиливает самобытность процесса «осовременивания» Северного Кавказа как форме социокультурной трансформации. Одним из аспектов этого процесса является формирование российской национальной идентичности.

На наш взгляд, познавательные возможности синергетической методологии применительно к социокультурным процессам обширны, практически неисчерпаемы. Социальная синергетика делает возможным иное видение многих проблем, в том числе предельно сложных, как с позиции их структуры, так и с позиции их решаемости. В качестве попытки осмыслить некоторые из них мы обратились к использованию данной методологии при анализе таких

сложных систем, как северокавказский регион, интерпретации многоуровневой идентичности в качестве нелинейной самоорганизующейся открытой системы, определили возможность участия в самоорганизации процессов управления, в том числе через малые воздействия.

Примечания

1. *Астафьева О.Н.* Концептуальные основания культурной политики: от теории к практике [Эл. документ]. URL: <http://nonlin.ru>.
2. Многоуровневая идентичность / *З.А. Жаде, Е.С. Куква, С.А. Ляушева, А.Ю. Шадже.* М.; Майкоп, 2006; Российская идентичность на Северном Кавказе / *З.А. Жаде, Е.С. Куква, С.А. Ляушева, А.Ю. Шадже.* М.; Майкоп, 2010.
3. *Сулова Е.Э.* Идентичность, идентификация и идентификационные модели // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2008. Вып. 3. С. 57.
4. *Буданов В.* Методология синергетики в постнеклассической науке: принципы и перспективы [Эл. документ]. URL: <http://spkurdyumov.papod.ru/budddannn.htm>
5. Принцип синергии // Википедия. URL: <http://ru.wikipedia.org/>.
6. *Буданов В.* Указ. соч.
7. *Хакен Г.* Самоорганизующееся общество // Будущее и настоящее России в зеркале синергетики. М., 2011. С. 202.
8. *Смирнягин Л.В.* Региональная идентичность и география // Идентичность как предмет политического анализа. Сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции (ИМЭМО РАН 21-22 октября 2010 г.). М., 2011. С. 183.
9. *Князева Е. Н., Курдюмов С.П.* Коэволюция сложных социальных структур баланс доли самоорганизации и доли управления // Будущее и настоящее России в зеркале синергетики. М., 2011. С. 187.
10. *Хакен Г.* Указ соч. С. 204.
11. *Тишков В.А.* Как обновить концепцию национальной политики? URL: http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/kak_obnovi.html
12. Цит по: *Зверева Г.И.* Как «нас» теперь называть? Формулы коллективной самоидентификации в современной России // Вестник общественного мнения. – 2009. №1 (январь-март). С. 73.
13. Там же. С. 80.
14. *Долгих М.* Бюджет – около ноля // Аргументы недели. № 41. 2011. 20-26 октября. С. 23.
15. Комплексная информационная кампания, направленная на укрепление общегражданской идентичности и межэтнической толерантности. URL: <http://www.minregion.ru>.

16. *Гранин Ю.Д.* Массмедиа в формировании российской нации: неутешительные итоги // Вестник электронных и печатных СМИ. № 12. URL: <http://www.vestnik.ipk.ru/index.php?id=1925>.
17. Выступление руководителя Центра этнополитических и региональных исследований Эмиля Паина на встрече членов Совета при президенте РФ по развитию гражданского общества и правам человека с Президентом России Дмитрием Медведевым в Нальчике 5 июля 2011 года. [Эл. документ]. URL: <http://президент.рф>.
18. *Арутюнян Ю.В.* Россияне: проблема формирования национально-гражданской идентичности в свете данных этносоциологии // Общественные науки и современность. 2009. № 4. С. 91-92.
19. *Авксентьев В.А., Аксюмов Б.В.* Портфель идентичностей молодежи Юга России в условиях цивилизационного выбора // Социс. 2010. № 12. С. 19.
20. *Лапин Н.И.* Социокультурная трансформация // Российская цивилизация: этнокультурный и духовный аспекты: Энциклопедия. М., 2001. С. 420.
21. *Левада Ю.А.* Традиция // Философская энциклопедия. М., 1970. Т.5. С. 253.
22. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996. С. 90.
23. *Giddens A.* The Director's Lecture. Ranaway World: The Peith Lectures revizited. Lecture 3. 24 Nov. 1999. [Эл. документ]. URL: <http://www.bbc.co.uk/radio4/reith1999/lecture3.shtml>.
24. *Лисс Э.М.* Инновация как социокультурный феномен: Автореф дисс. докт.соц. наук. Ростов-на-Дону, 2002. С. 20-21.
25. *Ахиезер А.С.* Как «открыть» закрытое общество. М., 1997. С. 15.
26. Там же. С. 20.
27. *Каган М.С.* Глобализация культурных процессов: становление диалогического мышления // Глобализация: синергетический подход. М., 2002. С. 382.
28. *Ахиезер А.С.* Указ. соч. С. 31.
29. *Ильин В.В., Ахиезер А.С.* Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. М., 2000. С. 24.
30. *Миронов В.В.* Локальная культура // Глобалистика: Энциклопедия. М., 2003. С. 530.
31. *Толстых В.И.* Цивилизация и модернизация в контексте глобализации // Философия, наука, цивилизация. М., 1999. С. 279.
32. *Богатырева Т.Г.* Синергетика глобализационных социокультурных процессов и культурная политика // Глобализация: синергетический подход. М., 2002. С. 419.
33. *Giddens A.* Op. cit.
34. *Паин Э.А.* Между империей и нацией: модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. М., 2003. С. 19.
35. Там же. С. 17.
36. *Ядов В.А.* А все же Россию умом понять можно // Россия: Трансформирующееся общество. М., 2001. С. 12.

37. *Иордан М.* Этническая культура: теоретико-методологическая преамбула к эмпирическому исследованию // Этническая культура: проблема самосохранения в современном контексте. М.; Нальчик, 1997.
38. *Солдатова. Г.У.* Психология межэтнической напряженности. М., 1998. С. 86.
39. *Хорос В.Г., Чешков М.А.* Политическая модернизация в посттрадиционных обществах // Авторитаризм и демократия в развивающихся странах. М., 1997. С. 7.
40. Выступление руководителя Центра этнополитических и региональных исследований Эмиля Паина...URL: <http://президент.рф>.
41. *Дамена О.Н.* Переоткрытие культуры // Очерки кавказской культуры. Майкоп, 2001. С. 102.

КУЛЬТУРНО-ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ ЭТНИЧЕСКИХ МЕНЬШИНСТВ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ РЕГИОНЕ*

Полиэтничность как одна из системообразующих характеристик российского социума в целом требует своего осмысления на региональном уровне. Северный Кавказ как объект такого анализа представляет особенный интерес, в том числе потому, что совместное существование некоторых этнических групп складывается по линии «большинство – меньшинство», и это сочетание в разных территориях уникально. Интерес к этническим меньшинствам и социокультурным процессам в их среде стал предметом социологического исследования «Социокультурные процессы этнических меньшинств в условиях полиэтнического общества (на примере Республики Адыгея)». Было выбрано 8 этнических групп: азербайджанцы, армяне, греки, евреи, курды, татары, украинцы и чеченцы. Для социологического исследования отбирались этнические группы с различной комбинацией признаков и свойств (численность, длительность проживания, тип расселения, положение исторической родины, наличие общественных организаций). Представляется, это поможет понять, как они коррелируются с разными типами этнической идентичности, аффилиативными и интегративными тенденциями, возникающими у представителей меньшинств, какое влияние они оказывают на процессы адаптации и межэтническое взаимодействие.

Поскольку решающее значение в данном исследовании имело качественное представительство этих групп, то репрезентативная совокупность формировалась на основе целевой выборки. В каждой из групп было опрошено 30 человек. Таким образом, общее число респондентов – 240 человек. Брались во внимание следующие по-

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 11-06-00098-а

казатели: пол, возраст, образование и тип населенного пункта. Непосредственно в ходе опроса отбор респондентов осуществлялся по методу «снежного кома». «Стартовыми» персонами становились руководители и участники этнических общественных организаций, которые затем рекомендовали своих родственников и знакомых, а те, в свою очередь, своих. Кроме того, опрос проводился и в местах компактного проживания представителей этнических меньшинств.

Проведенное исследование показало, что одной из особенностей этнических меньшинств является ощущение «ценностно-ориентационного единства» в них через этническую идентичность. Другими словами, в этнической идентичности, воспринимаемой как ценность, этнические меньшинства видят возможность самосохранения и саморазвития. В отношении феномена этнической идентичности не достигнуто полного взаимопонимания среди представителей различных научных школ и направлений как за рубежом, так и в России. Наиболее распространены три объяснительные концепции этничности в современном обществе – примордиализм, конструктивизм и инструментализм. Поскольку каждая из них акцентирует внимание на разных аспектах этого феномена, представляется целесообразным в практическом плане руководствоваться полипарадигмальным подходом, рационально объединяющим основные положения трех направлений. Нам близко определение этнической идентичности как «ощущения человеком принадлежности к определенному этносу, причастности к определенной культуре этноса с его элементами сознания, норм, ценностей» [1].

Для изучения доминирующих тенденций трансформации этнической идентичности меньшинств Республики Адыгея была использована разработанная Г.У. Солдатовой методика «Типы этнической идентичности» [2]. Респондентам предлагался бланк, содержащий 30 вопросов-индикаторов, позволяющих выявить степень выраженности шести типов идентичности: этнонигилизма, этнической индифферентности, нормы (позитивной этнической идентичности), этноэгоизма, этноизоляционизма, национального фанатизма. Оценка выраженности того или иного типа идентичности

производилась на основе средних баллов, выведенных при подсчетах общего количества всех положительных ответов опрашиваемых («согласен» и «скорее согласен») на вопросы соответствующих блоков анкеты.

Прежде чем приступить к анализу полученных материалов, дадим краткую характеристику каждому из шести исследуемых типов идентичности. Наиболее желательной является идентичность по типу «нормы». Ее можно назвать разумным компромиссом между позитивным отношением к своей этнической группе и толерантностью к нормам и ценностям других этнических групп. Остальные типы представляют собой диаметрально противоположные позиции от «отрицания» идентичности со своей этнической группой (этнонигилизм) и безразличия к ней (индифферентность) до выраженного в разной степени этноцентризма (этноэгоизм, этноизоляционизм, национальный фанатизм). Отклонение этнической идентичности к первому полюсу носит название гиподентичность, а ко второму – гиперидентичность.

Согласно материалам исследования, у представителей этнических меньшинств, безусловно, лидирует позитивная этническая идентичность. Ее индикаторами служили положительные ответы респондентов на вопросы о готовности вступать в дружеские и деловые контакты с людьми иной этнической принадлежности, а также суждения, свидетельствующие о позитивном отношении не только к собственной, но и к другим этническим группам. Показатели этого типа идентичности колеблются в диапазоне от 32 до 77,33 баллов. При общем доминировании этнической идентичности, сформированной по типу «нормы», наиболее ярко он представлен в группе украинцев. Предпочтение именно позитивной этнической идентичности говорит о высокой значимости для респондентов собственного этнокультурного окружения и одновременно открытости в межэтнических контактах, довольно высокой степени толерантности и готовности к диалогу. Позитивная этническая идентичность, в целом характеризующая все меньшинства, служит одной из предпосылок интеграционных процессов в межэтническом взаимодействии.

На этом позитивном фоне векторы изменения идентичности в разных группах опрошенных оказываются направленными к разным полюсам этнической шкалы. Так, у украинцев и евреев заметнее тенденция к формированию гипоидентичных установок. В целом, у всех исследуемых этнических групп показатели индифферентности превосходят показатели этнонигилизма.

У курдов и чеченцев вектор этнической идентичности направлен в сторону гиперидентичных установок. Этноизоляционизм явно выражен у курдского этнического меньшинства. Этот тип идентичности проявляется в стремлении оградить свою культуру от влияния других культур и свидетельствует о «закрытости» этнической группы. Однако не следует рассматривать данный факт как исключительно негативное явление. Этноизоляционизм может рассматриваться и как защитная реакция меньшинства на воздействие иноэтнического окружения, и как спутник первых этапов адаптационных процессов. В дальнейшем влияние этой тенденции может быть снижено. Показатели этноизоляционных установок в обследуемых меньшинствах колеблются в пределах 12 – 30,66% от общего числа опрошенных.

Что касается азербайджанцев, армян и татар, их гипо- и гиперидентичные установки имеют амбивалентный характер и выражены практически одинаково.

Необходимо отметить, что попытки изучения идентичности у этнических групп республики предпринимались и ранее. Результаты специального социологического исследования по этнической идентичности представлены в работе Е.С. Куквы «Этническая идентичность в Республике Адыгея» [3]. Принимая во внимание различия в методиках исследований и формировании выборочной совокупности, тем не менее, представляется обоснованным сравнительный анализ результатов исследования Е.С. Куквы с данными, полученными в ходе нашего исследования. Согласно ранее проведенному исследованию, трансформация этнического самосознания по типу индифферентности наблюдалась у русского населения республики, в то время как представители адыгейской группы респон-

дентов тяготели к проявлению гиперидентичных тенденций. Представители этнических меньшинств опрашивались недифференцировано. Они были наиболее настроены на межнациональное общение и толерантны [4].

Таким образом, анализ полученных материалов позволяет сделать определенные выводы в отношении изменения этнической идентичности меньшинств Республики Адыгея. Преобладающим ее типом остается позитивная этническая идентичность. Она способствует развитию диалогичных отношений между этносами, живущими в республике. Для азербайджанцев, татар и армян свойственно проявление гипо- и гиперидентичных тенденций в равной мере, евреи и украинцы тяготеют к индифферентности, а чеченцы и курды к этноизоляционизму, что может являться следствием незавершенности их адаптационных процессов.

Этнокультурная адаптация рассматривается рядом исследователей в качестве особого измерения социокультурной адаптации наряду с ее социально-психологическим и социально-культурным измерениями. В таком ракурсе она есть не что иное, как «совокупность внешних поведенческих следствий связи адаптантов с новым этнокультурным окружением, включая их способность решать повседневные социально-культурные проблемы (в семейной, бытовой, образовательной, профессиональной и других сферах)» [5]. Соглашаясь с данным тезисом, мы определим этнокультурную адаптацию как один из аспектов процесса приспособления меньшинства к иноэтничному окружению, результатом которого становится разумный синтез его этнической культуры с культурами большинства и других меньшинств полиэтничного общества.

В этой связи представляет интерес концепция этнической культуры В.Ф. Вавилина. По мнению ученого, в ее структуре можно выделить ряд компонент – элементов, характеризующих качественную системную определенность этноса:

- языковая компонента;
- компонента материальной культуры;
- обрядовая компонента;

- фольклорная компонента;
- компонента профессиональной культуры;
- этнопсихологическая компонента [6].

Процессы этнокультурной адаптации имеют комплексный и многоуровневый характер, они вызывают трансформацию всех переносимых компонент культуры этнического меньшинства. Однако предположим, что степень изменений каждой конкретной компоненты варьируется и зависит от многих факторов.

Языковая компонента – значимая составляющая в структуре культуры, приобретающая в условиях иноэтничного окружения дополнительные специфические функции. Играя роль маркера этнической принадлежности и являясь важнейшим этническим интегратором, язык становится одним из средств консолидации меньшинства за пределами исторической родины. Живя в социуме с иной культурой, его представители вынуждены овладевать также языком, олицетворяющим эту культуру. Однако соотношение между уровнями компетентности в родном языке и языке принимающего общества может различаться как в целом у меньшинств, так и у их отдельных представителей. Весьма часто доминирующим языком (тем, с которым человек отождествляет себя, пользуется в личном общении и на котором думает) у билингвов является не язык этнической принадлежности, а язык этнического большинства.

Данные социологического исследования позволяют сделать определенные выводы относительно языковых предпочтений и поведения этнических меньшинств Республики Адыгея.

Двуязычие достаточно широко распространено среди азербайджанцев, армян, греков и чеченцев. Число владеющих русским языком в совершенстве, думающих на нем колеблется в пределах 66%–86% от общего числа опрошенных в каждой из этих групп. Однако в кругу семьи и с близкими друзьями они предпочитают общаться на родном языке. В этнодисперсных группах украинцев и евреев языковые процессы начинают принимать ассимиляционную окраску; не знают своего этнического языка 60% принявших участие в исследовании евреев и 53,33% украинцев. Совершенно иная

ситуация в группе курдов: с утверждением «Я почти всегда и везде говорю на родном языке» там согласились 83,33% респондентов; 13,33% опрошенных совсем не говорят и 43,33% говорят с большим трудом на русском языке. К слову, во время проведения опроса с некоторыми представителями этой группы иногда приходилось прибегать к помощи переводчика.

Почти все принявшие участие в исследовании этнические группы (за исключением курдов) демонстрировали высокое знание не только устного, но и письменного русского языка, в то время как их компетенция в письменном языке своего этноса значительно ниже.

Одна из причин этого явления кроется в советской и ее преемнице российской системах образования, в которых преподавание велось и ведется преимущественно на русском языке. С целью предотвращения утраты этноязыковой специфики при некоторых общественных этнических организациях республики (еврейской, татарской, азербайджанской, немецкой) были организованы курсы по изучению родного языка. Изучать его факультативно имеют возможность также учащиеся некоторых школ. Например, в школе хутора Шаумяна Майкопского района в расписание включен урок армянского языка.

Наиболее устойчивой компонентой материальной культуры этноса в условиях иноэтничного окружения остается пища, в семьях респондентов предпочитают готовить блюда национальной кухни. Повседневное употребление традиционной пищи отмечено в семьях 96% курдов, 83,33% азербайджанцев и армян, 80% греков и чеченцев, 76,67% татар. Вместе с этим, как отмечают многие опрошенные, на столе присутствуют блюда русской и адыгейской кухни. Согласно результатам исследования, такой атрибут материальной культуры, как традиционная этническая одежда, к настоящему времени практически утратил свое значение. Лишь немногие респонденты согласились с утверждением, что они носят традиционную одежду (3,3% – 10% в каждой из групп).

Обрядовая компонента достаточно заметна в культуре азербай-

байджанцев, армян, греков, курдов, татар, чеченцев. В каждой из этих групп ответили утвердительно на вопрос «Празднуют ли в вашей семье традиционные праздники?» от 86,67% до 96,67% респондентов. Что касается украинцев, то здесь, на наш взгляд, речь идет скорее о постепенной этнокультурной ассимиляции, нежели об адаптации. Ассимиляционные тенденции выражаются в постепенной утрате украинцами не только этноязыковой специфики, но и своеобразия в семейно-бытовой сфере. Так, традиционные праздники отмечаются только в семьях 23,33% опрошенных украинцев, а свадьбы – это чаще всего просто застолье без соблюдения полного или частичного обряда.

Поскольку одним из показателей успешности адаптации является то, насколько сами меньшинства удовлетворены условиями, создаваемыми для сохранения и развития их культуры в полиэтничном обществе, в анкету исследования был включен соответствующий вопрос. Большинство респондентов демонстрировали среднюю степень удовлетворенности (от 40% до 76,67%). Не случайно более высокий процент был получен в тех этнических группах, у которых существуют общественные организации (азербайджанцы, армяне, татары, евреи). За пределами исторической родины такие организации становятся важным источником этнокультурной информации для меньшинства.

Одной из составляющих этнической культуры является и компонента профессиональной культуры. Первоначально социологическое исследование не предусматривало среди первоочередных задач изучение такого аспекта, как профессиональная специализация меньшинства. Тем не менее, в анкету был включен вопрос о профессиональном статусе респондентов. Он интерпретировался как «паспортный вопрос» наряду с вопросами о возрасте, поле, образовании, месте проживания, позволяющими скоординировать отбор респондентов непосредственно в ходе опроса. Им предлагалось отнести себя к одной из десяти категорий, согласно выполняемой трудовой деятельности: неквалифицированный или малоквалифицированный рабочий, домохозяйка; работник милиции, МЧС, по-

жарный, военнoслужаший; работник сферы обслуживания; работник рыночной торговли; служащий в офисе; специалист во внебюджетной сфере (юрист, бухгалтер, архитектор и т.п.); специалист в бюджетной сфере (врач, учитель, научный работник и т.п.); руководитель низшего звена (бригадир, руководитель секции в магазине и т.п.); руководитель среднего звена (руководитель отдела, группы и т.п.); руководитель высшего звена.

Примерно треть опрошенных армян и азербайджанцев отнесли себя к категории работников торговли. Респонденты из еврейского этнического меньшинства позиционировали себя как специалистов в бюджетной и внебюджетной сфере и руководителей низшего и среднего звена. Профессиональная принадлежность татар, украинцев, греков разнообразна – от малоквалифицированного рабочего и домохозяйки до руководителей среднего звена. Принявшие участие в исследовании представители этих этнических групп заняты в разных сферах трудовой деятельности. Среди курдов также присутствует определенное количество работников торговой сферы. Это преимущественно мужчины. Женщины старше 35 лет занимаются главным образом домашним хозяйством. Во время заполнения анкеты курды чаще других пропускали вопрос о профессиональном статусе.

Анализируя полученные результаты, мы пришли к выводу, что набор профессиональных статусов неодинаков и варьируется от меньшинства к меньшинству. Признавая случайный порядок отбора респондентов, тем не менее, предположим наличие у меньшинств определенных профессиональных предпочтений. Еще Геллнер, анализируя аспекты жизни этносов в условиях диаспоры, обращал внимание на существование в «аграрных» обществах должностей, «...часто слишком опасных для того, чтобы предоставлять их местным жителям и полноправным гражданам, и поэтому предоставляемых иностранцам...» [7]. В современных реалиях этническая сегментация профессиональных ниш сопутствует адаптации меньшинства в экономической сфере.

Подводя некоторый промежуточный итог, считаем необходи-

мым отметить следующие положения. Поддержание этнокультурной преемственности этнических меньшинств республики осуществляется главным образом в семье. Но, являясь одним из важнейших этносоциальных институтов, она также играет роль индикатора, позволяющего судить о протекающих в этнической группе адаптационных процессах. В целом, можно отметить успешность адаптации к доминирующей культуре многих меньшинств Адыгеи. Они стремятся не только сохранить этнокультурную специфику, но и интегрироваться в окружающий социум. Представляется, что тщательно продуманные и скоординированные действия властных структур и этнических общественных организаций могли бы способствовать дальнейшему паритетному культурному диалогу между меньшинствами и доминирующим большинством.

Попадая в иноэтничную среду, находясь за пределами исторической родины, этнические меньшинства не только стремятся сохранить самобытность, но и интегрироваться в окружающий социум. Поскольку формирование этнической идентичности сочетается со стремлением адаптироваться к иноэтничному пространству, то в социальной идентичности их представителей одновременно существует две установки – этноаффилиативная и интегративная.

Понятие «аффилиация» (англ. affiliation – соединение, связь), равно как и сам феномен аффилиации, получило детальное рассмотрение в психологической науке в рамках анализа мотивационной регуляции деятельности человека. В большинстве научных подходов данное понятие соотносится с потребностью. Оно было введено в научный оборот американским психологом Г. Мюрреем в 1938 г. и понималось им следующим образом: «Заводить дружбу и испытывать привязанность. Радоваться другим людям и жить вместе с ними. Сотрудничать и общаться с ними. Любить. Присоединяться к группам» [8]. Его соотечественник А. Маслоу включил аффилиативные потребности в одну из пяти групп основных человеческих потребностей. В созданной им иерархической модели мотивации потребности в привязанностях, любви и причастности к

группе занимают третье место по значимости после физиологических потребностей и потребностей в безопасности [9]. Немецкий психолог Х. Хекхаузен считает аффилиацию «классом социальных взаимодействий» и рассматривает данный феномен в аксиологическом аспекте. Руководствуясь моделью «ожидаемой ценности», Хекхаузен утверждает, что при рассмотрении цели аффилиации как «принятия, желаемости себя, дружеской поддержки и симпатии», она выступает «положительной ценностью» [10].

Будучи предметом междисциплинарного анализа, феномен аффилиации нашел интерпретацию и в социологической мысли. В одном из социологических подходов его рассмотрение связано с методологическими основаниями теории этничности. Понимание этнической аффилиации в контексте этой теории опирается на представление о ней как об одном из компонентов в структуре этничности, наряду с потребностью в позитивной этнической идентичности и потребностью в этнической безопасности. Г.У. Солдатова определяет этническую аффилиацию как потребность в принадлежности к этнической группе [11]. Однако некоторые социологи склонны относить чувство аффилиации к «пограничным психологическим образованиям между потребностями и эмоциями» [12].

Для исследования этноаффилиативных тенденций применялась предложенная Г.У. Солдатовой методическая разработка «Этническая аффилиация» [13]. Бланк методики включал 18 вопросов-индикаторов, 9 из которых отражали высокую, а 9 – низкую потребность в этнической принадлежности. Анализ ответов респондентов на вопросы-индикаторы позволил оценить этноаффилиативные и анти-этноаффилиативные тенденции в обследуемых группах этнических меньшинств.

Согласно данным социологического исследования, потребность в этнической принадлежности в той или иной мере актуальна для всех этнических меньшинств, принявших в нем участие. Выраженность аффилиативных тенденций зависит от характера адаптационного процесса и толерантности большинства к конкретному меньшинству. Если сравнить средние баллы аффилиативных и ан-

ти-аффилиативных тенденций в каждой этнической группе и расположить их по степени выраженности аффилиативных тенденций в порядке убывания, то получим некоторую условную шкалу, на одном полюсе которой будет находиться этническая группа, столкнувшаяся с наибольшими трудностями в процессе адаптации и испытавшая отрицательный опыт в межэтническом взаимодействии. А на другом полюсе окажется этническая группа, которая обладает наибольшим адаптационным потенциалом и не испытывает затруднений в межэтнических контактах с большинством.

У респондентов-курдов была зафиксирована наиболее высокая потребность в групповой этнической принадлежности. Между тем, адаптационные и интеграционные процессы у курдского этнического меньшинства, проживающего в Республике Адыгея, действительно характеризуются определенным комплексом проблем. Они «...не принимают местных обычаев и традиций, а пытаются перестроить местную среду обитания в соответствии со своим укладом жизни, внедрить свои поведенческие стереотипы», – так пишет Е. Космачева в статье «Зона отчуждения» о курдах Красногвардейского района [14]. Об этом говорят и данные исследования. Удивительно, но факт: 100% опрошенных респондентов этой этнической группы считают, что «надо поддерживать обычаи, традиции и образ жизни своего народа». Курды, стихийно прибывшие в республику в начале–середине 90-х гг., предпочитают компактный тип расселения. Поскольку их миграция имела стихийный характер, в среде курдов почти нет «старожилов», которые, в большинстве случаев, оказывают положительное влияние на адаптационные процессы вновь прибывших. В этих условиях актуализируется в первую очередь этническая идентичность: 96,67% опрошенных курдов считают, что человеку необходимо ощущать себя частью своего народа.

Удачный пример сочетания групповой солидарности с проявлениями индивидуализма на личностном уровне демонстрирует другая этническая группа – армяне. Соглашаясь с мнением о необходимости поддерживать обычаи, традиции и образ жизни своего народа (96,67%), большинство армян (53,33%) полагает, что в

«своих поступках следует руководствоваться скорее личными интересами, чем какими-либо другими, в том числе и национальными».

Анализ данных проведенного исследования выявил интересную закономерность: этноаффилиативные тенденции менее выражены у представителей тех меньшинств, которые обладают этнокультурной близостью с большинством. Так, показатель аффилиативных тенденций у украинцев лишь незначительно превышает показатель анти-аффилиативных тенденций (в соотношении 59,3% к 55,6%). Украинцы, как и русские, принадлежат к славянскому типу культуры, длительное время проживают «бок о бок» друг с другом, обладают внешним и языковым сходством – это все делает их адаптационные процессы к иноэтничной среде безболезненными. Поскольку межэтнические браки для них не редкость, то вполне предсказуемо, что 83,33% опрошенных украинцев согласились с утверждением: «Взаимопонимание в семье совершенно не зависит от того, к какой национальности принадлежат члены этой семьи». Невысокий средний балл этноаффилиативных тенденций (66,7%) был зафиксирован и у чеченцев, которые в культурном, историческом и религиозном плане близки с адыгейцами. Однако на ряд вопросов, являющихся индикаторами этих тенденций, напротив, был получен высокий процент утвердительных ответов. Например, с тем, что «народам, исповедующим одну и ту же религию, легче понять друг друга», согласились 80% респондентов; 93,33% разделяют мнение, что «человек всегда должен помнить о своей национальности». Но были вопросы, которые вызвали у них затруднение: 53,55% опрошенных ответили «не знаю» на вопрос «За национальностью человека всегда можно увидеть его народ?». Возможно, он показался им провокационным из-за сложившихся в общественном сознании стереотипов, связанных с этнонимом «чеченец».

Таким образом, в этнических меньшинствах анти-аффилиативные тенденции так же возможны и ожидаемы, как и аффилиативные. Поскольку они формируются под воздействием осваиваемого этническим меньшинством иноэтничного пространства, то

немаловажную роль в этом процессе играет характер межэтнических отношений. Однако потребность в принадлежности к этнической группе у представителей этнических меньшинств преобладает над личностными проявлениями индивидуализма.

Ценностные составляющие этнических автостереотипов, формирующихся у этнических меньшинств, нами были изучены с помощью методики «Культурно-ценностный дифференциал», разработанной Г.У. Солдатовой [15]. Данная методика позволяет измерить групповые ценностные ориентации в четырех сферах жизненной активности: ориентация на группу, ориентация на изменения, ориентация на взаимодействие и ориентация на власть. Респондентам предлагался бланк с перечнем полярных ценностных качеств. Их было необходимо оценить по 4-балльной шкале в зависимости от того, насколько они характерны для их собственного этноса. Коэффициент выраженности отдельного качества, принимающий значение от 0 до 100, определялся по следующей формуле: $K = 1/6 * (300 - 3 * k_1 - k_2 + k_3 + 3 * k_4)$, где k_1 – «качество не выражено», k_2 – «качество выражено слабо», k_3 – «качество выражено средне» и k_4 – «качество выражено в полной мере».

Шкала «ориентация друг на друга – на себя» позволяет оценить мнения респондентов об уровне этнической солидарности среди представителей своего этноса на основе трех дихотомических параметров: «взаимовыручка – разобщенность», «подчинение – самостоятельность» и «верность традициям – разрушение традиций». Следует отметить, что результаты во многом коррелируются с данными, выявленными в ходе изучения аффилиативных и антиаффилиативных тенденций. Это представляется не случайным, поскольку формирование автостереотипа о групповой сплоченности осуществляется не только на основе мнений о своем этносе в целом. В полиэтничном социуме на него накладываются также представления о поддержке и взаимопомощи внутри этнического меньшинства, полученные с помощью жизненного опыта. Оценка таких качеств, как взаимовыручка, подчинение и верность традициям в большинстве случаев выше у тех этносов, которым в условиях

меньшинства присущи наиболее выраженные потребности в групповой этнической принадлежности. Так, курды, занявшие первое место по выраженности у них этноаффилиативных тенденций, склонны высоко оценивать взаимовыручку, существующую среди представителей их этноса. Напротив, в ответах украинцев, характеризующихся незначительной потребностью в групповой принадлежности, преобладает заниженная оценка этого качества.

Однако из любого правила существуют исключения. Показательными в данном отношении являются чеченцы. Воспринимая себя как консолидированный этнос, в республике они демонстрируют невысокий уровень аффилиативных тенденций. Подобный парадокс может быть объяснен следующими причинами. Во-первых, степень выраженности потребности в этнической групповой принадлежности обратно пропорциональна этнокультурной дистанции между большинством и меньшинством, а чеченцы в историческом, культурном и религиозном планах близки с адыгейцами. Во-вторых, анализируя результаты исследования, мы пришли к выводу, что существует еще один фактор, оказывающий влияние на формирование «Мы-образа» в отношении этнической солидарности. Это наличие у меньшинства института общественной организации. В иноэтничном окружении такие организации сплачивают меньшинство, являясь фактически ядром консолидации. Подтверждением может служить следующий факт. В ходе проведения исследования нами опрашивались респонденты и состоящие в общественных организациях, являющиеся их активными участниками, и не состоящие в них. Именно в первой группе были получены сравнительно более высокие стереотипные оценки взаимовыручки, подчинения и верности традициям. Среди исследуемых меньшинств чеченцы и украинцы не имеют этнической общественной организации.

Проявив значительную стереотипную ориентированность друг на друга, азербайджанцы, армяне, курды, чеченцы, тем не менее, высоко оценили такое качество, как самостоятельность. Иными словами, данные меньшинства выступают за разумное сочетание коллективизма на групповом уровне и индивидуализма на личностном.

Таким образом, автостереотип групповой сплоченности у представителей этнического меньшинства формируется под влиянием различных факторов. Он связан как с традиционными представлениями о взаимопомощи и поддержке, существующими у их этноса, так и с фактическими, жизненными мнениями.

Согласно результатам исследования, этнические меньшинства Республики Адыгея демонстрируют выраженную ориентацию на открытость переменам. Открытость является наиболее высоко оцененным культурно-ценностным качеством, безусловно преобладающим над замкнутостью у всех меньшинств. «Устремленность в будущее» как характеристику их этноса отметили 80–95,55% опрошенных. Вместе с тем, у курдов, армян, азербайджанцев, чеченцев, евреев остается актуальным и «устремление в прошлое», поддержание этнических традиций и обычаев. В шкале «ориентация друг на друга – на себя» отчетливо атрибутируется «верность традициям» (71,11–93,33%). Этнические меньшинства склонны считать себя скорее осторожными, нежели склонными к риску. Только у курдов, украинцев и чеченцев первое качество уступает второму.

Шкала «ориентация на взаимодействие» позволяет выявить автостереотипы меньшинств, относимые к сфере межэтнических отношений. В регионе со сложной этнической структурой, которым, безусловно, является Адыгея, они чрезвычайно важны. Из таблицы видно, что меньшинства отметили большую степень выраженности у себя качеств, способствующих лучшему пониманию друг друга, взаимодействию и взаимопониманию: миролюбие, сердечность и уступчивость, и меньшую степень выраженности качеств, препятствующих этому взаимодействию: агрессивность, холодность и соперничество. Наиболее склонны приписывать своему этносу первую группу качеств армяне, греки, евреи, украинцы, татары. Чеченцы и курды в некоторой мере согласны с мнением, что их этносам присуща агрессивность (51,11% и 35,05% соответственно), а азербайджанцы, евреи и греки отмечают наличие соперничества. Однако само понятие «соперничество» неоднозначно. Оно может проявляться в разных сферах и не носить для ряда этносов

негативной коннотации. Например, в такой сфере, как торговля, соперничество вполне оправданно и поэтому может восприниматься как положительное качество теми этническими меньшинствами, у которых этот род занятий является традиционным в области профессиональной культуры.

Наконец, последняя шкала «ориентация на власть» дает возможность выявить ценностные ориентации меньшинств в диапазоне «сильный социальный контроль – слабый социальный контроль». Чаще других приписывают себе качества, сопутствующие высокому социальному контролю, респонденты из групп татар и украинцев. Как законопослушный оценили свой этнос 91,11% и 90% соответственно. Они также настроены положительно по отношению к власти и выражают низкую степень недоверия ей. Анализируя результаты, полученные по данной шкале, невозможно не заметить, что определенный комплекс проблем, существующий в сфере взаимоотношения курдов с органами местной власти, оказал влияние на формирование автостереотипа. В их группе недоверие к власти превалирует над ее уважением. Большинство опрошенных отметили низкую степень выраженности у своих этносов такого качества, как анархия. Ее оценка колеблется в диапазоне 11,11 % – 28,88%.

В целом, необходимо отметить позитивный характер «Мы-образов» представителей этнических меньшинств. Они склонны скорее переоценивать степень выраженности положительных качеств у своего этноса, чем недооценивать их. Руководство методикой «Культурно-ценностный дифференциал» позволяет сделать вывод, что в структуре ценностных ориентаций меньшинств присутствуют определенные различия, это вполне ожидаемо. Они детерминируются целым рядом факторов. Открытость переменам и устремленность в будущее сочетается с верностью традициям.

Подводя итог, необходимо отметить, что гипотеза исследования нашла свое подтверждение. В полиэтничном социуме адаптационные процессы меньшинств, длительное время проживающих в иноэтничном окружении, расселенных дисперсно, близких к большинству в культурном плане и потому не испытывающих явно вы-

раженной потребности в принадлежности к своей этнической группе, принимают ассимиляционный характер (евреи, украинцы). Культурная интеграция свойственна этносам со средним уровнем аффилиативных тенденций, живущим компактно или дисперсно и сохраняющим связь с исторической родиной (азербайджанцы, армяне, греки, татары). Адаптация по типу сепарации протекает у новых меньшинств, избирающих компактный способ расселения. У их представителей фиксируются гиперидентичные установки и высокий уровень этнической аффилиации (курды, чеченцы).

Примечания

1. *Куква Е.С.* Этническая идентичность в Республике Адыгея (социологический анализ): автореф. дис. ... канд. социол. наук. Майкоп, 2004. С. 14.
2. *Солдатова Г.У.* Психология межэтнической напряженности. М., 1998. С. 189-193.
3. *Куква Е.С.* Указ. соч.
4. Там же.
5. *Южанин М.А.* О социокультурной адаптации в иноэтнической среде: концептуальные подходы к анализу // Социологические исследования. 2007. № 5. С. 72.
6. *Вавилин В.Ф.* Оценка факторов и условий функционирования компонент этнической культуры // Социологические исследования. 1993. № 1. С. 94.
7. *Геллнер Н.* Нации и национализм. М., 2000. С. 75.
8. Цит. по: *Хекхаузен Х.* Мотивация и деятельность: в 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 289.
9. *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб., 2001. С. 90.
10. *Хекхаузен Х.* Указ. соч. С. 330.
11. *Солдатова Г.У.* Указ. соч. С. 28-29.
12. Этносоциология: цели, методы, некоторые результаты исследования / *Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, В.С. Кондратьев, А.А. Сусоколов.* М., 1998. С. 168.
13. *Солдатова Г.У.* Указ. соч. С. 193-194.
14. *Космачева Е.* Зона отчуждения // Советская Адыгея. 2004. 21 января. С. 2-3.
15. *Солдатова Г.У.* Указ. соч. С. 195-197.

Сведения об авторах

Астафьева Ольга Николаевна, доктор философских наук, профессор, директор научно-образовательного центра «Гражданское общество и социальные коммуникации» МИГСУ Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; заведующая сектором стратегий социокультурной политики Российского института культурологии (Москва)

Дамения Олег Несторович, кандидат философских наук, доцент, руководитель Центра стратегических исследований при Президенте Республики Абхазия (Сухуми)

Делокаров Кадырбеч Хаджумарович, доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Куква Елена Сергеевна, кандидат социологических наук, доцент, ученый секретарь НИИ комплексных проблем Адыгейского государственного университета (Майкоп)

Муляр Алла-Лиана Юрьевна, кандидат социологических наук, научный сотрудник Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований имени Т. Керашева (Майкоп)

Шадже Асиет Юсуфовна, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник лаборатории этнокультурных проблем НИИ комплексных проблем Адыгейского государственного университета (Майкоп)

Сборник научных статей

**СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ
В ФОКУСЕ
РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

Под общей редакцией доктора философских наук,
профессора *А.Ю. Шадже*

Издание осуществлено при финансовой поддержке РФФИ,
проект № 11-06-00098-а

Подписано в печать 08.11.2011. Формат бумаги 60x84 1/16. Бумага офсетная.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 9,07. Заказ 0107. Тираж 500 экз.
Отпечатано с готового оригинал-макета на участке оперативной
полиграфии ИП Магарин О.Г. 385011, г. Майкоп, ул. 12 Марта, 146/211.
Тел. 8-906-438-28-07. E-mail: olemag@rambler.ru