

А 2009  
16 981к



EUROPEAN UNION DELEGATION  
OF THE EUROPEAN COMMISSION IN KAZAKHSTAN

# ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Сборник материалов международной  
научно-практической конференции  
(31 августа 2001 г.)

Алматы • 2001



EUROPEAN UNION DELEGATION  
OF THE EUROPEAN COMMISSION IN KAZAKHSTAN

**ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

**КАЗАХСТАНСКИЙ ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-  
ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИНФОРМАЦИИ И  
ПРОГНОЗИРОВАНИЯ**

# **ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

**Сборник материалов международной  
научно-практической конференции  
(31 августа 2001 г.)**

**Под редакцией В. Д. Курганской**

**Алматы, 2001**

**ББК 66.2 (0)**

**П 78**

**П 78 Проблемы социальной стабильности в полиэтническом обществе: Материалы международной научно-практической конференции. – Алматы, 2001 – 224 с.**

**ISBN 9965-00-100-6**

**ББК 66.2 (0)**

В сборнике материалов конференции рассматриваются различные аспекты жизнедеятельности казахстанского общества, оказывающих влияние на его социальную стабильность – проблемы культуры, политики, языка этносов, населяющих республику Казахстан. Несмотря на разноуровневый характер статей – научный, научно-популярный, публицистический, их авторов объединяет одна цель - поиск путей развития демократического общества в Казахстане.

Материалы сборника адресуются тем, кто интересуется общественно-политической жизнью страны.

#### **Редакционная коллегия**

Курганская В.Д., канд. филос. наук (ответственный редактор), Дунаев В.Ю., канд. филос. наук, Судакова Г.Г., канд. филос. наук, Айткожин К.К., канд. юрид. наук, Джаныкулова С.К., канд. филос. наук.

**Рецензент: Сабит М.С., д-р филос. наук, профессор КазГАСА**

**П 0801000000  
00(05) - 01**

**© Центр гуманитарных исследований, 2001**

**ISBN 9965-00-100-6**

## ОТ РЕДАКЦИИ

Международная научно-практическая конференция «Проблемы социальной стабильности в полиэтническом обществе» с участием ученых, управленцев, активистов национально-культурных объединений прошла 31 августа 2001 г. Выступления участников конференции, в которых красной нитью проходила озабоченность тем, как сохранить социальную стабильность в поликультурном обществе, носили как теоретико-методологический, абстрактно-теоретический, так и конкретно-практический характер.

Доклады ученых, как заметит читатель, носили гораздо более критический характер, чем выступления официальных лиц и активистов национально-культурных объединений. И это вполне объяснимо: задача ученого-аналитика вовремя обнаружить и вскрыть глубинные противоречия и обнаружить конфликтогенные факторы, имеющиеся в обществе хотя бы и в латентном состоянии, разработать рекомендации, которые помогли бы их разрешить.

Несмотря на различные подходы к проблемам общественного развития, в частности в сфере межэтнических отношений, диалог ученых и практиков состоялся. Аналитики смогли показать, что в реальной жизни обстановка в сфере межэтнических отношений не является бесконфликтной, но общими усилиями всех народов Казахстана сохраняется социальная стабильность. Практики должны были задуматься над тем, что существуют вполне реальные угрозы этому спокойствию и что от паритетного диалога, доверия народа к власти, ее непосредственных действий зависит стабильность в государстве.

Присутствовавшие на конференции руководители Ассамблеи народов Казахстана – сенатор Парламента РК Атрушкевич Павел Александрович, заведующий исполнительным секретариатом АНК Алиев Жуматай Алиевич – отметили полезность и своевременность диалога ученых и практиков, которые должны своевременно реагировать на те вызовы, которые задает время.

## **Раздел I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА**

**В.Ю. Дунаев**, канд. филос. наук, доцент, с.н.с.  
Института философии и политологии МОН РК,  
г. Алматы

### **НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АНАЛИЗА ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ**

В последние годы в Казахстане, как и в других независимых республиках бывшего СССР, возник новый для нас, но широко представленный в странах западной демократии тип профессиональной интеллектуальной деятельности – анализ состояния и прогнозирование развития социально-политических процессов. Суждения и оценки, прогнозы и сценарии развития, предлагаемые политическими аналитиками, в возрастающей степени участвуют в формировании общественного мнения и оказывают все большее влияние на действия практических политиков, т.е. приобретают качества не только рефлексивно-аналитических построений просвещенного авангарда, но и модельно-порождающих структур социальной реальности. Это обстоятельство заставляет внимательнее отнестись к предметной и концептуально-методологической определенности социально-политического анализа.

Очевидно, что когитальные и ценностно-смысловые конструкции, продуцируемые в результате аналитической работы, не тождественны ни мифически-сакральной аксиоматике традиционного мироотношения, ни умозрительным социально-философским концепциям, ни социальным теориям среднего уровня, ни культурологическим или конкретно-социологическим исследованиям. Своеобразие присущего аналитику типа интеллектуальной деятельности и знания выражается в некотором лиминальном (от лат. *limen* – порог), промежуточном статусе процедур, посредством которых формулируется это знание по отношению к философским идеям, теоретическим концептам и обыденным представлениям:

▪ Анализ социально-политической реальности с точки зрения общих законов и упорядочение ее посредством понятий – совершенно иная мыслительная процедура, чем анализ конкретной ситуации в ее собственных, уникальных смысловых констелляциях. Аналитик производит свой дискурс *ad hoc*. Он погружен в непроясненное, несобранное, тревожно-дискретное многообразие действительности, его анализ подчиняется непрестанно изменяющейся конфигурации поля социально-политических проблем, и вместе с тем претендует на выявление и доказательное описание объективных тенденций.

▪ Аналитик использует социально-теоретические понятия: государство, гражданское общество, демократия, этническая идентичность и конфессиональная принадлежность и т.д. – как инструмент анализа реального общества, но не рефлектирует логику трансформаций структуры самих этих концептов. Иными словами, аналитик использует какие-то модели социальной реальности, но рефлексия по поводу релевантности этих моделей, а также их атрибуция какой-либо из традиционных модальностей социального знания не производятся, – во всяком случае, не рассматриваются аналитиком как неременная часть его работы.

▪ Анализу подвергаются те или иные явления и события как значимые, имеющие влияние на развитие социально-политической ситуации, в то время как огромный, неисчерпаемый массив конкретности остается за пределами анализа. Основания, по которым тем или иным фактам и событиям придается каузальное значение, есть не что иное, как собственные нормативно-оценочные установки и мировоззренческая позиция. С логической точки зрения в выявлении каузальных связей и объективных возможностей трансформации социально-политического целого «методически дисциплинированное воображение» (М. Вебер) аналитика совершает ошибку предвосхищенного основания. Проекция мировоззренчески нагруженных коннотаций (экспрессивно-оценочных слоев семантики политической лексики) на означаемое (предметно-денотативную сферу) социодискурса создает универсальную транзитивность оценочных характеристик и предметных определений. При этом, опираясь на самоочевидности сферы эксплицированных смыслов и не видя за ними онтологически-семантических перекодировок, «субъект остается в неведении, что

это он сам является источником света, который заставляет сверкать кошачьи глаза проекции»<sup>1</sup>.

▪ Аналитик рассматривает суждения и позиции, мнения и оценки общественных деятелей и практических политиков, ученых и бюрократической номенклатуры, представителей этнических групп и конфессиональных сообществ и т.д. — и на основании этих мнений формулирует свое собственное видение и оценку происходящих в обществе процессов. Причем эта оценка наделяется качествами экспертного знания, т.е. критической рефлексивностью, компетентностью и объективностью, в отличие от всего лишь субъективных суждений всех прочих субъектов социального дискурса, каким бы социальным статусом они не обладали. Между тем, с точки зрения этих субъектов отнюдь не очевидно основание, по которому их собственные позиции и оценки должны быть редуцированы в аналитических процедурах всего лишь к симптомам каких-то объективных тенденций и неадекватному выражению объективных законов.

Сами политологи и социальные аналитики не всегда могут ясно и отчетливо сформулировать существо своих претензий на экспертные суждения. В этой связи отнюдь не праздным является вопрос: чем обоснована возможность достижения значимых и достоверных результатов в анализе и прогнозировании этно-конфессиональной ситуации в Центрально-Азиатском регионе, нахождения эффективных способов разрешения спектра возникших в связи с осложнением этой ситуации социально-политических проблем? По всей видимости, эти ожидания имеют под собой следующее основание: аналитик не ангажирован той или иной социально-политической группой со своими партикулярными интересами. Аналогично ученому-теоретику, социальный аналитик претендует на некую объективную позицию, с которой открывается столь же объективная, свободная от идеологических коннотаций, картина соотношения векторов социальных сил. Но тогда неизбежно возникают вопросы: действительно ли существует подобная структурно не связанная позиция наблюдателя, и если существует, то каковы критерии ее идентификации и что именно открывает доступ к ней? Подобного рода вопросы не могут быть адресованы собственно аналитику, поскольку они обра-

зуют ландшафт концептуально-методологического поля философии. Социально-политический анализ в этом случае приобретает модальность трансцендентальной аналитики, т.е. анализа, предметом которого являются условия его собственной возможности. «Если мы хотим осмыслить государство... то нужно стремиться поставить под вопрос все предположения и предварительные построения, вписанные в действительность, которую мы хотим анализировать, и в само мышление анализирующего»<sup>2</sup>.

Таким образом, саморефлексия аналитического дискурса, – а вне такой саморефлексии знание не может претендовать на нечто большее, нежели субъективное мнение, – переводит его в плоскость мировоззренческой проблематики. Философски-мировоззренческое обращение социальной аналитики нельзя поэтому расценивать как риторику, придающую некий шарм и академическую респектабельность рассуждениям, но по большому счету не имеющую отношения к существу рассматриваемых проблем. В конце концов, самое интересное и важное в работе аналитика и состоит в выявлении действительных мировоззренческих позиций и определяемых ими стратегических установок и тактических задач субъектов социально-политического процесса. В предисловии к своей книге очерков «Еретики» Г.К. Честертон пишет: «Есть люди – и я из их числа, – которые думают, что самое важное, т.е. практически важное в человеке – это его мировоззрение. Я думаю, что для хозяйки, имеющей в виду жильца, важно знать размеры его дохода, но еще важнее знать его философию. Я думаю, что для полководца, собирающегося дать сражение неприятелю, важно знать численность его, но еще важнее для него знать философию неприятеля. И я думаю также, что вопрос совсем не в том, оказывает ли мировоззрение влияние на дела, а в том, может ли в конце концов что-нибудь другое оказывать на них влияние»<sup>3</sup>.

Мировоззрение – это не нечто, заимствованное из философских трактатов, научных монографий, моральной и социально-политической риторики или религиозных проповедей. Мировоззрение есть тот способ, каким определяются, наделяются различной ценностно-смысловой модальностью и интегрируются в единое целое различные перспективы в жизненных мирах индивидов.



«Мысли и оценки каждого из нас сопряжены между собой какой-то круговой порукой, и нет поэтому в человеческих мировоззрениях мозаичной, внешней, случайной «подлеприставленности»<sup>4</sup>. Тем самым работа аналитика напрямую зависит от того, какую модель социальной реальности более или менее осознанно принимает он в основание своих суждений и оценок.

Структуры и процессы социально-исторического мира возникают из действий индивидов и их сообществ, а те, в свою очередь, опираются на господствующие или маргинальные картины мира. Поэтому социальные системы являются такими системами, представления о которых (истинные, ложные, научные, обыденные, фантастические, абсурдные) становятся элементом и порождающей структурой их собственной динамики. Люди реагируют на объективные черты ситуации, опосредствуя их тем смыслом, какой они в нее вкладывают. Рефлексивная и бессознательная самоотнесенность социальных целостностей опредмечивается в содержании «коллективных представлений»: мифов, идей, традиций, верований, ценностей, мотиваций, религиозных картин мира и прочих феноменов общественного сознания. Поэтому социально-политический анализ ставится в неразрывную связь с вопросами онтологии, семантики и эпистемологии социальной реальности.

В частности, проблемы, связанные с трансформацией межэтнических и межконфессиональных отношений, с резким изменением статуса этнической и религиозной идентичности в идентификационных стратегиях индивидов, их объединений и социальных групп в Центрально-Азиатском регионе, необходимо должны быть поставлены в соответствующий онтологический контекст: выступают ли межрелигиозные и межэтнические отношения самостоятельным феноменом, или они являются превращенной формой проявления иных, лежащих в их основе закономерностей? И во втором случае: каких именно, и в контексте каких реальных процессов они должны анализироваться? Концептуально развернутый ответ на подобные вопросы предполагает экспликацию сложнейших логико-семантических проблем и использование профессионально-философского категориального аппарата, что, разумеется, не может быть сделано в рамках краткой статьи, адресованной по преимуществу не специалистам в сфере

философии. Возможен иной путь: на примере одной фундаментальной философской абстракции сопоставить устройство социально-философской оптики с той оптикой, которой определены разрешающие возможности социально-политического дискурса.

Согласно известному утверждению, все философы делятся на две группы: на тех, кто начинает свои рассуждения со слов: «Уже Платон и Аристотель», и на тех, кто начинает с фразы: «Еще Платон и Аристотель». Не следует изменять этому универсальному принципу классификации, даже рассуждая о концептуально-методологических проблемах анализа этнических и конфессио-нальных процессов в Центральной Азии. В задачу настоящего текста входит демонстрация того, что изобретенный греками тип дискурса, основанный на различении онтологических истоков *doxa* (правдоподобного мнения) и *episteme* (аподиктического знания), является конститутивным и вместе с тем имманентно проблематичным способом легитимации суждений современного социального аналитика.

Философская инициация как опыт не столько интеллектуального развития, сколько потрясения духовно-онтологических оснований существования человека – сквозная тема и основа драматургии большинства платоновских диалогов. Итогом и кульминацией разработки этой темы явилась знаменитая «Притча о пещере» («Государство» VII 514a - 518d), где Платоном развернута мифологическая экспозиция существа основополагающей онтологической структуры метафизики. Безграничная гениальность Платона воплотилась здесь в совершенно уникальный текст-символ – текст, различиями в семантизации которого характеризуются, если не создаются, великие философские системы, мировоззренческие стили, целые метафизические эпохи. Для нас, кроме того, важно подчеркнуть, что этот метафизический миф излагается в работе, посвященной анализу именно социально-политической реальности.

Фабула платоновского мифа известна всем, но для наших целей необходимо удерживать в сознании некоторые детали его топологической схемы.

Представь себе, – предлагает Сократ Главкону, – что в подземной пещере, во всю длину которой тянется широкий просвет, находятся узники. Эти люди обращены спиной к свету, исходя-

щему от горящего далеко в вышине огня, а оковы позволяют видеть только то, что у них перед глазами. Таким образом, люди могут видеть лишь тени, отбрасываемые огнем на расположенную перед ними стену пещеры. Между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная невысокой стеной. За этой стеной другие люди, переговариваясь между собой, проносят различные предметы и утварь, держа ее так, что она выступает по верху стены.

Узники дают названия тому, что они видят на стене пещеры, приписывают звуки проходящей тени, — и этот способ действий необходимо принимается ими за исчерпывающий путь определения предметной истины.

Дальнейшее развитие сюжета заключается в осмыслении ситуации освобождаемого узника пещеры, который постепенно восходит к источнику света и приучается к истинам каждого из промежуточных этапов восхождения. Сначала узнику будет мучительно смотреть при ярком сиянии на те вещи, тени от которых он видел раньше. И когда ему станут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, обратившись к онтологически более подлинному существу, он мог бы обрести правильный взгляд, — то он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что он видит теперь. Поэтому начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде, а уж потом — на самые вещи. В итоге узник окажется в состоянии посмотреть уже на сам источник света — Солнце. Он вспоминает, что его друзья воздают почести и хвалу друг другу на основании того, что кто-либо при созерцании теней лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, что после, а что одновременно и на этом основании предсказывал грядущее. Но теперь, когда он видел истинно существующее, он готов вынести все что угодно, только бы не разделять представления своих сотоварищей.

Наконец, узник, видевший самое Солнце, возвращен в свое прежнее жилище и усажен на свое прежнее место. Он перешел от божественного созерцания к человеческому убожеству, но если бы он попытался на основании обретенного им знания соревноваться с этими вечными узниками в истолковании значения теней, то он казался бы смешон и опасен. О нем стали бы говорить,

что он вернулся из своего путешествия с испорченным зрением, а, значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь.

Что мы можем извлечь для достижения целей социально-политического анализа из необыкновенной истории, рассказанной платоновским Сократом? Прежде всего, модель дискретно-континуального строения онтологии социальной реальности и соответствующую ей схему встроенных в эту сегментированную онтологию типов мировоззрения. Тени, о которых идет речь в платоновском мифе, это проекции трехмерных тел на плоскость. Т.е. Платон вводит в социальную онтологию проблему структуры соизмеримости пространств с разным числом измерений. Эта структура поддается логико-семантической рационализации средствами предложенной В. Франклом димензиональной онтологии.

В. Франкл формулирует два закона димензиональной онтологии. *Первый*: предмет, спроецированный из своего измерения в низшие по отношению к нему измерения, отображается в этих проекциях так, что различные проекции могут противоречить друг другу. Проекция цилиндра на двумерные плоскости дает в одном случае (при поперечном сечении) круг, а в другом (при продольном сечении) – прямоугольник (рис. 1). *Второй*: различные предметы, спроецированные в одно, низшее по отношению к ним измерение, отображаются так, что проекции оказываются многозначными. Тени, отбрасываемые цилиндром, конусом и шаром многозначны, и нельзя заключить на основании тени, какое именно тело отбрасывает ее. Во всех случаях тень одна – круг (рис. 2)<sup>5</sup>.

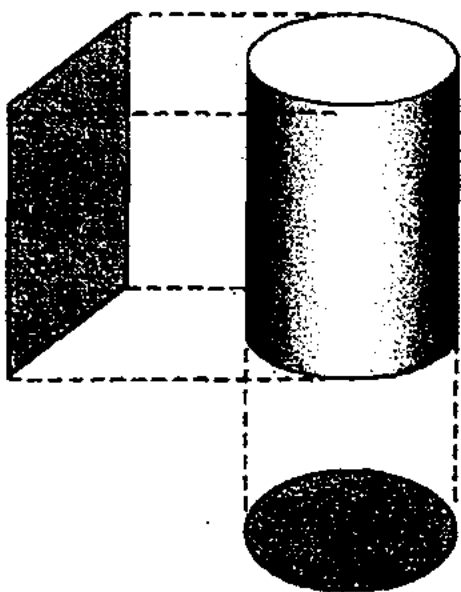


Рис. 1

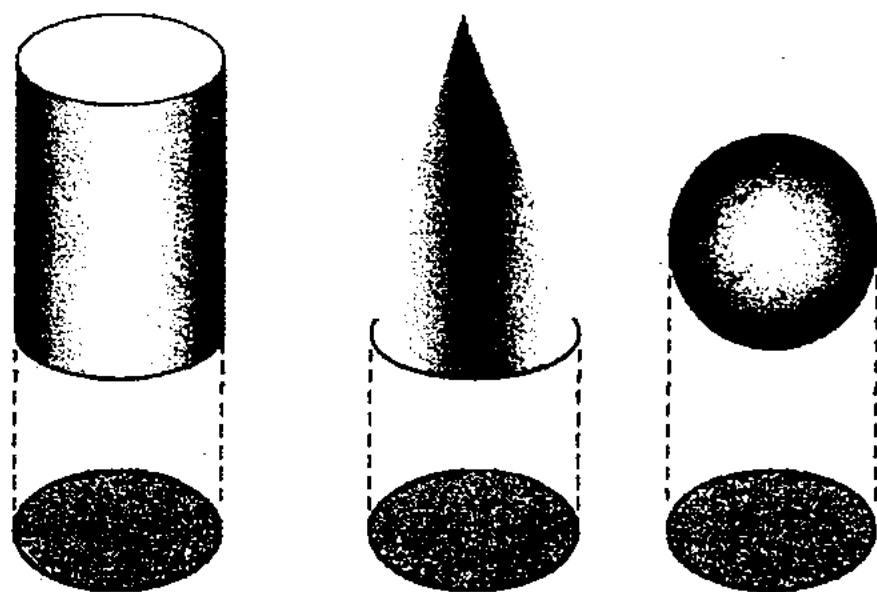


Рис. 2

Любая мировоззренческая перспектива вычленяет из многомерной реальности ее односторонние проекции. Эти проекции

не только оправданы, но и необходимы для осмысления реальности. Между тенями, предметами и вечными прообразами существует отношение аналогии, которому соответствует деятельность по распознаванию подобий. Но тогда встает вопрос: что же следует мыслить под отношением правдоподобия или пропорциональности отношения наших образов и понятий к истине? Может ли, скажем, это свойство присутствовать в тех образах-тенях, что открыты взгляду узника на стенах его пещеры, и быть аналитически извлечено из них?

Для узников различие между прямоугольной и круглой тенью безусловно и онтологично. А кто станет утверждать, что у них единый субъект присущности, или возьмется доказывать в спорах с «тамошними знатоками», что за единством тени-проекции может стоять множественность реальных сущностей, будет незамедлительно уличен в безумии и нечестивости. Ведь у узников пещеры отсутствует опыт обращенной перспективы, в которой раскрывается отношение объемного предмета и его плоскостных проекций.

Таким образом, различие доксы и эпистемы одновременно онтологично и интенционально. Докса соответствует взгляду, прикованному к онтологически ложному бытию – к призракам-симулякрам. Эпистеме предполагает обращенность созерцания к онтологически доброкачественной реальности (к «сверхпещерным сущностям»), и осуществляется в качестве способа рациональной рекогносцировки местопребывания человеческой души в иерархических слоях бытия и среди господствующих в них истин. Однако напомним, что первоначально взгляду освобожденного узника открывается реальность *suī generis* – предметы, которые отбрасывают свои тени на стены пещеры: статуи, посуда, утварь, – т.е., говоря современным языком, артефакты, искусственная, онтологически виртуальная реальность. Таким образом, эпистеме оперирует не эйдосами – онтологическими универсалиями, но эйконами – правдоподобными образами. Поэтому научно-теоретическая рациональность еще не достигает истинного отношения к истинной реальности. «О том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно... довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом»<sup>6</sup>. Наконец, в созерца-

нии идей-эйдосов человеку вроде бы открывается онтологическая первосущность, достигается истина (в античной философии истина обозначалась термином *алетейя* – несокрытость). Однако дело в том, что *эйдос* как единая неделимая сущность не имеет *логоса*, т.е. лишен рационально упорядоченной структуры. Платон учит, что познание философских истин нельзя приобрести общепринятым способом, оно не подлежит передаче, не может быть выражено в словах, как остальные науки: «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет»<sup>7</sup>. Философия – обращение души в область умопостигаемого, совершающееся как постепенное перемещение человека в местопребывание его сущности и пошаговое приучение к нему (в чем и состоит сущность образования – *пайдейи*). В «месте истины» достоверности и самоочевидности самосознательного взгляда прямо и непосредственно являются самооткровением абсолютного в личном опыте. В то же время они в принципе не выводимы ни из эмпирических констатаций, ни из метафизических сущностей, появляющихся в перцептивных полях и умозрении человека, «который в мире». Следуя указанию Платона, постижение истины необходимо ставить в зависимость от структуры коммуникативных ситуаций. Платон впервые сознательно и методически поставил перед философией вопрос о ее протагонисте – читателе-слушателе, о том самом узнике темной пещеры, для которого созерцание подобий – единственный путь привыкания глаза к свету истины. Поэтому формулировка аподиктических суждений в интеллигибельной сфере по существу невозможна, и самая строгая категориальная организация аналитических процедур оказывается несоизмеримой знанию первых причин и последних оснований. Это обстоятельство служит основанием всевозможных способов опровержения догматической метафизики – от античного скептицизма через апофатическую теологию средневековья и нововременной трансцендентализм до современных разработок неклассических типов рациональности.

Таким образом, познание на обоих своих полюсах – феноменальном и интеллигибельном – совершается в условиях абсолютной проблематичности своих онтологических оснований, даже если субъективно оно и воспринимается как обладающее качествами *каталептической фантазии* (термин стоиков, обознача-

ющий восприятие, в самом себе заключающее качество непосредственной объективности, самоочевидности). Наделение проблематического знания достоинством аподиктических суждений (знания первых начал и причин) и статусом способа безошибочной ориентации в социально-природном и интеллектуально-духовном универсуме есть не что иное, как *hybris* – метафизическая каузальность гибели культур и цивилизаций.

\* \* \*

Попробуем применить эту топологическую модель полиструктурности социальной реальности и иерархии проекций ее онтологически и семантически разнокачественных уровней к такой проблеме, как анализ этно-социальных и конфессиональных процессов в Центрально-Азиатском регионе. Оставим вне нашего анализа определения понятий этноса и конфессиональной формы религиозности. Предположим, что мы как аналитики, а не социальные теоретики, имеем полное право не разрабатывать эти понятия самостоятельно, а заимствовать их из какой-либо авторитетной социальной концепции. В социально-политическом анализе понятия не могут быть истинными или ложными, но лишь релевантными (валидными) или нет. Но и в этом случае недостаточно владеть теоретическими понятиями. Надо еще определить территорию, на которой их следует разместить.

Очевидно, что этническая идентификация и конфессиональная принадлежность являются сугубо приватным, категорически неподконтрольным никакому государственному органу, делом личности, результатом ее свободного мировоззренческого выбора и ценностных предпочтений. В этом смысле этничность и религиозность выступают как предмет социально-философского, культурологического, социально-психологического и т.д. исследования. Предметом социально-политического анализа этноконфессиональные процессы, как и любые другие сферы жизнедеятельности, становятся при условии, что они вводятся в контекст взаимоотношений граждан и их объединений с государственно-административным аппаратом. Поэтому все фактические или оценочные утверждения аналитика относительно специфики, состояния, динамики и тенденций развития этнической и конфессиональной ситуации в регионе являются феноменологическим опи-

санием специфической социальной конкретности: поля взаимодействия политического пространства государства и пространства автономных элементов, структур и институтов гражданского общества. Но вот здесь-то и возникают вопросы, разрешение которых лежит за пределами компетенции аналитика и специфических приемов продуцирования экспертных суждений:

- какое содержание следует вкладывать в формулировку: «независимость от государства»;

- какие именно сферы жизнедеятельности и социальные процессы следует считать не подопечными институтам политической власти, локализованными за пределами императивно необходимого либо допустимого при определенных обстоятельствах для государственно-политического регулирования;

- каков механизм легитимации, в чем заключаются критерии и как формируется субъект разграничения государства, патронально-клиентальных отношений и сословно-кастовой стратификации традиционного общества и граждански-правовых структур.

Ответы на эти вопросы будут различными и даже противоположными в зависимости от того, какая теоретическая модель становится основанием аналитических суждений.

В концепциях либерализма государству отводится роль «ночного сторожа» по отношению к самоналаживающемуся «расширенному порядку сотрудничества» (Ф. Хайек), основанному на механизме рыночной конкуренции.

В этатистских теориях («кейнсианстве») гражданское общество как арена борьбы частных интересов и взаимодействия атомизированных индивидов должно быть иерархически подчинено государству как институционализированной действительности всеобщего интереса и воли.

В античном мире сам принцип разделения государства и гражданского общества, априорно определяющий схематику современного социально-политического мышления, не мог получить сколько-нибудь внятной артикуляции. Античный полис есть всеобъемлющее субстанциальное, структурное и ценностно-смысловое единство гражданской общности и ее высшей формы – государства.

Какая из этих противоположных схем должна использоваться при анализе социально-политических процессов в Казахстане, – этот



вопрос лишен теоретического и практического смысла. Равно как и вопрос о формах политической власти и типах государственного устройства. Дело в том, что методически корректные схемы аргументации аналитика, в отличие от репертуара социально-политической риторики, основаны на принципе неопределенности и не гарантированности социально-исторического процесса. Утверждение конвенциональности социально-политических истин выступает необходимым условием категорического отрицания за какой-либо социальной группой, партией, движением, доктриной прерогативы эксклюзивного владения ценностно-смысловыми абсолютами и тем самым права интегрировать спонтанные движения политическими методами. В политологическом дискурсе действует императив «морали сомнения» А. Фулье: есть только один нравственно легитимный способ действия – никогда не поступать так, будто владеешь абсолютной истиной. Социально-политический анализ не рассчитан на континуум безотносительных ценностей.

Признание того, что ни одна политическая доктрина не является учением, способным аподиктически формулировать онтологические и аксиологические утверждения, вместе с тем не означает скептицизма и агностицизма относительно социально-теоретического знания и сведения его к плюралистической вселенной субъективных мнений. М. Вебер пишет: «Само собой разумеется, что в отдельном случае субъективным долгом практического политика может быть как посредничество между сторонниками противоречивых мнений, так и переход на сторону кого-нибудь из них. Однако с научной «объективностью» это ничего общего не имеет. *«Средняя линия» ни на йоту не ближе к научной истине, чем идеалы самых крайних правых или левых партий*»<sup>8</sup>. Данное положение сам М. Вебер выводит из неокантианского принципа различия объективного знания и оценочного суждения. Но дело, заключается, скорее, в том, что социально-политические установки являются проекциями социальной реальности на ее же собственные структуры. Здесь действует не соотношение оригинала и копии, а особый тип идентификации самоотнесенных целостностей. Способы его формообразования можно иллюстрировать следующим примером.

В своем «символически-гностическом» романе «Приглашение на казнь» В. Набоков упоминает о некоей игре в *нетки*. *Нетки* —

это некие абсолютно нелепые предметы: «всякие такие бесформенные, пестрые, в дырках, в пятнах, рябые, шишковатые штуки». К ним полагалось специально подобранное зеркало – «мало что кривое, но абсолютно искаженное, ничего нельзя понять, провалы. Путаница, все скользит в глазах». И вот когда такой непонятный и уродливый предмет ставится так, что он отражается в таком непонятном и уродливом зеркале – «получалось замечательно». Из бесформенной пестряди получался в зеркале чудный, стройный, ясный образ: цветы, корабль. «Можно было – на заказ – даже собственный портрет, то есть вам давали какую-то кошмарную кашу, а это и были вы, но ключ от вас был у зеркала»<sup>9</sup>.

Парадоксальные взаимоотражения, взаимопереходы, инверсии проекций рефлектированной в саму себя действительности, составляющих структуру самоидентичности социально-политической реальности, могут быть интегрированы в столь же иррациональное предметное представление. Феноменологически наглядно это положение может быть показано, например, средствами все той же димензиональной онтологии. В основании всех моделей димензиональной онтологии лежит предположение о наличии соответствий (пусть и глубоко опосредствованных, латентных, даже в принципе рационально не распредечиваемых) между онтологической сущностью и ее символическими проекциями. Но как быть, если за символическим лесом соответствий не лежит никакой отличной от него реальности, если символ абстрактно самосоотнесен, символизирует себя самое?

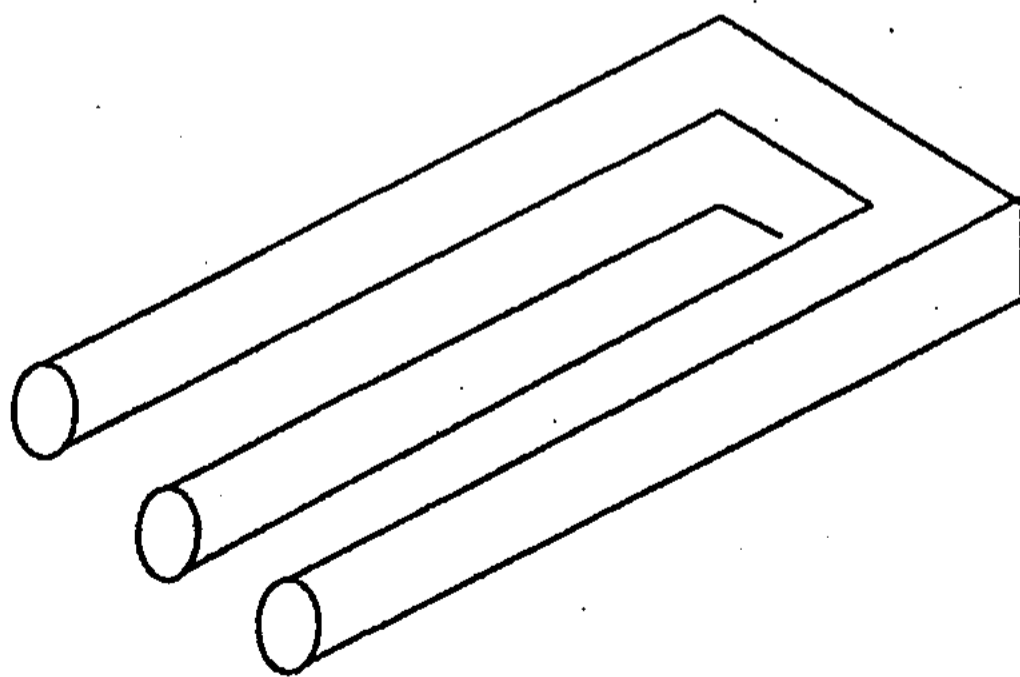


Рис. 3

Как видно из рис. 3, изображенная на нем фигура не может быть проекцией никакого трехмерного тела, и точно так же невозможно провести ее ортогональные сечения. Этот перцептивный монстр, созерцание которого в течение достаточно длительного времени становится просто невыносимым для человеческой психики с трансцендентально присущими ей формами пространственного восприятия, сам создает пространство своего существования. Его топология в принципе не может быть нормализована по схемам димензиональной онтологии и бинарной логики. Если же эти схемы применяются, то в результате возникают не истинные или ложные, но абсурдные, беспредметные, хотя и внутри себя сколь угодно рационально организованные дискурсы.

Применительно к специфике этносоциальных процессов в Казахстане, мы должны констатировать, что они развиваются в пространстве, стереометрия которого определена иррациональной схемой формирования социального целого и его сегментов. С одной стороны, за годы независимости произошло разрушение тоталитарных порядков на основе либерализации макроэкономических структур и демократизации политических институтов. Социальная сфера эмансипировалась от патерналистской опеки и тотального контроля государства. В посткоммунистических политических режимах, как замечает А. Крэстэва, общество не ассимилировано, а проигнорировано государством. В результате по одну сторону каменеют бастионы властной элиты, а по другую — «форсированно гомогенизированные, вопреки внутреннему разнообразию, массы»<sup>10</sup>. В этих условиях не социальное партнерство, а взаимное безразличие государства и общества создает структуры (или антиструктуры, руины смысла) национально-государственной идентичности.

Однако самоустранение государства от вмешательства в неполитическую сферу социальной жизнедеятельности привело не к становлению реальной автономии и самоорганизации, но к тотальной политизации институтов гражданского общества. Органы и институты государственно-политической власти выступают не только субъектом собственного реформирования, но и субъектом социально-экономической модернизации. Таким образом, государство — это «самое холодное из всех чудовищ» (Ницше) — выступает субъектом, а гражданское общество — объектом соци-

альных преобразований. Провозглашая курс на создание правового демократического государства и развитие гражданского общества, правительство принимает «Социальную доктрину Республики Казахстан» (1996 г.), основой которой является представление о народе как о невежественной массе, которую, вследствие «отсутствия у наших соотечественников высокой гражданской ответственности», следует превратить в проводника осуществляемого над ней идеологического насилия: «Мы можем представить своим гражданам принципиально новую систему ценностей и идеалов, на которую они могут опереться в своей жизни»<sup>11</sup>.

В ситуации, когда духовно-нравственной и инструментальной осью «национально-государственной онтологии» (В.В. Розанов) становится иррациональная, но практически-истинная абстракция субъект-объектной вертикали «государство (финансово-политическая элита) – гражданское общество (деперсонализированный охлос)», проблемы, связанные с мультикультурализмом и полиэтничностью, неизбежно становятся предметом двусмысленных интерпретаций.

Согласно общей парадигме взаимоотношения государства и гражданского общества, определяющей государственно-политическое развитие Казахстана, именно государство и его персонификация, – президентская власть, – должны выступить субъектом и организующим началом общественного устройства. Единство взаимоотножденных сегментов социально поляризованного социума сдвигается в сферу символической институционализации граждански-политической идентичности в идеологеме «социального государства». Президент страны подчеркивает: «Правовое государство есть результат стабильного конституционного правопорядка. Гражданское общество – следствие утверждения автономии личности и саморегуляции общества на основе экономической свободы и либерально-демократического политического режима, хотя бы и с элементами в постсоветский период просвещенного авторитаризма»<sup>12</sup>. В концептуальном плане это означает, что субстанцией-субъектом социального процесса становится не демос, а политические институты государства. Возможность же создания автономного по отношению к властным структурам нормативного порядка на основе независимого общественного плюрализма, рыночной саморегуляции

экономического поведения и прочих атрибутов гражданского общества, оцениваются, – по меньшей мере, в обозримой перспективе – как нереалистические.

На этом основании ряд казахстанских аналитиков делает категорический вывод, что полиэтничность населения Казахстана в своих структурных формах существенно ограничивает развитие страны, а возможная этническая комплиментарность может восприниматься лишь как вариант иерархического соподчинения. Формулировка «иерархическое соподчинение» – это всего лишь эвфемизм для понятия «этнократизм» и вместе с тем проекция принципа жестко централизованной «вертикали власти» на архитектуру горизонтальных децентрализованных структур межэтнических взаимодействий.

Конфликтность структур межэтнических взаимодействий не является чем-то эксклюзивным для современного Казахстана. *Мультикультуральное общество*, представляя собой этнически и культурно гетерогенную среду, не является гармоничным по определению. Поэтому оно образует естественную границу иерархически соподчиненного политического пространства. Во многих странах мира официальные власти до сих пор склонны видеть в признании права этнических и национальных меньшинств на различие сепаратизм и угрозу национальной государственности. В тех же странах, где программа мультикультурализма принята в качестве официальной политики, она, по мнению известного немецкого социолога Ф.О. Радтке, дала мало позитивных результатов и ощутимые побочные эффекты. Мультикультурализм, отказывающийся от идеи доминирующей культуры как обязательного ориентира периферических культур, от противопоставления меньшинства и большинства в сфере культуры – действительно реальный вызов для государственной и культурной идентичности.

Когда личность в своих собственных глазах лишена субъектной самодостаточности, то утверждаются и легитимируются притязания государства на сглаживание всех социальных конфликтов. В социологических опросах большинство респондентов отмечают, что улучшение межнациональных отношений в первую очередь зависти от президента и правительства. Причем обеспечение порядка не увязывается с рациональными, цивилизованны-

ми формами общественно-политического устройства и правовыми методами.

Эти характеристики установок массового сознания имеют непосредственное отношение к специфическим механизмам интеграции этнических групп Казахстана в полиэтническое сообщество. Относительная стабильность и бесконфликтность межэтнических взаимодействий в условиях авторитарной организации властных отношений обеспечивается тем, что в структурах национально-государственной консолидации этнических групп реализована не демократически-правовая, а этатистски-общинная модель нормативности. Эта модель соответствует традиционным, неполитическим механизмам генерации этносов и психологически близка архаической конституции этнического самосознания. Создание универсального нормативного порядка и его манифестация в национальное государство имеют здесь организующим началом содержательно определенные обязанности индивидов по отношению к этническому целому. Причем этот чистый, беспримесный пафос служения этатистски-общинным ценностям не воспринимается как чувство подавленности, плена, самоотчуждения индивида в государстве. Ведь этатистски-общинное сознание не связывает себя с внешними социально-политическими институтами и формами государственного устройства. Для него государство – лишь абсолютная форма воплощения функций традиционной власти по упорядочиванию всех социальных взаимодействий. Дефицит субъектности институтов гражданского общества объективно порождает тенденцию усиления авторитарной компоненты политического режима как единственного способа достижения социальной стабильности.

В то же время нельзя не прислушаться к сторонникам того взгляда, что «особенно серьезное утопическое заблуждение – расчет на создание государственными средствами гражданского общества... претензии на переустройство общества политическими средствами»<sup>13</sup>. Ведь эти прагматически трезвые расчеты и политические технологии построены на фундаменте инвертированной, хотя и практически-истинной, социальной онтологии.

Противостояние этих позиций само определено логикой *превращенных форм* развития социально-политического целого, когда те типы рациональности, которые действенны в качестве струк-

туры организации политических институтов, реализуются в функции универсальной парадигмы структурирования неполитической сферы. В результате либерально-демократические институты формируются на основе легитимации не демократически-правовыми процедурами, но патронально-клиентальными отношениями традиционного общества, как механизм распределения привилегий владельцами «бюрократического капитала» (П. Бурдьё). Возникает аморфная и дезинтегрированная онтология, определяемая универсальным оборотничеством (М.К. Мамардашвили), *quid pro quo* ценностно-смысловых контекстов, когда изображенная на рис. 3 фигура воспринимается как нечто вполне рациональное и практически реализуемое. В русле нашей темы можно привести следующие примеры этой протейстической онтологии, которые становятся закономерным проявлением иррациональной структуры социального пространства:

В условиях полиэтничности казахстанского общества принципы этнократизма принимают форму наднациональных начал социальной интеграции. «Абсолютное большинство казахстанских протопартийных объединений возникло на базе национальной идеи: от радикалов (Алаш, Желтоксан, Азат, РПК, Лад, Русская община, казаческое движение, уйгурские националистические организации и др.) до центристов (ПНКК, ПНЕК и др.). При этом центризм в казахстанской политической практике до сих пор имеет этнический, но не социальный оттенок»<sup>14</sup>. То обстоятельство, что демократия в Казахстане и других Центрально-азиатских республиках принимает форму этнократии (этнократия в строгом смысле слова – не монополия на власть того или иного этноса, но наделение этноса статусом политического субъекта), является закономерным следствием механизма формирования политической власти.

Властная элита в условиях неразвитости граждански-правовых отношений должна быть внутренне консолидирована, чтобы политические методы управления были достаточно эффективными. Государственно-бюрократический аппарат во всех своих звеньях и уровнях должен отвечать специфическим критериям профессионализма, рациональности, административной компетентности и дисциплины и т.д. Вместе с тем, коль скоро специализированные органы государственного управления принимают на

себя функции субъекта либерально-демократических преобразований, то в структурах власти должны быть представлены интересы всех социальных групп и слоев населения. Это достигается не направленным отбором экспертов, но демократическими избирательными процедурами. Но механизмы репрезентативной демократии не гарантируют и не имеют своей целью формирование корпуса парламентариев по критериям профессиональной компетенции. В их основе лежат ценностно-смысловые идеалы непосредственной (идентитарной) демократии, гражданского самоуправления как подлинно легитимного института политической власти и единственного субъекта политической воли.

При господствующем в Казахстане типе интеграции индивидов в социумные структуры именно в нормативно-регулятивных функциях национальных ценностей, традиций, обычаев, нравов опредмечена социально всеобщая сторона духовно-нравственных начал мировоззрения. Поэтому и ценностно-смысловым контекстом политической общности становится обеспечение государственно-правовой защиты интересов отдельных наций и народов республики. Этносоциальная самоидентификация и дифференциация воспроизводятся и утверждаются через процедуры репрезентативной демократии как механизмы политического волеизъявления. Демократия принимает форму этнократии, правовое государство – общинно-этатистской государственности, этнические общности выступают как субъекты политики, принцип демократической легитимации определяется презумпцией сохранения каждой этнической группой своей самобытности, противостояния ассимиляции и унификации в наднациональных либо инонациональных общностях, поддержки своего демографического состава и основных этнических ценностей (языка, культуры, традиций, религии, особенностей образа жизни, быта) и т.д.

Этнократия создает замкнутое на само себя пространство, одностороннюю поверхность (по типу листа Мебиуса), движение по которой подчиняется ритму вечного возвращения. Художественным воплощением топологии пространства этого призрачного мира, в котором этнополитическая общность охватывает и иерархически завершает все другие сферы социально-гражданского бытия, является мир, в котором живет уже упоминаемый нами Цинциннат Ц. из набоковского романа. Выйдя из своей камеры,