

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ ЭТНО-ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОСТСОВЕТСКОМ ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ: КАЗАХСТАНСКИЙ ОПЫТ

Автор: НЫСАНБАЕВ А. Н., ШАЙКЕМЕЛЕВ М. С.

НЫСАНБАЕВ Абдумалик Нысанбаевич - академик НАН РК, доктор философских наук, профессор, советник директора Института философии, политологии и религиоведения КН МОИ РК; ШАЙКЕМЕЛЕВ Мухтарбек Сейд-Алиевич - доктор философских наук, зав. отделом политологии того же института (E-mail: iph@iph.kz).

Аннотация. В статье дан анализ концепции этничности, в условиях постсоветского пространства. Показана общенаучная тенденция к разрешению противостояния примордиализма и конструктивизма в рассмотрении природы этничности. На примере исследований казахской этнокультурной идентичности делается вывод о востребованности конструирования модели межэтнического взаимодействия.

Ключевые слова: этнос, нация, этническая идентичность, примордиализм, конструктивизм, этноцентризм, казахская этнокультурная идентичность

Анализ обозначенной проблемы предполагает решение вопроса о сущности этноса и нации, а также их соотношения. За десятилетия обсуждения этой проблемы высказано немало разнообразных предложений. Мы не претендуем на дополнительное решение, но обосновываем свой выбор рядом основных трактовок, которые, на наш взгляд, наиболее близки к реалиям постсоветского пространства. Как известно, А. П. Садохин все многообразные концепции этноса и этничности свел к трем основным типам: 1) примордиализм (его еще называют субстанциализмом и эссенциализмом), 2) инструментализм (ситуационизм) и 3) конструктивизм [Садохин: 2001]. Примордиализм основывается на утверждении, что этничность обладает такими объективными свойствами, как язык, традиции, религия и т.д. Определяющее значение при исследовании этничности это направление этнологии уделяет культуре. Другим методологическим подходом к изучению этничности является инструментализм (ситуационизм или мобилизационизм). Инструменталисты подчеркивают, что этничность является средством мобилизации в борьбе за политические ресурсы и различные формы социального капитала в этнических конфликтах. И, наконец, третий подход - конструктивизм - основан на утверждении, что этнические элиты конструируют этничность, формируя ее в нужном для себя направлении. Кстати, многие исследователи позиционируют инструменталистское направление как разновидность конструктивизма.

Традиционно, российско-советская школа этнологических исследований исходила из примордиалистской концепции этничности, рассматривавшей этнические груп-

пы в качестве объективно существующих социальных организмов, не зависящих от субъективных устремлений отдельных ее составляющих.

А. П. Садохин выделяет в примордиализме природное и эволюционно-историческое направления. Примером данного направления он считает социобиологическую концепцию этноса. В советской этнографии существовали две взаимоисключающие друг друга концепции этноса и этногенеза. Одну разрабатывал Ю. В. Бромлей, другую Л. Н. Гумилев. Если у первой было много сторонников, то вторая стояла особняком. Если сопоставить типы, выделенные А. П. Садохиным, то можно сказать, что концепция Л. Н. Гумилева совпадает с примордиалистской, а инструменталистская и конструктивистская однозначно являются социокультурными истолкованиями этноса.

Не вдаваясь в специальный анализ данной концепции, отметим, что для Л. Н. Гумилева этническое и социальное, социокультурное - принципиально различные феномены. Согласно ему, "распространенное мнение, будто этносы сводятся только к тем или иным социальным явлениям, мы считаем гипотезой недоказанной..." [Гумилев, 1990: 18]. Он подчеркивает, что "необходимо рассматривать этнические и культурные взаимодействия не как нечто целое, а как постоянное сочетание двух форм развития: природной и социальной" [Гумилев, 1987: 18]. Таким образом, ясно, что этногенез и социогенез, по Гумилеву, суть два параллельных процесса, подчиняющиеся разным закономерностям. Другими словами, данная концепция стоит на позициях дуализма, что делает ее весьма уязвимой.

Ю. В. Бромлей, разрабатывая социокультурную концепцию этноса и этногенеза, считал что этнос "может быть определен как исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)" [Бромлей, 1983: 57 - 58].

Данная концепция также несвободна от издержек, но ее бесспорным преимуществом по сравнению с гумилевской является признание этноса социокультурной реальностью. Этнос - специфическая форма человеческой общности, ибо "формирование Я и формирование Общества надо рассматривать не как два различных взаимно дополняющих друг друга процесса, а как единственный процесс" [Хамидов, 1989: 23]. Этносы возникают, какой-то исторический период существуют и под влиянием различных внешних и внутренних факторов прекращают свое существование. То обстоятельство, что на протяжении, по крайней мере, последних двух тысячелетий, этносы редко встречаются в чистом виде и как правило, перемешаны между собой, не подлежит сомнению.

Необходимо рассмотреть еще один дискуссионный вопрос - вопрос о сущности нации и о соотношении этноса и нации. Отметим, что если принять концепцию этноса Л. Н. Гумилева, то вопрос этот не будет иметь смысла. В советской науке (этнографии, истории, философии) господствовало определение нации, данное еще в 1913 г. И. В. Сталиным: "Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры" [Сталин, 1951: 296]. Данное определение не подвергалось пересмотру до распада Советского

Союза. И только после него стали появляться и другие трактовки. Так, П. В. Терешкович пишет, что нация есть "полисемантическое понятие, применяемое для характеристики крупных социокультурных общностей индустриальной эпохи. Существует два основных подхода к пониманию нации: как политической общности (политические нации) граждан определенного государства и как этнической общности (этно-нация) с единым языком и самосознанием" [Терешкович, 1998: 460]. Согласно большинству авторов, нации - не изначальный продукт социокультурного развития, но продукт более поздней эволюции. А. Г. Здравомыслов отмечает: "Современная наука исходит из того, что нации - в отличие от этнических групп - представляют собой результат перехода от аграрной

к индустриальной культуре" [Здравомыслов, 1996: 118]. Таким образом, исторически нация как форма человеческой общности приходит на смену этносу. Но как она соотносится с этносом?

В. Г. Бабаков и В. М. Семенов пишут: "В рамках некоторых исследований ... наблюдается... устойчивое стремление отождествить (или подменить) национальное этническим, национальные общности этническими, национальное сознание этническим самосознанием" [Бабаков, Семенов, 1996: 122]. Сами они, четкого критерия их различия не дают, т.к. методологически это нелегкое занятие. Э. Геллнер утверждает: "Определение нации связано с гораздо более серьезными трудностями, чем определение государства" [Геллнер, 1991: 32]. К тому же он утверждает, что "нации, как и государства - всего лишь случайность, а не всеобщая необходимость" [Геллнер, 1991: 34]. Нация, по его мнению - весьма аморфное понятие. Предварительно его можно сформулировать, используя два определения. 1. Два человека принадлежат к одной нации только в том случае, если их объединяет одна культура, которая, в свою очередь, понимается как система идей, условных знаков, связей, способов поведения и общения. 2. Два человека принадлежат к одной нации только в том случае, если они признают принадлежность друг друга к этой нации. Иными словами, нация делает человек; нации - это продукт человеческих убеждений, пристрастий и склонностей [Геллнер, 1991: 35]. Нетрудно увидеть, Э. Геллнер стоит на позициях субъективного редукционизма. Верно, что люди образуют нации, но не только на основе убеждений, пристрастий и склонностей. Так можно утверждать, лишь, считая - как он это и делает - нацию случайным феноменом. К тому же национальная культура создается на протяжении длительного времени.

А. Г. Здравомыслов предлагает "релятивистскую теорию наций, основанную на тезисе о референтной природе каждой из наций, равно как и любой иной этнической группы [Здравомыслов, 1996: 118]. "С одной стороны, нация есть действительно определенная общность индивидуумов и в этом смысле она представляет собой феномен коллективного сознания, если использовать терминологию Э. Дюркгейма. Но она - и нечто большее, чем совокупность отдельных индивидов, - во многих отношениях понятие нации или этнической группы совпадает с понятием основного сообщества, в рамках которого осуществляется цикл жизнедеятельности индивида. Нация - то социальное пространство, в котором он себя реализует с помощью средств культуры, предоставляемых ему сообществом людей" [Здравомыслов, 1996: 113]. Это определение нации предпочтительнее определения Э. Геллнера. Однако и оно довольно расплывчатое и противоречивое. Нация, согласно А. Г.

Здравомыслию, есть общность индивидов. Но тогда почему она - феномен коллективного сознания?

Вслед за некоторыми исследователями мы считаем наиболее приемлемым определение нации и соотношения ее с этносом Ю. М. Бородай: "этнос и нация - вещи, конечно, родственные и вместе с тем принципиально разные" [Бородай, 1996: 315]. По его мнению, в формировании этноса преобладает момент стихийности; нация же формируется более целесообразно. Он пишет: "этнос сам по себе не нуждается в государственности, поскольку этническое единство исходно основывается не на искусственно сконструированных рациональных юридических нормах, но на самобытных стихийно сложившихся обычаях и присущих данной общине бессознательных представлениях - архетипах" [Бородай, 1996: 317]. "Государственное самоопределение, - уточняет он, - это святое право только и только нации. Но в отличие от локальных замкнутых на себя этносов первый важнейший признак нации заключается в том, что она исходно, по природе своей полиэтнична, или точнее - надэтнична" [Бородай, 1996: 316].

Таким образом, помимо того, что нация надэтнична, она еще и более открыта по сравнению с этносами. И в самом деле, чем дальше мы углубляемся в историческое прошлое человечества, тем больше мы находим там самозамкнутых этнических образований, в самосознании представителей которых доминирует принцип "мы - они". Конечно, принцип "мы - они" присущ и национальному самосознанию. Но если в пер-

стр. 82

вом случае этот принцип выполняет функцию охранительно-наступательную, то во втором он является стимулом для взаимодействия, диалога. Иными словами, нация по сути своей толерантна (хотя на практике существуют и опровержения этому). Приведем еще одно положение Ю. М. Бородай. Он пишет: "Поскольку нация по природе своей полиэтнична, она немыслима без сочетания элементов соборности и принудительной социальности, или, если применять терминологию Макса Вебера, - сочетания "горизонтальных" и "вертикальных" связей. Горизонтальных, то есть этнических, субэтнических и общинных, конфессиональных и корпоративных, и - вертикальных, то есть общих для всех принудительных государственно-правовых и прямых административных распоряжений власти. Только органическое сочетание горизонтальных и вертикальных связей может обеспечить объемность и полноту жизни национального организма. Одностороннее доминирование "соборности" (горизонтальных связей) дает многообразные тенденции к сепаратизму; стремление все отношения подчинить государственной "вертикали" - путь к превращению живого национального организма в плоскую тоталитарную структуру" [Бородай, 1996: 318 - 319]. Это и есть национальное государство. Следовательно, нация без своей государственности существовать не может. В свете данного понимания сущности нации можно говорить, что приведенное выше определение нации И. В. Сталиным, есть на деле определение всего лишь этноса.

Поскольку нация является более развитой формой человеческой общности, чем этнос, а всякое развитие подчиняется диалектическим закономерностям, то и развитие этносов в нацию подчиняется этим закономерностям. Одним из механизмов развития является снятие, то есть упразднение с одновременным сохранением. В подвергаемом снятию феномене в первую очередь упраздняется его

самостоятельность (он включается на правах элемента в более объемлющее целое), а также отрицаются некоторые его свойства и даже атрибуты. И, кроме того, снимаемый феномен приобретает в структуре нового целого некоторые, прежде ему не свойственные, функции, задаваемые этим целым.

Из предложенного Ю. М. Бородаем истолкования сущности нации и ее соотношения с этносом следует, что нация как форма человеческой общности является более развитой по сравнению с этносом. Но она возникает не сразу и формируется постепенно. А это значит, что этносы, из которых нация рождается, пока она не сформировалась окончательно, продолжают сосуществовать в рамках некоторого целого. Этим целым является государство. Ю. М. Бородай пишет, что государственность не обязательна для этноса или группы сосуществующих этносов. Но это так лишь в теории. Не имевшие государственности этносы существовали только в период Архаики, да еще почти до начала XX в. встречались в Северной Америке, в Африке и Австралии. Определяющей же тенденцией всемирной истории была тенденция образования государственных образований. И это совпадает с разложением первобытного строя. Эти государства были этническими (как моноэтническими, так и полиэтническими) образованиями.

Ю. М. Бородай пишет о наличии в нации, точнее же - в национальном государстве, наряду с горизонтальными еще и вертикальных связей. Это - если брать широко - управленческие связи. Но одновременно с появлением государства, возникла и государственная власть, которая осуществляется, как правило, в форме принуждения. В древних этнических государствах власть сосредоточивалась в руках правителя и реализовывалась посредством довольно примитивного государственного аппарата в одностороннем порядке сверху вниз, без того, что в кибернетике называется обратной связью. Разделения властей в этнических государственных образованиях не существовало. В национально-государственных же образованиях такое разделение в той или иной мере существует, и чем более развитой является нация, тем оно более развито.

Поскольку нации как надэтнические общности и национальные государства формируются в течение длительного времени, постольку длительное время они являются

этнонациональными государственными образованиями. Некоторые западные исследователи также говорят об этнонациональных феноменах. Так, Э. Д. Смит полагает, что "для всех наций характерен отпечаток как территориальных, так и этнических принципов и компонентов, и все они представляют не вполне гармоничный сплав более поздней "гражданской" и более древней "генеалогической" моделей социальной и культурной организации. Ни одна "будущая нация" не может выжить без территориального отечества или мифа об общности происхождения. И наоборот, "этнонация, стремящаяся стать нацией", не может достичь своих целей, минуя общее разделение труда и территориальную мобильность или легальное равенство общих прав и обязанностей всех членов, т.е. гражданство" [Смит 2000: 93]. Такое социальное образование Э. Д. Смит называет дуалистическим и отмечает: "Этот дуализм концепции нации неизбежно порождает глубокую двусмысленность в теперешних отношениях между этнонами и государствами, в которые они включены. Концепции нации присуща имманентная

нечеткость, приводящая к колебаниям между двумя полюсами - этнии и государства, которые она стремится соединить и преодолеть" [Смит, 2000: 93].

Перейдем теперь к вопросу об этнической и национальной идентичности и идентификации. Сама по себе этнокультурная идентичность отдельно взятого человека, во-первых, есть лишь одна из форм его идентичности, имеющая для него различную значимость в зависимости от исторических или же временных условий, во-вторых, данная идентичность может иметь несколько уровней. В полностью сформировавшейся нации индивид позиционирует себя как представителя и субъекта всей национальной культуры в ее целостности. Он идентифицирует себя и свою национальную культуру по отношению к ней самой, по отношению к другим культурам и по отношению к тому типу культуры, к которой она принадлежит. Для него эти аспекты-атрибуты идентичности могут иметь ценностную окраску. В тех же культурах, которые еще не синтезировались в общую национальную культуру, то есть в этнонациональных культурах существует, как минимум, два уровня культурной идентичности и культурной самоидентификации индивида. Во-первых, это этнокультурная идентичность по отношению к другим этническим культурам внутри данной этнонациональной культуры и, во-вторых, это общая этнонационально-культурная идентичность, определяемая в отношении к другим национальным или этнонациональным культурам.

В чистых этнических образованиях (что имело место лишь на ранних стадиях Архаики) индивид определял свою этническую идентичность через свою принадлежность к данному этносу и противопоставление другому этносу. Здесь безраздельно господствует ценностно окрашенный принцип "мы - они". Структуру этнической идентичности и индикаторы идентификации составляют территория дислокации, язык, основные обычаи, нормы, ценности, стандарты поведения и некоторые другие показатели. Людям данной эпохи присущ наивный своецентризм: свои обычаи, ценности они рассматривают как должное и сопоставляя их с обычаями и ценностями чужого этноса и усматривая несовпадения, по презумпции определяют последние как превратные, девиантные и т.д.

В постархаической истории, когда возникает государство, под его эгидой чаще всего оказывается не один-единственный этнос, а несколько. У индивидов появляются функции надэтнического характера, предписываемые им государством. У них появляются - помимо естественных (пол, возраст, специализация и т.п.) - еще и идентичности, формируемые государственным целым. Здесь, чаще всего, какой-либо этнос занимает привилегированное положение относительно других этносов, которые также могут соотноситься по гласной или негласной субординации. Из представителей доминирующего этноса рекрутируется правящая элита. Проблема этнической идентичности - это уже не проблема взаимоотношений самостоятельных этносов, но этносов, объединенных в надэтническое целое, но такое, которое еще не есть нация. Здесь возможно неравное положение разных этносов. Поэтому индивид (особенно если он - представитель этноса с низким социальным статусом) довольно остро ощущает и переживает свою этническую идентичность. Можно согласиться с В. Ю. Хотинец

является фактором формирования представления о себе как об этническом субъекте, одним из уровней становления этнического самосознания" [Хотинец, 1999: 73].

Нации исторически начинают формироваться из полиэтнических государственных образований. В этом процессе происходит постепенное сближение этносов, освобождение их от элементов противостояния друг другу, а также выработка неких общих культурных норм и образцов, обычаев, ценностей и даже языка. Все более значимой становится не столько этническая, сколько общенациональная идентичность. В окончательно сформированной нации имеет место, разумеется, только национальная идентичность. В то же время надо отметить, что и нации при всей их открытости другим нациям, тем не менее, также несвободны от этноцентризмов. Принцип "мы - они" полностью не исчезает, он лишь в той или иной степени ослабляется. И, как отмечает А. Г. Здравомыслов, "у каждой национально-этнической группы имеется свой собственный круг национальных или этнических сообществ, с которыми идет постоянное психологическое сопоставление... Второй момент, связанный с идеей референтности национального самосознания, состоит в том, что в рамках каждого национального самосознания укладывается своя собственная иерархия "значимых других" национально-этнических групп" [Здравомыслов, 1996: 118]. Такую форму принимает принцип "мы - они", "свои - не-свои".

К настоящему времени на планете еще не так много полностью сформировавшихся наций. Все они, в основном, сосредоточены в Западной Европе. Об американцах (США) этого, скорее всего, сказать нельзя. Нельзя было сказать и о бывшем СССР, где государственная идеология заявляла о создании принципиально новой общности - советский народ. Большинство современных государственных образований представляют собой этнонациональные государства, в которых соотношение этнического и собственнонационального находится в различных пропорциях. Это, в первую очередь, и определяет характер этно- и национально-идентификационных процессов в этих образованиях. Понятно, что на разных этапах формирования нации соотношение этнической и национальной идентичностей различно. На самых ранних национальная идентичность выражена очень слабо и может даже не осознаваться большинством индивидов таковой. Если нация достигла - условно говоря - срединной стадии, тогда соотношение той и другой будет примерно одинаковым, а на стадии, близкой к завершающей, этническая идентичность будет уступать национальной идентичности.

Конечно, так дело обстоит в условиях, когда все этносы в формирующемся национальном образовании являются равноправными. И совсем иная картина, когда они неравноправны. Чаще всего в этногосударственных образованиях прошлого тот или иной этнос мог занимать привилегированное положение, а другие третировались как второстепенные. Да и среди них могла быть установлена статусная субординация. Но такое положение могло сохраняться лишь на первых стадиях формирования национального государства. В этих условиях внутри данного образования возможна межэтническая напряженность, и тогда для индивида его этническая идентичность и самоидентификация приобретает решающее значение по сравнению с другими его идентичностями. Более того, в таких ситуациях не только обостряется чувство этнической идентичности, но эта идентичность воспринимается в превратных формах. Представители данного этноса начинают превозносить свой этнос (его культуру, обычаи, традиции, язык и т.д.), одновременно снижая или игнорируя достоинства других этносов. Данный феномен называется этноцентризмом. В основании этноцентризма лежит жесткий

абсолютизированный архаический принцип "Мы - не-мы", "Мы - Они". Изучение именно этих принципов лежит в основе конструктивистской теории норвежского антрополога Ф. Барта об основополагающей роли этнических границ в развитии и сохранении этнической идентичности [Барт, 2006: 9 - 48]. Его работы, наряду с исследованиями другого представителя конструктивизма Б. Андерсона [Андерсон,

2001], без сомнения изменили традиционные методологические подходы к изучению этничности и теории национализма.

Современная философско-социологическая теория стремится к разрешению дуального противостояния примордиализма и конструктивизма в рассмотрении природы этничности. В известной работе социологов и философов - П. Бергера и Т. Лукмана [Бергер, Лукман, 1995] осуществлена попытка преодоления дихотомии субъективного и объективного, когда субъективные устремления конструируются и структурируются в новые социальные институты, реализуясь в объективной системе этнокультурной среды. Те же методологические и мировоззренческие цели преследует синтетическая теория французского социолога П. Бурдьё, пытающегося на основе введения собственных концептов ("габитус", "социальное пространство") примирить взаимно отталкивающие течения структурализма и конструктивизма [Бурдьё, 1993].

То же стремление интегрировать идеи конструктивизма и примордиалистской почвы российского этнокультурного дискурса характерно для российского этнолога В. А. Тишкова, который считает, что "интеграция наиболее значимых аспектов в цельную теорию этничности наиболее перспективна на основе конструктивистского синтеза, в котором есть чувствительность к контексту" [Тишков].

Завершить теоретический экскурс можно высказыванием С. Хантингтона: "Значимость национальной идентичности, особенно в сравнении с другими идентичностями, никогда не остается неизменной; она многократно варьировалась на протяжении человеческой истории" [Хантингтон, 2004: 43]. Она варьировалась под действием различных причин. И не в последнюю очередь в зависимости от уровня стабильности этнонационального государственного образования, от степени равноправия входящих в него этносов и т.д. В тех нациях, которые являются всецело надэтническими образованиями ("чистыми нациями"), для члена нации его этническая и этносоциальная идентичность не является существенной. В только формирующихся нациях как дуалистических образованиях (этнонациях) для члена данного образования могут быть существенными как национальная, так и этносоциальная идентичности. При этом между ними могут быть различные соотношения: от гармонии до антагонизма. Выдвижение на первый план в структуре идентичностей (как в ее объективной, так и в субъективной подструктурах) этнической и этносоциальной идентичности обусловлено также общим кризисом личностной идентичности.

Исследование проблем идентичности постепенно становится одним из основных методов социально-философского, социологического и социально-психологического анализа современных политических и социокультурных трансформаций в Казахстане. Материалы социологических опросов, проведенных казахстанскими социологами, могут составить эмпирическую базу для наброска

общей картины и выявления идеально-типических черт казахской идентичности. Кратко остановимся на исследованиях гражданской, религиозной и этнической идентичности граждан Казахстана [Социально-психологический..., 2009]. Необходимо отметить, что представляя несомненный информационный интерес, эти исследования свидетельствуют об определенном несовершенстве применяемых отечественными социологами методик, недостаточной разработанности философско-мировоззренческих и логико-концептуальных оснований социологического анализа такого рода проблематики.

В специальной литературе выделяется семь основных типов этнической идентичности, каждый из которых характеризуется устойчивыми чертами и признаками:

Данная типология этнической идентичности не свободна от недостатков. Так, во-первых, сложно провести четкие границы между такими типами идентичности, как *этноцентрическая* и *этнодоминирующая*. Во-вторых, основанием типологических делений в приведенной классификации выступает шкала, градуированная по степени интегрированности индивида с этнической группой. Между тем, понятие "нормальная идентичность" предполагает крайне широкий диапазон интегрированности индивида со своей этнической группой - от индифферентности до этнодоминирования,

стр. 86

т.е. норма фиксируется и в ее экстремальных выражениях, практически неотличимых от аномалий. Такого рода логические неувязки вызваны тем, что, в-третьих, в рассматриваемой типологии не соблюдено требование единой основы деления. Все, кроме одного, типы этнической идентичности выражают некоторую фиксированную степень идентичности. Но термином "нормальная идентичность" обозначена как раз подвижная, "дрейфующая" идентичность, интенсивность которой варьируется в зависимости от ситуации.

Более компактной и потому более операциональной в социологическом анализе является типология этнической идентичности, предложенная Г. Т. Телебаевым [Телебаев, 2006], где автор выделяет 4 типа этнической идентичности:

1. *Этнофобия* - отрицание ценности этнического принципа идентификации (соответствует "этническому нигилизму" в типологии А. П. Садохина);
2. *Этнический нигилизм* - безразличное отношение к этническому (соответствует "этнической индифферентности" в типологии А. П. Садохина);
3. *Этническая толерантность* - позитивное отношение как к собственной, так и к иным национальностям (соответствует "нормальной" или "позитивной" этнической идентификации);
4. *Национализм* - признание превосходства своей этнической общности, стремление обеспечить интересы своей национальности любыми средствами, в том числе и за счет ущемления прав других этнических групп (соответствует "этноцентрической" и

"этнодоминирующей" идентичности, и отчасти "этническому фанатизму" по шкале А. П. Садохина).

Относительно данной типологии следует отметить неудачность обозначения одного из типов этнической идентификации как "этнической толерантности". А. А. Хамидов отмечает, что императив толерантности накладывает запрет на *внешнее* проявление интолерантности ко всему чужому, инаковому, не затрагивая - просто по определению - *внутренних оснований и мотивов* поведения индивидов, наций, этносов, конфессий [Хамидов, 2008: 41]. Поэтому толерантность, являясь оптимальной моделью межэтнического и межкультурного взаимодействия, не может рассматриваться - также по определению - как тип *идентификации*. В этой связи будет вернее и грамотнее данный тип этнической идентичности именовать позитивной идентичностью, как это принято в большинстве типологических шкал. С этими поправками можно принять предложенную Г. Т. Телебаевым типологию этнической идентичности. По его оценке распределения типов идентичности жителей г. Алматы, "наиболее распространенным типом этнической идентификации в городе является "этническая толерантность": ее поддерживают 58,6% опрошенных" [Телебаев, 2006: 17]. В то же время казахи оказались в числе тех этнических групп, в которых наиболее рельефно проявлен "национализм" - 23,2% против 16,2% в генеральной совокупности.

В связи с этим можно также привести результаты исследований Института философии и политологии МОН РК, в которых также выявился особый консерватизм казахов в отношении смешанных браков [Формирование толерантного..., 2009: 250]. На вопрос: Нужно ли ориентироваться на национальность людей при выборе партнера в браке? были получены следующие ответы: Да: казахи - 44,4%; русские - 20,3%; другие этносы - 24,4%. Не всегда: казахи - 24,2%; русские - 31,5%; другие этносы - 34,4%. Нет: казахи - 26,2%; русские - 43,2%; другие этносы - 38,2%.

Анализ типологии шкал этнической идентичности, используемых социологами, свидетельствует, что они строятся по единому принципу. За точку отсчета принимается состояние некоей нормальной или позитивной идентичности, от которого проводятся два противоположно направленных вектора: гиперидентичности и гипoidентичности. Шкалирование при этом может проводиться как угодно дробно (в зависимости от целей исследования и использованной в нем методики), но общий принцип оценки заключается в выявлении масштабов отклонения от нормы по названным векторам.

стр. 87

В соответствии с этим, тип этнической идентичности для современных казахов можно однозначно характеризовать как достаточно четко выраженную гиперидентичность.

Разумеется, культурно-исторические, социально-экономические, социально-психологические, идеологические и т.д. причины, факторы и последствия становления именно такого типа этнической идентичности казахов находятся вне пределов компетенции социологии. Их выявление - задача социально-философского, политологического, культурологического и т.д. анализа. Приведенные социологические данные показывают, что в г. Алматы процессы

этнической идентификации имеют несколько иной характеру нежели в целом по республике. В бывшей столице Казахстана преобладают космополитические и гражданские тенденции самоидентификации. Объясняется это тем, что у алматинцев почти вековой опыт межэтнического взаимодействия и намного большая готовность к восприятию демократических ценностей. В результате почти 60% предпочитают остальным типам этноидентичности - этническую толерантность. Есть объяснения и тому факту, что в сравнении с другими этногруппами среди казахов г. Алматы, наиболее выражен "национализм" (типология Г. Т. Телебаева). Миграционные процессы, особенно усилившиеся в годы независимости и идущие в одном направлении - из сел в города, ведут к постепенному численному преобладанию бывших сельчан в казахском этническом сообществе крупнейшего мегаполиса Казахстана. Именно в среде новоявленных горожан, наиболее сильны опасения утери собственной этнической идентичности, и как результат - ответная реакция в виде проявления ее этноцентрического и этнодоминирующего типов. Те же самые опасения объясняют консерватизм казахов в отношении смешанных браков. Как показывает опыт, они приводят к смещению у потомков этнической и культурной идентичностей в сторону родителя - наследника оседлых культур, либо к раздвоенности самосознания. Двойственность сознания у потомков смешанных браков ведет к маргинализации этнокультурных идентификаторов, определяющих те или иные культурно-цивилизационные предпочтения. Это свидетельствует, что казахская идентичность представляет собой пока еще достаточно аморфное образование, что является результатом противоречивых процессов этнокультурного развития на протяжении нескольких столетий.

В пределах данной статьи мы можем лишь кратко проанализировать основные причины становления характерного для современных казахов гипервыраженного типа этноидентичности. Связано это, на наш взгляд, с перманентным кризисом этнической идентичности казахов. Кризис этнической идентичности и что еще важнее, самоидентичности, проявляется прежде всего в повышенной в сознании индивида и этнической общности значимости этноидентичности по сравнению с другими формами индивидуальной и групповой идентичности. Повышенное внимание к собственной этнической идентичности и к своей этнической культуре обостряет чувства "мы - они" и повышает (подчас завышая) самооценку, т.е. оценку своих обычаев, стереотипов, ценностей, языка, символики и т.д., вплоть до внешнего облика, "национальной" одежды и т.п. Такое сосредоточение внимания на себе неизбежно сопровождается противопоставлением себя другим этносам, чьи стереотипы, образ жизни, ценности и символы явно или неявно, осознанно или неосознанно наделяются отрицательными характеристиками. Следовательно, начало кризиса этнокультурной идентичности - это повышенное внимание, "зацикливание" на этой идентичности. Произрастает оно на почве культурно-исторических, экономических, социально-психологических и идеологических факторов. На становление подобного типа казахской этноидентичности, во-первых, оказали влияние разрывы преемственности культуры, связанные, в том числе и с геноцидом казахского народа в XVIII веке - в годы джунгарских нашествий, в веке XX-м - годы насильственной седентаризации, голода и уничтожения сталинским режимом цветка казахской интеллигенции. Во-вторых, в конце XIX - начале XX в., казахские правовые и управленческие структуры, родовое землевладение и вся этносоциальная структура казахского этнического сообщества подвергались постепенному и планомерному разрушению со стороны царской колониальной админист-

рации. Исследователь-этнограф, офицер российской армии, этнический казах Чокан Валиханов первым в казахской истории выступил в защиту культуры своего народа на страницах дореволюционной российской прессы. На примерах из жизни и судебной практики он доказал, что реформы, проводимые русским царизмом, должны считаться с духовной сущностью народа, его менталитетом и жизненным укладом. Валиханов утверждал, что "реформы насильственно привитые, основанные на отвлеченных теориях или же взятые из жизни другого народа, составляли до сих пор для человечества величайшее бедствие" [Валиханов, 1985: 79]. В-третьих, начиная со времен "Устава о сибирских киргизах", инициированного М. М. Сперанским, шел постоянный процесс эрозии национальной культуры. Это был непрекращающийся вызов традиционной номадической культуре казахов. Апофеозом ее разрушения стала культура национальная по форме, социалистическая по содержанию. И хотя в душе народа шел постоянный процесс неартикулированного отторжения, казахской культуре и языку был нанесен непоправимый урон, который в настоящее время навёрстывается стремлением казахов сохранить язык, культуру и традиции. С обретением независимости начался переход от советской, надэтнической идентичности к идентичности этнической, национальной. К сожалению, эволюция этого противоречивого процесса затрудняется внутриэтнической разобщенностью, главным критерием которой стало владение родным языком. Проблема казахского языка, ставшего не востребовавшимся за годы советской власти для почти половины этнических казахов, предопределило стратификацию казахского этноса на три группы по степени владения языком. 1. Казахи-почвенники - в совершенстве владеют родным языком и испытывают затруднения в общении с русскоязычными. 2. Двуязычные казахи - владеют обоими языками в степени, достаточной для полноценного общения со всеми языковыми группами. 3. Казахи - маргиналы, не владеющие казахским языком, либо владеющие им сугубо на бытовом уровне. Произошло разделение этноса не только по языковому, но и по ценностному критериям идентичности, так как русскоязычные казахи - это фактически только городские жители во втором-третьем поколениях, с психологией и ценностной иерархией мало отличающейся от таковых у жителя крупного российского мегаполиса, тогда как носители языка - это казахи-выходцы из сельской глубинки, отдающие предпочтение традиционным ценностям. Вместе с тем разделение по языковому критерию - лишь видимая часть более серьезных противоречий, проявлением которых является сконструированное в современности отношение к этничности.

Поэтому мы можем согласиться с мнением немецкого исследователя У. Альтерматта, что этничность, с одной стороны, "коренится в общих мифах, воспоминаниях, ценностях и символах - в ансамбле, который создается обществом и постоянно меняется", а с другой, - конструируется она не столько "посредством общих признаков, сколько посредством представлений, которые возвышают какой-нибудь элемент совместной принадлежности до уровня коллективной солидарности" [Альтерматт, 2000: 63]. В нашем случае главным маркером (идентификатором) этничности является язык. Он становится символом, на основании которого конструируются внутриэтнические границы, определяющие процесс казахской внутриэтнической стратификации. Причем нельзя сказать, что эти границы сознательно сконструированы элитами. Несомненно, ресурс знания и незнания государственного языка используется в политических и иных целях. Но говорить об его специальном конструировании было бы неправильно. Таким

образом, в Казахстане складывается такая ситуация, когда определение этничности не исчерпывается совокупностью примордиалистских маркеров: этнической принадлежностью родителей, местом рождения, степенью владения родным языком, знанием обычаев и ритуалов традиционной культуры. Из повседневной жизни можно привести множество примеров, когда городские казахи во втором-третьем поколениях продолжают сохранять теснейшие семейно-родственные связи и решают важные вопросы, только общинным собранием. В то же время масса примеров ориентации на личный успех любой ценой среди казахов, приехавших из глубинки, не позволяют

выделить критерия, по которому определяется "степень этничности". Образованный казах - маргинал, - может знать много больше о религии, обычаях и традициях казахов, чем почвенник, более того, осознанно придерживаясь их и, возможно, в большей степени, чем сельчанин. Какая же из этих групп более "этнична"? Язык является важнейшим символом этнического самосознания, даже независимо от уровня его владения. Так, например, казахстанскими белорусами, украинцами, немцами, корейцами и т.д. свой национальный язык практически не используется, но за ним сохраняется символическая функция в структуре национального самосознания. Поэтому мы разделяем мнение В. Шнирельмана о том, что "в современном мире этничность вообще апеллирует, прежде всего, к символам". "Скажем, человек может называть себя казахом и считать казахский язык родным, но говорить только по-русски" [Шнирельман, 2005]. В современном обществе традиционная казахская культура теряет свою функциональность и органическую связь с кочевым образом жизни, которого уже не существует. "Поэтому, утрачивая былую функциональность, традиционная культура становится источником важнейших символов, да и сама превращается в знаковый символ" [Шнирельман, 2005]. Тем не менее, ценности и идеалы модернизации и глобализации не сменяют полностью прежние социальные формы жизнедеятельности и социокультурные коды этнического мышления, отесняя их на периферию самосознания. Они сосуществуют в реальной структуре маргинализирующегося общества синкретичного мышления наряду с родовыми, традиционно-патриархальными, аграрно-индустриальными и урбанистскими идентификационными матрицами. В современном глобализирующемся мире казахская этнокультурная идентичность представляет собой причудливый симбиоз разного рода пересекающихся и накладывающихся друг на друга идентичностей, что предполагает отсутствие жесткой иерархии социальных связей, их аморфность в структуре ее целостного феномена. В зависимости от конкретно-исторической ситуации может произойти актуализация любого из идентификационных оснований, или же возникнуть их синхронная комбинация, что зависит от того, каков характер реального или мнимого вызова, угрожающего целостности этнического сообщества. Причем, если говорить о направлении ее "дрейфа", то он идет в сторону конструктивистских трансформаций, что, несомненно, является основополагающим трендом сегодняшнего и завтрашнего дня.

Все народы республики, считающие Казахстан своей родиной, с пониманием относятся к процессам, связанным с восстановлением этнического самосознания казахов и их самоидентификацией. Столетия подавления собственной этнокультурной идентичности вылились в несколько гипертрофированный интерес к вопросам ее поиска и восстановления. Эти процессы предстают в своей

положительной форме, прежде всего в обращении к своим истокам и с обнародыванием тех имен и того культурного наследия, которое при советской власти было под запретом. С внешней стороны это может выглядеть как всплеск этноцентризма, или национализма (как это чаще всего называется в силу неразличения этнического и национального). Но это обращение к прошлому на деле не есть всплеск этноцентризма, хотя конечно, перегибы и перекосы сопровождали, и продолжают сопровождать такое обращение. Но они суть не более чем временные издержки. Время показало, что в Казахстане пришла пора, когда этнические культуры населяющих его этносов, включая титульный, наверстывают упущенное за долгие десятилетия антиэтнического и антинационального гнета и приближаются к необходимому уровню этнокультурного самосознания и идентичности. И хотя фаза этнокультурного самоопределения, еще не завершена, наступает фаза действительного содержательного взаимодействия и взаимовлияния различных этнических культур на началах содержательного диалога. Главное - это то, что на сегодняшний день ничто не препятствует процессам восстановления исконных культурных ценностей всех этносов Казахстана. В Казахстане создана и реально действует своя собственная модель межэтнического согласия и взаимодействия. Доказала свою успешность на практике созданная по инициативе президента Н. А. Назарбаева Ассамблея народа Казахстана, обеспе-

стр. 90

чивающая возможности свободного развития культур и языков малых этнических групп республики, а также их гарантированное представительство в парламенте. Но, по-прежнему, создается впечатление, что модель эта во многом держится на авторитете Первого президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева, благоприятной экономической ситуации и традиционной толерантности казахов, что позволяет всем этническим группам мирно сосуществовать. Есть ли в этом сосуществовании - взаимодействие? Что произойдет при ухудшении социально-экономических условий? По-видимому, казахстанский опыт межэтнических и межконфессиональных отношений нуждается в концептуализации; выстраивании моделей реального, а не показного взаимодействия (танцы в национальных костюмах, совместная дегустация блюд этнических кухонь). Возможно, что именно казахстанский опыт может дать определенный задел в конструировании успешной модели межэтнического диалога и взаимодействия, могущей стать примером для других современных полиэтнических государств.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М.: РГГУ, 2000.

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об историках и распространении национализма. М.: КАНОН, 2001.

Бабаков В. Г., Семенов В. М. Национальное сознание и национальная культура (методологические проблемы). М.: ИФ РАН, 1996.

Барт. Ф. Введение. Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий. М.: Новое издательство, 2006.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Academia-Центр, 1995.

Бородай Ю. М. Эротика - смерть- табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, 1996.

Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

Бурдые П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993.

Валиханов Ч. Ч. Записка о судебной реформе. Собрание сочинений: в 5-ти т. Т.4. Алма-Ата: Каз. сов. Энциклопедия, 1985.

Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.

Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990.

Гумилев Л. Н. Культурогенез и этногенез кочевых и оседлых цивилизаций в средние века. Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций: тезисы докладов советско-французского симпозиума по археологии Центральной Азии и соседних регионов. Алма-Ата, 1987.

Здравомыслов А. Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М.: Аспект Пресс, 1996.

Садохин А. Л. Этнология. М.: Гардарики, 2001.

Социально-психологический портрет этнического самосознания молодежи этносов Казахстана. Алматы: Дом Дружбы, Центр по исследованию проблем межэтнических отношений, 2009.

Смит Энтони Д. Образование наций. Этнос и политика. М.: УРАО, 2000.

Сталин И. В. Марксизм и национальный вопрос. Сочинения. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1951.

Телебаев Г. Т. Этно-религиозная идентификация населения г. Алматы. Методическое пособие. Алматы, 2006.

Тишков В. А. Этнос или этничность? URL: www.valerytishkov.ru

Терешкович П. В. Нация. Новейший философский словарь. Минск: Изд-во В. М. Скакун, 1998.

Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе. Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, 2009.

Хамидов А. А. Обратная сторона толерантности. Духовность и толерантность как основа стабильности общества. Материалы Международной научно-теоретической конференции. Алматы, 2008.

Хамидов А. А. Общая логика соотношения Я и Общества. Я и Общество. Алма-Ата: Казахстан, 1989.

Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ, 2004.

Хотинец В. Ю. О содержании и соотношении понятий этническая самоидентификация и этническое самосознание // Социол. исслед. 1999. N 9.

Шнирельман В. А. Новый расизм в России // Ежедневный журнал. 2005. 21 октября.
URL: <http://www.ej.ru>.