



Данная книга может быть рекомендована в качестве учебного пособия для студентов разных специальностей бакалавриата и магистратуры, которые изучают дисциплины «Философия», «Введение в интеллектуальную философию», «Социология и политология», «Психология и культурология», «Глобализация и политика», «Современная история Казахстана». Название учебного пособия связано с тем, что автор попытался расширить горизонт тех социально-гуманитарных наук, которые изучаются в технических вузах. Это стремление заинтересовать студентов, показать эти дисциплины в необычном ракурсе, с интересной стороны. Книга сформирована из статей автора, написанных в разные годы. Она разделена на пять глав: История философии, Тюркская философия, Политика, Социум, Этника и религия. Особенность этих статей еще и в том, что они наряду с некоторыми теоретическими выкладками содержат немалый эмпирический материал по темам. Историко-философский материал будет полезен для студентов, приступающих к изучению философии. Понятно, что их знакомство с философией не должно ограничиваться стандартными во многих учебных заведениях темами. Потому, например, в сборник включена тема об отношении к жизни в древнегреческой философии.



Телебаев Газиз Турысбекович родился 13 августа 1957 года в с.Баканас, Алматинской области, Казахской ССР. В 1975 году поступил на философско-экономический факультет КазГУ им С.М.Кирова. В 1978 году переведен с третьего курса, для завершения обучения, на философский факультет МГУ, специализировался по кафедре истории зарубежной философии.

ГОРИЗОНТЫ СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Газиз Телебаев



Газиз Телебаев

LAP **LAMBERT**
Academic Publishing

Газиз Телебаев

ГОРИЗОНТЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

Газиз Телебаев

**ГОРИЗОНТЫ СОЦИАЛЬНО-
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**

FOR AUTHOR USE ONLY

LAP LAMBERT Academic Publishing

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:

LAP LAMBERT Academic Publishing

is a trademark of

Dodo Books Indian Ocean Ltd. and OmniScriptum S.R.L publishing group

120 High Road, East Finchley, London, N2 9ED, United Kingdom

Str. Armeneasca 28/1, office 1, Chisinau MD-2012, Republic of Moldova,
Europe

Printed at: see last page

ISBN: 978-3-659-86901-3

Copyright © Газиз Телебаев

Copyright © 2024 Dodo Books Indian Ocean Ltd. and OmniScriptum S.R.L
publishing group

FOR AUTHOR USE ONLY

ГАЗИЗ ТЕЛЕБАЕВ

**ГОРИЗОНТЫ СОЦИАЛЬНО-
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**

FOR AUTHOR USE ONLY

УДК
ББК

Печатается по решению Ученого Совета
Казахстанско-Британского технического университета,
~~Протокол №~~, от

Учебное пособие рекомендовано к печати
Учебно-методическим советом
Казахстанско-Британского технического университета

Рецензенты:

Абдрайымова Г.С. – доктор социологических наук, профессор КазНУ
Едильбаева С.Ж. – доктор философских наук, доцент КазНУ
Камалиденова А.З. – кандидат философских наук, ассоциированный профессор КБТУ

Телебаев Г.Т. Горизонты социально-гуманитарных наук. Учебное пособие. – Алматы, 2024. – 230 с.

ISBN

Учебное пособие содержит материалы по дисциплинам, которые изучают студенты технических вузов, в частности КБТУ. Это такие дисциплины, как: «Философия», «Введение в интеллектуальную философию», «Социология и политология», «Психология и культурология», «Глобализация и политика», «Современная история Казахстана». Автор попытался расширить горизонты тех социально-гуманитарных наук, которые изучаются в технических вузах, в частности в КБТУ. Это стремление заинтересовать студентов, показать эти дисциплины в необычном ракурсе, с интересной стороны.

Пособие предназначено для использования в учебном процессе в технических высших учебных заведениях. Может быть интересно студентам и магистрантам, а также преподавателям вузов.

УДК
ББК

Казахстанско-Британский технический университет ©, 2024

ISBN

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ГЛАВА ПЕРВАЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	
ОТНОШЕНИЕ К ЖИЗНИ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	8
ТРАДИЦИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	12
СКЕПТИЦИЗМ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ОСНОВА КУЛЬТУРЫ МИРА.	21
ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ	29
ИДЕЯ МОДАЛЬНОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ КОРКЫТ АТА	34
ГЛАВА ВТОРАЯ. ТЮРКСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	
«ФИЛОСОФСКИЕ ТОЧКИ» НА КАРТЕ ВЕЛИКОГО ШЕЛКОВОГО ПУТИ И ТЮРКСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ	38
ТЮРКСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В СУФИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ: КОЖА АХМЕТ ЯСАУИ	43
ФИЛОСОФСКАЯ КАРТИНА МИРА ЖУСУПА БАЛАСАГУНИ	49
КОЖА АХМЕТ ЯСАУИ, ОМАР ХАЙЯМ И АЛИШЕР НАУАИ: О ЧЕЛОВЕКЕ	57
ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В УПОТРЕБЛЕНИИ ПОНЯТИЯ ТЕНГРИ В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ	61
КАТЕГОРИЯ «QUT» В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ	71
ИДЕЯ «МӘҢГІЛК ЕЛ» В ТЮРКСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ ...	77
КОДЕКС ЧЕСТИ В ОРХОНО-ЕНИСЕЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ	81
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ПОЛИТИКА	

ПАРТИЯ АЛАШ – ПЕРВАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ ПАРТИЯ КАЗАХСТАНА ...	88
ТЮРКСКАЯ ИНТЕГРАЦИЯ: ИСТОРИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ И ИНИЦИАТИВЫ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА	95
КАЗАХСКАЯ ДИАСПОРА КЫРГЫЗСТАНА	103
ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В КАЗАХСТАНЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ ...	111
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ ОРАЛМАНОВ В КОНТЕКСТЕ ЯЗЫКОВОЙ СИТУАЦИИ В КАЗАХСТАНЕ	116
ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ КАЗАХСТАНЦЕВ КАК ОСНОВА НАЦИОНАЛЬНОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ	133
ОТНОШЕНИЯ КАЗАХСТАНА С ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКИМИ ГОСУДАРСТВАМИ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ СИСТЕМЫ БЕЗОПАСНОСТИ	141
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. СОЦИУМ	
АСТАНА: ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРОСТРАНСТВЕННОЙ СТРУКТУРЫ ГОРОДА	149
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЭТНИЧЕСКИХ СТЕРЕОТИПОВ	156
СЕЛЬСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ КАЗАХСТАНА: ШТРИХИ К СОЦИОЛОГИЧЕСКОМУ ПОРТРЕТУ	164
ПЕРЕНОС СТОЛИЦЫ В ОЦЕНКАХ КАЗАХСТАНЦЕВ	168
МОРАТОРИЙ НА СМЕРТНУЮ КАЗНЬ: ЗА И ПРОТИВ	175
РЕЙТИНГИ КАК ИНДИКАТОР РАЗВИТИЯ УНИВЕРСИТЕТОВ	180
ГЛАВА ПЯТАЯ. ЭТНИКА И РЕЛИГИЯ	
МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	191
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В КАЗАХСТАНЕ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ	197
РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ НАСЕЛЕНИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН	204

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ	210
ИСЛАМ В КАЗАХСТАНЕ: ОБЩИЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ ...	218
РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ МОЛОДЕЖИ И ИНТЕРНЕТ	224
РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ НЕМЦЕВ КАЗАХСТАНА: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД	228

FOR AUTHOR USE ONLY

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная книга может быть рекомендована в качестве учебного пособия для студентов разных специальностей бакалавриата и магистратуры КБТУ, которые изучают дисциплины «Философия», «Введение в интеллектуальную философию», «Социология и политология», «Психология и культурология», «Глобализация и политика», «Современная история Казахстана».

Название учебного пособия связано с тем, что автор попытался расширить горизонты тех социально-гуманитарных наук, которые изучаются в технических вузах, в частности в КБТУ. Это стремление заинтересовать студентов, показать эти дисциплины в необычном ракурсе, с интересной стороны.

Книга сформирована из статей автора, написанных в разные годы. Она разделена на пять глав: История философии, Тюркская философия, Политика, Социум, Этника и религия.

Особенность этих статей еще и в том, что они наряду с некоторыми теоретическими выкладками содержат немалый эмпирический материал по темам.

Историко-философский материал будет полезен для студентов, приступающих к изучению философии. Понятно, что их знакомство с философией не должно ограничиваться стандартными во многих учебных заведениях темами. Потому, например, в сборник включена тема об отношении к жизни в древнегреческой философии. Также это достаточно нетривиальная точка зрения на скептицизм, как на концептуальную основу культуры мира.

Автор является одним из исследователей традиции существования в истории философии и в этом ключе представляет философию Аль-Фараби и рассуждает о модальности существования в мировоззрении Коркыт Ата.

В пособии есть несколько материалов по тюркской философии, которая становится сегодня популярной не только в Казахстане, но и других тюркоязычных странах. При этом тюркская философская традиция связывается в книге с «философскими точками» на карте Великого Шелкового пути, что несомненно вызовет интерес у студентов. Также интересно будет для них познакомиться с тюркской философией через ее главные концепты – Тенгри и Кут.

При изучении истории Казахстана и политологии студентов заинтересует вопрос о партии «Алаш» как первой либеральной партии в Казахстане или об истории становления в новейшее время тюркской интеграции. Интересна им будет и информация о казахской диаспоре в Кыргызстане, и о перспективах демографической ситуации в нашей стране.

Есть в книге и эксклюзивный материал о новой столице Казахстана – Астане. Это междисциплинарное исследование о пространственной трансформации города, которое охватывает и географические, и демографические, и урбанистические вопросы.

В книге представлены интересные материалы, написанные по результатам социологических исследований: об этнических стереотипах, о переносе столицы, о моратории на смертную казнь, портрет сельского населения страны.

Этнические проблемы и религиозная ситуация также представлены в учебном пособии в интересном для студентов ракурсе. Так, межэтнические отношения показаны через оценку основными этносами друг друга, а религиозная толерантность молодежи анализируется в контексте влияния всемирной паутины.

FOR AUTHOR USE ONLY

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ОТНОШЕНИЕ К ЖИЗНИ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Сегодня много пишут и говорят о здоровом образе жизни, призывают к нему, показывают многочисленные примеры следования ему и т.д. Основная мысль, которую я хотел бы подчеркнуть, - образ жизни во многом зависит от **отношения к жизни** каждого конкретного человека.

Образ жизни – понятие, безусловно, весьма многообразное и зависит он от множества факторов: социальных, культурных, образовательных, возрастных, этнических, поселенческих и других. Образ жизни зависит от того, например, является ли индивид: бизнесменом или пенсионером, представителем «степной» или «городской» культуры, «рафинированным интеллектуалом» или «малообразованным бомжем», стариком или юношей, чеченцем или немцем, «аульным» или «городским» («асфальтным») и т.д. К тому же, эти объективные факторы опосредуются целым рядом субъективных, среди которых: особенности индивидуального характера, система личностных ценностных ориентаций и др. Поэтому сложно классифицировать все возможные образы жизни, более того, иногда сложно отнести однозначно образ жизни конкретного человека к здоровому или не отвечающему критериям здорового образа жизни. Думается, что в этой ситуации можно обратиться к более фундаментальным явлениям, которые составляют основу, базис образа жизни. В их числе наибольший интерес представляет такой феномен как **«отношение к жизни»**.

Отношение к жизни как ценностная категория имеет глубокие корни в истории философии, начиная с античности.

Античные мыслители включали жизнь как свойство, выделяющее животных и человека (зачастую отождествлявшееся с понятием «душа»), в качестве этапа мировой эволюции. Греческий философ Анаксимандр был первым, кто попытался космологическое учение дополнить учением о происхождении животных и человека. «Животные же рождаются (из влаги), испаряемой солнцем. Человек же вначале был подобен другому животному, а именно рыбе», - считал он по свидетельству древних авторов. Позже четырехэтапное происхождение жизни, повторяющее этапы космогонии, было предложено и Эмпедоклом.

Древнегреческий диалектик Гераклит включает душу (психею) в мировой кругооборот основных элементов (стихий): «Психеям смерть – стать водою, воде же смерть – стать землею; из земли же вода рождается, а из воды – психея». При этом совершенствование души означает преобладание в ней огненного начала (возможно, путем приобщения к мировому огню как первоначалу). Та психея наилучшая, полагает Гераклит, что порхает в теле, как молния в облаках.

Однако, безусловно, что включение античными философами жизни в общемировой эволюционный процесс приводило, иногда, к механистическому ее пониманию. Так, у древнегреческого материалиста Демокрита «жизнь

порождалась влажными телами благодаря теплоте, точно благодаря семени своему» (Диодор). Душа также, по Демокриту, состоит из атомов, только это круглые и подвижные атомы. Здесь проявилась тенденция к редукции жизни к натуральным и механистическим явлениям, что, безусловно, снижало признание ее ценности. Однако даже такая редукция подталкивала философов к принятию идеи «здорового образа жизни», ибо, по Демокриту, необходимо поддержание тела в умеренности и соразмерности, чтобы ничто не препятствовало правильному круговороту легчайших атомов нашей души.

Косвенное признание ценности жизни заметно также в тенденции античной философии (продолжающей идеи анимизма и гилозоизма мифологического сознания) к оживотворению природы, космоса. Весьма явно эта тенденция наблюдается, например, в философии Эмпедокла, у которого источником любого движения является действие любви (дружбы) и вражды (ненависти) и в философии Анаксагора, для которого «устроителем и причиной всех вещей» (Платон) является ум («нус»).

Еще одна идея греческой философии, имевшая затем весьма важное значение в понимании смысла и ценности жизни - идея подобия макрокосма (Вселенной) и микрокосма (человека). Первыми эту идею предложили, как известно из истории философии, пифагорейцы.

Представитель милетской школы Анаксимен, учил, что основа всего сущего – воздух – является вместе с тем, отличительным признаком жизни и души. «...подобно тому как наша душа есть воздух, так и некий дух и воздух держат весь мир. Дух и воздух равнозначащи» (свидетельство Плутарха).

Греческий мыслитель Парменид полагал, что «душа состоит из земли и огня» (по свидетельству Макробия), а Эмпедокл, что глаз человека – из огня и воды.

Необходимо отметить, что ценность жизни признавалась античными мыслителями, безусловно, больше в онтологическом смысле. Вместе с тем, начиная с софистов, одной из ведущих тенденций в античной философии становится антропоцентризм, ставящий человека в центр Вселенной и отсюда подчеркивающий особую значимость человеческой жизни. Первым, кто высказал подобную идею, был, вероятно, софист Протагор, который утверждал, по свидетельству Платона: «человек есть мера всех вещей: существующих в том, что они существуют, и не существующих в том, что они не существуют».

У Сократа человек и его жизнь ставятся в эпицентр философских размышлений. «Познай самого себя» – вот основной принцип сократовской философии, которому он, между прочим, сам неукоснительно следовал. Причем Сократ подчеркивает ценность не просто абстрактной человеческой жизни, а индивидуальной, обращаясь в своих диалогах к личности, собеседнику. Истинная нравственность, по Сократу, это знание того, что хорошо и прекрасно, а вместе с тем и полезно человеку, способствует его блаженству, жизненному счастью.

О ценности отдельной человеческой жизни свидетельствуют также этические взгляды представителей сократических школ киников и киренаиков. Две идеи здесь, на мой взгляд, требуют особого к себе внимания: идея

умеренности, меры и идея зависимости физического здоровья от духовного состояния человека.

Демокрит, например, учил, что «жить дурно, неразумно, невоздержанно и нечестиво значит не плохо жить, а медленно умирать». Или: «прекрасна надлежащая мера во всем». Или определял цель жизни как достижение «хорошего расположения духа».

Обобщая, можно выделить несколько **основных типов отношения к жизни** в древнегреческой философской традиции:

- «объективистский» - жизнь – свойство космоса, поэтому отдельная человеческая жизнь ценности не представляет;
- «трепетный» - жизнь – есть величайшая ценность, потому необходимо беречь ее во всех проявлениях;
- умеренный – жизнь – ценность, смысл которой в умеренности;
- утилитаристский – жизнь – не самостоятельная ценность, а дается человеку, чтобы реализовать что-то иное (семья, карьера, государство);
- «пренебрежительный» - жизнь не представляет из себя ценности, поэтому каждый волен распорядиться ею по собственному усмотрению;
- «негативистский» - жизнь (земная) – зло, необходимо поэтому готовиться к иной жизни.

Надо при этом отметить, что превалирующее, при всех онтологических, логических или нравственно-ригористических оговорках, признание ценности жизни имело в греческой философии такое интересное следствие: оно способствовало (как мне кажется) долгой жизни ее адептов. Для подтверждения этого тезиса приведем биографические данные некоторых греческих мыслителей:

Ксенофан – родился около 580 г. до н.э., прожил свыше 90 лет

Фалес – 624 – 547 гг. до н.э., прожил 77 лет

Анаксимандр – 610 – 546 гг. до н.э., прожил 64 года

Пифагор – 571 – 497 гг. до н.э., прожил 74 года

Зенон казнен тираном Исархом (или Демиллом), прожил бы, наверное, немало лет

Эмпедокл – 483 – 423 гг. до н.э., прожил 60 лет, умер в изгнании

Анаксагор – 500 – 428 гг. до н.э., прожил 72 года

Демокрит – около 480-470 - ? гг. до н.э., дожил до преклонных лет

Протагор – 481 – 411 гг. до н.э., прожил 70 лет

Горгий – 483 – 375 гг. до н.э., прожил 108 лет (!?)

Сократ – 469 – 399 гг. до н.э., в 70 лет по приговору суда выпил чашу с цикутой

(Валихановские чтения – 7: сборник материалов Международной научно-практической конференции. Кокшетау, 2002.

Статья написана в период работы в Департаменте внутренней политики Министерства культуры, информации и общественного согласия, где существовал сектор по здоровому образу жизни. Написана для участия в Котыркольских чтениях по здоровому образу жизни. Посвящаю памяти первого

*учителя в области философии Василия Васильевича Соколова (1919 – 2017),
прожившего 98 лет).*

FOR AUTHOR USE ONLY

ТРАДИЦИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

*Посвящается памяти
Александра Феодосиевича Грязнова*

Новые реалии, сложившиеся в транзитный период развития, требуют иных методологических подходов и в изучении истории философии разных стран и разных эпох, и, шире, в организации историко-философских изысканий. Отпала, к примеру, необходимость в «острой критике коренных недостатков буржуазной идеалистической» философии XX века. И, напротив, появилась необходимость в изучении национальной философии, особенностей национального стиля мышления, творчества мыслителей, к примеру, тюркского и исламского культурно-философских ареалов.

Однако интерес к своему историко-философскому наследию не должен вести к философскому изоляционизму и «минимизации» историко-философских исследовательских задач. Изучение различных мыслительных традиций, имевших распространение в истории человечества, может обогатить национальную философскую традицию использованием методологических, прежде всего, достижений структурализма, психоанализа, постмодернизма и других направлений. Обращение отечественных историков философии к отдаленным исторически и географически философским системам не в последнюю очередь может способствовать поддержанию в стране должного уровня философских изысканий и стимулировать обсуждение актуальных в мире философских проблем.

Идея единого мирового историко-философского процесса стала теперь общепринятой. Однако, на мой взгляд, необходимо не просто констатировать это как данность, а изучить процесс в его главных линиях. Причем такие исследования представляют не только чисто академический интерес. Идея необходимости синтеза разных культурно-философских, мыслительных традиций с целью ответить на вызовы XXI века и сформировать новые философские парадигмы не может быть реализована без изучения основных линий историко-философского развития человечества за эти три тысячелетия его истории. Одной из таких линий в истории философии и является, на мой взгляд, ***традиция существования.***

Как показывает опыт перехода человечества от века к веку, в такие периоды истории обостряется склонность к переосмыслению фундаментальных идей человеческого бытия, происходит переоценка основополагающих ценностей, переориентация человечества в координатах стремительно меняющегося мира. И если в последние несколько десятилетий в основном только постмодернизм работал в данном проблемном поле, то с новым тысячелетием интерес к проблемам вектора человеческого развития, смысла личностного бытия, возможностей научного и вненаучного познания вспыхнет, несомненно, с новой силой. Одной из философских традиций, в которой всегда критически оценивались возможности человеческого познания, делались попытки укрощения гордыни «всепроницающего» разума, в которой червь

сомнения всегда подтачивал незыблемость абсолютных истин, а фундаментальность основания научного дискурса находилась в постоянной опасности от регрессии в бесконечность - является традиция существования.

Многозначность существования (в том числе, человеческого), поиски внетеоретических источников смысла человеческой жизни, отказ от предельных оснований в онтологии, эпистемологии, логике - эти и другие идеи, выдвинутые и разработанные представителями традиции существования, актуализируют обращение историко-философской науки к их философским концепциям.

Перспективы взаимодействия и сосуществования человека и природы всегда тревожили прогрессивные умы человечества. Но если в прежние века проблема существования носила характер абстрактных отвлеченных рассуждений, то в XXI веке она приобретает очертания острейшей и насущной проблемы.

Дело в том, что в XX веке человечество впервые столкнулось с ситуацией актуальной возможности своего несуществования в результате либо самоуничтожения в ходе ядерной войны, либо гибели от генетических мутаций. В связи с вероятностью подобной безысходной ситуации и, по сути, отсутствия перспективного выхода из грядущей западни, на которую человечество в какой-то степени обречено, проблема существования и несуществования приобрела новые грани и оттенки, достигнув, по всей видимости, предельной степени остроты и трагичности.

Одна из новых граней в осмыслении существования, характерная для мировосприятия XX века, - это представление о возможности актуального небытия, несуществования. Возможность небытия человечества ввиду не доказанности существования иных форм разумной жизни во Вселенной и вследствие распространения взглядов, отвергающих бытие разума вне человека, - окрашивает изрядной долей скептицизма размышления о существовании. Между тем, проблема существования и его смысла - стержень не только философского знания, но и всей культуры, основание индивидуальной жизнедеятельности.

Проблема существования в общем виде, как представляется, распадается на проблему существования рода человеческого и проблему существования отдельного индивида. Для рода человеческого решающую важность приобретает соотношение «детерминизма», согласно которому появление и исчезновение человечества есть столь же необходимое и естественное звено в мировом процессе развития, как рождение и гибель звезд, и «телеологии», согласно которой человечество не может исчезнуть принципиально, поскольку оно есть «осуществление самосознания природы, или космоса», «выражение невыразимого», «мысль Вселенной», «обнаружение богом себя в мире» и т.д.

Возрастание ценности жизни как одно из несомненных достижений человеческой цивилизации остро ставит вопросы об индивидуальном бытии, его сохранении в век обладания и использования средств массового уничтожения, в век терроризма, развития глобальных экологических кризисов, стремительных и смертельных эпидемий, когда существование человека как мыслящего индивида и одновременно как части природы заметно осложняется.

К тому же, разного рода тоталитарные режимы обесценивают жизнь человека, миллионами уничтожая невинных.

Динамизм социальных изменений актуализирует вопросы существования различных общественных, государственных, политических и иных структур, их «вечности» и непрочности. Сейчас государства стали рушиться и возникать так быстро, что появились сомнения в возможности утверждать их сколько-нибудь стабильное существование. О проблемности существования свидетельствует также весьма заметная в последнее время эрозия ценностей и плюрализация идеологий.

Историко-философский аспект проблемы существования интересен тем, что позволяет раскрыть ее формирование и зарождение в концептуальной, «очищенной от случайностей фактической истории» форме. В британской философии, на мой взгляд, мы находим одно из наиболее репрезентативных осмыслений проблемы существования. Это связано, видимо, не в последнюю очередь с особенностями национального стиля философствования, сложившимися там. Античная философия (что отмечается почти всеми исследователями) характеризуется синтетичностью, в ней содержатся «зародыши» почти всех позднейших философских направлений и течений. Германская философия (наиболее яркий пример - немецкая классическая философия) отличалась и отличается стремлением к познанию самых предельных оснований бытия, склонностью к метафизике и онтологии, тягой к анализу «чистого бытия». Французская философия в силу национального менталитета и исторических обстоятельств больше была ориентирована на социум, изучение общественных, политических проблем. Британская же философия, в целом, нацелена была, на мой взгляд, на осмысление проблем человека, исследование человеческой природы, индивидуального существования.

Сложность существования, его эксплицирование на теоретическом, философском (в том числе, и историко-философском) уровне в немалой степени, на мой взгляд, зависит от особенностей этой идеи, проблемы, категории. С известной долей условности и околотекстовой приблизительности можно утверждать о «неуловимости» существования.

В попытке иллюстрировать это примером можно привести слова Рассела, сказанные им о счастье: «Счастья можно достичь только тогда, когда не ищешь его, не добиваешься его специально, не гоняешься за ним, не домогаешься его, а как побочный эффект, сопутствующий результат, полученный мимоходом, невзначай, когда трудишься, любишь, думаешь, растешь детей и т.д.». Точно так же и существование постоянно ускользает из сетей теоретического анализа, поскольку касается всего, в силу этого трудноуловимо, трудно анализируемо, постоянно смыкается, скатывается в несуществование.

Рассмотрение проблемы существования в более широком историко-философском контексте показывает не изученность категории существования в ее метаморфозах на протяжении многих веков развития мировой философии. Между тем, в отношении категории «бытие» подобный анализ был осуществлен профессором МГУ А.Л.Доброхотовым. Его исследование позволило выявить

такую важную и интересную историко-философскую закономерность: «принятие» категории бытия, ее разработка, осмысление многих философских проблем через призму этой категории выступает для таких философов показателем принадлежности к единой (хотя и многообразной в проявлениях) линии в истории философии.

Доброхотов, называя эту традицию «онтологической» (что, впрочем, на мой взгляд, все же недостаточно адекватно, поскольку своеобразная онтология была присуща и сторонникам линии «существования»), прослеживает ее от Парменида до Гегеля. Сторонники этой линии «...утверждали, что «бытие» открывает подлинный мир сущностей и является как бы окном, позволяющим взглянуть из мира явлений на действительность», в то время как другие (принадлежащие к иной линии) «...считали, что «бытие» – это фиктивное, пустое понятие, возникшее в результате лингвистических недоразумений и позволяющее в лучшем случае увидеть, как в зеркале, отражение собственной структуры разума» [1, с.236].

На мой взгляд, сторонниками этой неназванной линии в истории философии были как раз представители традиции существования, которые вместо отвергаемой ими категории «бытие» предлагали взглянуть на мир с позиции идеи «существования», т.е. увидеть мир, как полагали они, таким, каков он есть на самом деле, не примешивая сюда трансцендентные сущности вроде «истинного бытия», «абсолютной идеи», «чистого бытия».

Уже в греческой философии происходит отделение и противопоставление существования и бытия.

Многие философы полагали, что истинная задача философии заключается как раз в выделении среди всего многообразия существующего *бытия* как объекта философии, как подлинной основы вещей и как глубинной сути всего происходящего. А существование ими понималось как объект обыденного познания, как хаотическое и случайное нагромождение вещей и явлений, как предмет недостойный философского анализа.

Но другие философы (справедливости ради отметим, что их всегда было значительно меньше) постарались именно *существование* сделать объектом философского анализа. Они исходили из того, что трансцендентного и трансцендентального бытия нет, есть только единственное посюстороннее человеческое, природное, идеальное существование, которое и есть объект исследования, в том числе и философии. Причем употребление термина «существование» и линия существования в истории философии не всегда совпадали. Наиболее показательный пример - философия экзистенциализма, название которому дал термин *existensia*, но эта философия относится скорее к линии бытия в истории философии, поскольку идея «экзистенции» человека есть, по сути, гипостазирование глубинных (часто, подсознательных) основ человеческой психики.

Вместе с тем, известно, что многие философы не различали *бытие* и *существование*. Происходило это по разным основаниям. Одни, понимая бытие и существование полностью совпадающими, употребляли эти термины как синонимы, свободно оперировали каждым из них вместо другого. Другие,

употребляли только один из терминов: бытие или существование, но имели при этом в виду как то, так и другое. Философы, не различавшие бытие и существование, принадлежали, как правило, к сторонникам линии бытия в истории философии.

Те же, кто различал бытие и существование, признавали в качестве объекта философского анализа либо и то, и другое, либо только бытие или только существование. Философы, признававшие бытие и существование, принадлежали, скорее, к линии бытия, т.к. считали, что бытие - первично, сущностно и фундаментально, а существование - вторично, относительно и изменчиво. Философы, признававшие только бытие или только существование, были сторонниками линии бытия и линии существования соответственно соответственно (ср. подобную классификацию сторонников и противников линии бытия у А.Л.Доброхотова в: 1, с. 236-237).

Необходимо, при этом, на мой взгляд, разделить три аспекта, связанные с существованием. Первый аспект - сам термин *существование*.

В греческой философской традиции можно проследить, как происходило становление этого термина. У Диогена, например, сущее обозначается как *on*, *onta*, существующее как *hyparchon*, а сущность - *ousia*. Несколько по-иному обозначает бытие и существование Платон. Для него *ousia* - наиболее общий термин, который обозначает и то, что имеется, и то, что существенно существует, и даже имущество, наличность, собственность. Термином *essia* Платон обозначает устойчивость, пребывание, а термином *osia* - мир релятивистов, текучий, случайный мир. Парадоксально, но Диоген, использующий разные термины, по мнению А.Ф.Лосева, не различал существующее и бытие, тогда как Платон, используя однокоренные слова, противопоставляет, по сути, мир вечных и неизменных идей миру временных, отраженных вещей и процессов.

У Аристотеля при всем многообразии интерпретаций основной, на мой взгляд, является та, при которой бытие (*to einai*) выводится от быть (*to on*), а существование (*dzoe*) - от термина жизнь (*to dzen*). В «Никомаховой этике» он дает такое, не лишнее поэзии определение бытия: «... бытие (*to einai*) - это предмет избрания и приязни, а бытию мы причастны в деятельности (т.е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности создатель - это в известном смысле его творение, так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие».

Наиболее общепринятым в античной философии термином был термин *to on*, его использовали такие достаточно разные мыслители, как Демокрит, для которого бытие есть атомы, и стоики, обозначавшие этим термином сущее. Философы же, которые различали бытие и существование, обозначали, как правило, сущее, существование как *to on*, а бытие как *to einai* или *esse*, как это делал, например, римский мыслитель Марий Викторин. Боэций также различает бытие (*esse*) и «то, что есть» (*id quod est*).

В латинской интерпретации эти термины вошли в современную философскую лексику. Общепризнанным является обозначение всего сущего как *on* (отсюда, онтология - учение о бытии, существовании), бытия как *esse*

(отсюда, сущность - *essentiae* и термин эссенциализм), а существования как *existentiae*.

Второй аспект, связанный с существованием - это интерпретация этого понятия, идеи в различных философских системах. Это очень большая и сложная тема, которая могла бы стать (и надеюсь, станет когда-нибудь) темой отдельного историко-философского исследования.

Третий аспект, связанный с существованием - **традиция существования в истории философии**. Это означает анализ той линии в истории философии, представители которой избрали в качестве главного предмета своего философского внимания не *бытие* (*esse, on, being*), а *существование* (*osya, existentiae, existence*). Иными словами, это учения тех мыслителей, которые целью своего философского исследования сделали релятивный, изменяющийся, не вечный мир процессов и явлений, мир человеческой жизнедеятельности.

Традиция существования в истории философии не выделялась исследователями, вероятнее всего, в силу ее малой репрезентативности и определенной «периферийности». В западной философии на протяжении многих веков господствовала линия бытия. Ее отличительные черты стали особенно заметными и превалирующими с эпохи Нового времени. Это такие философские идеи как «сознательность», «идеальная схема», «пассивный материал», «творческая активность», «целенаправленность», «подражание образцу», «личная заинтересованность в результате», «смысл и цельность».

Для традиции существования характерно ограничение претензий разума на открытие «последней истины», *отрицание гипостазирования разума* (как, впрочем, и материи тоже). Особенно отрицательно отношение к идеям «мирового разума», «мировой воли», «мирового разумного порядка» и им подобным. Характерно стремление наряду с разумом высоко оценивать роль воображения, привычки, веры, воли, однако, не субстанциализируя и не фундаментализируя их.

Идеальные схемы отвергаются и в силу отрицательного отношения к идее мирового разума, и в силу признания сложности, противоречивости и изменчивости «существования», принципиальной «неверифицируемости и нефальсифицируемости» знаний о нем.

Природа и человеческий мир для сторонников линии существования - не пассивный материал, который может быть изменен по заранее предначертанному (свыше или самим человеком) плану. Принципы *недеяния* и *невмешательства* становятся для них более предпочтительными. Точно также творческая активность должна иметь границы, требуется осторожность в изменении мира и человека.

Целенаправленность и подражание образцу отвергаются по причине признания *дисперсности* и *плюральности* образцов поведения, целей, идеалов и т.д.

Сторонники линии существования бесспорно утрачивали при этом цельность и смысл как макрокосма, так и микрокосма. Нередко для их картины мира характерны фрагментарность и эклектичность, приблизительность и «полутональность».

Отрицание трансцендентализма, фундаментализма и эссенциализма приводят линию существования к *феноменализму* и *релятивизму*. Все, с чем имеет дело философия - посторонний мир, существование вещей, человеческое существование. При этом не отрицается существование интерсубъективных идеальных феноменов: универсалий, понятий, содержания науки, культуры. Но у мира нет единой всепроницающей основы, существование предметов, явлений, идей самодостаточно - вот, видимо, основная идея линии существования. Постоянно изменяющийся, становящийся, противоречиво взаимосвязанный и взаимообусловленный, относительный мир - объект философского исследования.

В теории познания такая позиция ведет к скептицизму и номинализму. К утверждению, что нет раз и навсегда установленных истин, к установке на постоянный поиск истины, к *антидогматизму*, *эмпиризму* и *сенсуализму*.

В традиции существования делается вывод о цели человеческой жизни как достижении *автаркии*, *атараксии* (в терминах античной философии). Это состояние самодостаточности, самоудовлетворенности, довольствования своим, как бы мало оно ни было. У Аль-Фараби, например, есть высказывание как бы обосновывающее эту позицию: «Если не можешь достичь чего-то, надо желать того, что можешь достичь».

В античной философии традицию существования персонифицировали софисты, киники, киренаики, скептики. Общими идеями для них стали приоритет единичного (индивидуального) существования и отрицание субстантивации бытия, признание многого и отрицание единого, попытки освободить существование от каузальной власти сущности, достижение атараксии как цели человеческой жизни. Наиболее значимы такие теоретические концепции, как: учение Протагора о человеке как мере всех вещей, критицизм Горгия относительно идеи «Единого бытия», учение киников о «конкретике бытия», учение о «состояниях» киренаиков, «принцип истощения» скептиков, концепции «эпохе» и «атараксии» у Пиррона, умеренный скептицизм Аркесилая, учение о «тропах» Энесидема и Агриппы.

В средневековой философии традицию существования продолжили номиналисты, которые осмысливали проблему существования как проблему *существования общего*. Они исходили из реальности только «единичных субстанций», представления об общем как имени вещи, критики схоластического вербализма. К традиции существования примыкали: крайний номинализм Беренгара и Росцелина; концептуализм Абеяра; «терминизм» Оккама с его учениями об интенции и суппозиции и знаменитой «бритвой Оккама»; критика принципа причинности Николая Отрекурского.

В философии Возрождения и Нового времени сторонниками данной традиции были Лоренцо Валла и Эразм Роттердамский, Себастьян Кастеллион и Агриппа из Неттесгейма, Франсуа Санкёз и Мишель Монтень, Пьер Шаррон и Пьер Гассенди. Для их достаточно разных философских систем характерны общие черты, позволяющие отнести к линии существования. В частности, это скептицизм и релятивизм, номинализм и феноменализм. Особо следует выделить отрицание схоластического вербализма Лоренцо Валла;

антидогматический критицизм Эразма Роттердамского; учение о «необходимости сомнения» Себастьяна Кастеллиона; антифидеистический скептицизм Агриппы из Неттесгейма; критику «удвоения мира» и умеренный агностицизм Франсуа Санкеза; пантеизм и учение о «повседневном бытии» Мишеля Монтеня.

Основные особенности традиции существования в истории европейской философии, особенности, позволяющие выделять ее в особую самостоятельную традицию в философии могут быть в обобщенном виде представлены как следующие.

Релятивизм. Представление о мире как об относительном, невечном, изменяющемся. Это мир неустойчивых вещей и процессов, постоянно возникающих и исчезающих. Это мир человеческого существования, обыденной жизни. Этот мир и есть единственный объект философского и всякого иного познания. Вместе с тем, релятивный мир - это мир взаимосвязанный, взаимоотноносительный, многообразный.

Скептицизм. Отношение к такому миру может быть обозначено глаголами: озираться, осматриваться, взвешивать, быть в нерешительности. В скептицизме отчетливо просматривается антидогматизм: если мир релятивен, то релятивны и истины. Другая составляющая скептицизма - вопрошающая установка. Это направленность на поиск, неудовлетворенность достигнутым.

Феноменализм. Релятивный мир - это мир явлений, феноменальный мир. Кроме них нам ничего не доступно. Не бытие само по себе, а непосредственное существование - объект познания. Но этот феноменальный мир онтологизируется, принятие линии существования не означает отказа от онтологической проблематики.

Номинализм. Релятивный мир - это мир единичных сущностей. Общее - только в сознании. Мира идеального общего как онтологической реальности не существует, онтологической реальностью обладают лишь единичные предметы, явления, процессы. Но они не изолированы друг от друга, а взаимосвязаны.

Принятие атараксии. Независимо от употребления этого термина или неупотребления это позиция независимости, самодостаточности, удовлетворенности. Умение довольствоваться малым, но своим. Невозмутимость духа, недеяние, пассивность, созерцательность.

Периферийность. Это особенность, характеризующая положение традиции существования среди других традиций в философии. Стремление ограничить философский анализ непосредственным существованием приводило сторонников этой линии к «балансированию» на грани философского знания. Эта традиция сделала предметом анализа обыденную действительность и поэтому оказывалась часто в роли «парафилософии», не признаваемого или гонимого учения.

Необходимо отметить, что дальнейшее исследование проблемы существования, на мой взгляд, обладает значительным эвристическим потенциалом. В первую очередь это относится к дальнейшему исследованию проявлений традиции существования в истории мировой философии. Весьма плодотворным может стать изучение экспликаций идеи существования в восточной философии. Даже если учитывать, что в индийской и китайской

философии, с их понятиями брахман, пуруша, дао и подобными им, ведущей была линия бытия, принципы, присущие почти всей восточной философии: принцип недеяния, невмешательства, принцип «ахимса» («не навреди живому») и другие, позволяют утверждать о присутствии в восточной мысли идей, характерных для традиции существования.

Другой возможный путь анализа - исследование интерпретаций проблемы существования в западной философии XX века. Здесь могут обнаружиться весьма интересные коннотации с постмодернизмом. Не случайно видимо то, что во французской исследовательской литературе серьезное внимание уделяется идее «конца философии» у Юма. Поворот постмодернизма к проблемам «повседневности» в немалой степени созвучен аналогичным идеям сторонников традиции существования.

Литература

1. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: МГУ, 1986. - 248 с.

(Евразия. № 5. 2002. Алматы, 2002.

Статья посвящена памяти одного из моих учителей в МГУ, Александра Феодосиевича Грязнова (15.10.1948 - 07.11.2001), который предложил идею существования в философии Юма и Рассела в качестве темы докторской диссертации)

СКЕПТИЦИЗМ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ОСНОВА КУЛЬТУРЫ МИРА

События в мире, произошедшие после сентябрьской трагедии 2001 года в США, противостояние Индии и Пакистана, продолжение войны Израиля с палестинцами, последний террористический акт в Москве актуализируют извечный вопрос войны и мира. При этом сами военные действия, террористические акты, антитеррористическая кампания, поддержка почти всеми странами мер борьбы с террористами, отчетливо показали, что «культура войны» человечеством сформирована достаточно прочно и детально и используется с большей эффективностью, нежели культура мира. Очевидно, что народная мудрость: «худой мир лучше доброй войны», не стала еще императивом в международных отношениях, хотя теоретическое обоснование мира имеет не менее древние корни, чем обоснование войны.

Культура мира опирается, прежде всего, на глубокие философско-исторические традиции. Философские теории, создававшиеся на протяжении трех тысяч лет истории человечества, были одним из главных источников формирования концептуальных основ данной парадигмы. Немало философов занималось специально проблемами мира, войны, конфликтов, их разрешения, достаточно назвать имена Аристотеля, Эразма Роттердамского, Бонаventura Деперье, Фихте, Бертрана Рассела.

Одной из философских традиций, в которой были разработаны концептуальные идеи, ставшие теоретической основой культуры мира, является, на мой взгляд, скептицизм. Причём, скептицизм выступает как источник философских интенций, повлиявших на становление культуры мира, в то же время, многие скептики целенаправленно изучали проблемы войны и мира, терпимости и насилия, религиозной вражды и веротерпимости, и другие.

Оценивая в целом значение скептицизма в становлении культуры мира как мировоззренческой парадигмы, необходимо обозначить те интенции, которые были им предложены и восприняты философским сообществом. К таким философским интенциям можно отнести принцип «исостеннии», принцип «эпохе», традицию «атараксии» и некоторые другие. Но, прежде, рассмотрим общие методологические подходы, присущие скептицизму как философской школе, относящейся к традиции существования в истории философии.

Для скептицизма характерно, прежде всего, ограничение претензий разума на открытие «последней истины». Причём основным препятствием для открытия «вечных истин» является их отсутствие в плюральном и релятивном мире существования. Кроме этого, критически оцениваются возможности самого человеческого разума, который лишается в этой традиции «подпорок» в виде причастности к трансцендентному сознанию либо интенции к трансцендентальному бытию.

Из подобных методологических установок следовало принятие в самом общем виде идеи мира, диалога, ненасильственного изменения мира, бережного отношения к природе, человеческой личности.

Античные скептики, которые были яркими представителями традиции существования в античной философии, предложили ряд концептуальных идей, которые стали существенным элементом становления культуры мира.

Это, прежде всего, выдвигаемый скептиками «принцип исостении» (isostheneia) [1], что означало *равно мощностъ, равнозначностъ, равноистинностъ* противоположных высказываний. Принятие этого принципа означает, что более предпочтительным (т.е. обоснованным, логическим) в любой ситуации способом разрешения спора или конфликта является способ мирный, согласительный, компромиссный, поскольку никто не может рассчитывать на большую истинность своего утверждения по сравнению с утверждением оппонента.

«Онтологизируя» свой подход, скептики экстраполируют «принцип исостении» на проблему бытия. Взаимная нейтрализация высказываний об абсолютном бытии и абсолютном небытии оставляет лишь одну действительность - существование вещей (явлений) и непосредственно воспринимающего их сознания. Все явления, полагали скептики, обладают достаточной степенью вероятности для того, чтобы существовать. Потому непримиримая конфронтация, тем более война, - бессмысленны, они ведут к уничтожению таких фрагментов реальности, которые имеют не меньшее право на существование, чем любые иные.

Реальность, которую скептики признают существующей, и которая находится вне бытия и небытия, - это *действительностъ непосредственной жизни*. В онтологическом аспекте жизнь как индивидуальное явление и есть *существование*. А «сущностъ» соотносима с бытием и небытием. Главная идея скептицизма - освобождение «существования» от каузальной власти «сущности».

Скептики подчеркивали принципиальную внетеоретичностъ найденной ими действительности. Скептик «... чувствует великую и единую истину бытия, превращающую всю обыденную действительностъ в трудные и длительные акты мировой мистерии... Но вот эта мистерия так сложна..., что истинный философ, познавший сущностъ вещей, решил замолчать». Молчание скептика - «один из самых сложных и глубоких философских ответов вообще» [2] - так поэтично определяет позицию скептиков по проблеме существования известный русский исследователь А.Ф. Лосев.

С принципа исостении, с мнения, что все философы почти во всем противоречили друг другу, начинает свои рассуждения о существовании древнегреческий скептик Пиррон. Философы тем самым доказывают, что невозможно знать, что такое мир, что такое составляющие его вещи и происходящие в нем процессы. Все есть и не есть в равной степени. В мире все относительно, все вещи одинаковы и неодинаковы. Ничто не может быть называемо ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым. Всякому утверждению о предмете может быть с равной силой противопоставлено противоречащее ему утверждение. Безусловно, что из этих рассуждений также со всей отчетливостъю вытекает бессмысленностъ войны и «обреченностъ» людей на выбор мира, на необходимость компромисса и

возможность оставаться на своей точке зрения, как бы она кому бы то ни было не казалась неверной или абсурдной.

Поэтому, единственный, подобающий философу, способ отношения к вещам и к миру в целом, считает Пиррон, - *воздержание от суждений* (εποχή) [3]. Но воздерживаться следует от суждений, которые устанавливают абсолютную, объективную истинность. Достоверное знание есть - это наши чувственные впечатления, которые доставляют нам сведения о явлениях. Например: «Это кажется мне сладким», - истинное суждение.

«Принцип эпохе» есть вторая методологическая установка скептиков, оказавшая существенное воздействие на формирование культуры мира, установки на сосуществование, а не взаимоуничтожение. Если учитывать, что множество войн и конфликтов в человеческой истории возникало из-за того, что появлялись негативные, обвинительные и иные высказывания, публикации, то воздержание от суждений имеет, несомненно, немалый прагматический потенциал, в качестве, например, принципа межгосударственных отношений. Это особенно значимо в современную эпоху, когда глобализация мировых политических и информационных процессов привела к тому, что цена неосторожного высказывания, провокационной публикации, «компромата» стала весьма высокой.

Но принцип этот, безусловно, гораздо глубже, нежели требование осторожности и предельной объективности в передаче информационных потоков. Принцип воздержания от суждений означает, что никто не может устанавливать некие ценности в качестве абсолютных, никто не может присвоить себе роль судьи при оценке ситуации, никто не может вмешиваться в любые дела, его непосредственно не касающиеся. Бесспорно, предельная понятийная заостренность принципа не предполагает его неукоснительного и буквального исполнения в жизни, однако в качестве модели поведения такая установка может быть принята, на мой взгляд, не только в межличностных, но и межгосударственных отношениях.

Результатом воздержания от суждений выступает *достижение невозмутимости* (ataraxia). Этот многозначный и глубокий термин означал у скептиков *бестревожность, невозмутимость, безмятежность, хладнокровие, спокойствие*. В философии киников сходным с атараксией был термин *автаркия*. Этот принцип, который в общем смысле можно назвать *принципом недеяния* есть один из основных принципов, определяющих специфику традиции существования в истории философии. Если для традиции бытия характерны такие черты как *творческая активность, целенаправленность и личная заинтересованность в результате*, то для традиции существования – противоположные. Это *недеяние, осторожное вмешательство в природные и социальные процессы, стремление не навредить, пассивность, созерцательность*. Принцип атараксии, как и принцип исостенни стали вкладом скептиков в становление традиции существования и в дальнейшем неоднократно воспроизводились разными философами.

В становлении культуры мира значение принципа недеяния заключается, на мой взгляд, в том, что он позволяет сделать недвусмысленный выбор в пользу

мира, а не войны. В любом случае состояние переговоров, многолетних консультаций, отказ от конфронтационных действий, тем более вооруженных конфликтов, всегда более предпочтительны, о чем свидетельствует весь опыт мирового развития, особенно в XX веке.

Более умеренную позицию, по сравнению с Пирроном, занимал древнегреческий скептик Аркесилай, который отрицал достоверность и чувственной, и рациональной ступеней познания. Его позицию можно называть, как предлагает А.Н.Чанышев, «пробабилизмом», от слов возможный, вероятный [4]. Это учение о том, что нет абсолютных истин, истина всегда более или менее вероятна. Из двух противоречащих друг другу высказываний одно более вероятно.

Умеренность скептицизма Аркесилая проявляется в том, что он не отрицает существования истины, а отрицает только абсолютную истину. Он также не отрицает возможности объективного знания, а отрицает возможность полностью достоверного знания.

Необходимо здесь отметить, что умеренный скептицизм более соответствовал «духу» традиции существования, поскольку в отличие от крайнего был основан не только на отрицании, но и на принятии, на признании чего-то положительного. Сторонники его не только отрицают единое бытие, всепроницающую основу мира, но и признают существование посюстороннего, многообразного мира процессов и явлений, человеческой жизнедеятельности.

Сходных взглядов на природу существования придерживался другой академический скептик Карнеад. Представления о реальном мире столь же неистинны, как галлюцинации и сновидения. Чувства не могут быть критерием истины, т.к. обманывают нас, а разум - противоречив: если опирается на себя, то заходит в тупик, если на чувства - также обманчив, как и они. Карнеад развивает учение Аркесилая и устанавливает разные степени вероятности. Различаются три рода представлений: одни просто вероятны; вторые и вероятны, и проверены; третьи и всесторонне проверены, а тем самым почти несомненны [5]. В дальнейшем, развивая эти положения, Юм переводит их в онтологическую плоскость. Для него вероятны не только истины, но и миры. Наибольшей достоверностью обладает мир наших ощущений, субъективный мир; меньшей - мир объективный идеальный, мир содержания науки, философии, культуры; еще меньшей вероятностью - объективный материальный мир, мир вещей как причин наших ощущений.

Значение философской позиции Карнеада и в том, что он открыто выступил против теологии стоиков, показав противоречивость их философского учения о боге. Прежде всего, не выдерживает критики «всеобщность веры», ибо всегда находились люди, не испытывавшие потребности в религиозной вере. Далее, неприемлем и аргумент от разума, т.к. разум человека весьма несовершенен и, более того, может быть источником изошренной жестокости и преступлений. Наконец, мы не можем определить, является ли бог телесным или бестелесным, конечным или бесконечным, живым или лишенным жизни. Принятие любого из противоположных определений ведет к противоречиям и потому несостоятельно.

Эти методологические установки скептиков сыграли немалую роль в формировании принципа религиозной терпимости, который в средние века был конкретным воплощением культуры мира.

В истории философии также широко известны «тропы», которыми Энесидем обосновывал скептическую точку зрения [6]. Их содержание обычно трактуется только как негативное, но возможна и иная интерпретация - позитивная. Попробуем представить, как выглядит мир с позиции сторонника тропов. Это релятивистская картина мира, наиболее характерная в традиции существования.

Прежде всего, это мир, бытие живого. Разнообразие живых существ, бесконечные различия между ними создают картину *плюрального мира*.

Этому миру в какой-то степени противостоит, а в большей - составляет вместе с ним единую противоречивую общность - мир предметов, о котором мы судим только то, что нам представляется. Об истинной, или глубинной сущности предметов спрашивать бесполезно, она нам недоступна.

Далее следует многообразный мир людей. Различия между ними - физиологические, половозрастные, этнические, географические. Такое представление служило основой *гуманизма*, т.к. каждый человек представлялся отличным от другого и каждый - самоценным и отрицанием расизма, ибо бесконечное многообразие мира людей делает бессмысленной их классификацию по какому бы то ни было признаку и определение превосходства одних над другими.

Третий и четвертый тропы усиливают предыдущий. Уникальность каждого человека дополняется безграничностью отдельной личности. Различия органов чувств человека, возможность различных состояний, богатство духовного мира - все свидетельствует о многомерности и неисчерпаемости каждой отдельной личности, этого микрокосма.

Дальнейшие тропы рисуют многообразную, сложную и противоречивую физическую картину мира. Мир вещей многообразен, многолик, изменчив, это Протей. Таким он нам, во всяком случае, представляется, такова наша картина мира. А таков ли он в действительности? Скептики не признают подобных вопросов.

Мир вещей - это взаимосвязанный, взаимообусловленный, взаимодействующий мир. В каждом предмете есть «примеси» другого, каждый существует в отношении другого. Взаимозависимы также мир вещей и мир человека. При восприятии предмета к нему «примешивается» и разум субъекта. Мир вещей очень неоднозначен (песок может быть и мягким, и твердым) и очень неоднороден (одни вещи попадают на каждом шагу, другие очень редки).

Наконец, *плюральность* есть черта органически присущая и социальному миру. Многообразие законов и обычаев, их несводимость друг к другу, их неунифицируемость, признание многообразных путей исторического развития народов и стран - все это, безусловно, было теоретической основой для формирования парадигмы предпочтения мира, становления культуры мира.

Пять новых тропов, как известно, были предложены Агриппой [7]. Они описывают как несомненную позитивность и ценность *идейное многообразие*.

Разноречивость во мнениях философов и ученых - это как бы «пространственная» составляющая идейного многообразия. А бесконечность доказательств свидетельствует, скорее всего, о безграничности и неисчерпаемости познания и его взаимосцепленности.

Скептицизм XVI – XVII веков внес свою лепту в методологическое основание культуры мира путем манифестации и подробного обоснования принципа религиозной терпимости, веротерпимости, толерантности.

Эразм Роттердамский, например, главным объектом своей критики избрал присущий средневековому мышлению догматизм, от которого ещё не полностью освободились и ренессансные мыслители. Догматики, уверенные в своем всеведении и в неопровержимой истинности своих мыслей, никогда ни в чем не сомневаются. Между тем, сомнительность того, что каждый из них объявляет абсолютной истиной, явствует уже из того, что положения, утверждаемые одними догматиками, решительно отрицаются другими [8].

Уверенность догматиков в истинности их взглядов, пишет Эразм, основана на невежестве: они не понимают, каких больших трудностей невозможно избежать в процессе познания [9]. Человек не самоуверенный, как схоласты, а являющийся скромным искателем истины, расценивающим осмотрительно и критично результаты своей познавательной деятельности, наталкивается на ряд препятствий, преодолеть которые нелегко.

Являясь сторонником традиции существования в истории философии, Эразм Роттердамский полагал, что мы судим о познаваемых объектах только по их *видимости*. А видимость их нередко коренным образом отличается от того, чем они являются на самом деле. За тем, что снаружи выглядит как мертвое, таится нечто живое, а под тем, что кажется жизнью, скрывается смерть; под изобилием скрывается нищета; под кажущейся мощью - слабость; под благородством - низость; под дружкой - вражда; под ученостью - невежество [10].

Отношения между людьми, вся их жизнь настолько сложны и запутаны, что знания, которые нам удастся добыть о них, верны в лучшем случае лишь до известной степени, приблизительно. Вынося суждение о явлениях крайне сложных, «надо проявлять большую осмотрительность, сдержанность, чувство меры» [11].

Ценность позиции античного скептицизма Эразм усматривал в его «непритязательности», отказе от претензий на окончательность, безукоризненную точность, неопровержимость и исчерпывающую полноту знаний о действительности, которая бесконечно, неисчерпаемо сложна.

Французский мыслитель Себастьян Кастеллион в своих философских воззрениях настойчиво отстаивал право каждого человека придерживаться по любому вопросу тех взглядов, какие диктуют ему его совесть, его опыт, его разум, и свободно защищать их. Кастеллионовский идеал общества таков, что в нем каждому предоставляются ничем не ограниченные (кроме закона, следует оговориться) возможности устно и печатно отстаивать свои убеждения и подвергать критике любые взгляды, представляющие с его точки зрения заблуждения.

Другое положение, отстаиваемое Кастеллионом - *необходимость сомнения*. Широко распространенному в то время мнению, что сомнение во внушаемых народу положениях - непростительный грех, злостная ересь, Кастеллион противопоставляет свой тезис: опаснейший грех совершают люди тогда, когда верят в то, в чем следует сомневаться. Он провозглашает необходимость овладения «искусством сомнения и веры» [12].

Значение идей Эразма, Кастеллиона и другие скептиков того времени заключается в том, что они способствовали формированию культуры мира в очень сложную эпоху Реформации и Контрреформации, когда религиозные войны, костры инквизиции, пытки и казни стали едва ли не обыденными явлениями. В этом смысле весьма актуальны социально-политические идеи скептиков, непосредственно затрагивающие темы войны, мира, веротерпимости, деяний инквизиции и других.

Основной идее пророка Реформации Кальвина: «Убивать ради Христа – не преступление, а, напротив, величайшая слава», Кастеллион противопоставляет другую: «Убить человека не значит защитить учение». В своем «Трактате о еретиках» Кастеллион приводит множество аргументов, которые показывают, что апология войны, преследования еретиков, казни и пытки противоречат и морали, и логике. Кастеллион апеллирует к требованию прощения врагов, выдвигаемому самим христианством, к опасности дискредитации христианства в глазах нехристиан, к аморальности требовать отказа от своих убеждений огнем и мечом. Самый сильный аргумент Кастеллиона, обладающий, на мой взгляд, значительным эвристическим потенциалом, - силой невозможно заставить человека верить или не верить, это достигается только убеждением.

Блестящее выражение культуры мира применительно к религиозной терпимости можно найти у Кастеллиона: «Пусть евреи или турки не осуждают христиан. Пусть христиане, в свою очередь, не осуждают турок или евреев, а скорее наставляют их и привлекают истинным благочестием и справедливостью. Давайте также и мы, христиане, не будем осуждать одни других, но, если мы мудрее других, давайте будем также лучше их и милосерднее. Ибо несомненно, что в той степени, в какой кому-либо лучше известна истина, он менее склонен осуждать других...» [13].

Литература

1. Секст Эмпирик. Сочинения. Т.1. М., 1975.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 386.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Общ. ред. и вступит. статья А.Ф.Лосева. М.: Мысль, 1979. С.393.
4. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 162.
5. См. подробно в: Лосев А.Ф. Цит. соч. С. 348 – 350.
6. Диоген Лаэртский. Цит. соч. С.385.
7. Там же. С.387.

8. Эразм Роттердамский. Похвальное слово глупости. М.-Л., 1932. С. 137.
9. Его же. Трактаты о вечном мире. М., 1968. С. 45.
10. Его же. Похвальное слово глупости. С. 85.
11. Его же. Философские произведения / Отв. ред. В.В.Соколов. М.: Наука, 1986. С. 219.
12. См.: Богуславский В.М. Скептицизм в философии. М., 1990. С.58.
13. Там же. С. 54.

(Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. 2003. № 3.

Статья впервые была подготовлена для сборника «Мир начинается у твоего порога», который был издан по итогам Международной научной конференции, организованной Бекетом Галымжановичем Нуржановым (1949 – 2014). Статья, по справедливости, посвящается памяти друга и учителя, первым в стране заявившим о важности идеи «культуры мира».)

FOR AUTHOR USE ONLY

ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Под традицией существования в истории философии мной понимается та линия, которая была на протяжении многих веков антагонистична линии бытия, и которая формировалась, главным образом, в оппозиции к ней. При этом линия бытия представляет собой магистральную линию развития философии, линия существования - периферийную, поэтому первая изучена достаточно хорошо (специально в монографии А.Л.Доброхотова [1]), вторая - почти не изучалась.

Для традиции бытия характерно представление о том, что специфику философского знания составляет обращение к умопостигаемому бытию, такому, которое может быть познано лишь философией и радикально отличается от чувственного мира. Представители же линии существования считают такое мнение «удвоением мира» и призывают философию обратиться к тому же чувственному миру, который исследуют другие науки. Хотя, по мнению многих философов, тем самым утрачивается сам смысл философского знания, однако, это весьма и весьма спорное утверждение.

Выступая против удвоения мира, сторонники традиции существования не приемлют таких категорий, как «абсолютное бытие» (и даже просто «бытие», заменяя его категорией «существование»), «истинное бытие», «материя» и подобные им. Они также против гипостазирования разума, поэтому отрицают содержательность понятий «мировая душа», «мировой разум», «мировая воля», «мировой разумный порядок». В том же ряду стоит ограничение претензий человеческого разума, который, по мысли «экзистенциалов», не должен претендовать на открытие «абсолютной истины», «последней истины» (еще и потому, что ее вовсе не существует).

А что же в философских рассуждениях сторонников традиции существования утверждается позитивного? Предметом философского знания должен стать окружающий нас, посюсторонний мир, повседневная реальность, мир вещей, человеческая жизнь, внутренний мир человека. Причем их желательно воспринимать такими, какие они есть на самом деле, не считая их отражением чего бы то ни было. Это необходимо, поскольку у мира нет единой, всепроницающей основы, существование предметов, явлений, идей - самодостаточно. Безусловно, их исследование невозможно без того, чтобы не открывать в них некий скрытый от поверхностного взгляда смысл, однако, смысл этот не должен быть «привнесенным», отсылающим нас к другому, «истинному бытию».

Следовательно, в онтологическом плане традиция существования основана на отрицании трансцендентализма, фундаментализма и эссенциализма, на признании мира дискретным, релятивным, плюральным. В этом смысле наиболее общей характеристикой философской позиции сторонников линии существования будет определение ее как скептицизма.

В гносеологии сторонники традиции существования придерживались позиций номинализма, эмпиризма и сенсуализма, а в этике исходили из представления о цели человеческой жизни как достижения автаркии (атараксии).

Если попытаться теперь оценить философские взгляды аль-Фараби в контексте традиций бытия и существования, то, несомненно, выявится его принадлежность к первой.

Действительно, в онтологии аль-Фараби явственно прослеживаются несомненные неоплатонистские мотивы. Все реально существующее делится им на «необходимо сущее» и «возможно сущее». Все существующее, в конечном итоге, имеет первопричиной абсолютное бытие, «бытие без причины, свободное от изъянов», самое достоверное и древнее бытие, которое также свободно от материи и формы. Это бытие нельзя определить или ограничить, оно далеко от сотворенного мира как в пространственном, так и содержательном смысле.

Развитие мира понимается им как эманация от высшего бытия к низшему. Девять шарообразных небосводов составляют ступени эманации. Источником движения каждого небосвода является душа небосвода, а все они, в свою очередь, получают импульс от первого возбудителя движения. Причиной же мира «бытия и разложения», существования земных душ и четырех элементов выступает «действующий разум».

Человеческий разум понимается аль-Фараби как проявление рационального духа божества, который как свет создает возможность для его деятельности.

Итак, на первый взгляд, философская система мыслителя из Отрара полностью принадлежит к традиции бытия. Однако здесь проявляется такая общая историко-философская закономерность, которая характерна для содержания философских учений крупнейших мыслителей в истории философии: оно настолько многомерно, многозначно, многообразно, содержит противоречивые элементы, что не умещается полностью ни в одну из классификаций: например, «рационализм» или «эмпиризм», «материализм» или «идеализм», «субъективизм» или «объективизм» и т.д. Точно так же, в философской системе аль-Фараби обнаруживаются идеи, которые мы можем определить как отвечающие духу традиции существования, а не традиции бытия.

Это, прежде всего и главным образом, этические идеи. При этом здесь мы можем наблюдать осязаемое присутствие в содержании философских идей Фараби элементов тюркской картины мира. Данное обстоятельство объясняется, на мой взгляд, тем, что на этические воззрения любого философа откладывают значимый отпечаток личностные факторы: особенности воспитания, среда проживания, характер, национальные и социальные различия. Онтологические и гносеологические идеи более «объективированы», их формирование можно объяснять, используя модели «филиации идей», «преемственности», «философской традиции».

Фараби, как известно, формировался в философских традициях арабоязычного перипатетизма и неоплатонизма, обучаясь в философских школах Багдада и Дамаска. Вместе с тем, нельзя не отметить несомненного влияния (возможно, даже на генетическом уровне) тюркской мыслительной традиции и архетипов древнетюркской ментальности.

Это проявляется уже в определении Фараби цели человеческой жизни - достижении счастья: «Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек,

ибо оно является неким совершенством» [2, с. 3]. Отметим, что творивший веком позже в тюркской мыслительной традиции Жусип Баласагун назвал, свой труд «Құтты білік» или «Знание, показывающее путь к счастью» («Благодатное знание»), как переводил название работы А.Х.Касымжанов).

Счастье, по Фараби, является целью жизни еще и потому, что оно есть высшее добро, т.е. оно необходимо человеку ради него самого (счастья), а не как средство достижения других благ, целей и пр. «Поскольку мы видим, что, достигнув счастья, мы совершенно не нуждаемся в том, чтобы стремиться к другой цели, постольку из этого явствует, что счастье предпочитается ради себя самого и никогда – ради [чего-то] другого» - утверждал в «Указании пути к счастью» аль-Фараби [2, с. 4]. Самодостаточность счастья — вот первое из свидетельств того, что этические взгляды Фараби возможно интерпретировать в терминах традиции существования.

Другой аспект, значимый для концепции счастья Фараби - релятивное понимание счастья: «... счастье мнится каждым человеком именно таким, каковым оно является в его представлении» [2, с. 5]. У каждого человека оно свое, нет единого образца счастья. Для кого-то счастьем может быть богатство, для кого-то - здоровье, семья, карьера и т.д. Здесь важен методологический принцип, который, как известно, превалирует в традиции существования: приоритет множественности перед единством.

Пути к достижению счастья Фараби также намечает достаточно «земные», посюсторонние. К ним относятся: самосовершенствование; выполнение прекрасных действий и избегание безобразных; культивирование положительных качеств; здравомыслие и хороший нрав; умеренность, избегание крайностей избытка и недостатка.

Этические идеи Фараби немалое, на мой взгляд, сопрягаются с этической установкой традиции существования, которая может быть обозначена как атараксия - невозмутимость, довольствование малым. Данная интенция прекрасно выражена в следующих словах оттарского мыслителя: «Если не можешь достичь того, чего желаешь, надо желать того, чего можешь достичь». Отсюда ясно, что доминантой этического релятивизма Фараби является категория меры.

Необходимо заметить, что понимание меры в качестве главной нравственной ценности присуще в целом тюркскому, в частности казахскому, менталитету. В казахской народной мудрости, к примеру, значимое место занимает такое нравственное чувство, как «қанағат», т.е. чувство, обретаемое человеком в результате поисков меры, гармонии, правильного соотношения, соразмерности. В то же время «қанағат» выступает в качестве нравственного регулятора, предостерегающего индивида от неумеренности, перехода границ, от крайностей. В этом смысле «қанағат» может пониматься и как «моральное удовлетворение», и как «примирение с судьбой».

У аль-Фараби мере, умеренности уделяется главное внимание в его основном этическом трактате «Указание пути к счастью». Прежде всего, он определяет условия, соблюдение которых позволит каждому достичь искомой

нравственной меры. Действие человека, чтобы быть умеренным, должно учитывать:

- время действия;
- место действия;
- от кого происходит действие;
- на кого направлено действие;
- от чего происходит действие;
- чем производится действие;
- почему и для чего совершается действие [2, с.16].

Можно обратить внимание на то обстоятельство, что и в этом случае в этических рассуждениях Фараби нет отсылки к каким бы то ни было внешним, внеприродным или иным предпосылкам.

Наиболее рельефно особенности интерпретации Фараби этической категории меры проявляются в детально разработанной им классификации нравственных качеств человека. При этом, реализуя общую для восточной традиции интенцию выделения не бинарных оппозиций (например, добро - зло), а более гибких противопоставлений, состоящих из трех частей, Фараби для каждого нравственного качества выделяет его недостаток, «идеальное», гармоничное присутствие и избыток. Подобная методологическая позиция позволяет более дифференцированно подойти, к примеру, к нравственным изъянам людей, которые представляются в таком случае не как отсутствие данного нравственного качества, а как его недостаток или избыток.

Классификация нравственных качеств человека, по аль-Фараби, достаточно значима, потому считаем возможным привести ее подробно. «Идеальные» нравственные качества, а также их недостаток и избыток таковы.

Безрассудство (чрезмерная смелость) – храбрость (умеренная смелость, проявленная в опасных делах и воздержании от них) – трусость (недостаток смелости) [2, с.17].

Расточительство (чрезмерная трата и недостаточная бережливость) – щедрость, бережливость – скупость (чрезмерная бережливость и недостаточная трата денег). При этом при рассмотрении данной триады возникает интересное «перевертывание». Расточительство может пониматься как избыток, а скупость – как недостаток только при определении «идеальным» качеством щедрости. Тогда как выбор в качестве «идеального» качества бережливости меняет их местами, т.е. скупость становится избытком (бережливости), а расточительство – недостатком.

Алчность, прожорливость (избыток в наслаждениях) - воздержание (умеренное пользование наслаждениями: едой, женщинами) - отсутствие чувства удовольствия (недостаток в наслаждениях) [2, с.18].

Шутовство (избыток шуток) – остроумие (умеренное использование шуток) – отсутствие юмора (недостаток шуток). При этом в этом случае Фараби весьма лоялен по отношению к такому нравственному изъяну как избыток шуток: «Человек должен в своей жизни отдыхать, а отдых всегда лишь таков, что чрезмерность в нем бывает приятна или, [по крайней мере] безболезненна.

Шутка относится к числу того, что при своем обилии доставляет удовольствие или [по крайней мере] она безболезненна [2, с.18].

Ложное самонение (приписывание себе благих качеств, добрых поступков, которых у него нет) - правдивость по отношению к самому себе (приписывать себе благие качества, добрые поступки, которые у него имеются) – притворство (человек приписывает себе что угодно, но не то, что ему присуще).

Подобострастие (избыток в этом) – дружелюбность (возникает благодаря умеренности в общении одного человека с другими, ввиду чего он получает удовольствие в разговоре или поступках) – высокомерие (недостаток в этом), недружелюбие (делает другому то, что того огорчает).

Рассуждая о путях достижения «идеальных» нравственных качеств, Фараби использует образ качелей. Люди обычно «бросаются из крайности в крайность», попеременно выбирая то избыток нравственного качества, то его недостаток. Ситуация осложняется тем, что обеим крайностям присуща легкость их достижения. В то время как достичь гармонии, «золотой середины» весьма и весьма непросто. Только длительная практика, каждодневные усилия, рассудительность и решимость, стремление к рациональному удовольствию могут привести человека к формированию в нем «идеальных» нравственных качеств.

Итак, как мы видим, в философской системе «Второго Учителя» обнаруживается немало идей, позволяющих отнести его также к традиции существования в истории философии. Это, главным образом, этические идеи, имевшие корни в тюркской мыслительной традиции.

Литература

1. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство МГУ, 1986.
2. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. Алма-Ата, Наука, 1973.

(Наследие аль-Фараби и мировая культура: Материалы международного конгресса. Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2001.

Посвящая статью памяти учителя, чьи труды и летние философские школы сформировали мою философскую культуру – Касымжанова Агына Хайрулловича (1931 – 2000). Он первым поднял изучение философии Аль-Фараби на всесоюзный уровень).

ИДЕЯ МОДАЛЬНОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ КОРКЫТ АТА

Для той традиции в истории философии, которая получила название «традиция существования» [1], одной из особенно важных идей является идея модальности существования, которая предполагает признание различных «существований» [2].

Дэвид Юм, к примеру, полагал, что самостоятельный онтологический статус (правда, с разной степенью вероятности) имеют *три мира*: мир феноменов сознания; мир внешних объектов, существование которых гипотетическое; мир intersubjectивных идей, составляющих основу науки, культуры, повседневной жизни.

Однако наиболее ясно проблема модальности существования поставлена Юмом при обсуждении вопроса о различии впечатлений как основных объектов человеческого сознания.

Юм исходит из убеждения об очевидной неодинаковости впечатлений, которая имеет причиной неодинаковость свойств, качеств и признаков вещей. Эта неодинаковость означает разную степень вероятности в существовании тех или иных впечатлений, а, следовательно, означает различную модальность существования.

Наибольшей вероятностью существования обладают фигура, объем, движение и плотность - наиболее объективные свойства предметов, они существуют в самих предметах, мало зависят от состояния субъекта и должны, в принципе, существовать в любом из возможных миров, имея только специфическое выражение. Отражения этих фундаментальных качеств объективных вещей intersubjectивны, внеисторичны, вненациональны.

По-другому существуют цвета, вкусы, запахи, звуки, тепло, холод. Они связаны с земными условиями (возможно с условиями существования в нашей Вселенной), с особенностями устройства человеческих органов чувств. Нельзя утверждать, что они находятся в самих предметах, бессмысленно говорить о их существовании безотносительно к человеку. Эти качества, в конечном итоге, могут быть сведены к движению, фигуре, плотности. Если качества первого рода относительно только в смысле возможности оптико-геометрических иллюзий, то качества второго рода относительно в историческом (создание искусственных запахов в парфюмерии), географическом (различия представлений о тепле и холоде в разных широтах), национальном (различная символика цвета у разных народов) и других отношениях.

Только лишь субъективным (вероятностным) является существование страдания и наслаждения. Это не качества предметов, предметы могут быть только причиной появления этих впечатлений. Причем совершенно различные, несхожие качества вещей могут вызывать одно и то же впечатление (например, причиной боли может стать: острый предмет, яркий свет, быстрое движение, погружение под воду и другое). Эти впечатления возникают вследствие изменений в человеческом организме и до такой степени относительно,

индивидуальны, что аналогичного порогу ощущений порога боли, например, как показывает опыт йоги, не существует.

Плюралистическая онтология Бертрана Рассела, как известно, была направлена также против представлений о существовании как некой первоосновы или первопричины мира.

Анализируя различные типы существования, в частности существование актуальное и потенциальное, Рассел приходит к интересным выводам. Он полагает, что утверждения о случайности (о возможности случайности) не являются случайными, любое утверждение о том, что *может* существовать должно быть необходимым. Иными словами, экзистенциальные модальные суждения о возможном существовании являются не случайными, а необходимыми. Оказывается, при этом, что Рассел придерживается парадоксального мнения: суждения об актуально существующем - случайные, и, напротив, суждения о том, что возможно будет существовать или возможно существует - необходимые. Такая парадоксальность связана с объектом этих суждений существования.

Объект, существующий в настоящее время, т.е. обладающий актуальным существованием, не содержит в себе необходимости своего существования. Он может не существовать уже в следующее мгновение и неизвестно, существовал ли он в прошлом. Информация об объекте очень скудная, мы знаем лишь то, что он сейчас существует. Это случайность, что он существует в это время, а не иное, случайность, что существует этот объект, а не иной...

Другое дело, когда мы рассуждаем о возможном существовании. Тогда мы должны предъявить аргументы, почему этот объект будет возможно существовать, какие закономерности могут вызвать его появление. Этот возможный объект не связан с определенным временем, поэтому он «открыт» для любого будущего времени. Словом, Рассел при анализе экзистенциальных суждений приходит к весьма интересным онтологическим идеям, которые в несколько афористической форме могут быть резюмированы следующим образом: *вероятность, пока она не осуществилась, является необходимостью, осуществленная необходимость превращается в случайность.*

Основная идея моего доклада заключается в том, что в тюркской философии мы можем также обнаружить специфическую концепцию модальности существования. Эта концепция представляет мир не одномерным, но многомерным. Мир состоит из нескольких существований с разной модальностью. Прежде всего, это разные по степени вероятности существования. В этом близость концепции к идеям Юма и Рассела. Однако в отличие от них в концепции тюркской философии заметна большая субъективизация модальности существования. Иными словами, большая или меньшая вероятность существования в немалой степени зависит от человека, от его деятельности, от его отношения и оценок.

Такая оригинальная идея модальности существования может быть вычленена в высказываниях великого тюркского мыслителя Коркыт Ата. В его «Словах назидания», которые многие века передавались из уст в уста, зафиксированы следующие типы существования.

Первое. Им различаются, прежде всего, существование истинное, настоящее, соответствующее своей природе и не истинное, как бы и не существование, неполное, ущербное существование. Истинное существование присуще тому, что является таковым по своей природе, например, «сын» должен быть таковым по природе, а «чужой ребенок» никогда им стать не сможет («Жат баланы қанша сактасаң да ұл болмас, ол ішіп-жер, киер де кетер, бірақ көрдім демес»). Или, такие примеры: «старый камыш не может быть шилом, старый враг не может стать другом» («Ескі қамыс – біз болмас. Ежелгі дұшпан – дос болмас»), а также: «Күл - төбе болмас, күйеу бала – ұл болмас» [3].

Истинное существование имеет свою меру, оно не может выйти за границы меры. Притом эти границы установлены самой природой и человеку они не подвластны («Ер жігітке қара құрым мал бітсе, жияр, көбейтер, талап етер, бірақ несібісінен артығын жемес»).

Второе. Корқыт Ата выделяет существование, которое является причиной другого существования. То существование, которое является причиной, можно интерпретировать как необходимое, детерминирующее. То же, что является следствием – зависимое, не самостоятельное.

Существование зависимое относится, прежде всего, к человеку, а детерминирующее – к высшим силам: «человек не разбогатеет, если Тенгри не даст» («Тәңірі бермейінше, ер байымас»), «никто не умрет, пока не придет время смерти» («ажал уақыты келмейінше, ешкім де өлмес»).

Но и природа самого человека может быть причиной наличия или отсутствия у него того или иного типа существования: «Көңілі пасық ерде дәулет болмас».

Эти типы существования также выражают причинно-следственные отношения в мире: «Дорогу не преодолеть, пока твой конь не устанет» («Мінген атың қиналмайынша, жол алынбас»), «Не будет известно имя мужа, пока он не потратит свой скот» («Ер малын қимайынша, аты шықпас»).

Третье. Корқыт в идею модальности существования включает существование желаемое, целесообразное и противоположное – не желаемое, не целесообразное. Последнее существование таково, что было бы лучше, если бы оно вовсе не существовало! Не желательность существования связана, прежде всего, с тем, что оно не является истинным, не соответствует природе, целесообразности или человеческим потребностям.

Например: «солёная вода, которую не может пить человек и которая течет годами, могла бы и не течь» («Адам ішпес ащы су жылға қуып аққанша, ақпағаны игі»), «трава, которую не ест конь, чем расти, могла бы и не расти» («Ат жемейтін ащы шөп біткенше, бітпегені игі»), «лживое слово, чем быть на этом свете, могло бы и не быть» («Жалған сөз бұл дүниеде болғанша, болмағаны игі»).

Желаемое существование должно соответствовать, в том числе, моральным нормам и критериям. Например: «Дом, в который не приходят гости, лучше было бы, если бы разрушился» («Қонақ келмеген үйдің құлағаны артық»).

Четвертое. Дополнительным признаком существования Корқыт признает знание. Иными словами, если мы не знаем о чем то, то утверждать, что оно существует было бы по меньшей мере самонадеянно. Причем для субъекта

восприятия существования, это существование будет, несомненно, наиболее значимым. В свою очередь именно свидетельство данного субъекта позволяет утверждать уверенно об этом существовании: «Жердің соны шөбін киік білер», «Айырым-айырым жол сүрлеуін түйе білер», «Ұлдың кімнен туғанын анасы білер», «Ердің батқанын ат білер», «Ер жомартын, ер бақылын жырау білер».

Пятое. Наконец, еще одно несомненное качество существования – оно прекрасно. При этом для Коркыта более значимы не эстетические или этические аспекты прекрасного, а скорее – метафизические. Для него Прекрасным, имеющим в силу этого несомненное достоинство существования являются Тенгри, пророк Мухаммед, Коран и его аяты, Мекка и кажи, пятница и намаз, убеленный сединами старец и кормящая мать, заботливые родственники и воспитанный ребенок и т.д.

Таким образом, в философии Коркыта вполне в духе «традиции существования» в истории философии, существование предстает не в виде единой основы вещей, а как многомерный, многоуровневый феномен. Что-то может существовать с большей вероятностью, чем другое. О существовании одних вещей мы знаем, а про другие нет, следовательно, модус существования у них разный. Наконец, есть вещи и явления более достойные существования, чем иные. Следовательно, человек также может своей деятельностью способствовать существованию, либо, по меньшей мере, восхищаться тем существованием, которое является истинным, прекрасным, достойным восхищения.

Литература:

1. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: МГУ, 1986. - 248 с.; Телебаев Г.Т. Историко-философская культура и традиция существования. Алматы: Институт философии МН-АН РК, 1997. - 160 с.; Его же. Традиции существования в истории философии // Евразия. № 5. 2002. Алматы, 2002.
2. Smithurst M. *Hume on Existence and Possibility* // *Aristotelian Society*. L., 1981. Vol. 81; Bradford D.E. *Hume on Existence* // *International studies in philosophy*. Torino, 1983. Vol. 15. N. 3; Eames E.R. *Russell about «What There Is»* // *Revue internationale de philosophie*. 1972. N 102; McIntyre A. *Hume on «Is» and «Ought»* // *The Philosophical Review*. 1968. P. 451-468.; Нарский И.С. Понятие «существования», логический позитивизм и формальная логика // *Философские вопросы современной формальной логики*. - М., 1962.
3. Қорқыт Ата кітабы. Түрік тілінен ауд. Б.Ысқақов. Алматы: Жазушы, 1994. – 160 б. (здесь и далее переводы на русский язык автора статьи).

(Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Том II. – Новосибирск: Параллель, 2009. 544 с.)

ТЮРКСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«ФИЛОСОФСКИЕ ТОЧКИ» НА КАРТЕ ВЕЛИКОГО ШЕЛКОВОГО ПУТИ И ТЮРКСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Великий Шелковый Путь соединял народы и города, в том числе и посредством обмена философскими идеями. На протяжении более полутора тысячелетий он был основным каналом распространения философских идей между Центральной Азией, Китаем, Ираном, Византией, Передней Азией и Европой.

При этом были на Шелковом Пути города, которые занимали особое место в философском диалоге: их мы и назвали «философскими точками». Это города, в которых была интенсивная культурная жизнь, находились крупные библиотеки и хранилища рукописей, и которые дали миру выдающихся мыслителей. Для нас, в Центральной Азии, особенно важно, что многие из этих мыслителей внесли весомый вклад в формирование тюркской картины мира, тюркского мировоззрения, тюркской системы категорий, тюркской философской традиции. Такими точками на протяжении Шелкового Пути в целом являются (если начинать с востока и идти на запад) такие города, как: Сиань, Дуньхуан, Кашгар, Баласагун, Испиджаб (Сайрам), Отрар (Фараб), Яссы (Туркестан) и другие (продолжить этот список далее на запад – это тема следующей статьи или других исследователей).

Город Сиань считается многими учеными, изучающими Великий Шелковый Путь, начальной точкой этого культурно-исторического Пути. В VII веке в городе обосновался буддийский монах Сюаньцзан («таинственный толстяк») (602-664 гг.), который организовал работы по переводу с санскрита многочисленной буддийской литературы. Эту литературу он привез сам из Индии во время семнадцатилетнего путешествия в эту страну. Самое замечательное, что во время своего путешествия он посетил такие города на Шелковом Пути, как: Дуньхуан, Турфан, Суяб, Тараз, Чжэши (Ташкент), Испиджаб (Сайрам), Самарканд, Термез и другие.

Сюаньцзан привёз из Индии 657 текстов на санскрите, организовал большую школу переводов, перевёл на китайский язык 1330 сочинений. Наибольший интерес для него представляла школа Йогачара. В результате деятельности его школы переводов на Дальнем Востоке была основана буддийская школа Фасян, которая распространилась в Японии под тем же названием (в японском произношении Хоссо-сю). Хотя школа Фасян существовала недолго, её взгляды на сознание, ощущения, карму, реинкарнацию были потом переняты многими поздними школами. Первым патриархом школы Фасян стал выдающийся ученик Сюаньцзана Куйцзи.

Второй философской точкой на карте Великого Шелкового Пути, также связанной с буддизмом, является город Дуньхуан, который называли воротами в Китай на Шелковом пути. В городе находится раннебуддийский монастырь

Цяньфодун, в котором расположены пещеры Могао, содержащие несколько десятков тысяч рукописей 406-995 годов, 492 пещеры украшены великолепными росписями, а также в них находятся две с лишним тысячи изваяний (в основном, Будды).

Для целей нашего исследования важно, что в тюркских государствах III – X веков (Гандхара (государство тюркских шахов на территории современного Афганистана), Восточный Тюркский каганат, Западный Тюркский каганат, государства тюргешей, карлуков, караханидов и уйгуров) был распространен буддизм и некоторые его философские идеи безусловно оказали влияние на формирование тюркской картины мира. В то же время, как утверждает А.Берзин: «Древние тюрки привнесли в свою форму буддизма поклонение традиционным древним тюркским богам, или «тенгри», а также зороастрийским богам, о которых они узнали от других центральноазиатских народов» [1].

Одной из философских идей, общей для буддизма и тенгрианства, является, по-видимому, идея реинкарнации (переселения души). Как утверждает А.Мухамбетова, ясным свидетельством того, что реинкарнация была признана в тенгрианстве, является тюркский календарь мушель и обряд «тусау кесу» [2]. Безусловно, такое утверждение видится вполне достоверным в свете характерного для тюркского мировоззрения почитания умерших (культ предков-аруахов). Концепт «аруах» занимает одно из центральных мест в тюркском миропонимании наряду с Тенгри, Умай, Жер-Су, духами природных объектов и др. В то же время, идея «возвращения духа-аруаха», его новое появление на земле, возможное наличие специфических тюркских терминов, обозначающих реинкарнацию требует, безусловно, отдельного и тщательного изучения.

Следующая «философская точка» - город Кашгар. Это одна из столиц Караханидского государства, что весьма значимо в контексте темы нашей конференции.

По историческим свидетельствам, в средние века Кашгар был важнейшим торговым пунктом на Великом шёлковом пути, откуда шли караваны на запад (в Ферганскую долину), юг (Джамму и Кашмир) и север (Урумчи и Турфан). Для нас Кашгар важен и тем, что это родной город выдающегося тюркского мыслителя, лингвиста, историка и географа Махмуда ибн аль-Хусейна ибн Мухаммеда ал-Кашгари (1028 или 1029, г. Барскан, близ озера Иссык-Куль - 1101 или 1126, Опал, близ Кашгара). Его труд «Диван Лугат ат-Турк» («Свод тюркских наречий») содержит немало мировоззренческих категорий, общих для тюркских народов, могущих стать одной из основ тюркского философского словаря.

К таким категориям я отношу: время (его всеилie и безжалостность, необратимость, приводится пословица: «не родится человек, убежавший от времени, сыновья адамовы не останутся вечно»); душа (буквально в «Диване...»: «трепещущая часть тела»); мир, свет (с делением на «этот свет (земная жизнь)» и «тот свет (загробная жизнь)»); добродетель («вершина добродетели в языке», «стремясь к добродетели, а приобретя ее, не будь гордым»); величие («величие Тенгри»); судьба («Когда судьба выпускает стрелу, целясь в бранный мир, и горные вершины рушатся») и многие другие [3].

Значимой «философской точкой» на Великом Шелковом Пути без сомнения был Баласагун, средневековый город, существовавший на территории нынешнего Кыргызстана, близ современного города Токмак. С момента образования Караханидского государства вплоть до каракитайского завоевания (около 1130 г.) Баласагун, известный также как Куз Орду, был главной столицей или одним из трёх столичных городов Караханидов. По историческим свидетельствам, здесь родился Жусуп Баласагуни (1018–1070), который получил образование в Отраре и Бухаре, жил и написал свою великую поэму «Кутадгу билик» в Кашгаре. В государстве Караханидов, как известно, основу составляло тюркское племя карлуков (ягма и чигили), а государственной религией был ислам. Свой основной философский и политический трактат «Кутадгу билик» («Благодатное знание») Жусуп Баласагуни написал на карлукском (чагатайском) языке уйгурским и арабским алфавитом. Работа была закончена при дворе правителя государства Караханидов Табгач-Богра-хана, в Кашгаре, примерно в 1015 году.

В философской поэме «Кутадгу билик» множество категорий, которые отражают специфику тюркского мировоззрения. При этом наблюдается немало общего с категориальным аппаратом «Дивана Лугат ат-Турк» М.Кашгари и «Диуани хикмет» Ходжи Ахмеда Яссауи.

Категории в «Кутадгу билик» многомерны, многогранны, многозначны. Это, прежде всего, относится к опорным понятиям: Кунтогды, Айтолды, Огдулмиш, Одгурмиш, которые являются, как известно, основными персонажами поэмы и обозначают элика (правителя), визирия (его советника), сына визирия и отшельника.

С одной стороны, это «очеловеченные» метафизические образы, они воплощают собой человеческие качества, с другой – это философские категории, которые отражают тюркскую философскую традицию, одним из основателей которой был Баласагуни.

Первый из них – Кюнтогды – является главным и олицетворяет Солнце, Власть, Справедливость, Бесстрашие, Волю, Доблесть, Закон. Важность таких качеств, как бесстрашие, воля и доблесть, для каждого человека подчеркивают превалирование «героического начала» в концепции Баласагуна. Это объяснимо как влиянием эпохи сложных военно-политических процессов, так и общетюркской интенцией возвеличивания воина-кочевника.

Второй принцип – Правдивость, Знание, Речь. Во властной иерархии ему соответствует должность Визирия, Советника, которая была при дворах как мусульманских, так и тюркских правителей. Сам Жусуп Баласагуни имел почетное прозвище Хас Хаджиба (Мудрого Советника) за свою деятельность при дворе Табгач-Богра-хана. Только мудрое правление может принести народу Богатство, Благоденствие, Счастье, которые также означают Айтолды.

Третий принцип олицетворяет Огдулмиш – Ученость, Мудрость, Ум. Для Жусупа Баласагуна наиболее важно стремление человека к знаниям, науке, моральные качества. Дидактичность учения о человеке Баласагуни проявились также в его прославлении науки, рассуждениях о пользе языка и умеренности в

речи, в классификации пороков, которых необходимо сторониться, в отождествлении добра, истины и красоты.

Наконец, Одгурмыш – Неприязтельность, Отрешенность, Удовлетворенность – передается им термином «Канагат», вбирающем в себя эти смыслы. В политической иерархии – это отшельники, религиозные деятели, пастыри. Их значение в жизни государства Баласагуни видел, прежде всего, в нравственном воспитании народа.

При этом, каждое из этих понятий в поэтической форме и вместе с тем, глубоко содержательно разворачивается Баласагуни во взаимосвязанную цепь категорий. Счастье, например, разворачивается следующими метаморфозами: кажется, что для него нет места в жизни людей, оно бесприютно, поскольку изменчиво, текуче (как реки и речи), отсюда оно обманчиво и зло. Но дальше оказывается, что в нем есть и другая ипостась: оно есть благо и блаженство, это исток богатства и власти, оно помогает достичь всего. Но и это не все: счастье есть обновление, это постоянная тяга к новому. Таким диалектическим путем раскрывает Баласагуни и содержание других базовых для тюркского миропонимания категорий.

Следующая «философская точка» на Шелковом пути – это, без сомнения, Испиджаб (Сайрам). Впервые он упоминается в маршрутнике Сюаньцзана в 629 г. как «город на Белой реке». В этом городе родился замечательный тюркский мыслитель Ходжа Ахмет Яссауи (1103, Сайрам — 1166, Туркестан).

В философском труде «Диуани хикмет», который принадлежит, несомненно, к суфийской традиции, тем не менее весьма важное место занимают тюркские элементы. Прежде всего, это касается концепции нравственной природы человека и идеи о скоротечности человеческого существования.

Заметна тюркская философская основа и в понятийном аппарате «Диуани хикмет». Такие понятия, как: «канагат» (удовлетворение, мера); «тагдыр» (судьба); «ырзык, кут» (счастье, благоденствие, достаток); «хак» (истина); «аманат» (наказ, наследие); «рух» (дух); «аруак» (дух предков); «акыл» (разум); «кок» (небо) и многие другие очень часто встречаются по всему тексту «Книги мудрости». Они, с одной стороны, имеют несомненное тюркское происхождение, с другой – их особенности употребления, их интерпретация у Яссауи повлияли затем на формирование общетюркского философского словаря.

Особое значение и для Шелкового пути, и для тюркского мира имеют следующие «философские точки» - это города Отрар (Фараб) и Туркестан (Яссы).

Расцвет Отрарского оазиса, в который входили несколько городов, приходится на I – XIII века. В городе находилась знаменитая библиотека и один из монетных дворов династии Караханидов, в нем жили многие ученые, философы, предсказатели, ювелиры и искусные ремесленники. Из этого города родом целая плеяда ученых, ставших гордостью тюркского мира: всемирно известный философ и математик аль-Фараби Абу Насыр Мухаммед ибн Узлаг ибн Тархан (870 – 950), а также философ Абу-Л-Касим аль-Фараби (1130-1210), известный суфист Арыстан-Баб (XI-XII века), астроном и математик Аббас

Жаухари (первая половина IX века), лингвист и географ Исхак аль-Фараби (... - ум. 951).

У Абу Насыра в его социально-этических трактатах («О взглядах жителей добродетельного города», «Указание пути к счастью», «О достижении счастья») немало философских категорий, повлиявших на становление тюркского философского языка. К ним относятся: «счастье», «добродетель», «душа», «истина», «мудрость», «разум», «справедливость», «страдание», «удовольствие» и другие. Конечно, подробный анализ этих категорий требует отдельной статьи или книги.

Из средневекового Яссы, который прославил Ходжа Ахмед, вышли также такие тюркские мыслители, как Ахмет Иугнеки (XII век) и Сулейман Бакыргани (... - ум. 1186).

Таким образом, Великий Шелковый путь через «философские точки» позволял наладить весьма значимый идейно-философский диалог. В диалоге этом участвовали как представители различных религий: зороастризма, манихейства, несторианства, тенгрианства, буддизма и ислама, так и представители разных философских школ, среди которых заметное место занимали тюркские мыслители. С IX по XII века нашей эры мы можем наблюдать мощное развитие тюркской философии в городах – «философских точках» на карте ВШП. Это развитие привело к созданию своеобразного «тюркского философского словаря», в котором мы находим проявления архетипов тюркского мировоззрения. Наша задача – воссоздать этот философский словарь для того, чтобы прояснить в более точном виде базовые характеристики тюркской философской традиции.

Литература

1. *Berzin, Alexander. Buddhism and Its Impact on Asia. Asian Monographs, no. 8. Cairo: Cairo University, Center for Asian Studies, June 1996.*
2. Мухамбетова А. Реинкарнация в тенгрианстве // *dalaruh.kz - Режим доступа: <http://www.dalaruh.kz/articles/view/230>*
3. Махмуд ал-Кашгари. *Диван Лугат ат-Турк. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.*
4. Иасауи Қожа Ахмет Диуани Хикмет (Ақыл кітабы) / Қазақшаға аударғандар: М. Жармұхамедұлы, С. Дәуітұлы, М. Шафиғи. Алматы: Мұраттас, 1993. С.43.
5. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. *Социально-этические трактаты. Алма-Ата, Наука, 1973. С. 3, 4, 5, 16, 17, 18.*

(Кыргызский и Караханидский каганаты: Неизгладимые следы: Сборник материалов III международной конференции, 18–21 сентября 2014 г., Иссык-куль / редколлегия: Т.К. Чоротегин, и др. – Бишкек, 2014 (в соавторстве с Алдашевой А.Б.).

Впервые идея статьи возникла на Международной научной конференции, посвященной тюркской культуре и первый вариант ее был опубликован в журнале Байтерек, № 10 (81), Ноябрь 2013, за что признателен журналисту Анель Утегеновой).

ТЮРКСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В СУФИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ: КОЖА АХМЕТ ЯСАУИ

В философском труде Кожа Ахмета Ясауи, тюркского мыслителя средневековья, «Диуани хикмет», который принадлежит, несомненно, к суфийской философской традиции, важное место занимают тюркские мировоззренческие элементы.

Тюркская мировоззренческая традиция, как известно, складывалась на протяжении веков, начиная от древнетюркских рунических надписей Культегина и Тонькока. Уже в этих памятниках мы встречаем такие понятия, как «Тәңір» (Тенгри), «Көк» (небо), «Жер» (Земля), «Құт» (благо), «Кісі» (человек), «Ел» (народ-государство), «Өлім» (смерть) и другие. Затем эти понятия были развиты в тюркской философии последующими мыслителями.

Особое значение при этом имел Великий Шелковый Путь, на котором находились города, сыгравшие решающую роль в формировании системы категорий, ставших базовыми для тюркской традиции. Великий Шелковый Путь соединял народы и города, в том числе и посредством обмена философскими идеями. На протяжении более полутора тысячелетий он был основным каналом распространения идей между Центральной Азией, Китаем, Ираном, Византией, Передней Азией и Европой.

Именно поэтому, как мы полагаем, в творчестве Кожа Ахмета Ясауи суфийская, арабоязычная и тюркская философские традиции так тесно переплелись.

В учении Ясауи, которое по принадлежности к суфийской мыслительной традиции имеет больше теологическое и теоцентрическое содержание, преобладающие позиции занимает, к примеру, тема человека. Человек, по Ясауи, есть основной «механизм», посредством которого происходит «возвращение» бытия к первоначальной целостности. Эта целостность нарушается, как известно, в процессе создания богом мира. «Совершенный человек», который и есть воплощение бога, становится в этой ипостаси «совершенным родом бытия». Вобрав в себя все формы божественной таинственной силы, человек является итогом, вершиной и завершением божественного творения. В этом смысле человек есть мера всего существующего.

Одна из возможных моделей анализа философии Ясауи – выявление в ней различных культурно-философских традиций. Причем оказывается (и это верно не только в случае с антропологическими идеями Ясауи, но и в общем историко-философском смысле), что идеи предшествующих мыслителей, школ и направлений могут присутствовать в учении последователя разным способом.

В учении Ясауи явственно обнаруживаются, на мой взгляд, по меньшей мере, три культурно-философские традиции: античная (неоплатонистская), арабоязычная (суфийская) и тюркская. Влияние каждой из этих традиций было, безусловно, специфичным.

Неоплатонизм оказал на концепцию Ясауи не прямое воздействие, а опосредованное, косвенное, став одним из основных источников формирования суфийской концепции человека. Исторических сведений о том, что Ясауи был

знаком с произведениями Плотина, Ямвлиха, или Прокла, нет, однако «эхо» их идей в его антропологических изысканиях несомненно слышится.

Сама суфийская философская традиция была непосредственным контекстом, в котором формировалась философская теория Ясауи. Концепции «совершенного человека», ступеней эманации, «пути» и «остановок» есть, несомненно, общесуфийские философские парадигмы и их «следов» в учении Ясауи, конечно, великое множество.

Наконец, тюркская мыслительная традиция, предопределившая специфичность суфизма Ясауи, особенности его философской школы «ясауйя», выступала в роли «фона», «общего духа», общей атмосферы, в которой формировались идеи мыслителя из Ясы.

Наиболее значимым на суфийскую концепцию человека (следовательно, и на Ясауи) было, на мой взгляд, влияние идей Плотина. Это, к примеру, платиновская проповедь аскетизма, выражавшаяся в пренебрежении своим телом и отрицании врачебного искусства. Аскетизм в суфизме, как известно, принял форму целой системы, в которую вошли такие элементы, как: строжайшее и беспрекословное следование сунне в повседневной жизни; многократные дополнительные молитвы и посты; отрешение от всего мирского; предание себя божьей воле (тауекел); стойкое перенесение страданий и лишений (сабыр) и культ бедности.

В суфизме нашло выражение и развитие учение Плотина об экстазе. Причем, если у Плотина это учение основано на платоновской концепции Эроса, то у Ясауи, например, по сравнению с теоретическими, превалирующее место занимают практические аспекты экстаза. Ясауи, как известно, стал создателем специфического вида суфийского экстаза – «громкого зикра», или «зикра пилы».

Но наиболее существенным надо признать, на мой взгляд, следование Ясауи интенции платиновского учения о человеке, связанной с выбором в качестве опорных идей идеи любви и идеи смерти.

Сравним идеи двух философов. Плотин пишет: «Я полагаю, что первоисточник любви следует искать в склонности Души к чистой, небесной красоте, в ощущении ею своего родства с божественным, в тех дружеских чувствах, которые она, порой сама того не сознавая, питает к высшему» [1].

Для Ясауи Любовь также выступает в качестве основного метафизического чувства, поскольку влечение к богу, стремление с ним соединиться, порыв сблизиться с ним и есть, во-первых, онтологический процесс восполнения ущербности бытия посредством возвращения к исходной полноте Абсолюта; во-вторых, способ соединения, а, следовательно, гармонизации отношений бога и мира; в-третьих, наиболее достоверный путь познания человеком бога, мира, самопознания. Ясауи выражает это в поэтической форме: «Сүймейінше, Алла, сені танып болмас, Жасаған, не істесең де, ғашық қылшы (Без любви тебя, Аллах, нельзя понять, Создатель, как угодно, но сделай меня влюбленным)» [2, с. 77].

Более того, у Ясауи можно встретить достаточно вычурное (но довольное распространенное у суфиев) представление о том, что Любовь к богу дарована человеку Абсолютом (богом) для того, чтобы Абсолют мог любоваться собой,

любить себя, познавать себя. С этой точки зрения, сердце человека – зеркало, на которое падает отблеск божественной благодати.

Ясауи приветствует также любовь к женщинам, полагая, что в их прекрасных лицах отражается божественный свет. Вот как пишет об этом сам Ясауи: «Тәңірім соның бергей бүкіл тілегін, Махаббатпен жалындатқай жүрегін (Пусть Тенгри исполнит все желания, Любовь воспламенится в его сердце)» [2, с. 20].

Стремление к богу, Любовь к нему достигаются, по Ясауи, путем экстаза, достигаемого в состоянии опьянения, сочинения стихов, чтения зикр, либо испытания страданий, материальных лишений, физической боли и др. Однако наиболее верный путь соединения с богом – смерть. Ясауи полагает, что окружающий нас видимый мир есть иллюзия, потому надо стремиться слиться с богом, раствориться в нем. Известно, что в 63 года (возраст, до которого дожил пророк Мухаммед) Ясауи стал жить под землей, в пещере, отказавшись видеть дневной свет, общаться с бранным миром. В своей книге он подробно рассказывает, как он отрекся от бранныго мира и добровольно заточил себя под землю [2, с. 45-49; 72-73].

Общесуфийские корни концепции человека Ясауи обнаруживаются, прежде всего, в теории «совершенного человека». «Совершенный человек», в суфизме, - это тот, на кого устремлен взор божества, это «залог существования Вселенной», «столп мироздания». Конечно, большинство людей на земле не подходят под определение «совершенного человека», их можно назвать «животные – люди». Понятие «совершенный человек» может быть применено к пророкам и, прежде всего, пророку Мухаммеду. Сущность Мухаммеда – прототип «человечности». «Совершенные люди» есть и среди современников, полагали суфии. Это те, кто достаточно совершенствовался в божественном знании, в ком воплощается в данный момент «сущность Мухаммеда». Такого человека в суфизме называли «Кутб» - «совершенный человек». 20, 21 и 23 хикметы «Диуани хикмета» полностью посвящены прославлению пророка Мухаммеда, например, такими словами: «Он сегіз мың бұл ғаламға сардар болған Мұхаммед, Отыз үш мың сахабаға арман болған Мұхаммед (Сардаром восемнадцати тысяч миров бывший Мухаммед, Мечтой для тридцати трех тысяч соратников бывший Мухаммед)» [2, с. 74].

Ясауи в своей концепции утверждает, что «совершенный человек» это тот, кто в качестве творения бога несет в себе печать его присутствия. Тенденция к усилению этических аспектов учения о человеке проявляется в представлениях о том, что стремление к совершенству, к нравственной чистоте, к избавлению от недостатков, к творению добра может приблизить человека к определению «совершенный человек». Для Ясауи, тот, кто делает зло, не сможет никогда освободиться от вины, а тот, кто творит добро – любим богом.

Принимает Ясауи и суфийское различие понятий «тарихат» и «хакикат». «Тарихат» – путь жизни отдельного человека, полный страданий, заблуждений, непонимания, невежества, путь трагический по самой своей сути. А «хакикат» - это путь истины, путь веры, путь любви к богу, на котором суфий отказывается

от земных радостей и тревог, от семьи и родственников и предает себя воле Всевышнего [2, с. 54-55, 62, 74, 85, 121-122].

Для антропологических идей Ясауи характерна также общая для суфизма интенция непосредственного обращения к Всевышнему. «Индивидуалистическая» установка была обусловлена «персонализированным» характером суфийской модальности веры и подкреплялась еще несколькими основаниями: общей экзальтированностью, при которой только непосредственное обращение могло соответствовать эмоциональному накалу суфия; склонностью к преувеличениям, при которой допускалась известная «фамильярность» в отношении к Абсолюту; наконец, приверженностью к «экстремальным» формам выражения своего отношения в богу (у Ясауи встречается множество выражений типа «захлебнулся кровью», «сгорел в огне», «повесился», «погиб» и т.д.), что, конечно, предполагает индивидуализированную семантику.

В то же время, тюркская мировоззренческая основа заметна, прежде всего, в понятийном аппарате «Диуани хикмет». Такие понятия, как: «канағат» (удовлетворение, мера); «тағдыр» (судьба); «ырзык, кұт» (счастье, благоденствие, достаток); «хак» (истина); «аманат» (наказ, наследие); «рух» (дух); «аруак» (дух предков); «акыл» (разум); «көк» (небо); «Тәңір» (Тенгри); «Қызыр баба» и многие другие очень часто встречаются по всему тексту «Книги мудрости». Они, с одной стороны, прочно вошли в словоупотребление тюрков, с другой – их особенности употребления, их интерпретация у Ясауи повлияли затем на формирование общетюркского философского словаря.

Наиболее ярким примером проявления тюркского мировоззренческого концепта у Ясауи можно считать отрывок из 19 хикмета, где речь о почитании им памяти его учителя Арыстан Баба: «Жарасар елге тату, жайраң заман, Сыйбындым аруағыңа, кайран бабам! (Прекрасно, когда народ мирный и радостный, Преклоняюсь перед памятью твоей святой мой предок!)» [2, с. 68].

Интересные параллели наблюдаются между идеями Ясауи и жившим в 14 веке Асан Қайғы. У Ясауи мы читаем: «Түбінде дарияның жақұт жатыр, Кім сүнгіп алса – сол жан бақытты ақыр (На дне реки драгоценный камень лежит, Кто его достанет – тот станет счастливым в итоге)» [2, с. 83]. А у Асан-ата: «Таза мінсіз асыл тас, Су түбінде жатады. Таза мінсіз асыл сөз, Ой түбінде жатады (Чистой воды драгоценный камень, На морском дне лежит. Чистые, драгоценные слова, На дне души лежат)» [3, с. 243].

Известно, что для суфизма в концепции «совершенного человека» более важно то, что архетипы «Мухаммедовского образа» могут проявляться в отдельных людях (в принципе независимо от их конкретных моральных качеств), которым открываются тайны бытия, они созерцают божественную сущность в предметах и через них божественная сущность созерцает сама себя. И то, что именно эти люди выбраны богом в качестве воплощения «сущности Мухаммеда» есть проявление божественной милости и таинственной силы. Безусловно, нельзя забывать о концепции «Пути» в суфизме, в которой описываются «стоянки» и «состояния» в качестве этапов совершенствования человека. Но эти две концепции в суфизме напрямую не связаны, а большинство

качеств, требуемых от личности на пути совершенствования, имеют теологическую окраску: раскаяние, богобоязненность, удовлетворенность, упование на бога.

В тюркской же мыслительной традиции первичны этические требования к личности, как, например, в философии человека Жусупа Баласагуни. Для него наиболее важно стремление человека к знаниям, науке, моральные качества. В «Кутадгу билик» он писал: «Величье дается благим разумением, А знания – основа великим свершеньям» [4, с.42].

Этот этический рационализм и максимализм стали затем доминантны и в антропологии Ясауи, который наряду с «совершенным человеком» выделял также «несовершенного человека», качествами которого являются тщеславие, зависть, двуличие, невежество, мстительность, ложь и др. Для избавления от этих дурных качеств необходимо нравственное совершенствование, что означает по Ясауи следующее: необходимо начистить до блеска зеркало, чтобы узреть в нем бога, т.е. очистить свое сердце.

Особое внимание уделяет тюркский мыслитель обличению такого порока, как невежество. Пятнадцатый хикмет в «Диуани хикмет» посвящен полностью невежеству, его пагубности, следствиям, к которым оно приводит и причинам его, определению видов невежества. Причем сам автор прямо призывает читателей его труда, учеников последовать его советам, побороть невежество, найти путь к истине. И выражается это в предельно эмоциональном ключе: «Эй, достар, жолдас болып қас наданмен, Өлдім де – өз қадырым жойдым міне. (Эй, друзья, если выбрали в товарищи полного невежду, Вы погибли – потеряли уважение к себе)» [2, с. 60].

Этический максимализм Ясауи имеет и социальное измерение. Так, в 46 хикмете он изобличает дервишей, мулл, муфтиев, кази, имамов, акимов, которые вместо истинной веры погрязли в мздоимстве, погоне за богатством, веруют на словах, а не на деле. Следующие слова Ясауи сказаны как будто сегодня: «Арам әкім араны бітеу жұтып параны, Өз бармағын, өкініп, өзі шайнап қалады (Нечестный аким от алчности целиком проглотит взятку, Будет потом, сожалея, кусать локти)» [2, с. 108].

Другая интенция, ставшая отличительной чертой суфизма Ясауи и воспринятая им из тюркской мыслительной традиции – идея тщетности человеческого бытия.

У Ясауи есть несколько хикметов, в которых сожаление о прожитой жизни, неудовлетворенность собой, печаль и горе становятся доминантными настроениями. Так, в 30 хикмете он восклицает: «Көзім – жас, көңілім – қайғы, жаным – жалын, Қайтсем-ай, не етерімді білмен, достар. Қан жұтып, бұл қасіреттен арылмадым, Қай жаққа кетерімді білмен, достар (В глазах – слезы, в сердце – тоска, в душе – огонь, Что делать мне, не знаю, друзья. Кровью захлебываюсь, не могу избавиться от этого горя, Не знаю куда уйти, друзья)» [2, с. 82]. А в 45 хикмете констатирует: «Дүниеде не бар дейсің мәңгілік, Олар да ертең міскін болар қаңғырып (Думаешь в мире есть что-то вечное, И они завтра бедняги станут бродягами)» [2, с. 107]. В 61 хикмете сожалеет: «О, дариға, өтті өмірім, қайраным (ах, как жаль, прошла жизнь, бедная моя)» [2, с. 132].

У Баласагуни, к примеру, эта «экзистенциалистская» идея изложена в поэтической форме так: «Вся жизнь пролетит, словно ветер шальной, Не сдержишь ее никакою ценой! ... Сей мир – что красotka увядшей поры: Повадки девичьи, а годы стары...» [4, с.80, 59].

При этом акцент делается именно на временности пребывания человека на земле, на относительности человеческого существования, на краткости жизни, на сожалении о неповторимости и невозвратности человеческого бытия. Потому преобладают мотивы грусти, тоски, печали, сожаления. Подобные мотивы, эта «экзистенциалистская» мировоззренческая установка присущи Ясауи, который утверждал об иллюзорности этого мира, тщете человеческого существования.

Подтверждение этому строки из «Диуани хикмет»: «Басынан әр кімнің бұл жалған өтер, Баянсыз – жатпай жиған мал да бекер. Қарындас, атаң-анаң қайда кетті? Ағаш ат әлі-ақ бір күн саған жетер (Этот обманчивый мир преходящ для всех, Не утешайся тем, что много скота, его тоже не будет, Куда ушли (покинув этот мир) твой отец и мать, сестры? И ты уйдешь внезапно, когда смерть придет)» [2, с.50]

Тюркские мотивы явственно слышны также в оборотах, используемых Ясауи, особенно при обращении. Например: «уа, дариға!», «ей, достарым!», «уа, құдырет!» «ай, жарандар!».

Подводя итог, можно отметить, что в концепции Ясауи причудливым образом сочетались идеи, ставшие основой его антропологии: аскетизм как способ существования и экстаз как путь к богу, любовь как порыв к Абсолюту и смерть как подлинное слияние с ним, «совершенный человек» как идеал «человечности», этический ригоризм и тщетность индивидуального человеческого существования.

Литература

1. Плотин. Эннеады. В 7 т. / Пер. [Т. Г. Судаева](#) под ред. О. Л. Абышко. (Серия «Plotiniana»). - СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004-2005. [Т. 3] Третья эннеада. 2004. — 480 стр.
2. Иассауи Қожа Ахмет Диуани Хикмет. Даналық кітабы. Алматы: Халықаралық Абай клубы, 2009. – 312 бет. (на русском языке подстрочный перевод автора статьи)
3. Алдаспан. XV-XVIII ғасырлардағы қазақ ақын, жырауларының шығармалар жинағы / Құраст., алғы сөзін, түсініктемелерін жазғ. М.Мағауин. А.: Жазушы, 1971
4. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. М.: Наука, 1983.

(Philosophy and life, № 1/2 (1), 2018, TOSHKENT-2018.

На английском языке статья вышла здесь: The American Scholarly journal “Cross-Cultural Studies: Education and Science (CCS&ES)”, vol. 4, Issue II, June 2019. ISSN-2470-1262. DOI: 10.24411/2470-1262-2019-10053).

ФИЛОСОФСКАЯ КАРТИНА МИРА ЖУСУПА БАЛАСАГУНИ

Философская картина мира выдающегося мыслителя раннего средневековья Жусупа Баласагуни должна осмысливаться в рамках тюркской мыслительной традиции, а сама тюркская картина мира складывалась на протяжении веков, начиная от древнетюркских рунических надписей Культегина и Тоньюкука. Особое значение при этом имел Великий Шелковый Путь, на котором находились города, сыгравшие решающую роль в формировании системы категорий, базовых для тюркской картины мира.

При этом были на Шелковом Пути города, которые занимали особое место в философском диалоге: их мы назвали «философскими точками». Это города, в которых кипела интенсивная культурная жизнь, находились крупные библиотеки и хранилища рукописей, и которые дали миру выдающихся мыслителей. Для нас, в Центральной Азии, особенно важно, что многие из этих мыслителей внесли весомый вклад в формирование тюркской картины мира, тюркского мировоззрения, тюркской системы категорий, тюркской философской традиции. Такими точками на протяжении Шелкового Пути в целом являются (если начинать с востока и идти на запад) такие города, как: Сиань, Дуньхуан, Кашгар, Баласагун, Испиджаб (Сайрам), Отрар (Фараб), Яссы (Туркестан) и другие.

Значимой «философской точкой» на Великом Шелковом Пути без сомнения был и Баласагун, средневековый город, существовавший когда-то на территории нынешнего Кыргызстана, близ современного города Токмак. С момента образования Караханидского государства вплоть до каракитайского завоевания (около 1130 г.) Баласагун, известный также как Куз Орду, был главной столицей или одним из трёх столичных городов Караханидов. По историческим свидетельствам, здесь и родился Жусуп Баласагуни (1015(16?) – 1075), который получив образование в Отраре и Бухаре, жил и написал свою великую поэму «Кутадгу билик» в Кашгаре. В государстве Караханидов, как известно, основу составляло тюркское племя карлуков (ягма и чигили), а государственной религией был ислам. Свой основной философский и политический трактат «Кутадгу билик» («Благодатное знание») Жусуп Баласагуни написал на карлуковском (чагатайском) языке уйгурским и арабским алфавитом. Работа была закончена при дворе правителя государства Караханидов Табгач-Богра-хана, в Кашгаре, примерно в 1069-1070 годах [1].

В философской поэме «Кутадгу билик» множество категорий, которые отражают специфику тюркского мировоззрения. На основе анализа этих категорий мы можем составить основные контуры философской картины мира Жусупа Баласагуни. При этом необходимо отметить, что эта картина мира имеет немалое сходство с философскими идеями Коркыт ата и Фараби, «Дивана Лугат ат-Турк» М. Кашгари и «Диуани хикмет» Ходжи Ахмеда Яссауи.

Категории, отражающие философскую картину мира в «Кутадгу билик» многомерны, многогранны, многозначны. Это, прежде всего, относится к таким опорным понятиям в философской системе Баласагуни, как: Кюнтогды, Айтолды, Огдулмиш и Одгурмиш. Они представлены, как известно, основными

персонажами поэмы и обозначают элика (правителя), визиря (его советника), сына визиря и отшельника [2].

С одной стороны, это «человеченные» метафизические образы, они воплощают собой человеческие качества, с другой – это философские категории, которые отражают тюркскую философскую традицию, одним из основателей которой был и Баласагуни.

Первый из них – Кюнтогды – является главным и олицетворяет Солнце, Власть, Справедливость [3]. Важность таких качеств, как бесстрашие, воля и доблесть, для каждого человека подчеркивают превалирование «героического начала» в концепции Баласагуна. Это объяснимо как влиянием эпохи сложных военно-политических процессов, так и общетюркской интенцией возвеличивания воина-кочевника. В то же время, здесь заложен глубокий философский смысл определения первого принципа мироустройства.

Исходя из анализа этого принципа, мы можем попытаться определить некоторые характерные черты философской картины мира Баласагуни. Прежде всего, это ее нерелигиозный, секуляристский, даже натурфилософский характер. Первый принцип философа – природное явление – Солнце. При этом заметно, что Баласагуни уже отошел от тенгрианства, высшей силой является не Небо, а выступает Солнце. Далее, заметна тенденция антропологизации картины мира. Тот же первый принцип, это не только Солнце, но и Власть, и Справедливость, которые имеют значение только в контексте человеческой деятельности. Таким образом, философская картина мира у Баласагуни предстает как натурфилософская и антропоцентристская.

Второй принцип – Знание. Баласагуни в полном соответствии с мировой традицией просветительской миссии философии возвеличивает знание и ученость. Для него именно в знании заключен источник благоденствия. Только мудрое правление может принести народу Богатство, Благоденствие, Счастье, которые также означают Айтолды [4]. Здесь мы имеем дело с дальнейшей антропологизацией картины мира, в которой уже не остается места для природных явлений, мир в представлении философа – это человеческий мир, мир общественный, социальный.

Третий принцип олицетворяет Огдулмиш – Мудрость [5]. Для Жусупа Баласагуна как одного из зачинателей тюркской философской традиции важно не только стремление человека к знаниям, науке, но и его моральные качества. Оказывается, что знание имеет ценностный характер, должно служить благим целям. Дидактичность философского учения Баласагуни проявились также в его прославлении науки, рассуждениях о пользе языка и умеренности в речи, в классификации пороков, которых необходимо сторониться, в отождествлении добра, истины и красоты. Таким образом, философский мир Баласагуни это еще и этический мир, мир, который должен быть построен на законах морали.

Наконец, Одгурмыш – Отрешенность [6] – передается им термином «Канагат», переводимым как «удовлетворенность достигнутым», «довольствование малым». Основывается данный принцип на представлениях о временности существования человека на земле, о преходящем характере жизни.

Это придает философской картине мира Баласагуни оттенок экзистенциальности.

В целом оценивая философскую картину мира Жусупа Баласагуни, необходимо отметить, что ее особенности стали затем важнейшими в тюркской мыслительной традиции. Для большинства тюркских мыслителей окружающий нас мир – это, прежде всего, природный мир. Это мир природных явлений, это мир Солнца, Неба, Дождя и т.д., мир, с которым человек должен жить в гармонии. Это мир кочевнической культуры.

Во-вторых, в этом мире главным является все же человек, это антропоцентричный мир. Все природные явления имеют значение, поскольку влияют на человека, взаимодействуют с ним.

Далее, это мир не просто отдельного человека, это мир социальный, мир человеческого общества. В этом мире родственные связи не менее значимы, чем природные закономерности. Это еще и этически ориентированный мир, в котором законы морали имеют решающее значение.

Наконец, это временный мир, мир преходящий, непостоянный. Человек приходит в этот мир ненадолго и потом покидает его навсегда. Отсюда мотивы печали, сожаления, грусти в тюркской философии.

Вот эти четыре характеристики картины мира стали, на мой взгляд, преобладающими в философской традиции тюрков.

В многогранном труде Баласагуни особое место занимает политическая тематика, которая во многом повторяет и дополняет общую картину мира. При этом можно выделить два уровня представленности политической картины мира в «Кутадгу билик»: концептуальный и практический.

Концептуальная схема аллегорически представлена автором в виде четырех персонажей поэмы: Кюнтогды, Айтолды, Огдулмиш, Одгурмыш, которые мы уже рассмотрели и теперь будем интерпретировать как категории политической философии.

Итак, Кюнтогды – является главным и олицетворяет Бесстрашие, Волю, Доблесть, Закон. Для Баласагуни все эти качества воплощены в правителе (Элике) [7]. Подобный подход есть выражение позиции государственника, сторонника единоличной и сильной власти. Вместе с тем, особое внимание уделяет Баласагуни такому принципу, как справедливость власти:

*«Для власти во всем справедливость – основа,
И власть лишь по правде жива и здорова»* [8].

Второй принцип – Правдивость, Речь. Во властной иерархии ему соответствует должность Визиря, Советника, которая была при дворах как мусульманских, так и тюркских правителей. Сам Жусуп Баласагуни имел почетное прозвище Хас-Хаджиба (Мудрого Советника) за свою деятельность при дворе Табгач-Богра-хана.

Третий принцип олицетворяет Огдулмиш – Ученость. Здесь Баласагуни имел в виду ученых, значение в целом знаний, в том числе технических, для существования и развития государства.

Наконец, Одгурмыш – Непритязательность, Удовлетворенность. В политической иерархии этому принципу соответствуют отшельники,

религиозные деятели, пастыри. Их значение в жизни государства Баласагуни видел, прежде всего, в нравственном воспитании народа.

Практический аспект политических идей Баласагуни заключается в том, что в его книге собрано немало советов, полезных в деле государственного управления. Например: «*Когда над собаками лев – голова, Любая собака похожа на льва*», «*Есть право владыки: он – людям глава, Но есть и у подданных долг и права*», «*Счастье правителя – сделать народ счастливым*» [9].

Значение политической философии Баласагуни видится в том, что он соединил в ней элементы исламского и тюркского стилей правления, моделей властной иерархии, имеющих основание в различиях мусульманского (оседлого) и кочевнического типов политической идеологии. Анализ этой концепции позволяет более предметно изучать специфику властных отношений, политическую иерархию в современных постсоветских государствах Центральной Азии, в которых контрверзы «исламизма – степной демократии – советской системы – западной демократии» составляют сегодня основное поле организации власти и государственного управления.

Рассмотрим далее коннотации особенностей философской картины мира Баласагуни с идеями других тюркских мыслителей.

Весьма показательно сходство в определении цели человеческой жизни у Фараби и Баласагуни. По Фараби цель человеческой жизни - достижение счастья: «Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством» [10].

Счастье, по Фараби, является целью жизни еще и потому, что оно есть высшее добро, т.е. оно необходимо человеку ради него самого (счастья), а не как средство достижения других благ, целей и пр. «Поскольку мы видим, что, достигнув счастья, мы совершенно не нуждаемся в том, чтобы стремиться к другой цели, постольку из этого явствует, что счастье предпочитается ради себя самого и никогда – ради [чего-то] другого» - утверждал в «Указании пути к счастью» аль-Фараби [11].

Другой аспект, значимый для концепции счастья Фараби - релятивное понимание счастья: «... счастье мнится каждым человеком именно таким, каковым оно является в его представлении» [12]. У каждого человека оно свое, нет единого образца счастья. Для кого-то счастьем может быть богатство, для кого-то - здоровье, семья, карьера и т.д.

Пути к достижению счастья Фараби также намечает достаточно «земные», посясторонние. К ним относятся: самосовершенствование; выполнение прекрасных действий и избегание безобразных; культивирование положительных качеств; здравомыслие и хороший нрав; умеренность, избегание крайностей избытка и недостатка.

Этические идеи Фараби немало, на мой взгляд, сопрягаются с этической установкой традиции существования (характерной и для тюркской философии), которая может быть обозначена как атараксия - невозмутимость, довольствование малым. Данная интенция прекрасно выражена в следующих словах оттарского мыслителя: «Если не можешь достичь того, чего желаешь,

надо желать того, чего можешь достичь». Отсюда ясно, что доминантой этического релятивизма Фараби является категория меры.

Необходимо заметить, что понимание меры в качестве главной нравственной ценности присуще в целом тюркскому, в частности казахскому, менталитету. В казахской народной мудрости, к примеру, значимое место занимает такое нравственное чувство, как «канагат», т.е. чувство, обретаемое человеком в результате поисков меры, гармонии, правильного соотношения, соразмерности. В то же время «канагат» выступает в качестве нравственного регулятора, предостерегающего индивида от неумеренности, перехода границ, от крайностей. В этом смысле «канагат» может пониматься и как «моральное удовлетворение», и как «примирение с судьбой».

Творивший веком позже в тюркской мыслительной традиции Баласагуни назвал, свой труд «Құтты білік» или «Знание, показывающее путь к счастью» («Благодатное знание», как переводил название работы А. Х. Касымжанов).

Развертывая содержание философских категорий, Баласагуни в качестве одной из основных анализирует счастье. Счастье разворачивается следующими метаморфозами: кажется, что для него нет места в жизни людей, оно бесприютно, поскольку изменчиво, текуче (как реки и речи), отсюда оно обманчиво и зло. Но дальше оказывается, что в нем есть и другая ипостась: оно есть благо и блаженство, это источник богатства и власти, оно помогает достичь всего. Но и это не все: счастье есть обновление, это постоянная тяга к новому [13]. Таким диалектическим путем раскрывает Баласагуни и содержание других базовых для тюркского миропонимания категорий.

Труд Махмуда Кашгари «Диван Лугат ат-Турк» («Свод тюркских наречий») содержит немало мировоззренческих категорий, общих для тюркских народов, ставших одной из основ тюркского философского словаря. В этих категориях немало общего с базовыми понятиями Баласагуни, что, в общем, неудивительно, поскольку они были современниками, земляками и творили в одной тюркской философской традиции.

Таковыми категориями у Кашгари являются: время (его всеислие и безжалостность, необратимость, приводится пословица: «не родится человек, убежавший от времени, сыновья адамовы не останутся вечно»); душа (буквально в «Диване...»: «трепещущая часть тела»); мир, свет (с делением на «этот свет (земная жизнь)» и «тот свет (загробная жизнь)»); добродетель («вершина добродетели в языке», «стремись к добродетели, а приобретя ее, не будь гордым»); величие («величие Тенгри»); судьба («Когда судьба выпускает стрелу, целясь в бранный мир, и горные вершины рушатся») и многие другие [14].

В философском труде «Диуани хикмет» Ходжа Ахмета Ясауи, который принадлежит, несомненно, к суфийской традиции, тем не менее весьма важное место занимают тюркские элементы. Прежде всего, это касается концепции нравственной природы человека и идеи о скоротечности человеческого существования.

Заметна тюркская философская основа и в понятийном аппарате «Диуани хикмет». Такие понятия, как: «канагат» (удовлетворение, мера); «тагдыр» (судьба); «ырзык, кут» (счастье, благоденствие, достаток); «хак» (истина);

«аманат» (наказ, наследие); «рух» (дух); «аруак» (дух предков); «акыл» (разум); «кок» (небо) и многие другие очень часто встречаются по всему тексту «Книги мудрости». Они, с одной стороны, имеют несомненное тюркское происхождение, с другой – их особенности употребления, их интерпретация у Ясауи повлияли затем на формирование общетюркского философского словаря.

Превалирование этических аспектов в учении о человеке и идея тщетности человеческого бытия – это, на мой взгляд, то, что отличает антропологию Ясауи от магистральной тенденции суфизма и имеет своим основанием тюркскую мыслительную традицию.

Известно, что для суфизма в концепции «совершенного человека» более важно то, что архетипы «Мухаммедовского образа» могут проявляться в отдельных людях (в принципе независимо от их конкретных моральных качеств), которым открываются тайны бытия, они созерцают божественную сущность в предметах и через них божественная сущность созерцает сама себя. И то, что именно эти люди выбраны богом в качестве воплощения «сущности Мухаммеда» есть проявление божественной милости и таинственной силы. Безусловно, нельзя забывать о концепции «Пути» в суфизме, в которой описываются «стоянки» и «состояния» в качестве этапов совершенствования человека. Но эти две концепции в суфизме напрямую не связаны, а большинство качеств, требуемых от личности на пути совершенствования, имеют теологическую окраску: раскаяние, богобоязненность, удовлетворенность, упование на бога.

В тюркской же мыслительной традиции первичны этические требования к личности, как, например, в философии человека Баласагуни. Для него наиболее важно стремление человека к знаниям, науке, моральные качества. В «Кутадгу билик» Жусуп Хас-Хаджиб писал:

«Величие дается благим разумением

А знания – основа великим свершеньям» [15].

Этический рационализм и максимализм стали затем доминантны и в антропологии Ясауи, который наряду с «совершенным человеком» выделял также «несовершенного человека», качествами которого являются тщеславие, зависть, двуличие, невежество, мстительность, ложь и др. Для избавления от этих дурных качеств необходимо нравственное совершенствование, что означает по Ясауи следующее: необходимо начистить до блеска зеркало, чтобы узреть в нем бога, т.е. очистить свое сердце.

Особое внимание уделяет тюркский мыслитель обличению такого порока, как невежество. Пятнадцатый хикмет в «Диуани хикмет» посвящен полностью невежеству, его пагубности, следствиям, к которым оно приводит и причинам его, определению видов невежества. Причем сам автор прямо призывает читателей его труда, учеников последовать его советам, побороть невежество, найти путь к истине.

Другая интенция, ставшая отличительной чертой суфизма Ясауи и воспринятая им из тюркской мыслительной традиции – идея тщетности человеческого бытия.

У Баласагуни, к примеру, эта «экзистенциалистская» идея изложена в поэтической форме так:

*«Никто не минует смертельной межи
Живущий умрет, тело в землю сложив...
Сей мир – что красotka увядшей поры:
Повадки девичьи, а годы стары...
И юность минует, и жизнь отойдет,
Весь мир – словно сон, и тебе – свой черед»* [16].

При этом акцент делается именно на временности пребывания человека на земле, на относительности человеческого существования, на краткости жизни, на сожалении о неповторимости и невозвратности человеческого бытия. Потому преобладают мотивы грусти, тоски, печали, сожаления. Подобные мотивы, эта «экзистенциалистская» мировоззренческая установка присущи и Ясауи, который утверждал об иллюзорности этого мира, тщете человеческого существования.

Подтверждение этому строки из «Диуани хикмет»:
*Знай, что для всех этот мир преходящ,
Не утешайся тем, что много скота, его тоже не будет,
Подумай, куда ушли (покинув этот мир) твои отец и мать, сестры...
Ни народ твой, ни родичи не будут тебе друзьями (навечно),
Уйдешь в небытие: жизнь пронесется как ветер...* [17].

Литература

1. См. подробнее: *W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi hakkında Dersler, Стамбул, 1927; S. M. Arsal, Türk Tarihi ve Hikuk, Стамбул, 1947; Стеблева И.В. Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. -М., 1971; Кононов А.Н. Поэма Юсуфа Баласагунского «Благодатное знание» и др.*
2. *Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. - М.: Наука, 1983. С. 6, 56.*
3. *Там же. С. 59 – 60.*
4. *Там же. С. 63, 83.*
5. *Там же. С. 114.*
6. *Там же. С. 261 – 262.*
7. *Там же. С. 90.*
8. *Там же. С. 89.*
9. *Там же. С. 9, 416.*
10. *Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, Наука, 1973. С. 3.*
11. *Там же. С. 4.*
12. *Там же. С. 5.*
13. *Юсуф Баласагунский. Цит. соч. С. 78 – 80.*
14. *Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.*
15. *Юсуф Баласагунский. Цит. соч. С. 42.*
16. *Там же. С. 47, 59.*
17. *Иасауи Қожа Ахмет Диуани Хикмет (Ақыл кітабы) / Қазақшаға аударғандар: М. Жармұхамедұлы, С. Дәуітұлы, М. Шафиғи. Алматы:*

Мураттас, 1993. С. 38 – 39 (подстрочный перевод на русский язык автора статьи).

(Кыргызский и Караханидский каганаты: Благодатные знания и государство: Сборник материалов IV международной конференции, 17–20 сентября 2015 г., Бишкек /редколлегия: Т.К. Чоротегин, и др. – Бишкек, 2015.)

FOR AUTHOR USE ONLY

КОЖА АХМЕТ ЯСАУИ, ОМАР ХАЙЯМ И АЛИШЕР НАУАИ: О ЧЕЛОВЕКЕ

Великие восточные философы Кожа Ахмет Ясауи и Омар Хайям жили примерно в одно время, в XI-XII веках, посещали города Самарканд и Бухару, однако никаких свидетельств, что они знали друг друга, читали труды один другого, нет. Великий тюркский мыслитель и поэт Алишер Науаи жил в XV веке, учился в течение трех лет в Самарканде, но он также не цитировал в своих трудах именитых предшественников.

Тем более значимо для нас сходство их взглядов. Оно может иметь причиной как общую духовно-культурную атмосферу, в которой формировались мыслители, так и близость их к суфийской традиции. Широко известно, что Ясауи стал родоначальником тюркской ветви суфизма, основателем суфийского ордена «Ясави» [1], Хайям был близок по своим взглядам к суфистам-пантеистам, а Науаи – входил в дервишский суфийский орден «Накшбандия».

Более всего это сходство можно наблюдать во взглядах на человека, его природу. И для Ясауи, и для Хайяма, и для Науаи человек, в первую очередь, значим в его отношениях с Всевышним. Арабо-персидская интеллектуальная среда того времени была, безусловно, исламской, что определяло вектор духовных и философских исканий. Науаи, к примеру, пишет в «Смятении праведных»: «Все - от него: бессмертье бытия, И каждый шаг, и вздох, и жизнь твоя» [3].

В концепции человека Ясауи общесуфийские традиции обнаруживаются, прежде всего, в теории «совершенного человека». «Совершенный человек», в суфизме, - это тот, на кого устремлен взор божества, это «залог существования Вселенной», «столп мироздания». Конечно, большинство людей на земле не подходят под определение «совершенного человека», их можно назвать «животные – люди». Понятие «совершенный человек» может быть применено к пророкам и, прежде всего, пророку Мухаммеду. Сущность Мухаммеда – прототип «человечности».

«Совершенные люди» есть и среди современников, полагали суфии. Это те, кто достаточно совершенствовался в божественном знании, в ком воплощается в данный момент «сущность Мухаммеда». Такого человека в суфизме называли «Кутб» - «совершенный человек». 20, 21 и 23 хикметы «Диуани хикмета» полностью посвящены прославлению пророка Мухаммеда, например, такими словами: «Он сегіз мың бұл ғаламға сардар болған Мұхаммед, Отыз үш мың сахабаға арман болған Мұхаммед (Сардаром восемнадцати тысяч миров бывший Мухаммед, Мечтой для тридцати трех тысяч соратников бывший Мухаммед)» [2, 74].

Ясауи в своей концепции утверждает, что «совершенный человек» это тот, кто в качестве творения бога несет в себе печать его присутствия. Тенденция к усилению этических аспектов учения о человеке проявляется в представлениях о том, что стремление к совершенству, к нравственной чистоте, к избавлению от недостатков, к творению добра может приблизить человека к определению

«совершенный человек». Для Ясауи, тот, кто делает зло, не сможет никогда освободиться от вины, а тот, кто творит добро – любим богом.

Такая этическая интенция в оценке человека характерна и для Науаи. В его философии важнейшим из качеств человека признается разум: «Дороже всех богатств, тебе дана Бесценная жемчужина одна: И это — разум. Не сравнятся с ним Рубинам и алмазам дорогим» [3].

У Омара Хайяма, как известно, было более сложное отношение к Всевышнему. Тем не менее, и у него мы находим немало строк, посвященных всемогуществу Создателя, его власти над человеком. Например, такие строки: «О Господи! Ты замесил мою глину – что же мне делать? Ты соткал мою шерсть и ткань – что же мне делать? Всё злое и доброе, что я совершаю, Ты начертал на моём челе – что же мне делать?» [4]. Или такие: «Жизнь дана мне Богом на подержанье - Вручу её [ему], когда придёт пора вручить»; «Раз твой хлеб насущный предопределён Богом, То никогда не уменьшат и не увеличат [его]» [4].

Для этих мыслителей особое место в природе человека занимает такой концепт как Любовь.

Для Ясауи Любовь выступает в качестве основного метафизического чувства, поскольку влечение к богу, стремление с ним соединиться, порыв сблизиться с ним и есть, во-первых, онтологический процесс восполнения ущербности бытия посредством возвращения к исходной полноте Абсолюта; во-вторых, способ соединения, а, следовательно, гармонизации отношений бога и мира; в-третьих, наиболее достоверный путь познания человеком бога, мира, самопознания.

Ясауи выражает это в поэтической форме: «Сүймейінше, Алла, сені танып болмас, Жасаған, не істесен де, ғашық кылшы (Без любви тебя, Аллах, нельзя понять, Создатель, как угодно, но сделай меня влюбленным)» [2, 77].

Более того, у Ясауи можно встретить достаточно вычурное (но довольно распространенное у суфиев) представление о том, что Любовь к богу дарована человеку Абсолютом (богом) для того, чтобы Абсолют мог любоваться собой, любить себя, познавать себя. С этой точки зрения, сердце человека – зеркало, на которое падает отблеск божественной благодати.

Ясауи приветствует также любовь к женщинам, полагая, что в их прекрасных ликах отражается божественный свет. Вот как пишет об этом сам Ясауи: «Тәңірім соның бергей бүкіл тілегін, Махаббатпен жалындатқай жүрегін (Пусть Тенгри исполнит все желания, Любовь воспламенится в его сердце)» [2, 20].

Стремление к богу, Любовь к нему достигаются, по Ясауи, путем экстаза, достигаемого в состоянии опьянения, сочинения стихов, чтения зикр, либо испытания страданий, материальных лишений, физической боли и др. Однако наиболее верный путь соединения с богом – смерть. Ясауи полагает, что окружающий нас видимый мир есть иллюзия, потому надо стремиться слиться с богом, раствориться в нем. Известно, что в 63 года (возраст, до которого дожил пророк Мухаммед) Ясауи стал жить под землей, в пещере, отказавшись видеть дневной свет, общаться с бранным миром.

У Хайяма также Любовь имеет несколько ипостасей: любовь к Всевышнему, любовь к женщинам, любовь к вину. Причем в поэтическом ключе он сравнивает любовь с «Солнцем вечного неба»: «Солнце вечного неба – [это] любовь. Птица благословенного луга – [это] любовь. Любовь – это не стенание соловья, А вот если умираешь без стога – это любовь» [4].

Многие исследователи обоснованно полагают, что в стремлении к вину и женщинам закодировано философское отношение к жизни, гедонистические корни которого имеют и некоторый скептический и антитеологический характер.

Омар Хайям пишет поэту: «Не следует печалью огорчать весёлое сердце [И] приятное время омрачать заботами. Никто не знает тайны [того], что будет потом. Нужны вино, возлюбленная, и наслаждение, и желание» [4]. И еще: «С красавицей, более свежей, чем розы цветника, Не выпускай из рук чашу вина и букет роз До того [мгновения], когда ураган смерти внезапно Унесёт рубашку жизни, словно лепестки розы» [4].

Одно из центральных мест в мировоззрении Науаи, как восточного поэта, также занимает любовь. Как известно, в его самый знаменитый сборник «Хамса» вошли такие поэмы, воспевающие любовь, как «Лейли и Меджнун» и «Фархад и Ширин». Одна из глав его поэмы «Смятение праведных» так и называется: «О пламени любви» и в ней утверждает: «Когда сторишь, поймешь ты, может быть, Что значит быть любимым и любить. Любовь смятенья смерч несет уму, И чужд влюбленный существу всему» [3].

У Науаи любовь приобретает космический смысл и это не только метафора: «А если нет любви — зачем она, Вселенная? Зачем и жизнь нужна?» [3]. Вместе с тем, мыслитель подчеркивает многогранность этого чувства и дает ему множество определений. Вот два из них: «Любовь — душа души, она чиста, А без нее мертва и красота. Любовь — волшебный камень. Шах времен В невзрачную кочевницу влюблен» [3].

Другая интенция, ставшая общей для философско-поэтических размышлений Ясауи, Хайяма и Науаи – идея тщетности человеческого бытия.

У Ясауи есть несколько хикметов, в которых сожаление о прожитой жизни, неудовлетворенность собой, печаль и горе становятся доминантными настроениями. Например, в 61 хикмете он жалеет: «О, дариға, өтті өмірім, кайраным (ах, как жаль, прошла жизнь, бедная моя)».

У Хайяма также немало строк, где он пишет о скоротечности человеческого бытия на земле, о том, что между рождением и смертью лишь миг, много поэтических сравнений относительно того, что мы быстро превращаемся в прах, из которого сделаны кувшины, в которых будет налито вино, которое будут пить наши потомки.

Омар Хайям пишет: «О несведущий в делах мира, ты ничто. Твоя основа – ветер, и потому ты ничто. Границы твоего бытия – это [промежуток] меж небытием, Вокруг тебя ничто и внутри ты ничто»; «Как жаль, что мы зря состарились, [Что] в чаше подобного ветру неба истолкли нас. Горе и скорбь! [Не успели] мы моргнуть глазом, Как не стало нас, [ушли], не достигнув своих желаний» [4].

Поддерживает это поэтическое настроение своих старших коллег и Науаи, который философски вопрошает: «Что ты скорбишь над бездной бытия, Когда одно мгновение — жизнь твоя?» [3].

При этом акцент делается именно на временности пребывания человека на земле, на относительности человеческого существования, на краткости жизни, на сожалении о неповторимости и невозвратности человеческого бытия. Потому преобладают мотивы грусти, тоски, печали, сожаления. Подобные мотивы, эта «экзистенциалистская» мировоззренческая установка присущи Ясауи, который утверждал об иллюзорности этого мира, тщете человеческого существования.

Примечательно, что Хайям и Науаи делают из этих идей противоположный вывод: раз жизнь человека это одно мгновение, нельзя предаваться унынию и тоске, а надо напротив веселиться, пить вино, любить женщин, общаться с друзьями, музицировать. Ведь никто не вернулся из небытия, и не может нас уверить в существовании загробной жизни.

Великий тюркский мыслитель Науаи пишет: «Коль мира этого круговорот В свой срок рабом в подземный град сойдет Зачем о нем печалиться, скорбя, И — прежде смерти — убивать себя?» [3]. И оптимистично заявляет: «Тебе одно мгновение здесь дано, — Так пусть же будет счастливым оно» [3].

Процитируем также великого поэта и философа Хайяма: «Если [даже] один миг уйдёт из твоей жизни, То не дай ему пройти иначе как в веселии. Берегись, ибо суть земного царства - Жизнь. Как проведёшь её, так она и пройдёт»; «Не бойся невзгод скоротечного времени, Не бойся того, что постигает [тебя], ибо это недолговечно. Этот миг наличный проведи в веселии, Не грусти об ушедшем, не бойся грядущего» [4].

Таким образом, несомненное сходство антропологических взглядов Ясауи, Хайяма и Науаи проявилось наиболее рельефно в их идеях о Любви как главной характеристике человека и тщетности человеческого бытия, которое можно преодолеть разными способами.

Литература

1. Байтенова Н.Ж. *Ходжа Ахмет Яссауи - основоположник тюркской ветви суфизма* // Вестник КазНУ. Серия «Философия». Алматы, 2012
2. Иассауи Қожа Ахмет Диуани Хикмет. *Даналық кітабы*. Алматы: Халықаралық Абай клубы, 2009. – 312 бет. (на русском языке подстрочный перевод автора статьи)
3. Навои Алишер. *Поэмы. Смятение праведных*. М.: Художественная литература, 1972
4. *otarihajam.ru* // Рубайят. Дословный перевод / дата обращения 09.11.2018

(Опубликовано в: «*Markaziy osiyo tamlakatlari da madaniy hayot va ijtimoiy-gumanitar fanlar rivojining dolzarb muammolari*». Xalqaro ilmiy-amaliy onlayn konferensiya [Мамн]. – Т.: Tafakkur, 2020. – 600 b. ISBN-978-9943-24-308-8)

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В УПОТРЕБЛЕНИИ ПОНЯТИЯ ТЕНГРИ В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ

Концепт Тенгри является ключевым в тюркской философии. Прежде всего, это определяется его центральным положением в системе категорий тюркского миропонимания, связанности с ним (зачастую, зависимости от него) других категорий. Во-вторых, в широкой представленности термина в тюркских письменных источниках от Алтая до Дуная. Наконец, в глубоком проникновении понятия в мировоззрение тюркских народов, его отражение в фольклоре и повседневной речи.

В древнетюркских письменных памятниках, прежде всего, в орхон-енисейских источниках, анализ позволяет выделить пять основных контекстов употребления категории Тенгри. Это онтологический, когда Тенгри понимается как высшая сила, управляющая мирозданием, и как источник существования всего; мировоззренческий, когда он обозначается как покровитель тюрков; политический, как источник государственной власти вообще и власти каганов, в частности; прагматический (инструментальный), как источник благодати, силы, разума, величия; религиозный, как божество, к которому направлены молитвы людей.

Рассмотрим подробно эти контексты. Первый, - *ÖZE TENIRI* (также в интерпретации *ÖZE KÖK*) (Үсті Тәңір, Үсті Көк, Тенгри, который наверху, сверху, голубое Небо, голубое Тенгри, Небо, которое наверху, сверху, Голубое, которое сверху). Здесь Тенгри отождествляется с Небом, т.е. с тем, что выше всего сущего, что над всем сущим. В этой интерпретации Тенгри представлен в *Bitig Tač Kültegin*. В самых первых строках этого знаменитого памятника говорится: «*Öze Kök Teniri asir ayayız Jer qılınraqda ekinara kisi oıulı qılınmıs*» («Үсті Көк Тәңірі асты нығыз Жер жаралғанда екі арада кісі ұлы жаралды»; «Когда наверху Голубое Небо Тенгри, а внизу плотная Земля зародились, между ними зародился сын человеческий») [*Kültegin I: 1*] (в данном случае и далее в древнетюркских текстах вместо страницы указан номер строки).

Здесь, как мы видим, Тенгри выполняет космогоническую функцию, участвует в сотворении мира. Однако это очень специфическая космогония, в которой, по сути, нет творца. Содержательно значимы, на мой взгляд, следующие положения, в которых находят отражение особенности тюркского миропонимания.

Во-первых, для тюрков характерно представление о самопорождении мира. Причем, не только сам Тенгри, но и «твердая, плотная Земля», и сын человеческий не порождены никем, и появились сами, буквально в памятнике: «сделались». Поэтому надо признать, что в определенном смысле эти представления находятся в русле учений древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой философии, в которых самопорождение жизни, как известно, было общепринятым.

Во-вторых, трехсоставная структура мира, в которой выделяются уровни: вверху – голубое Небо, Тенгри; внизу – плотная Земля; а между ними – сын человеческий. Об их взаимодействиях мы узнаем из других отрывков орхон-енисейских памятников.

В дальнейшем, в других отрывках каждая из составных частей мироздания конкретизируется. Так, в 10 строке памятника Bilge Qaγan говорится: «Türük Teγrisi Türük İduq Jeri subı...» («Түрік Тәңірі, Түрік Ұйық Жері Суы») [Bilge Qaγan I: 10]. Здесь мы видим, что второй из элементов называется не просто Земля, а Земля-Вода, во-вторых, дается определение Земле – «İduq», «священная». Для тюрков земля, как и вода имели сакральное значение, имеющее основание в кочевом способе хозяйствования, при котором наличие земель и воды было главным условием выживания. Поэтому защита своей земли, завоевание земель имеют такое ключевое значение для тюркского мировоззрения (о частной собственности на землю или о продаже земли не могло быть и речи!).

Подобное представление о порождении мира буквально повторяется в памятнике Bilge Qaγan: «Öze Kök Teγiri asıra yaγız Jer qılintaquda ekinara kisi oγılı qılınmış» [Bilge Qaγan I: 2]. Зарождение (самозарождение) передается через термин «qılıntı» (кылынды; сделалось).

Второй контекст употребления термина TÜRÜK TEĐRISI (Түрік Тәңірі, Тенгри Тюрков). Древние тюрки понимали Тенгри как «своего», т.е. как покровителя тюрков, полагали, что у тюрков и Тенгри особые отношения. Поэтому в трудное время Тенгри всегда приходил на помощь тюркам: «...öze Türük Teγrisi Türük İduq Jeri subı anča temis Türük budun yog bolmazun tejin budun bolčun tejin aqanıñ Elteris qaγanıñ oγum Elbilge qatunıñ Teγiri tōpesinte tutup jüǵurı kōtūrmıs erinč...» («үсті Түрік Тәңірі, Түрік Ұйық Жері, Суы сонда айтты Түрік бүтін (халқы) жоқ болмасын дейін, бүтін (халық) болсын дейін, әкем Елтерис қағанды, өгей (шешем) Елбилге қатынды Тәңір төбеге тұтып, жоғарыға көтерді»; «тогда наверху Тенгри тюрков, Тюркская Священная Земля, Вода сказали, чтобы Тюркский народ не исчез, чтобы он остался народом, моего отца Елтерис кагана, мою мачеху Елбилге катун они подняли вверх, на вершину...») [Kültegin I: 10-11].

Весьма показательно, что подобное покровительство Тенгри воспринималось древними тюрками не только как должное, но и как «обязанность» высшей силы, которая в силу того, что это «Тенгри тюрков», имеет особые обязательства, особую связь с тюрками. В памятнике Культегину об этом говорится так: «... üze Teγiri basmasar asra Jer tilinmeser Türük budun Eliniñ tōrüsün kim artaı...» («үсті Тәңірі баспаса асты Жер тілінбесе, Түрік бүтін Елінің төрелігін кім артқызды»; «если сверху Тенгри не будет давить, снизу Земля не будет разрываться, то кто будет укреплять Тюркского народа государственную власть») [Kültegin I: 22].

При этом здесь мы видим объединение двух смыслов Тенгри: «наверху Тенгри» и «Тенгри тюрков». Подобная интерпретация встречается и в другом древнетюркском памятнике, El Etmis yaγu (Bilge Atačim): «Türük budun jitmezın tejin jol ugermezın tejin öze Teγiri terer/mis...» («Түрік бүтін (халық)

жетімсіремесін дей, жолай жем болмасын дей, үсті Тәңірі деген /скен/...»; «Чтобы не осиротел Тюркский народ, чтобы не превратился в легкую добычу (врагам), Тенгри на небе сказал...») [El Etmis yabıu (Bilge Atačım): 3].

В енисейских источниках вместо «Türük Teңri» употребляется «Teңiri Elim». Например, в памятнике Uyk-Turan есть строки: «Teңiri Elimte jemlig ben» (Тәңірі Елімде ауқатты мен; в моей хранимой Тенгри стране я был богат) [Uyk-Turan: 3]. Если учесть, что енисейские источники появились позже, то здесь мы наблюдаем эволюцию термина, которая заключается в углублении его смысла и переносе акцента с Тенгри (Тенгри тюрков) на Ел (хранимая Тенгри страна).

Третий смысл термина - TEDIRIKEN, TEDIRITEG (Тәңірікен, Тәңірітек; Тенгрикен, произошедший от Тенгри, имеющий происхождение от Тенгри). Поскольку тюрки верили в особую свою связь с Тенгри, они через этот термин показывали конкретную близость к высшей силе. Это проявляется в двух смыслах: происхождение самих каганов и происхождение их власти, в целом политической власти.

Известно, что тюркские каганы вели свою родословную от самого Тенгри. Наиболее ярко это нашло проявление в памятнике Культегину, где говорится: «Teңiriteg Teңiride bolmuş Türük Bilge qağan» («Тәңірітек Тәңіріде болған Түрік Білге қаған»; «Ведущий происхождение от Тенгри, бывший в Тенгри Тюркский Бильге каган») [Kültegin III: 1]. В самом памятнике Бильге кагану почти дословное повторение этой формулы с одним добавлением, которое разъясняет, что означает «Teңiride bolmuş» (бывший в Тенгри), - это означает «Teңiri yaratmıs» (порожденный Тенгри): «Teңiriteg Teңiri yaratmıs Türük Bilge qağan» («Тәңірітек Тәңірі жаратқан Түрік Білге қаған»; «Ведущий происхождение от Тенгри, порожденный Тенгри Тюркский Бильге каган») [Bilge Qağan I: 1].

Здесь надо обратить внимание на суффикс «teg», который означает в тюркских языках «ведущий происхождение от...», по сути обозначает как бы «фамилию» человека. Так у древних тюрков общей «фамилией» каганов было «Teңiriteg». Отсюда представление о священности и власти кагана, и его самого, наделение его могуществом, силой, святостью. Правда, такое представление характерно больше для простого народа. Сами же каганы и их родственники зачастую, не страшась гнева Тенгри, убивали каганов. Так, например, по некоторым историческим преданиям, пришел к власти Бильге каган, так же он сам был отравлен своими приближенными.

О святости власти каганов, которая берет начало от Тенгри, говорится во многих древнетюркских памятниках. Тенгри дарует власть каганам, такое представление должно было укреплять эту власть в весьма сложных политических условиях. Во многих памятниках описывается политическая история того времени, особенно взаимоотношения с соседними народами, которые были полны битв, сражений, побед и поражений. В таких условиях без сильной власти, имеющей сакральный характер, трудно было сохранить и укреплять государство.

Поэтому в памятнике Культегин о власти каганов говорится так: «Teңiri tōpesinte tutup jügürü kötürmüs erinč» («Тәңірі төбесінде тұтып жоғары көтерген еді»; «Тенгри возвысил их (букв. «поднял их на вершину») [Kültegin I: 11]. Далее

этот вопрос конкретизируется: «aqañim qağanıñ ögüm qatunıñ kötürmiş Teñiri El berigme Teñiri» («экем қағанды, шешем-өгейім қатұнды көтерді Тәңірі, Ел беруші Тәңірі»; «отца моего кагана, мать-мачеху катун возвысил Тенгри, дарующий государство Тенгри») [Kültegin I: 25].

В памятнике Бильге каган уточняется, для каких целей дается от Тенгри власть каганам: «Türük budunı Ƴatı küsü jog bolmazun tejin aqañin qağanıñ ögüm qatunıñ kötürigme Teñiri El berigme Teñiri» («Түрік бүтінді аты көсегесі жоқ болмасын дейін экем қағанды шешем-өгейім қатынды көтеруші Тәңірі Ел беруші Тәңірі»; «чтобы Тюркского народа имя и благополучие не исчезли, моего отца кагана, мою мать-мачеху катун возвысил Тенгри, дал им народ-государство Тенгри») [Bilge Qağan I: 20-21].

Наиболее полное определение того, что власть кагана дана от Тенгри мы находим в памятнике El etnish Bilge kagan (Tariat // Terh): «üze kök Teñiri yarılqaduq ücün asra уауız jeri gitük ücün eliman törүmen etintim» («Үсті Көк Тәңірі жарылқағаны үшін, асты нығыз Жер кие бергені үшін, елімді төрелігімді иелендім»; «поскольку вверху Голубое Небо явило милость, внизу твердая земля дала святость, народа, государственной власти стал обладателем») [El etnish Bilge kagan (Tariat // Terh): 3].

О том, что у каганов были особые отношения с Тенгри, есть интересное свидетельство, зафиксированное в памятнике Бильге каган. Там говорится, что каган ошибся, но: «üze Teñiri iduq Jer sub asra qağan quti tariqlamadi erinç» («үсті Тәңірі Ыдұқ Жер су асты(нда) қаған құты табаламады екен»; «вверху Тенгри священная Земля вода внизу не проклинали кут кагана») [Bilge Qağan I: 35].

Четвертый контекст понятия - TEDIRI YARILQADUQ (Тәңір жарылқады; Тенгри благодетельствовал). В этом контексте (как бы инструментальном) древние тюрки обозначили те аспекты в понятии, которые отражают «возможности» Тенгри.

Прежде всего, Тенгри оказывает благодеяния, которые направлены, в основном, на каганов, военачальников, советников (правда, это может объясняться тем, что именно про их деяния и рассказывается в рунических письменных памятниках).

В стеле Культегин сказано так: «Teñiri yarılqaduq ücün elligig elsiretmis qağanlıüü qağansiratmıs» («Тәңірі жарылқаған үшін, елдікті елсіретті, қағандықты қағансыратты»; «поскольку Тенгри явил милость, имеющих царство обессилел, имеющих каганов обескровил») [Kültegin I: 15].

Вторая интерпретация: Тенгри дает силу. «Teñiri küç bertük» – (Тәңір күш берді; Тенгри дал силу), это употребление понятия сходно и как бы продолжает предыдущую интерпретацию. Тенгри дает силу, прежде всего, для того, чтобы одолеть врагов: «Teñiri küç bertük ücün aqañim qağan süsi böri tegermis» («Тәңірі күш бергені үшін экем қаған сүңгісі бөрі тек екен»; «поскольку Тенгри дал силу, воины моего отца кагана были как волки») [Kültegin I: 12].

Кроме того, Тенгри дарует и разум: «Teñiri bilig bertük ücün» («Тәңірі білік берген үшін»; «поскольку Тенгри дал мне разум»).

Древние тюрки верили во всемогущество Тенгри, который не только мог возвысить кагана, дать ему власть и народ-государство, но и помогал тюркам в

военных делах, в сражениях, в битвах с другими племенами. В памятнике Культегин есть такие слова: «Тоғыз Оғыз будун кентü будуним erti Теңірі жер болуғақин үшүн уағи болти» («Тоғыз Оғыз бүтін кенді бүтіним еді, Тәңірі жер бұлғағаны үшін жау болды»; «народ Тогуз Огуз был моим народом. Тенгри за то, что они оксквернили землю, сделал их врагами») [Kültegin II: 4].

И, наконец, очень важный аспект – Тенгри имеет власть над жизнью и смертью людей. Он имеет власть над жизнями многих людей, целых народов. В памятнике Туһуқ-Уқ описывается политическая ситуация, когда часть тюрков перешли на сторону табгачей: «... іçikdük үшүн Теңірі ölütmüş erinç» («ішіне енгені үшін Тәңірі өлімтік болдырған екен»; «за то, что вступили внутрь (табгачей), Тенгри умертвил их») [Туһуқ-Уқ: 3].

Тенгри властен над жизнью и отдельного человека. В памятнике Культегин, в отрывке, посвященном его гибели говорится: «... inim Kültegin kergek boltü özüm saqıntım. Kөрür көзüm көрmezteg билür biligim bilmezteg boltü өзüm saqıntım. Öд Теңірі yasar. Kisi оулуқ ор ölgeli torүmish» («інім Күлтегін қайтыс болды, өзім сағындым. Көреп көзім көрместей, білер білігім білместей болды, өзім сағындым. Шақты (ажалды) Тәңірі жасайды. Кісі ұлы көп өлгелі туған еді»; «Мой младший брат Культегин скончался, тоскую по нему. Зрячие глаза незрячими, ведающий ум неведающим стали, тоскую по нему. Смерть Тенгри делает. Сыны человеческие рождаются, чтобы во множестве умирать») [Kültegin II: 9]. Поэтому старых людей называли «Теңірілік qurtуа» (Тәңірілік карт; близкий к Тенгри (к смерти) старый человек).

Могущество Тенгри заключено и в его способности не только быть причиной смерти людей, но и оживлять их. Проблема реинкарнации, которая считается достоянием индийской философии, находит свое отражение, как мы видим, в тюркской философской традиции. В стеле, посвященной Культегину, сказано: «... uça bardıyız Teңірі tiring edkeç» («ұша бардыңыз Тәңірі тірі еткейінше»; «вы умерли (букв. улетели) пока Тенгри не сделает вас живыми снова») [Kültegin II: 14].

Наконец, пятый контекст - «TENIRIGERÜ YALBARUR» (Тәңіріге жалбарыну; обратит молитвы к Тенгри). Этот контекст употребления термина появляется позже других и знаменует значимую эволюцию понятия.

В древнетюркском письменном источнике Irk bitig мы можем наблюдать эволюцию понятия Тенгри. Она заключается в том, что термин лишается некоторой степени своей сакральности, его могут употреблять, например, вместо понятий «Небо, высота», старого человека называют «близкий к Тенгри», встречается выражение «пусть будет угодной Тенгри женщиной» и др. Другая интенция в эволюции понятия – его постепенная трансформация в божественную силу чисто в религиозном смысле, т.е. трансформация в понятие идентичное понятиям «бог», «күдай», «аллах», «всевышний». В этом отношении показательно следующее место в Irk bitig.

Во второй строке памятника мы находим такие слова: «Ala atliу yol Теңірі мен уағин кісе esür мен» («Ала атты жол Тәңірімін! Ертелі-кешкі жүрермін»; «Я Тенгри пути на пегом коне! Днем и вечером езжу я») [Irk bitig (Or. 8212 (161): 2].

И далее: «Ег úmeleyú barmis Теңrike soqusmis qut qolmis qut birmis («Ер еңбектеп (құлшылық жасай) барыпты. Тәңіріге кезігіпті (соғысыпты). (Тәңіріден) құт қолкалапты (сұрапты). (Тәңірі) құт беріпті»; «Муж смиренно полз, встретился с Тенгри, попросил счастья, счастье дал (Тенгри)») [Irk bitig (Or. 8212 (161): 47].

Здесь мы видим «приземление» образа TEDIRI, его приближение к людям, когда они обращаются к нему, даже встречаются с ним (возможно, в облике «старца на пегом коне»), просят у него QUT и получают его. В это же время, это показатель трансформации единой всемогущей силы в отдельные божественные силы, даже в покровителя Пути, дороги, Тенгри пути.

Необходимо особо подчеркнуть, что категория «TEDIRI» прочно вошла и в тюркский философский словарь, и в мировоззрение тюркских народов. Общеизвестно, что даже принятие ислама и отказ от тенгрианства не привели к забвению это основное стержневое понятие тюркского миропонимания. Во многих случаях высшая сила, к которой обращаются в своих молитвах представители тюркских этносов обозначается как «Тәңір» (Тенгри). В этом смысле синонимами являются понятия, обозначающие высшую силу, бога: «Тәңір», «Алла», «Құдай», «Жаратқан-ием» и другие.

Через турфанские источники понятие Тенгри переходит затем в средневековые тюркские письменные памятники. При этом основным контекстом его употребления становится религиозный, в смысле высшего божества. В памятниках XI века, Кутадгу билиг и Диван лугат ат-Турк, термин Тенгри употребляется в качестве синонима термина Алла, и знаменует трансформацию тюркского мировоззрения под влиянием ислама. В то же время, не только употребление термина Тенгри, но и другие представления демонстрируют преемственность с некоторыми мировоззренческими установками древних тюрков.

Например, Кутадгу билиг начинается такими словами: «... жер мен көкті жаратқан, тірі жанның бәріне ризық берген құдіреті күшті тәңірге ырзамыз» («... породившим землю и небо, давшим всему живому пропитание обладателем всемогущей силы Тенгри мы довольны») [Жүсіп Баласағұн, 2007: 54]. Обращает на себя внимание и употребление термина «көк», и представление о порождающей силе Тенгри, что во многом сходно с цитированными нами отрывками из орхоно-енисейских источников.

В Кутадгу билиг нашел отражение и четвертый контекст употребления термина Тенгри - TEDIRI YARILQADUQ. Свидетельство этому следующий отрывок: «Жарылқаған, жаратқан бір тәңірім!» («Благодетельствующий, порождающий единый Тенгри!») [Жүсіп Баласағұн, 2007: 65]. При этом у Баласағуни Тенгри выполняет прямую космогоническую функцию: он порождает голубое небо, луну, солнце, ночь, твердую землю, народ-государство, эпоху, время, этот день.

В словаре Махмуда Кашгари термин Тенгри употребляется более 30 раз и основной его смысл – использование в качестве синонима для понятия «Аллах всемогущий и великий». При этом сходство с употреблением в орхоно-енисейских письменных источниках весьма заметно. Конечно, исламская

риторика в Словаре доминирует, поэтому автор пишет: «Неверные ... называют словом **таурй** небо. Также словом **таурй** они называют все, что им представляется великим, например, высокую гору или большое дерево» [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 1022].

Поэтому в тексте от автора он везде заменяет Тенгри на Аллах. Это, безусловно, связано и с общей исламизацией в государстве Караханидов, и особенностями арабского словоупотребления. Тем не менее, Кашғари в Словаре дает такую интерпретацию, которая означает, что тюркское слово Тенгри продолжает употребляться весьма активно и многоаспектно именно в понятии высшей силы.

Например, в Словаре мы читаем: «Человека, почитаемого среди людей или ставшего правителем, называют **ағйрліг киши**. **Таурй мани** **ағйрләдй**. «Тенгри меня возвеличил» [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 90]. В другом месте: «**улуғ таурй ағйрләдй**» (великий Тенгри вознес) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 298]. Для сравнения приведем отрывок из памятника Kúltegin I: «отца моего кагана, мать-мачеху катун возвысил Тенгри, дарующий государство Тенгри». Совпадение почти буквальное, не говоря о смысловой тождественности представления о миссии Тенгри.

Термин Тенгри, также, как и в орхоно-енисейских памятниках, обозначает высшую силу, могущество: он используется в словосочетаниях «**уган таурй**» (всемогущий Тенгри) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 110]; «**таурй ул ййрик йаратгән**» (Тенгри он землю породил) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 782]; «**таурй кулй кулбәк**» (раб Тенгри Кулбак) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 440] (который по преданию писал на твердых черных камнях, как и битигчи, оставившие орхоно-енисейские тексты); в описании природных явлений: «**таурй булит ағиттй**» (Тенгри вознес тучу) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 227], «**таурй йағмур йағиттй**» (Тенгри дождь ниспослал) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 706], «**таурй кәр қарлаттй**» (Тенгри снег ниспослал) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 727], или «**таурй тағ бирлә ййрик басурдй**» (Тенгри горами землю придавил) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 529]; в определении мистической силы Тенгри: «**таурй қарғиши аник узә**» (проклятие Тенгри на него будет) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 429].

В словаре Кашғари понятие Тенгри употребляется также для обозначения власти высшей силы над жизнью и смертью человека. Здесь мы читаем: «**таурй угул туттурдй**» (Тенгри сделал так, чтобы сын родился) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 597], «**таурй йалнуқ туруттй**» (Тенгри сотворил Адама (человечество)) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 695], а также: «**таурй улук тиркурдй**» (Тенгри воскресил мертвого) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 602], что весьма схоже с таким местом из памятника Kúltegin II: «вы умерли (букв. улетели) пока Тенгри не сделает вас живыми снова».

В Диване Тенгри выполняет и достаточно «приземленные» функции: встречаются нередко выражения «**таурй мани қутгардй**» (Тенгри меня спас) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 612], «**таурй мани байуттй**» (Тенгри меня сделал богатым) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 711], «**таурй ани қинәдй**» (Тенгри его покарал) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 947].

В Словаре также немало мест, где понятие Тенгри имеет чисто религиозное значение: «**таурй табугй**» (поклонение Тенгри) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 354]; «**таурй нұмй**» (вера Тенгри) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 842].

Употребление понятия Тенгри в словаре Кашгари позволяет сделать однозначный вывод о том, что оно прочно вошло как в философский словарь тюрков, так и в повседневное словоупотребление. Примером последнего может служить пословица: «**сускән ўзкә таурй муууз бйрмәс**» (Бодливому быку Тенгри рогов не дает) [Махмұд ал-Кашғарй, 2005: 1011].

В Дивани хикмат Яссауи такое употребление понятия Тенгри также является главным. Понятия Алла, Хак, Тенгри, Кызыр баба зачастую употребляются как синонимы и обозначают высшую силу, божество.

Примеры употребления понятия Тенгри у Яссауи многочисленны, приведем лишь некоторые. В Девятом хикмете он пишет: «Тәңірім күдіретімән бұрып бетті; Құлшынып жер астына кірдім міне» (Тенгри обратил ко мне свою милость; С рвением под землю ушел сейчас) [Иассауи Қожа Ахмет, 2009: 48].

Еще более сходно с другими памятниками употребление понятия Тенгри, если обратиться к оригинальному тексту Диуани хикмет. В 29 хикмете на чагатайском языке мы читаем: «Таңри тағала сүзин, расул Алла хадисин; Ининмаған кулини уммат демас Мухаммад» (Тәңірінің сөзін, пайғамбардың сүннетін; Алмаса қабыл, үмбетім демес Мұхаммед; Если слова Тенгри, хадисы посланника Аллаха, не воспримет, не назовет его своим последователем Махаммед) [Иассауи Қожа Ахмет, 2009: 198].

В «Қорқыт ата кітабы» мы находим великолепное подтверждение преемственности с древнетюркскими источниками: «Тәңірге сиынбаған адамның тілегі қабыл болмайды. Тәңірісі құрамаса, ешкімнің бірі екеу болмайды. Тәңірі бәндесінің мандайына не жазса, сол болады» («Не исполнится желание человека, который не верит в Тенгри. Если Тенгри не сделает (букв. «не составит из частей»), ни у кого одно не станет двумя. То, что Тенгри предначертал («написал на лбу») смертному, то и исполнится») [Қорқыт ата кітабы, 1986: 7].

В двух тюркских письменных источниках уже XIV века: Codex Cumanicus и надписи Амир Темира, мы находим хорошие примеры преемственности употребления понятия Тенгри.

В памятнике Codex Cumanicus понятие Тенгри переведено как бог и употребляется кроме словаря и в других частях. Например, в загадках мы встречаем такое употребление этого понятия: «Teñridän tüškän toqmaçiq – dört ajaqlı tajmaçiq» (Тәңірден түскен токмачик (тоқпақ) – төрт аяқты маймачик (кішкентай аң); Спустившийся с неба колоточек – четырехногий зверенок) [«Кодекс куманикус» сөздігі, 2012: 302]. Употребление понятия Тенгри в загадке свидетельствует о его глубоком проникновении в тюркскую ментальность, даже в повседневное словоупотребление.

В то же время, в подобном употреблении (Teñridän), безусловно, есть и другая преемственность с орхоно-енисейскими памятниками. В одном из контекстов он употребляется именно в такой форме (Teñiriken, Teñiriteg),

конечно, в Codex Cumanicus он получает более приземленное, более обыденное выражение.

Более всего в Codex Cumanicus понятие Тенгри употребляется, что неудивительно, учитывая специфику памятника, в религиозном смысле.

Так, «Фразы для исповеди» в Кодексе начинаются следующим образом: «Men Teŋiriniŋ işine osal boldum» (Мен Тәңірдің ісіне осал болдым; Я стал нерадивым в делах Тенгри) [Codex Cumanicus, 2016: 192]. А «Афоризм для проповеди» звучит следующим образом: «Eger toz-topraq quyaştan miñ miñ qurla yaŋıq bolsa edi, hanuz Teŋiriniŋ yaŋıxlıqına körä qaraŋı-dİR» (Егер топ-топырақ куйаштан (күннен) мың мың құрлы жарық болса да, тағы Тәңірінің жарығына қарағанда қараңғы; Если даже самый прах в тысячу тысяч раз солнца светлее будет, и тогда в сравнении со светом Тенгри - это тьма» [Codex Cumanicus, 2016: 192].

В подобном, религиозном контексте используются понятия «Beу Teŋri» (Господь Бог) в тексте Покаянной молитвы, «baŋċadan beуik Teŋri» (Всевышний бог) в Евангельском чтении о поклонении пастухов младенцу Иисусу, «Ата Teŋri» в гимне Ave, porta paradise и другие.

Интересно также в исконно тюркском мировоззренческом ключе написание имени Девы Марии как «Maria qatun», что вполне преемственно с древнетюркским текстом из Культегин: «... моего отца Елтерис кагана, мою мачеху Елбилге катун они подняли вверх, на вершину...».

Имеют несомненное происхождение в тюркском мировоззрении словосочетания «Teŋriga yalbarsa», «yalbaruŋiz Teŋrigä», встречающиеся в Молитве о скорейшем овладении языком паствы. В подобном контексте употребляется понятие Тенгри в тюркском памятнике Iriq Bitig.

Тюркское мировоззренческое происхождение имеет и тюркский текст 3 заповеди из Десяти Божьих Заповедей: «Teŋiriniŋ atıŋ bile ant iċmägil» (Тәңірдің атымен ант ішпе; букв. Не пей клятву именем Тенгри) [Codex Cumanicus, 2016: 207-208]. Именно для тюрков было характерно испить чашу с кровью при клятве.

В средневековой тюркской надписи, сделанной по приказу Амира Темира и найденной в XX веке на территории Казахстана, термин Тенгри употребляется также как обозначение божества. Знаменателен сам по себе факт того, что в тюркском миропонимании XIV века сохранилось именно это понятие для обозначения высшей силы, бога.

Три последние строки этого памятника, дошедшего до нас на чагатайском языке, звучат так: «Täŋri nışfät bergäŋ inşala; Täŋri il kişigä raqmat qilyaj bizni duu-a bilä; Jad qilyaj» [Григорьев А.П., Телицын Н.Н., Фролова О.Б., 2004: 24]. В транскрипции на кириллице текст выглядит так: «Танри нысфат бергай иншала; Танри ил кишига ракмат килгай бизни дуу-а биля; Яд килгай», а на современном казахском языке так: «Тәңрі нысфәт бергей иншала; Тәңрі ел кісіге рақмат қылғай бізді дұға менен; Жад қылғай».

Теперь мы можем эти три строки с использованием современного казахского текста перевести на русский язык: «Пусть Тенгри даст справедливость, иншала. Пусть Тенгри людям страны сделает милость. Пусть нас молитвами вспомнят».

Литература

1. *Bilge Qayan I* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
2. *Del Uul IV* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
3. *El etmiş Bilge kagan (Tariat // Terh)* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
4. *El Etmis yabū (Bilge Ataçim)* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
5. *Irk bitig (Or. 8212 (161))* // сайт Turk Bitig, 2005. Турфанские письменные памятники.
6. *Kül Tarqan* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
7. *Kültegin I* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
8. *Kültegin II* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
9. *Kültegin III* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
10. *Ordu-balyq II* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
11. *Sudzi, E-47*. Цит. по: Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951. 451 с.
12. *Taihar* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
13. *Tıñıq-Uq* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
14. *Uyk-Turan* // сайт Turk Bitig, 2005. Енисейские письменные памятники.
15. Жүсін Баласағұн. (2007), Құтты білік, көне түркі тілінен аударып, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубаев, Алматы: Таймас баспа үйі.
16. Махмұд ал-Кайсарі. (2005), Дивән Луғат ат-Турк, перевод, предисловие и комментарии З.А. Ауэзовой, Алматы: Дайк-Пресс.
17. *Қорқыт ата кітабы (1986)*, Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос, Алматы: Жазушы.
18. *Иассауи Қожа Ахмет (2009)*, Диуани хикмет. Даналық кітабы, Алматы: Халықаралық Абай клубы.
19. «Кодекс куманикус» сөздігі (2012), «Асыл мұра» түркі антологиясы, Астана: Сарыарқа.
20. *Codex Sutanicus (2016)*, Астана: Сарыарқа.
21. Григорьев А.П., Телицын Н.Н., Фролова О.Б. (2004), «Надпись Тимура 1391 г.», *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*: 21: 3-24.

(Статья опубликована: *Continuity in the use of the concept of Tengri in ancient and medieval Turkic written monuments* // BAYBURT ÜNİVERSİTESİ YAYIN NO: 24 1. *Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu. Birinci Baskı*, 2019. Karak Tasarım Figen Meşeli.

Посвящаю памяти первого тенгриведа и тенгрианца в Казахстане, безвременно ушедшего Аюпова Нурмагамбета Глаздыновича (1955 – 2010)).

КАТЕГОРИЯ «QUT» В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ

Среди категорий тюркской философской традиции особое место занимает категория «QUT». Наряду с категорией «TEDIRI» она является ключевой для мировоззрения древних тюрков. Если концепт «TEDIRI» выступает главной онтологической категорией, то «QUT» – основной этической категорией.

Необходимо отметить, что категория «QUT» широко распространена в тюркских письменных источниках. Термин «QUT» встречается в Орхонских памятниках (Kül Tarqan, Kültegin, El Etmiş Bilge qaγan (Tariat // Terh), Ordu-balyq II, El Etmiş Bilge qaγan (Moyn-Chur), Del Uul IV, Ortenbulak, Taihar, в надписи на бронзовой печати); Енисейских памятниках Chaa-Hol VII (e-19), El-Bazhy (e-68); в Таласских памятниках: Talas IX, Kury-baqaiyt; в Казахстане – на бронзовом зеркале, найденном на реке Ертис; в Турфанских памятниках OR. 8212 (76), OR. 8212 (161). Представленность термина показывает его широкую распространенность в географическом смысле, на обширной территории от реки Талас до реки Енисей (на территории современных Кыргызстана, Казахстана, Китая, Монголии и России).

Во временном отношении это период с V по X века, к этому периоду относят те памятники, на которых встречается термин «QUT». Пять веков его распространения привели к тому, что он очень глубоко проник в менталитет тюркских народов. В современных тюркских языках словосочетание «qutly bolsyn» (құтты болсын), наверное, одно из самых распространенных пожеланий. У В.В. Радлова в «Опыте словаря тюркских наречий» приведено немало слов, имеющих общий корень от «QUT»: «кутындап, құтқар, құтылу, құтты, құттықтау» и другие [Радлов 1899: 990-998].

В тюркских рунических письменных источниках широкая распространенность термина «QUT» проявляется и в том, что оно используется как пожелание и является частью имен собственных.

В памятнике, посвященном Kül Tarqan, пожелания, связанные с обретением им статуса qaγana, высказаны так: «yaγı Kül Tarqan kü edgü... qaγa aq edgü bolzun», «qaγa Tenriken qutluγ bolzun», «qutluγ er ara bolzun» [Kül Tarqan: 1-3] («жаңа Күл Тархан атағы игі ... жартас ақ игі болсын», «жартасқа Тәңірікен құтты болсын», «құтты ер арасы болсын»; «новый титул Куль Тархана благословен... благословена пусть будет белая скала», «пусть будет благо Тенгрикену, на этой скале», «пусть будет благо среди воинов»).

Как часть имени собственного понятие «QUT» входит в имя «Qutluγ», т.е. обозначает человека на которого сошел «QUT», в вольном переводе: «счастливый», «благословенный» («құты бар, құт қонған, құттың иесі» считает Н. Базылхан [Базылхан 2003: 96], ссылаясь при этом на В.В. Радлова).

Особенно часто это имя использовано в памятнике El Etmiş Bilge qaγan (Tariat // Terh). В нем встречаются такие имена, как: «Qutluγ Tarqan», «Qutluγ Bilge», «Señün Uršu Qutluγ», «Qutluγ Jaymaç» [El Etmiş Bilge qaγan (Tariat // Terh): 14-15].

В памятнике Sudzi, E-47 упоминаются два имени, в которых встречается понятие «QUT»: «Boyla Qutluу Yaryan» и «Qutluу Baya Tarqan» [Sudzi, E-47: 2-3]. Как показал С.Г. Кляшторный данная эпитафия высечена на камне от имени Бойла Күтлүк Йарғана, «бууғуқи» Күтлүк Баға Тархана, участника кыргызского завоевания Монголии [Кляшторный 1959: 164].

В памятнике, относящемся к енисейским, Chaa-Hol VII (e-19) упоминается имя «Qutluу Čigši», в таласском памятнике Talas IX «Qutluу Özünčü», в турфанском OR. 8212 (76) – просто «Qutluу».

В таласском же памятнике Kury-baqaiу понятие «QUT» используется в составе слов «Qut Čur», что означало воинское звание у древних тюрков.

О распространенности слова «QUT» свидетельствует и то, что оно используется в составе постоянно используемых словосочетаний: «turyuru qutum» (түрақты күтүм; постоянное благо) (El Etmiš Bilge qaуan (Moyn-Chur); «qut berime» (күт беру, күт берген (жер); благословенное место) (Ortenbulak) [Базылхан 2003, 96].

Часто встречается слово «QUT» в орхонском памятнике Taihar, но, к сожалению, сохранность надписей очень плохая и остались лишь отрывочные слова и фразы: «erimen qut berti», «Teңirde qut bolm...», «Teңirken alıp qutluу bilge qan» [Taihar: 1-1, 2-2, 3-1].

Перейдем теперь к вопросу о значениях термина «QUT» в тюркских письменных источниках. В литературе вопрос нашел отражение уже у В.В. Радлова, а затем в «Древнетюркском словаре» и «Этимологическом словаре тюркских языков». У Радлова впервые определены были два основных значения термина: «1) счастье; 2) жизненная сила, душа» [Радлов 1899: 990-991]. В «Древнетюркском словаре» эти же два значения представлены более развернуто: «1) душа, жизненная сила, дух; 2) счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех, счастливый удел; достоинство, величие» [ДТС 1969: 471]. В «Этимологическом словаре» дано больше значений, при этом они в смысловом отношении сходны с позицией и Радлова и ДТС: «1) жизненная сила; 2) кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, якобы падающий через тундук в коломто и приносящий счастье тому, кто сможет его взять; 3) оберег, якобы охраняющий скот и человека; 4) состояние истинного бытия, блаженства; 5) достоинство, величие; 6) символ счастья и благополучия; 7) уют» [ЭСТЯ 2000: 176].

Нашей целью является интерпретация этого термина только в рунических источниках и в узком, философском контексте.

Особое место категории «QUT» в тюркской философской традиции заключается в том, по нашему мнению, что она выражает сущность человека, человеческой жизни. Самое главное, когда мы оцениваем человека – это понять, есть у него «QUT» или нет.

В этом смысле необходимо обратить внимание, прежде всего, на тесную связь «QUT» и «TEŃIRI». Уже в таком орхонском памятнике как Taihar есть строки «Teңirde qut bolm...», означающие, скорее всего, «Кут в Тенгри был (есть?)». В этом смысле «пребывания Кут в Тенгри» значение термина «QUT» -

это, прежде всего, жизненная сила. Источником жизненной силы человека, долгой жизни его является «TEĐIRI».

Такое употребление термина «QUT» как «жизненной силы, духа» мы имеем в памятнике Ordu-balyq II (примечательно еще и на удивление связным текстом). Здесь читаем: «Aqunčı Buyuruqı ertim öŷtenig at ıdır etim kediniŷ itı erür ertim Kók Teŷiride qutum uyuyqa boltı yaŷız Jerde yolym qıŷıa boltı tegmiŷe boltı Buqa oŷulı atı» [Ordu-balyq II: 1-12] (Ақунчы Бұйрығы едім, шығысты атпен ытып еттім, батысты жалғастырар едім, Көк Тәңіріде құтым жұқа болды, нығыз Жерде жолым қысқа болды. Тектемес болды. Бұқа ұлы аты(м); Ақунчи Буйругу был, на восток напал на конях, на запад продолжил бы. Но на синем Тенгри QUT (жизненная сила) оказалась тонкой, на твердой земле путь оказался коротким. Прервался мой род. Имя – Бука оглы).

В целом, в тюркском мировоззрении Тенгри понимался как дарующий «QUT». Несомненно, что древние тюрки верили во всемогущество Тенгри. Однако, весьма показательно, что в орхонских и енисейских памятниках Тенгри и кут, употребляясь в одном месте, все же в определенном смысле независимы друг от друга. Нет точного указания на то, что «TEĐIRI» даровало кому бы то ни было «QUT». В ранних рунических источниках нет описания того, как «QUT» передается от «TEĐIRI» к человеку. Причина, как мне думается, в том, что связь между «TEĐIRI» и «QUT» для тюрков того времени – таинство, тайна, ее невозможно разгадать, описать. В то же время, понятно, что это имеет отношение к самым важным, сущностным вопросам бытия мира и человека.

В подобном контексте важно, что при упоминании «QUT» речь идет только о его наличии – «qutum bar üčün» («поскольку у меня была благодать»). В данном контексте «QUT» выступает как первопричина, первоисточник, например, в памятнике Bitig Tač Kúltegin: «Teŷiri yarılqadıqın üčün özüm qutum bar üčün qaŷan olurtum» [Kúltegin III: 9] (Тәңірі жарылқағаны үшін, өзімнің құтым бар үшін қаған отырдым; поскольку Тенгри явил милость, поскольку была у меня благодать, я сел каганом). Видно, что здесь имеет место употребление термина «QUT» в смысле «благо, благодать, удача».

Наряду с «QUT» в источниках используется и другой сходный по смыслу термин - «ÜLÜGÜM»: «Teŷiri yarılqazu qutum bar üčün ülügüm bar üčün» [Kúltegin I: 29] (Тәңірі жарылқай, құтым бар үшін, ұлығым бар үшін; поскольку Тенгри явил милость, поскольку было у меня счастье, было у меня величие). Означает он, скорее всего, «величие», являющееся источником власти кагана.

При этом роль как бы «мостика» между «TEĐIRI» и «QUT» выполняет понятие «YARILQADUQ»: «TEĐIRI» облагодетельствовал, явил мне милость, с одной стороны, с другой, - у меня есть «QUT», который помогает мне в делах и в сражениях.

В стеле Bilge qaŷan это выражено следующим образом: «Teŷiri yarılqadıqın üčün özüm qutum bar üčün» [Bilge qaŷan: 13] (Тәңір жарылқағаны үшін, өзімнің құтым бар үшін, Поскольку Тенгри облагодетельствовал, поскольку у меня была своя благодать). И вновь обращает на себя внимание рядоположенность, но не причинно-следственная связь между «TEĐIRI» и «QUT»: мы можем, конечно,

предполагать, что «QUT» появился потому, что благодетельствовал «TEŃIRI», но прямого такого указания в текстах того времени на каменных стелах нет.

Как мы видим, в орхонских памятниках можно выделить те два смысла употребления термина «QUT», которые описаны в литературе: как «жизненная сила» (Кут в Тенгри) и как «благодать» (у меня есть благодать). Необходимо признать, что в содержательном отношении оба смысла достаточно близки друг к другу и при интерпретации они могут пониматься как синонимические. В то же время, небольшое различие все же можно провести. Это связано, скорее всего, и с тем, что данные смыслы описывают как бы «движение» «QUT», которое находясь в Тенгри понимается больше как «жизненная сила, дух», а находясь в человеке, трансформируется в «благо, благодать» (это хорошо описано в кыргызском фольклоре, который приведен в «Этимологическом словаре»: «кут - это кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, якобы падающий через тундук в коломото и приносящий счастье тому, кто сможет его взять»). Хотя содержательная близость этих понятий позволяет интерпретировать их как взаимозаменяемые.

Таким образом, «QUT» есть одно из основных «условий» для того, чтобы стать каганом, одержать победу над врагом, быть удачливым в делах, быть счастливым в семье и т.д.

Вместе с тем, нельзя рассуждая европоцентристски, определять «QUT» как цель человеческой жизни. Это не может быть целью человеческой жизни по нескольким причинам. Прежде всего, стремиться «получить» «QUT» невозможно, это не материальные или духовные блага, которых можно достичь трудом, упорством. Это само «благо», «благодать». Его дарует «TEŃIRI» и всегда это таинственный акт, его предсказать или предвидеть невозможно.

Во-вторых, и это, пожалуй, главное, - для того, чтобы «TEŃIRI» даровал тебе «QUT» важно не достижение чего-то: славы, богатства, власти, а каков ты – какими качествами как человек, как воин, как правитель ты обладаешь.

Очень важны, как можно выявить из контекста содержания памятников орхонского и енисейского периодов древнетюркской истории, качества, наличие которых может привести к тому, что у человека будет «QUT»: быть бесстрашным в бою, совершать подвиги (наиболее полные и известные стелы Bilge qaγan, Kŭltegin, El Etmiš Bilge qaγan, El Etmiš yabγu (Bilge Atačim) описывают военные подвиги тюркских каганов и военачальников); думать о народе, его благе; сохранять единство народа; завоевывать новые земли; уничтожать врагов; делать бедный народ богатым, немногочисленный – многочисленным; почитать предков, ставить им bitig tač (мәңгі тас).

Интересное воплощение термина «QUT» в смысле «благодать» мы находим в памятнике Del Uul IV: «tuči eši yol iduq qiduq qut» [Del Uul IV: 3] (дос-жаран жол киеси, шет (жердегі) құт; друзья – оберег в пути, благодать на чужбине). Это один из блестящих примеров того, что слово «QUT» стало частью народного фольклора и повлияло на особенности ментальности тюркских народов.

В рунических письменных источниках более позднего времени понятие «QUT» трансформируется (также, как и понятие «TEŃIRI»). Трансформация

происходит, на наш взгляд, по пути некоторого «приземления» смысла этого понятия. Он употребляется не столько в онтологическом, сколько в этическом, нравственном отношении. Происходит некоторая «утилизация» термина. В то же время, мы видим преобладание одного смысла в использовании термина: как «благо, благодать».

В памятнике «Бронзовое зеркало, найденное на Ертисе», в Восточном Казахстане и датируемое IX-X веками мы находим такую надпись (по версии профессора А.Аманжолова): «iši künisin esser qutı basar» [Руническая...: 2] (эйел күншілдігін азайтса құты басар; если женщина уменьшит зависть, обретет благодать). Здесь отчетливо видно этическое содержание в использовании термина «QUT», где Кут однозначно связывается с достойным поведением.

В рукописном письменном источнике «Irk bitig», который относится к X веку и найден на территории Восточного Туркестана особенно отчетливо наблюдается данная трансформация понятия.

Во второй строке памятника мы находим такие слова: «Ala atlıy yol Teŋri men... kisi oylın soqusmus kisi qorqmıs qorqma timis qut birgey men timis» [Or. 8212 (161): 2] (Ала атты жол Тәңірімін... кісі ұлымен соғысып қалыпты. Кісі қорқыпты. Қорқпа депті. Құт беремін депті; Тенгри пути я на пегом коне... с сыном человеческим столкнулся. Испугался человек. Не бойся сказал. Дам тебе благо). В этом отрывке в художественной форме описывается то, каким представляли себе тюрки уже в X веке передачу «QUT» от «TEDIRI» к человеку. Бросается в глаза «обыденность» процесса, его возможное повторение для других людей.

В другом отрывке из этого же памятника акцент сделан на том, что «QUT» можно «выпросить» у «TEDIRI» как это происходило во многих традиционных (авраамических) религиях.

Вот этот отрывок: «Er ümeleyü barmıs Teŋrike soqusmıs qut qolmıs qut birmıs aýılıŋta yilqıŋ bolzun özün uzun bolzun timis» [Or. 8212 (161): 47] (Ер еңбектеп (құлшылық жасай) барыпты. Тәңіріге кезігіпті (соғысыпты). (Тәңіріден) құт қолқалапты (сұрапты). (Тәңірі) құт беріпті: «ауылыңда жылқын болсын. Өзің (өмірің) ұзын болсын» депті; Муж смиренно полз, встретился с Тенгри, попросил счастья, счастье дал (Тенгри): «пусть в твоём ауле будут лошади. Твоя жизнь будет долгой», - сказал).

Таким образом, проведенный анализ позволил прийти к следующим выводам. Прежде всего, широкая представленность термина «QUT» в древнетюркских письменных памятниках свидетельствует о его географической и временной распространенности. Это привело к глубокому проникновению термина в язык и культуру тюркских народов, который стал одним из стержневых концептов их ментальности.

Далее, нашло подтверждение наличие двух основных значений понятия: как жизненная сила и как благодать. Значения эти в некоторых случаях взаимозаменяемы, в других – вполне различимы.

Обращает на себя внимание тесная связь понятий «QUT» и «TEDIRI», при этом эта связь была непроявленной, таинственной в ранних (орхонских и

енисейских) письменных источниках и явной в более поздних турфанских и казахстанских.

В целом, явственно видна эволюция понятия «QUT» от более общей, абстрактной к более «приземленной», инструментальной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Радлов В.В. *Опыт словаря тюркских наречий. Том 2. Часть 1.* С.-Петербург, 1899
2. *Kül Tarqan* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники (здесь и далее после названия памятника указаны его строки)
3. Базылхан Н. Баян-Өлгий аймагындагы көне түрік бітіктердің жаңаша оқылуы // *Отан тарихы*, 2003, № 2-3. 96-100 бб.
4. *El Etmış Bilge qaγan (Tariat // Terh)* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники
5. Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // *Проблемы востоковедения*. М, 1959, № 5, С. 162-169
6. *Taihar* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники (в данном случае первая цифра обозначает номер надписи, вторая – номер строки)
7. *Древнетюркский словарь*. Ленинград: Наука, 1969
8. *Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву Қ / Авт. Статей Л.С. Левитская, А.В. Дыбо, В.И. Рассадин*. М., 2000
9. *Ordu-balyq II* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники
10. *Kültegin III* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники
11. *Kültegin I* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники
12. *Bilge qaγan* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники
13. *Del Uul IV* // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники
14. *Руническая надпись на Иртышском бронзовом зеркале* // сайт Turk Bitig, 2005. *Казахстанские письменные памятники*
15. *Or. 8212 (161) Irk bitig* // сайт Turk Bitig, 2005. Турфанские письменные памятники

(«Ұлы Дала» II гуманитарлық ғылыми форум материалдары (екінші бөлім), Астана: Ғылым баспасы, 2017. – 898 бет.

Посвящая статью памяти философа, внесшего несомненный вклад в изучение тюркской культуры – Булекбаева Сагади Байұзаковича (1946 – 2021)).

ИДЕЯ «МЭНГІЛІК ЕЛ» В ТЮРКСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Для тюркской философской традиции идея «Мэнгілік Ел» выступает в качестве одной из ключевых. В этой идее воплотилось, прежде всего, представление тюрков об идеальном обществе, обществе, которое в силу своих качеств, может существовать очень долго, «вечно», в котором организация его деятельности создает максимально благоприятные условия для жителей.

К такому идеальному обществу стремились тюрки на протяжении многих столетий, и оно получало у них разные названия: «Мэнгі Ел», «Өтүкен», «Жерұйық», «добродетельный город». В качестве основных условий такого идеального общества выделяются следующие: мудрый правитель, справедливый закон, отношения сотрудничества между жителями, благоприятные географические условия и другое.

Впервые слова «Мэнгі Ел» встречаются в орхоно-енисейских письменных источниках, которые являются общим культурным, духовным достоянием тюркских народов. На стеле, посвященной Култегину (685 – 731 г.), выдающемуся тюркскому полководцу, который сумел подчинить огузов, киданей, татабов, табгачей (китайцы), кыргызов, карлуков, тюргешей, согдийцев и продолжить традиции великой кочевой империи, высечены следующие слова: «*Ötügen Yiş olursar beŋgü el tuta olurtaçisîn*» (Өтүкен Йыш отырса мэнгі ел тұта отырушы едің; Если останетесь в горной долине Отукен будете вечным народом) [1]. Значение Отукена как столицы тюрков в контексте идеи «Мэнгі Ел» видится в том, что это был примерно центр земель, с которыми контактировали (торговали, воевали, ездили на похороны каганов) тюрки. Это был важнейший центр, из которого управлялось государство, в котором принимались все важные политические решения. Поэтому, чтобы стать «Мэнгі Ел» нужно иметь такой политический центр, мудрых каганов и советников, бесстрашных военачальников, смелых воинов, подчинить себе (или иметь в союзниках) племена и роды с четырех сторон и самое важное – иметь покровительство Тенгри.

Идея построения сильного государства, которое могло бы соответствовать параметрам «Мэнгі Ел», была теоретически обоснована аль-Фараби и Жусипом Баласагуни.

В трактате «О взглядах жителей добродетельного города» Фараби выделяет те особые условия, соблюдение которых делает город добродетельным. Это, прежде всего, отношения между жителями города: «Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество» [2, 305].

Второе главное условие, по Фараби, - глава города, которому должны быть присущи 12 «врожденных природных качеств». Среди них наиболее важными являются: иметь «абсолютно совершенные органы», т.е. быть здоровым; иметь хорошую память; «обладать умом проникательным и прозорливым»; уметь ясно излагать свои мысли; «иметь любовь к обучению и познанию»; любить правду и

ненавидеть ложь; «обладать гордой душой и дорожить честью»; «быть справедливым, но не упрямым» [2, 317-319].

Жусуп Баласагуни в «Кутты билик», продолжая традицию Фараби, обозначает главные принципы, которые служат стержнем государства, соответствующего критериям «Мәңгі Ел». Это четыре принципа: «Күнтоғды, Айтолды, Өгдүлміш, Одғұрмыш», которые, являясь персонажами поэмы, иллюстрируют основные принципы государства [3, 6].

Күнтоғды (элик, правитель) олицетворяет основу государства - Власть, Справедливость, Бесстрашие, Волю, Доблесть, Закон. Сильная, справедливая власть, бесстрашные и доблестные воины, политическая воля правителя и строгое следование законам – всегда были в тюркских государствах высшей ценностью. Айтолды – визирь (мудрый советник) – воплощает как Правдивость, Знание, Речь, так и - Богатство, Благоденствие, Счастье, которое может принести народу мудрое правление. Өгдүлміш – сын визиря – отождествляется с такими качествами, как Мудрость, Ученость, Ум. Мудрый правитель и народ, стремящийся к знаниям – неперенное условие «Мәңгі Ел» как во времена наших предков, так и теперь. Одғұрмыш – отшельник - передается такими качествами, как Непритязательность, Отрешенность, Удовлетворенность, которые вбирает в себя понятие «Қанағат». В политической иерархии – это религиозные деятели, духовные учителя, значение которых в жизни государства Баласагуни видел в нравственном воспитании народа [3, 11, 56].

В качестве идеального государства в тюркской традиции выступает и «Жерұйық».

«Философ кочевого ногайско-казахского народа» (по определению Ш.Уалиханова) Асан Қайғы определяет Жерұйық так: «Это место, которое защищено от врагов, где травы и воды так много, что скот всегда в теле. Здесь все люди равны, все живут в достатке и довольстве, нет неравенства и розни родов. Это место – рай на земле...» [4]. По легендам Асан Қайғы посвятил немало лет своей жизни поискам такой земли, он объехал на своей быстроногой верблюдице всю территорию Казахстана. Многим землям близ рек, озер, горным долинам посвящены его стихотворные описания (а некоторым из них, по легенде, он дал название). Например, земли близ реки Нуры, где сейчас находится Астана описаны им так: «Оказывается это место, где всего за шесть дней лошадь может набрать хороший вес!» [4]. В легендах об Асане мудреце в конце говорится, что он не нашел Жерұйық. Это тем более странно, что в описаниях местностей много позитивных оценок и восхищения тем или иным местом. Надо полагать, что это противоречие имеет причиной следующий факт: Асан Қайғы не нашел Жерұйық как одно какое-то место, а в качестве Жерұйық надо воспринимать всю казахскую землю, имеющую такие природные богатства.

В тюркской философской традиции идея «Мәңгілік Ел» имела не только значение идеального государства, но и в более широком мировоззренческом контексте, в форме «Мәңгі Өмір» осмысливалась как противостояние Жизни и Смерти.

В таком контексте понимает «Мәңгі Өмір» Қорқыт Ата, который, согласно легендарным преданиям, много лет своей жизни провел, спасаясь от Смерти.

Спасения от смерти не было, поскольку везде ему встречались люди, которые копали могилы. Смерть как бы «встроена» в нашу повседневную жизнь, она ее часть, убежать от нее нельзя, отсюда оставшиеся в народной памяти слова: «куда ни пойдешь – везде могила Коркута». Избежать Смерти, обмануть ее можно только двумя путями: вернуться к себе на Родину, жить и умереть в родных краях, где тебя все знают и все помнят, это и есть бессмертие. Во-вторых, бессмертие – в творчестве, Коркут первым создает кобыз и первым исполняет на нем кюи, которые сделали его имя бессмертным.

В своей бессмертной книге «Китаб-и дәдем Коркут ғали лисан таифа оғузан» (Книга моего деда Коркута) тюркский мыслитель делает вполне диалектический вывод: «Жизнь не постоянна. Человек приходит в этот мир и уходит. Конец жизни – смерть»; «Жизнь – это караван, в одном месте заночует, на завтра переключит дальше...» [5, 84, 21].

Идея «Мәңгілік Ел» и как идеальное общество, и как человеческое бессмертие были широко распространены среди тюркских народов. Выражение идей существования идеальной земли Жерұйық и вечной жизни как бессмертия человеческих деяний мы находим в башкирском эпосе «Урал-Батыр».

В эпосе главный герой, Урал батыр, как и Коркыт Ата, ищет средства, чтобы победить Смерть, таким средством должен стать Живой Родник: узнал он «что против Смерти существует Живой Родник, отыскать Смерть, схватить ее и со света сжить, из родника воду достать, чтобы вечной была жизнь...» [6, 2640 строка].

В поисках родника герой попадает в страну, которая удивительным образом похожа на Жерұйық: «Не зная горя и печали, не ведая, что это такое, радостно на свободе живут, ... подчиняясь птице Самрау. Есть там такая страна, где крови не пьют, мяса не едят, куда путь Смерти закрыт. Добром платить за добро – обычай [в той стране]» [6, 550-560].

Но в конце пути, победив многих врагов и спасши многих людей, отыскав и обустроив для своего народа новую землю, Урал батыр встречает старца и его представление о Вечной Жизни и Смерти меняется. Старец говорит: «Достоин примером стать для людей жизненный опыт мой. Желая на этом свете вечно жить, желая быть вечным как мир, чтобы смерти неподвластным стать, подчиниться не желая ей, не пейте из Живого Родника, не обрекайте себя на муки...» [6, 4040]. Смерть такой же естественный природный процесс, как и жизнь – старое, отжившее (будь это деревья, звери или люди) должно уйти, а новое – прийти.

А бессмертие в эпосе понимается в русле тюркской философской традиции как добрые деяния: «На свете остается [лишь] то, что составляет мира красоту. Что украшает наш сад, - имя ему добро», поскольку, «оно превыше всех дел и людям и тебе самому станет источником вечного бытия» [6, 4070].

Таким образом, в тюркской философской традиции идея «Мәңгілік Ел» имеет следующие смысловые коннотации. Это, прежде всего, сильное государство для построения которого нужны такие условия, как мудрый правитель, отношения поддержки среди жителей, справедливый закон, стремление к знаниям и др. Далее, это идеальное общество, «Жерұйық», в

котором воплотились чаяния народа о мирной стране, с процветающим народом, живущим в комфортных природных условиях. Наконец, это стремление к «Мәңгі өмір», вечной жизни, которая в итоге не противопоставляется Смерти, а понимается как бессмертие добрых дел и славного имени, остающиеся навечно в памяти потомков.

Литература

1. *Bitig.org / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Культегина. 3 сторона. 8 строка.*
2. *Аль-Фараби Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты / О взглядах жителей добродетельного города. Алма-Ата, Наука, 1970.*
3. *Баласагунский Юсуф. Благодатное знание. М.: изд. Наука, 1983. 562 с.*
4. *Бабалар сөзі: Жүзтомдық. – Астана: Фолиант, 2012. Т.89. Аңыздық жырлар. – 2012. – 432 б. (подстрочный перевод авторов статьи).*
5. *Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос. – Алматы: Жазушы, 1986. – 128 б. (подстрочный перевод авторов статьи).*
6. *Башкирский народный эпос. Москва, Наука, 1977. С. 265 – 372.*

(Опубликована в соавторстве с Баляговой Г.В. в: Философия в глобализирующемся мире: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 75-летию заведующего кафедрой философии и политологии факультета философии и социологии БашГУ, председателя Башкирского отделения РФО, заслуженного деятеля науки РБ, доктора философских наук, профессора Галимова Баязита Сабирьяновича (г.Уфа, 8-9 июня 2017 г.). – Вып. 2 / отв. секр. А.М.Багаутдинов. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2017. – 208 с.)

КОДЕКС ЧЕСТИ В ОРХОНО-ЕНИСЕЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ

В литературе наибольшую известность получил японский самурайский кодекс чести бусидо, основанный на философии дзен-буддизма [см. 1]. Самые значительные из положений этого кодекса следующие: «Истинная храбрость заключается в том, чтобы жить, когда правомерно жить, и умереть, когда правомерно умереть. К смерти следует идти с ясным сознанием того, что надлежит делать самураю и что унижает его достоинство... На войне верность самурая проявляется в том, чтобы без страха идти на вражеские стрелы и копья, жертвуя жизнью, если того требует долг. Верность, справедливость и мужество суть три природные добродетели самурая... Самурай должен прежде всего постоянно помнить, что он должен умереть. Вот его главное дело» [2].

Известны из истории и другие кодексы чести, например, рыцарский: «Рыцарь презирает денежное вознаграждение за содеянное дело. Уважает женщин, защищает слабых и беззащитных, помогает вдовам и сиротам. Никогда не бежит от врага. Не отказывается и не боится боя с равным по силе противником. Боится Бога и поддерживает заветы Церкви» [3].

Некоторые другие кодексы: джентльменский, дуэлянтский, мафиози, скаутский, пиратский и иные, настолько специфичны, что их сложно сравнивать или интерпретировать в общем контексте.

Анализ кодекса чести, который может быть вычленен из текстов рунических орхоно-енисейских источников, показывает, что такой кодекс во многом сходен с кодексом бусидо, в первую очередь.

Но есть, безусловно, и существенные различия. Прежде всего, такой кодекс чести должен быть «выстроен» на основе текстов, ибо в явном виде нет прямых указаний делать то-то и то-то, чтобы соблюдать такой кодекс. В этом особая сложность в анализе и интерпретация кодекса чести тюрков, в отличие от самурайского кодекса.

Во-вторых, такой кодекс чести есть, прежде всего, кодекс каганов и тарханов. Это связано с тем, что рунические памятники посвящались каганам и военачальникам, в них описывались их деяния. Эти письмена выбивались вручную на камнях (битиг тас) и, конечно, были посвящены только самым значительным личностям тюркской истории.

В тюркских рунических письменных источниках, как известно, четко различаются Орхонские и Енисейские. Основное отличие в контексте темы нашего исследования заключается в том, что кодекс чести в традиционном понимании мы можем встретить в Орхонских источниках. В них более развернутые и более связные тексты посвящены героическим деяниям каганов и полководцев. Смысл человеческой жизни в них раскрывается через служение народу. Жанр их – рассказ о героических деяниях предков, жыр – сказание (отсюда берет начало жанр героического эпоса в казахском фольклоре – «батырлык жырлар»).

В енисейских же текстах, которые короче и местами несвязны, жанр можно определить как эпитафия, написанная от имени самого умершего. В них очень

ярко освещена тема жизни и смерти. Однако и здесь есть интересное свидетельство о специфике кодекса чести у древних тюрков.

В содержательном ключе кодекс чести в орхон-енисейских источниках можно начать анализировать с отношения к Тенгри и такому сакральному феномену как QUT. Для тюрков характерно почитание Тенгри и QUT, правда для меня это не религиозная вера, а особенное миропонимание, в котором Тенгри занимает ключевое место.

Такое почитание и подчинение Тенгри в кодексе чести связано с его интерпретацией. Это Тенгри, который наверху, сверху, это голубое Небо, голубое Тенгри. Здесь Тенгри отождествляется с Небом, т.е. с тем, что выше всего сущего, что над всем сущим. В этой интерпретации Тенгри представлен, например, в Bitig Tač Kültegin. В самых первых строках этого знаменитого памятника говорится: «Öze Kök Teñiri asıra uayız Jer qılıntaquda ekin ara kisi oylı qılınmıs» (Үсті Көк Тәңірі асты нығыз Жер жаралғанда екі арада кісі ұлы жаралды; Когда наверху Голубое Небо Тенгри, а внизу плотная Земля зародились, между ними зародился сын человеческий) [4, 1 строка].

Особое отношение тюрков к высшей силе было связано еще и с тем, что это Тенгри Тюрков. Древние тюрки понимали Тенгри как «своего», т.е. как покровителя тюрков, полагали, что у тюрков и Тенгри особые отношения. Поэтому в трудное время Тенгри всегда приходил на помощь тюркам: «...öze Tūrük Teñrisi Tūrük İduq Jeri subı anča temis Tūrük budun yog bolmazun tejin budun bolčun tejin aqanıñ Elteris qağanıñ ögüm Elbilge qatunıñ Teñiri tōpesinte tutup jügürü kötürmüs erinč...» (үсті Түрік Тәңірі, Түрік Ұйық Жері, Суы сонда айтты Түрік бүтін (халқы) жоқ болмасын дейін, бүтін (халық) болсын дейін, әкем Елтерис қағанды, әгей (шешем) Елбилге қатынды Тәңір төбеге тұтып, жоғарыға көтерді; тогда наверху Тенгри тюрков, Тюркская Священная Земля, Вода сказали, чтобы Тюркский народ не исчез, чтобы он остался народом, моего отца Елтерис кагана, мою мачеху Елбилге катун они подняли вверх, на вершину...) [4, 10-11 строки]. Конечно, это придавало дополнительный импульс необходимости почитать Тенгри в кодексе древних тюрков.

Древние тюрки верили во всемогущество Тенгри, который не только мог возвысить кагана, дать ему власть и народ-государство, но и помогал тюркам в военных делах, в сражениях, в битвах с другими племенами. В памятнике Культегин есть такие слова: «Toquz Oғuz budun kentü budunım erti Teñiri jer bolуaqın üčün uayı boltı» (Тоғыз Оғыз бүтін кенді бүтінім еді, Тәңірі жер бұлғағаны үшін жау болды; народ Тогуз Огуз был моим народом. Тенгри за то, что они осквернили землю, сделал их врагами) [5, 4 строка].

И, наконец, очень важный аспект – Тенгри имеет власть над жизнью и смертью людей. Он имеет власть над жизнями многих людей, целых народов. В памятнике Туһуq-Uq описывается политическая ситуация, когда часть тюрков перешли на сторону табгачей: «... içikdük üčün Teñiri ölütmüş erinč» (ішіне енгені үшін Тәңірі өлімтік болдырған екен; за то, что вступили внутрь (табгачей), Тенгри умертвило их) [6, 3 строка].

Тенгри властен над жизнью и отдельного человека. В памятнике Культегин, в отрывке, посвященном его гибели говорится: «... inim Kültegin

kergek boltü özüм saqıntım. Kórür kózüm kórmez teg biltür biligim bilmez teg boltü özüм saqıntım. Öd Teñiri yasar. Kisi oyлу qop ölgeli torürmiş» (inim Күлтегін қайтыс болды, өзім сағындым. Көрер көзім көрместей, білер білігім білместей болды, өзім сағындым. Шақты (ажалды) Тәңірі жасайды. Кісі ұлы көп өлгелі туған еді; Мой младший брат Культегин скончался, тоскою по нему. Зрячие глаза незрячими, ведающий ум неведающим стал, тоскою по нему. Смерть Тенгри делает. Сыны человеческие рождаются, чтобы во множестве умирать) [5, 9 строка].

Особое место в кодексе чести среди наиболее почитаемых и сакральных занимает, безусловно, феномен QUT. Это связано, по нашему мнению, с тем, что QUT выражает сущность человека, человеческой жизни. Самое главное, когда мы оцениваем человека – это понять, есть у него QUT или нет.

В этом смысле необходимо обратить внимание, прежде всего, на тесную связь QUT и TENGIRI. Уже в таком орхонском памятнике как Taihar есть строки «Teñirde qut bolm...», означающие, скорее всего, «Кут в Тенгри был (есть?)». В этом смысле «пробывания Кут в Тенгри» значение термина QUT - это, прежде всего, жизненная сила. Источником жизненной силы человека, долгой жизни его является TENGIRI.

Такое употребление термина QUT как «жизненной силы, духа» мы имеем в памятнике Ordu-balyq II (примечательном еще и на удивление связным текстом). Здесь читаем: «Aqunçı Buyuruqı ertim öñtenig at idir etim kediniñ iti erür ertim Kók Teñiride qutum uyуqа boltı уayız Jerde yolym qışya boltı tegmişe boltı Buqa oуulı atı» [7, 1-12 строки] (Ақұнчы Бұйрығы едім, шығысты атпен ытып еттім, батысты жалғастырар едім, Көк Тәңіріде құтым жұқа болды, нығыз Жерде жолым қысқа болды. Тектемес болды. Бұқа ұлы аты(м); Ақунчи Буйругу был, на восток напал на конях, на запад продолжил бы. Но на синем Тенгри QUT (жизненная сила) оказалась тонкой, на твердой земле путь оказался коротким. Прервался мой род. Имя – Бука оглы).

С точки зрения анализа тюркского кодекса чести особенно важны, на мой взгляд, качества, наличие которых может привести к тому, что у человека будет QUT: быть бесстрашным в бою, совершать подвиги (наиболее полные и известные стелы Bilge qaуan, Kúltegin, El Etmіş Bilge qaуan, El Etmіş уabуu (Bilge Ataçim) описывают военные подвиги тюркских каганов и военачальников); думать о народе, его благе; сохранять единство народа; завоевывать новые земли; уничтожать врагов; делать бедный народ богатым, немногочисленный – многочисленным; почитать предков, ставить им bitig taç (мәңгі тас).

Интересное воплощение термина QUT в смысле «благодать» мы находим в памятнике Del Uul IV: «tuçi eşi yol iduq qiduq qut» [8, 3 строка] (дос-жаран жол киесі, шет (жердегі) құт; друзья – оберег в пути, благодать на чужбине). Это один из блестящих примеров того, что в кодексе чести тюрков дружба стояла всегда на одном из первых мест.

Обратимся теперь более предметно к анализу кодекса чести каганов, который можно вычленил из орхоно-енисейских письменных источников.

Прежде всего, честь каганов и полководцев понимается как воинская доблесть. Они не «руководят боями», а сами непосредственно участвуют в

сражениях. Например, в стеле, посвященной Культегину таких эпизодов очень много, один из характерных следующий: «eñ ilki Tadqis Ćurıñ boz atıy binip tegdi, ol at anta ölti; ekinti Işbara Yamtar boz atıy binip tegdi, ol at anta ölti; üçünçü Jegin Sil begin kedimlig toruı at binip tegdi, ol at anta ölti...» [4, 32-33 строки] (ең ілкі Тадқыш Чұрдың боз атын мініп тиді, ол ат сонда өлді; екінші Ышбара Йымтар боз атын мініп тиді, ол ат сонда өлді; үшінші Йегін Сал бектің кежімді торы ат мініп тиді, ол ат сонда өлді...; вначале на сером скакуне Тадқыш Чура он напал, лошадь там пала; вторым на сером скакуне Ышбара Йымтара напал, лошадь там пала; третьим на покрытом попоной гнедом бека Йегин Сала напал, лошадь там пала...).

Воинская доблесть каганов описывается в превосходной степени, например, в стеле, посвященной Бильге кагану, где повествование идет от его лица, так описываются деяния его предков. «Предки мои Бумын каган и Истеми каган правили народом тюркским, со всех четырех сторон были у них враги, они покорили всех. Головы имеющих заставили склониться, колени имеющих заставили преклонить. Отец мой каган участвовал 47 раз в сражениях».

Кодекс чести каганов включает также заботу о народе, о его благе. В стеле Бильге каган написано: «Будучи каганом, я нес тяжелую ношу ответственности». В стеле, посвященной Культегину, особенно много таких надписей: «Я не стал править богатым народом. Я стал правителем бедных и несчастных людей... Мы с моим братом Культегином ради тюркского народа не спали ночью и не сидели днем» [4, 26-27 строки].

При этом в кодексе чести тюркских каганов есть одна особенность. Да, они, как и другие правители при жизни заботятся о своем народе, «делают бедный народ богатым, а небольшой народ – многочисленным», завоевывают многие земли по всем четырем сторонам, создают мощное государство, сами показывают образцы героической поведения. Но это не все. Тюркские воины в свете понимаемого ими кодекса чести и ответственности, сожалеют о своей кончине, о своем уходе. Для них смерть не только честь пасть в бою, но и сожаление о том, что они покидают свой народ, своих близких, не могут как раньше заботиться о нем, воевать за него. Поэтому смерть в тюркском кодексе чести, в отличие от самурайского кодекса, не желанный, а неизбежный, полный сожаления уход в мир иной.

Эта особенность проявляется через термин «esiz» (иесіз; оставшийся без хозяина). Этому посвящен памятник Бегре из енисейских стел. Герой, от имени которого поставлен памятник и написан текст – Тёр апа «с женой в печали расстался..., с тремя сынами сиротами расстался...», «народ мой, сородичи, родня потерял я вас, не смог задержаться», «земля и вода моя осиротевшая», «народ мой, хан мой, не смог задержаться», «осиротевший Тенгри, расстался», «клятвенные друзья, потерял я вас» [9, 2-3, 7-11 строки]. Больше всего герой сожалеет о том, что не может остаться с ними, не может и дальше служить им. Таков кодекс чести тюркского воина.

Кодекс чести у тюрков включал, несомненно, и особое отношение к некоторым животным. Известно, что древние тюрки не убивали священных, по их представлениям, животных. При этом, в том же памятнике Бегре мы нашли

интересное и не традиционное, по нашим представлениям, свидетельство о сакральности животных у древних тюрков. Вот эта надпись: «*jetı bögı òlürdim barışiy kömekig òlürmedim*» [9, 6 строка] (жегі бөгі өлтірдім барысты көк анды өлтірмедім; семь волков убил, не убивал барса, синего зверя). Конечно, вызывает недоумение то, что герой стелы убил волков (которых мы считаем тотемными животными для тюрков), но для нашей цели важно, что кодекс чести воинов включал и бережное отношение к синему барсу. Такое отношение связано, скорее всего, с отождествлением синего барса с синим небом, с Тенгри.

Относительно же тотемности волков, то оно подтверждается лишь китайскими источниками и более поздними тюркскими. Возможно культ волка у тюрков появился позже времени, когда были созданы орхоно-енисейские письменные памятники. А для тюрков того периода тотемным животным, скорее всего, был снежный барс, или «синий зверь».

Мы говорили о превалировании в орхоно-енисейских памятниках кодекса чести каганов и тарханов, которым эти памятники посвящены. Однако в памятнике Культегин можно найти строки, свидетельствующие о кодексе чести простого народа. Вот эти строки: «Тюркский простой народ сказал: «У меня было государство, где оно сейчас? Какой стране я служу? У меня был правитель, где он сейчас? Какому кагану служу я?» [4, 8-9 строки]. Эти вопросы относятся к тому периоду в тюркской истории, когда тюрки должны были покориться табгачам.

А сам кодекс из этого отрывка может быть реконструирован так. На первом месте в кодексе чести стоит страна, родная земля, которая для тюрков была всегда священной. Неслучайно в этом же памятнике есть такие строки: «*Ötügen Yış olursar beğü el tuta olurtaçısın*» (Если останетесь в горной долине Отукен будете вечным народом) [10, 8 строка]. Вместе со страной идет почитание государства. Надо отметить, что в орхоно-енисейских источниках понятия страна и государство обозначаются одним термином – El, Elim.

К кодексу чести народа (*budun*) относится и почтение к каганам. Тем более, что они вели свое происхождение от самого Тенгри. О святости власти каганов, которая берет начало от Тенгри, говорится во многих древнетюркских памятниках. Тенгри дарует власть каганам, такое представление должно было укреплять эту власть в весьма сложных политических условиях. Во многих памятниках описывается политическая история того времени, особенно взаимоотношения с соседними народами, которые были полны битв, сражений, побед и поражений. В таких условиях без сильной власти, имеющей сакральный характер, трудно было сохранить и укреплять государство.

Мы уже упоминали о необходимости реконструкции кодекса части в орхоно-енисейских источниках, о том, что он не прописан явно и подробно. Свидетельство этому – специальный термин, обозначающий понятие «честь» – «*ar*» встречается в памятниках в одном месте, в памятнике, посвященном Тоньюкуку. Причем смысловое его значение скорее отрицательное: «В степи Ярышской собралось десять туменов войска. Услышав эти слова, беки посовещались и сказали: «Отступаем. Сохраним нашу честь» [6, 36-37 строки].

Таким образом, проведенный анализ позволил сделать следующие выводы. Кодекс чести в орхоно-енисейских письменных источниках, которые служат надежным источником по миропониманию древних тюрков, безусловно, присутствует, но нуждается в серьезной реконструкции. Основными элементами этого кодекса надо считать почитание Тенгри и сакральность *Qut*. Кодекс чести включает также воинскую доблесть и политику по отношению к соседним государствам. Для каганов обязательной составляющей кодекса чести выступает забота о народе и о государстве. Особенностью тюркского кодекса чести является отношение к смерти как к неизбежности и сожалению о том, что оставляет герой без присмотра свой народ, свою землю, своих родных. Кодекс чести предписывал воину не трогать священных животных, к которым древние тюрки относили, прежде всего, синего барса. В орхоно-енисейских источниках есть также и упоминания о кодексе чести простого народа, к основным элементам которого относятся почитание своей страны, государства и кагана. Термин обозначающий «честь» встречается только один раз и в формирующемся миропонимании тюрков того времени не играл той роли, которая ему отводилась в более поздние эпохи.

Литература

1. Нитобэ, Инадзо. *Бусидо - душа Японии*. - М.: София, 2004; Цунэтомо, Ямамото. *Кодекс бусидо. Хагакурэ. Сокрытое в листве*. - М.: Эксмо, 2004; *Книга самурая. Будосёсинсю. Хагакурэ. Хагакурэ Нюмон (сборник)*. - М.: Евразия, 2008 и др.
2. Юдзан Дайдодзи *Будосёсинсю. Напутствие вступающему на Путь Воина*. перевод на русский: Котенко Р.В., Мищенко А.А. // *iaido.kg*
3. *Песнь о Роланде*. Библиотека Всемирной Литературы, т.10. Перевод со старофранцузского Ю. Корнеева. М.: Изд. «Художественная литература», 1976.
4. *Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Kültegin, I сторона*
5. *Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Kültegin, II сторона*
6. *Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Tuñuq-Uq*
7. *Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Ordu-balyq II*
8. *Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Del Uul IV*
9. *Bitig.kz / Енисейские письменные памятники. Письменный памятник Begre (e-11)*
10. *Bitig.kz / Орхонские письменные памятники. Письменный памятник Kültegin, III сторона*

(Опубликована в соавторстве с Баляговой Г.В. в: «Тенгрианство и этическое наследие народов Евразии: истоки и современность»: сборник VIII Международной научно-практической конференции (22–23 сентября 2021 г., Домбай, Республика КарачаевоЧеркесия, Россия). 1-е изд., стер. – Международный Фонд исследования Тенгри, 2021. - 460 с.)

FOR AUTHOR USE ONLY

ПОЛИТИКА

ПАРТИЯ АЛАШ - ПЕРВАЯ ЛИБЕРАЛЬНАЯ ПАРТИЯ КАЗАХСТАНА

В год 10-летия Независимости уместно, на мой взгляд, обратиться к тем историческим личностям, для которых главным смыслом жизни было обретение страной независимого статуса. В июле этого года исполняется 84 года с того времени, когда идеи деятелей Алаш-Орды стали политической реальностью, воплотившись в программные документы партии Алаш.

Между тем, в общественном сознании сегодня до сих пор еще живы многие стереотипы и идолы, доставшие нам по наследству от тоталитарного прошлого. Один из этих далеко небезобидных стереотипов – представление о дореволюционном Казахстане как архаичном, отсталом, недифференцированном в социальном плане, однородно безграмотном обществе.

Однако, если взять даже один из показателей развития страны – грамотность населения, то последние публикации историков и открытие архивов позволяют усомниться в тотальной безграмотности казахов до революции. Например, грамотность местного населения Туркестанского края, согласно критическому изучению материалов Всероссийской переписи населения 1897 года, составляла 18,5%.

Что касается численности национальной интеллигенции, то по примерным подсчетам казахстанских историков, элитная национальная интеллигенция, имевшая высшее образование, насчитывала около ста человек, еще около семисот были выпускниками гимназий, медицинских и вышеначальных училищ, учительских семинарий.

Если к тому же учесть, что существовали такие социальные группы, как торговцы, ремесленники, фабричные и заводские рабочие, то напрашивается вывод о сложной дифференцированной социальной структуре казахстанского дореволюционного общества и отражении этой структуры в деятельности политических организаций.

Первой самостоятельной политической партией в казахской степи стала партия, принявшая имя «Алаш», имя легендарного предка всех тюркских народов. Партия была создана либерально ориентированной национальной интеллигенцией и по идейным принципам близкой российской партии кадетов (конституционных демократов).

Другой политической организацией, существовавшей в дореволюционном Казахстане, была «киргизская социалистическая партия «Уш жуз». Ее осенью 1917 года создали Кольбай Тогысов, Шаймерден Альжанов, Абильхаир Досов, Мукан Айтпенов, которые в 1912-1915 годах были близки к журналу «Айкап». Придерживаясь мелкобуржуазных идейных позиций, представители партии «Уш жуз» первоначально ненамного отличали свою позицию от позиции партии «Алаш». И только позже, после Октябрьского переворота, превратились в идейных противников алашевцев.

Возвращаясь к партии Алаш, отметим, что оценивать значение и роль партии, ее идейного наследия нужно сегодня, безусловно, не в националистически-эйфорическом или настороженно-негативном ключе, а с научно-исторической точки зрения.

С исторической точки зрения необходимо дать точную и объективную оценку деятельности партии. Не вызывает сомнений тот факт, что она отражала точку зрения передовой части народа, национальной интеллигенции. Ее идейная направленность может быть определена, на мой взгляд, как либерально-буржуазная, так как ее лидеры первостепенной задачей того времени для Казахстана считали избавление от патриархальных социально-экономических отношений и переход к полнокровному капиталистическому развитию.

Вместе с тем, неразвитость политического сознания основной массы населения и весьма малое количество политических организаций вынуждали Партию Алаш по многим вопросам занимать общенародные, а не буржуазные позиции. Будучи представителями одной из двух значимых политических организаций дореволюционного Казахстана, деятели Алаш много внимания уделяли просветительской работе, разъяснению смысла тех или иных политических событий, их влияния на жизнь народа.

В политическом календаре страны есть три даты, связанные с деятельностью партии Алаш и в целом движения Алаш: в июле, ноябре и декабре месяцах.

В июле 1917 года в Оренбурге состоялся, как известно, Первый Всеказахский съезд, на котором было принято решение о создании особой национальной политической партии.

Необходимость создания такой политической организации диктовалась несколькими причинами. Прежде всего, Февральская революция в России, свергнувшая прежнюю власть, породила в казахской степи период безвластия и анархии. Следовало выработать идейные принципы нового государства, основы отношения к Временному правительству и Учредительному собранию, определить условия и особенности вхождения Казахстана в новое Российское государство.

Одной из важнейших задач того времени была консолидация нации и национальной интеллигенции вокруг единой политической организации. До формирования партии такую роль выполняла газета «Казах», ставшая впоследствии органом партии. И еще одна задача встала во главу угла: разъяснение населению происходящих политических процессов, просвещение масс и их организация для строительства нового государства.

В инициативную группу по организации партии, согласно показаниям, данным Миржакыпом Дулатовым следователю ОГПУ 30 ноября 1929 года, входили, кроме него самого, Кыдырбаев, Байтурсынов, Турмухамедов, Джизанов, Букейханов.

Предпосылками для возникновения новой политической организации были не только сложившиеся новые политические условия, но и политическое оформление идей казахской национальной интеллигенции. Активное участие в общероссийской политической жизни Букейханова, Шокаева, Каратаева,

Досмухамедова, Тогусова, Байтурсынова готовило почву для формирования партии. Депутатами Первой и Второй Государственных дум от Казахстана были такие известные личности как Алихан Букейханов, Ахмет Биримжанов, Бакыткерей Кулманов, Бахытжан Каратаев, Мухамеджан Тынышбаев и другие.

Наиболее близкими в идейном отношении в российском политическом спектре того времени оказались идеи партии кадетов (конституционных демократов) – партии Народной свободы. Казахскую интеллигенцию, безусловно, не могли не привлечь идеи кадетов о необходимости демократизации государственного строя, свободном самоопределении живущих в России национальностей, об осуществлении правового режима, строгого порядка и законности.

Еще в 1905 году в Уральске, по инициативе Букейханова, Сейдалина, Тынышбаева, Сыртанова и других казахских интеллигентов, состоялся съезд делегатов пяти областей, на котором было принято решение создать «Казахскую конституционно-демократическую партию». В июне 1906 года подобный съезд состоялся и в Семипалатинске.

В Программе этой партии, опубликованной в газете «Фикер», издававшейся в Уральске, основные требования были следующими: принятие закона о передаче всей казахской земли в собственность казахам, приостановление переселения из внутренних областей России в степь, открытие для казахских детей школ, медресе, университетов и другие.

В 1910 году Букейханов писал в своей работе «Киргизы. Формы национального движения в современных государствах»: «В ближайшем будущем в казахской степи среди киргиз возможно появление, в соответствие с двумя политическими направлениями, двух политических партий. Одна из них под названием национально-религиозной будет ставить своей целью объединение казахов с другими мусульманами. Другая – западного направления... Если первая в качестве образца будет иметь мусульманские татарские партии, то последняя - русскую оппозиционную, а именно, партию «народной свободы».

По мнению авторитетного исследователя истории Алаша К.Нурпеисова в годы после первой русской революции среди казахской интеллигенции было немало сторонников либерального направления. Среди них: Ахмет Биримжанов и Жанайдар Сейдалин (автор материалов в кадетской газете «Речь») в Костаная, Есенгали Турмухамедов в Актобе, Бахытжан Каратаев в Уральске.

Июльский съезд вынес особое решение, согласно которому выработка программы партии Алаш была поручена делегатам, избираемым на Шура-Ислам, всероссийский съезд мусульман России. Ключевой идеей программы должна была стать идея парламентской демократической федеративной республики (имеется в виду Россия). После выработки программа должна была быть утверждена казахским областным комитетом и рассмотрена также депутатами, избранными в Учредительное собрание.

Депутаты, выбранные на Шура-Ислами, по каким-то причинам программу не написали. Она была написана инициативной группой в составе Алихана Букейханова, Ахмета Байтурсынова, Миржакыпа Дулатова, Эльдеса Омарова,

Есенгали Турмухамедова, Габдулхамида Жундыбаева, Газымбека Биримжанова и опубликована в газете «Казах» 21 ноября 1917 года в № 251.

Именно из числа этой инициативной группы был выбран Центральный комитет партии, затем созданы низовые партийные комитеты (губкомы и уездные комитеты). О численном составе партии достоверных сведений нет, по подсчетам К.Нурпеисова членами партии и сочувствующими, чьи имена нам сегодня известны, были примерно 270 человек. Партия стала инициатором проведения Второго Всеказахского съезда в декабре 1917 года в Оренбурге.

Значение съезда, который проходил с 5 по 13 декабря, для Казахстана огромно. Именно на нем было принято решение о создании национального государства Алаш, образовании правительства – временного Народного совета «Алаш-орда». Это было второе в истории (после Казахского ханства) государство казахов.

В целом появление партии Алаш было обусловлено двумя основными причинами: необходимостью организации борьбы с колониальной политикой царизма и потребностью изменения патриархально-феодальных общественных отношений в степи. Поэтому основными характеристиками партии являются ее национально-освободительный и либерально-буржуазный характер.

По своему основному ядру это была партия национальной, патриотически настроенной интеллигенции. По идейным установкам – близкой к российским кадетам либеральной партии. По социальной базе, исследователи того времени относили ее к народной партии.

Для определения более точно идейных особенностей партии «Алаш» обратимся к проекту Программы партии, опубликованному в газете «Казах». Сравним его основные положения с главными принципами либерализма, изложенными в «Манифесте либералов», принятом на учредительном конгрессе Либерального Интернационала в апреле 1947 года в Оксфорде, к которому на сегодняшний день присоединились либералы из 40 стран мира.

Первый параграф проекта начинается со слов: «Россия должна стать демократической федеративной республикой. В федеративной республике каждое государство самостоятельное, но сотрудничество совместное. Каждое из них самоуправляется». Определение строя (республиканский), политического режима (демократический) и устройства государства (федеративное) являются свидетельством приверженности партии Алаш идеям либеральной демократии.

Если мы обратимся к Манифесту либералов, то в нем подчеркивается приверженность подлинной демократии, которая «основана на сознательном, свободном и просвещенном согласии большинства».

Либеральными, по сути, являются и предложения проекта Программы о системе государственного управления в Казахстане. Предполагалось разделение законодательной (Учредительное собрание и Государственная Дума) и исполнительной (Президент и совет министров) властей. Президент избирается Учредительным собранием и Государственной Думой на известный срок лет и управляет страной через совет министров.

Несомненно, либеральными ценностями являются положения о предоставлении всем гражданам избирательного права «без различия происхождения, вероисповедания и пола».

Демократическими и либеральными по духу являются положения проекта Программы о выборе депутатов всеобщим, прямым, равноправным и тайным голосованием, о верховенстве судебной власти, введении суда присяжных.

Духу независимости (пусть даже в рамках автономии), которым пронизан проект Алаша, созвучны идеи Манифеста либералов: «Мы выступаем за уважение к праву каждой нации пользоваться основными человеческими свободами, за признание языка, веры, законов и обычаев национальных меньшинств».

В Программе партии также напрямую указывается поддержка таких либеральных ценностей, как:

- равноправие («... люди равноправны, независимо от вероисповедания, происхождения и пола»);
- неприкосновенность личности («государственные чиновники незаконным путем не могут задерживать кого бы то ни было»);
- неприкосновенность жилища («государственные служащие без разрешения хозяина не могут входить в чье-либо жилище»);
- презумпция невиновности («без судебного рассмотрения и решения не лишать свободы»);
- «свобода собраний, создания объединений, слова, выпуска газет, издания книг».

Манифест либералов также уделяет особое внимание основным правам граждан таким, как «право на владение частной собственностью и право выступать с частной инициативой»; «право свободного выбора для потребителя и возможность извлечь выгоду из плодородия земли и трудолюбия людей».

Религия, по проекту Программы Алаша, должна быть отделена от государства, все религии признавались равноправными, провозглашались добровольность исповедания религии и свобода религиозных убеждений.

Некоторые положения Программы должны были способствовать ликвидации последствий российской колониальной политики. Так, при проведении земельной реформы «все ранее отобранные у казахов для переселенцев, но не занятые крестьянами, земли должны быть возвращены обратно»; «должны быть открыты средние школы и университеты с обучением на казахском языке».

В социально-экономической части Программы наряду с либеральными присутствуют также социал-демократические элементы. Так, «взимание налогов должно происходить по степени богатства и имущественного состояния вообще: богатый платит больше, бедный меньше». В проекте Программы указывалось также, что, поскольку в Казахстане мало фабрик и заводов и, соответственно, рабочих, в этом вопросе партия Алаш поддерживает программу социал-демократов – меньшевиков.

В казахстанской историографии разные исследователи по-разному оценивали идейную направленность партии «Алаш» и ее Программы.

Автор книги «Алаш-орда. Краткий исторический очерк о национально-буржуазном движении в Казахстане периода 1917-1919 гг.», вышедшей в Кызыл-Орде в 1927 году, А.К.Бочагов называет Алаш партией мелкой национальной буржуазии. Мелкобуржуазный характер партии Бочагов выводит из положений ее Программы о запрете продажи земли, принципа подоходности налога и положения о пользовании земли родами. Кроме того, основой состава партии были национальная интеллигенция и мелкие служащие: податной инспектор, инспектор мелкого кредита, доктор, прокурор, присяжный поверенный, переводчик, судьи и т.д.

В советское время «классическим» для историков являлось определение партийных функционеров С.Брайнина и Ш.Шафира, данное в книге «Очерки по истории Алаш-Орды»: «политическая организация всего байства».

Современные историки, конечно, более точны в оценках. К.Нурпеисов, автор монографии «Алаш и Алашорда», заключает об эволюции взглядов А.Букейханова, оказавших существенное влияние на идейный облик партии, от национально-либеральных в 1905-17 годах к национально-демократическим к лету 1917 года.

А.Г.Сармурзин полагает, что Алаш была мелкобуржуазной партией, стремившейся способствовать внедрению в Казахстане капиталистических отношений.

М.К.Козыбаев определяет Алаш как партию либеральной национальной интеллигенции, идеология которой была антиколониальной и националистической.

Другой казахстанский историк Т.Омарбеков определяет идейную направленность партии Алаш как «национально-демократическую».

Политические партии, как это известно из политической истории многих стран мира, не всегда точно соответствуют своему названию. Партия Алаш (как и ее российский прототип - кадетская партия) не назывались либеральными. Однако анализ их программных документов показывает, что по существу они были как раз либерально-буржуазными, либерально-демократическими партиями.

Трагически сложилась судьба деятелей партии Алаш. В 1928-29 годах была арестована первая группа алашевцев (40 человек) во главе с А.Байтурсыновым. 4 апреля 1930 года судебная коллегия ОГПУ приговорила десятерых из них (А.Байтурсынова, М.Дулатова, Ж.Аймауытова, Х.Габбасова, М.Есполова, А.Байдильдина и др.) вначале к расстрелу, который был заменен позже 10 годами ссылки. К другой части деятелей Алаша, среди которых были М.Жумабаев, А.Омаров, А.Узакбаев и другие, была сразу применена карательная мера - 10 лет ссылки.

20 апреля 1932 года по решению «тройки» ОГПУ были осуждены еще более 20 активных деятелей партии Алаш. Среди них были М.Тынышбаев, Халел и Жаханша Досмухамедовы, Ж.Кудерин, братья Акбаевы и другие. Они были высланы в ссылку на пять лет в Воронежскую область. Только некоторые арестованные по делу Алаша, среди которых были М.Ауэзов, А.Ермеков,

Б.Сулеев, после двух лет, проведенных в тюрьме, были освобождены, однако за ними была установлена слежка со стороны ОГПУ.

Многие из тех, кого отправили в ссылку, не вернулись больше на Родину, среди погибших в ссылке Жусипбек Аймауытов, Миржакып Дулатов, Абдрахман Байдильдин и другие.

Нынешний, 2001 год, является весьма знаменательным для казахского политического самосознания. Именно в этом году исполняется 84 года оформления и активной деятельности первой национальной политической организации казахского народа - партии Алашорда.

Значимость этой даты именно сегодня трудно переоценить, поскольку 10-летие Казахстана, нового независимого государства является по существу выполнением надежд и чаяний национальной интеллигенции начала века.

(Опубликована в: Казахстанская правда. № 214, 13 сентября 2001. Астана, 2001. На государственном языке: Алаш партиясы – Қазақстандағы алғашқы либералдық партия // Егемен Қазақстан. № 277-278, 7 желтоқсан 2001. Астана, 2001.

Идеи статьи зародились в 1997 году, во время создания с Асылбеком Бейсембетовым Либерального движения Казахстана.

Посвящается памяти Алтынбека Сарсенбаева (1962-2006) – государственника и истинного патриота, с которым довелось работать в 1997-2003 годах в Министерстве культуры, информации и общественного согласия).

ТЮРКСКАЯ ИНТЕГРАЦИЯ: ИСТОРИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ И ИНИЦИАТИВЫ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА

30-летие Независимости позволяет нам осмыслить многие процессы. Среди них – процесс тюркской интеграции, который стал возможен в полной мере только с обретением нашей страной и другими тюркскими странами государственной независимости в 1991 году. Поэтому независимость и тюркская интеграция – тесно связанные понятия.

В целом, отношение к тюркской интеграции имеет исторические корни и полярно противоположные векторы. Странники интеграции, это прежде всего, сами тюркские народы, которые даже на генетическом уровне помнят общее происхождение и получают дополнительные импульсы родства в языке, культуре, обычаях и традициях, музыке. Конечно, многовековой опыт отдельного политического и государственного развития привел к некоторой отчужденности, тем не менее, стремление к интеграции достаточно сильно и с годами, надо полагать, будет усиливаться.

На другом полюсе – противники интеграции, которые условно могут быть объединены в группу стран, которых достаточно давно пугает угроза «пантюркизма». Причем часто эта угроза надуманная, не имеющая ни политических, ни иных предпосылок.

В современную эпоху, особенно после распада СССР и образования пяти независимых тюркских государств, идея тюркской интеграции обрела новый смысл. Ситуация, кстати, сходна с ситуацией в 20-ые годы XX века, когда на волне образования Турецкой Республики и первоначально независимых Азербайджанской Демократической Республики (1918-20), Алашской автономии (1917-20) и Туркестанской автономии (1917-18), идея тюркской интеграции была весьма популярна. Выбор темы тюркской интеграции связан с ее актуализацией в современную эпоху, с ее превращением в фактор внутренней и внешней политики Казахстана. Обращение же к истокам этой идеи необходимо для ее более адекватного представления.

В исторической ретроспективе первым сторонником тюркской интеграции надо признать Исмаила Гаспаралы, автора известного лозунга: «Tilde, fikirde, işte – birlik» (Единство в языке, мыслях и делах). В издаваемой им с 1883 года газете «Терджиман» он пропагандирует идеи тюркского единства, необходимости просвещения тюркских народов, обновления ислама, улучшения светского образования, обеспечение равноправия женщин. В Казахстане эту газету высоко оценивал Шакарим, который писал в своей книге «Родословная тюрков, казахов, киргизов»: «После него (Абая – Г.Т.) моим наставником и учителем был редактор газеты «Таржиман» Исмагул Гаспринский. Знакомясь с материалами газеты, я извлек немало пользы в них для себя» (Шакарим, 1990: 84).

Для тюркской интеграции оказались важны не только материалы и статьи газеты, но и ее 20-летний юбилей в 1903 году, о значении которого один из его очевидцев писал так: «Это торжество стало, по сути, первым съездом российских тюрков. На этом собрании представители тюркской интеллигенции, прибывшие из разных регионов России, впервые говорили о национальных проблемах,

общих для всех российских тюрок, о путях сохранения национальной культуры, а также о мерах, которые нужно предпринять против политики русификации, проводимой царскими властями. Это было большое событие в истории национального пробуждения российских тюрок» (Мухаметдинов, 1995: 52-53).

Кроме этого, Гаспаралы был основоположником течения «джадидизм», которое в одном из своих аспектов включало и выраженный импульс к тюркской интеграции. Идеология джадидизма в начале XX века стала весьма популярной и была основой учебных программ таких учебных заведений, как медресе «Хусания» в Оренбурге (шакирды его организовали «Общество изучения казахского языка») и медресе «Галия» в Уфе, которое окончили Мухамеджан Сералин, Бейимбет Майлин, Магжан Жумабаев.

Активным сторонником тюркской интеграции и, по сути, соратником Гаспаралы был выдающийся казахский политический деятель Салимгерей Жантурин. Он стал председателем попечительского совета медресе «Галия», после того как оказал меценатскую помощь в его строительстве; был одним из организаторов Первого всероссийского съезда мусульман в Нижнем Новгороде в 1905; стал одним из основателей партии «Иттифак аль-Муслимун»; был избран депутатом Первой Государственной Думы от этой партии (Мамашулы, 2011).

Его теоретическим вкладом в идею тюркской интеграции стал изданный в Уфе в 1911 году словарь терминов «Лугат» (Жантурин, 1911), в котором были представлены арабские и персидские слова, вошедшие в тюркский язык. Данная работа была подготовлена Жантуриным, скорее всего, в рамках имевшей место среди тюркской интеллигенции того времени интенции к «очистке» тюркского языка от иноязычных заимствований.

Значительную роль в деле тюркской интеграции в начале XX века в условиях царской России сыграли также Ахмед бек Агаоглу (Балаев, 2008); Габдрешит Ибрагимов (Turkoglu, 1997); Али-Мардан бек Топчубашев (Imanov, 2003); Муса Бигеев (Тагирджанова, 2010); Шахихайдар Сыртланов (Исхаков, 1996, с. 555); Садри Максуди (Гаффарова, 2001) и другие.

Теоретическую основу пантюркизма впервые обозначил в своей работе «Три вида политики» Юсуф Акчура (Акчура, 1994: 129-135). В ней известный тюркский политический деятель сопоставляет три вида политики, инициируемой в Турецкой Республике: османизм, исламизм и тюркизм, отдавая предпочтение последнему.

Его идеи развил позднее Али бек Гусейнзаде, который «сформулировал три принципа, необходимых для выживания и прогресса народа: тюркизм, исламизм и европеизация. По его словам, «этот путь означает, что мы должны быть воодушевлены тюркскими чувствами, верить в ислам и должны обогащать себя плодами современной европейской цивилизации» (Гилязов, 2002).

В первые годы после Октябрьской революции в России идеи тюркизма еще некоторое время достаточно активно пропагандируются. В этом смысле большое значение имел Первый тюркологический съезд, состоявшийся в 1926 году в Баку, который сыграл особую роль в распространении идеи тюркского единства, и в судьбе самих тюркологов 20-30-ых годов.

С одной стороны, он привел к интенсивному развитию языкового строительства, появлению немалого числа тюркологических исследований. С другой стороны, в 1937-38 годах были репрессированы, в первую очередь, делегаты этого съезда. Репрессиям после съезда в Баку подверглись не только представители азербайджанской интеллигенции (были расстреляны Рухулла Ахундов, Ханафи Зейналлы, Вели Хулуфлу, Салман Мумтаз), но и других тюркских народов: крымско-татарский тюрколог Бекир Чобан-заде, татарский историк и тюрколог Газиз Губайдуллин, узбекско-азербайджанский языковед и тюрколог Халид-Саид Ходжаев.

Остановимся на вкладе тюркологов того времени в идею тюркского единства. Одним из первых надо назвать имя Халид-Саида Ходжаева. Его жизненный путь, наверное, может служить символом тюркского единства. Родился в Узбекистане, в кишлаке Кош-Курган близ Ташкента; учился в Турции, в Стамбульском университете; жил и работал в Баку (Ашнин, 2002).

Его вклад в тюркологию трудно переоценить. Прежде всего, это работа «Сравнительная морфология османского, узбекского и казахского языков», опубликованная в 1926 году на турецком языке. Это первая работа по сравнительной лингвистике в отношении тюркских языков.

Х.-С. Ходжаев был также первым из ученых тюркского мира, кто обратился к изучению письменных памятников тюркского рунического письма. В своем отчете о научной работе он упоминает о работе «Комментированное исследование орхонской надписи» с переводом на азербайджанский язык. К сожалению, эта и другие рукописи ученого были изъяты при его аресте в 1938 и безвозвратно утеряны (скорее всего, уничтожены).

Наконец, Ходжаев был первым, кто перевел на один из тюркских языков (азербайджанский язык) труд великого ученого Махмуда Кашгари «Диуани Лугат ат-Турк». Об этом сохранилась вышедшая в 1936 году статья ученого (Ходжаев, 1936). Как известно, первая энциклопедия тюркского мира была найдена в рукописном варианте в Стамбуле в начале XX века и была в 1915-17 годах издана Кисили Рифатом в оригинале. Турецкий перевод появился только в 1939-41 годах усилиями известного тюрколога Бесима Аталая (Махмуд ал-Кашгари, 2005).

В мае 2018 года отмечался 125-летний юбилей одного из видных сторонников тюркского единства, тюрколога Бекира Чобан-заде. Окончив в 1918 году историко-филологический факультет Будапештского университета, Чобан-заде в мае 1919 года защитил диссертацию на тему «Кажущиеся сингармонические несоответствия в «Кодексе Куманикусе» и проблема артикуляционной основы в тюркских языках» (Урсу, 2004). Кроме этого, в своем фундаментальном научном труде «Научная грамматика крымско-татарского языка» («Къырым татар тилининъ ильмий сарфы») Чобан-заде дает общие сведения о Codex Cumanicus как памятнике тюркской письменной культуры (Чобан-заде, 2003).

Вклад в идею тюркского единства внес и другой выдающийся политический деятель тюркского мира Санжар Асфендияров. Потомок чингизидов, активный участник движения Алаш-Орда, он работает в советское

время на разных должностях. В период работы в Москве обнаружилась еще одна грань таланта С. Асфендиярова, его активные научные поиски в области истории определили творческое будущее ученого. С самых первых дней пребывания в Москве он сотрудничал с Институтом востоковедения при ЦИК СССР, преподавал в МГУ. В эти годы С. Асфендияров часто встречался с представителями зарубежного Востока и на практике пытался проводить идею тюркской интеграции.

Свидетельством научных заслуг является назначение его в 1927–1928 годах ректором Московского института востоковедения имени Н. Нариманова и присвоение ему звания профессора Московского государственного университета. Кроме этого, Асфендияров занимал должности заместителя директора, директора Научно-исследовательского института этнических и национальных культур народов Востока СССР при ЦИК СССР (1927—1928), секретаря президиума Всесоюзного центрального комитета нового тюркского алфавита (1927—1928), заместителя председателя президиума Комиссии по изучению литературы народов Советского Востока при Коммунистической Академии (1928) (Асфендияров, 2003).

В Казахстане самым ярким сторонником идеи тюркского единства был Мустафа Шокай. Уже в 1914-16 годах будучи секретарем мусульманской фракции и депутатом IV Государственной думы он выступает с позиций всех тюркских народов, находившихся в колониальной зависимости. В 1917 году он начинает издание в Ташкенте газеты «Бірлік туы», где провозглашает идею независимости всех тюркоязычных народов. В апреле того же года в Ташкенте проходит съезд общественных организаций Туркестанского края, на котором создается Туркестанский Национальный Совет, а его председателем становится М.Шокай. В ноябре этого года создается в Коканде новое государство – Туркестанская автономия, в котором Шокай был вначале министром иностранных дел, затем – председателем правительства. В годы эмиграции М. Шокай написал немало трудов, посвященных Туркестану и тюркскому единству (Шокай, 1998-99).

Еще до обретения независимости в Казахстане были предприняты конкретные шаги по сближению с тюркскими народами и шаги эти связаны с именем Елбасы. Так, уже в июне 1990 года в Алматы начинает свою работу Международный Тюркологический Центр. Информация о деятельности Центра, проведенных мероприятиях (Советско-Турецкий коллоквиум в Алматы, Международный Круглый Стол в Туркестане в рамках проекта ЮНЕСКО по Великому Шелковому пути), планах на 1991 год были представлены в служебной записке Президенту КазССР Н.Назарбаеву и получили его одобрение (Фонд, оп. 1, д. 26).

С одобрения и при поддержке Первого Президента в июле 1993 года в г.Алматы шестью странами учредителями и постоянными членами Организации – Азербайджанской Республикой, Республикой Казахстан, Кыргызской Республикой, Туркменистаном, Турецкой Республикой и Республикой Узбекистан - был подписан «Договор о создании и принципах функционирования ТЮРКСОЙ». Эта организация стала первой структурой,

которая идею тюркской интеграции оформила в законодательные и организационные рамки.

В своем выступлении на Второй встрече Глав тюркоязычных государств в октябре 1994 года в Стамбуле президент Назарбаев делает несколько важных выводов относительно тюркской интеграции. Во-первых, он настаивает на том, что различные интеграционные объединения не противоречат друг другу, а могут и должны быть сопряжены для блага развития новых независимых государств. Например, он вновь возвращается к идее «оформления Центральноазиатского Союза с участием Узбекистана, Кыргызстана и нашей страны» (Фонд, оп. 1, д. 258: 4). Возлагает большие надежды на инициативу по созданию СВМДА, аналога ОБСЕ на азиатском континенте. Призывает к более интенсивному использованию возможностей ОЭС, где мы (тюркские страны) «даже составляем большинство» (Фонд, оп. 1, д. 258: 5). Во-вторых, приходит к заключению о необходимости организационных структур для эффективной интеграции и приводит в пример деятельность «Тюркской» (Фонд, оп. 1, д. 258: 7).

Надо признать, что не все инициативы Елбасы были реализованы в полной мере. Так, на Четвертой встрече глав тюркоязычных государств в октябре 1996 года он выступил с инициативой (Фонд, оп. 1, д. 750: 5), которая нашла отражение в итоговой Ташкентской декларации: «Главы государств поручили организации ТЮРКСОЙ разработать календарь исторических дат, связанных с тюркской цивилизацией, изучить возможность привлечения к празднованиям международных организаций в области культуры, в первую очередь ЮНЕСКО. Изучить возможность совместного проведения 1450-летия Великого тюркского каганата и подготовить к V встрече глав тюркоязычных государств план мероприятий по этому вопросу» (Ташкентская декларация, 1996). К сожалению, по разным причинам празднование юбилея общего тюркского государства не состоялось.

Это же касается и инициативы о создании совместной телерадиокомпании тюркских стран, озвученной Елбасы на встрече с журналистами тюркоязычных стран 30 сентября 1997 года в Алматы. Кстати, именно на этой встрече впервые была озвучена идея о необходимости создать «единый координационный центр» по исследованию культурных и исторических основ тюркоязычных народов (Фонд, оп. 1, д. 793: 4), которая позднее вылилась в создание Тюркской академии.

На V саммите тюркоязычных государств в июне 1998 года в Астане по инициативе Первого Президента Казахстана в повестку дня был включен вопрос «Утверждение Положения о Секретариате Встреч» (Фонд, оп. 1, д. 856: 6). Положение было утверждено и Секретариат стал рабочим органом, который затем сыграл решающую роль в становлении Тюркского Совета.

В продолжение этой инициативы на VII Саммите тюркоязычных государств в Стамбуле в апреле 2001 года Президент Назарбаев озвучил еще ряд инициатив. Например, такую: «Казахстан поддерживает создание Постоянного секретариата Тюркоязычных государств, который может располагаться в Анкаре» (Фонд, оп. 1, д. 1986: 6). А также: «Казахстан предлагает создать Совет старейшин Саммита глав тюркоязычных государств», возглавить Совет было

предложено бывшему президенту Турции Сулейману Демирелю (Фонд, оп. 1, д. 1986: 10).

На этом саммите Елбасы озвучил также инициативу, которая затем была реализована: «Казахстан вносит предложение о создании института межпарламентских связей в форме межпарламентской ассамблеи тюркских государств – добровольном общественном объединении депутатов для обмена опытом законотворческой деятельности парламентов наших государств» (Фонд, оп. 1, д. 1986: 24). Эта инициатива в 2006 году на саммите в Анталье обрела конкретную форму в виде предложения о создании Межпарламентской ассамблеи тюркоязычных государств, а затем в 2008 году также в Анталье завершилась подписанием Протокола о создании Парламентской Ассамблеи тюркоязычных государств (ТюркПА).

В октябре 2009 года на IX Саммите тюркоязычных государств в г.Нахычеван было принято историческое решение о превращении формата саммитов и встреч в формат полнокровной международной (точнее, региональной) политической организации. Как отмечали эксперты: «Наиболее важное решение саммита - создание Совета сотрудничества тюркоязычных государств (Тюркского совета), предложенное президентом Казахстана Н. Назарбаевым. Основными целями деятельности Тюркского совета будет укрепление связей в экономике, культурно-гуманитарной сфере и развитие экологической безопасности» (9-ый саммит..., 2009).

На том же Саммите в Нахычеване Елбасы внес предложение «о создании международного научного центра, который бы исследовал роль и место тюркской цивилизации в общечеловеческой цивилизации, занимался изучением прошлого, настоящего и перспектив тюркского мира». В 2010 в мае в Астане Тюркская академия была открыта.

В октябре 2011 года в Алматы состоялось другое историческое для тюркской интеграции событие – Первый саммит Совета Сотрудничества Тюркоязычных Государств (ССТГ), или Тюркского совета. В Декларации, принятой по итогам Саммита, подчеркивается «преемственность с декларациями, принятыми на прошедших десяти саммитах» и приветствуется «создание согласно Нахычеванского соглашения Тюркского совета как полнокровной международной организации» (Фонд, оп. 8, д. 1089: 1).

Таким образом, проведенный анализ позволил сделать вывод о том, идея тюркской интеграции в современном формате имеет, по меньшей мере, полуторавековую историю. У ее истоков стояли выдающиеся представители тюркизма: И. Гаспаралы, С. Жантурин, Ю. Акчура, А. Гусейнзаде, А. Агаоглу, Г. Ибрагимов, А.-М. Топчубашев, М. Бигеев, Ш. Сыртланов, С. Максуди, М.Шокай и другие. Значительный вклад внесли известные тюркологи: Х.-С. Ходжаев, Б. Чобан-заде, С. Асфендияров. После обретения независимости и появления пяти новых тюркских государств идея тюркской интеграции обрела новый смысл и импульсы. Из теоретической плоскости она стала превращаться в значимый политический фактор в межгосударственных отношениях. Была создана полнокровная международная организация – Тюркский совет, который получил статус наблюдателя в Совете безопасности ООН. Многие из реализованных

инициатив по становлению организационных структур тюркской интеграции: Секретариат ССТГ, ТюркПА, Тюрксои, Тюркская академия, Совет аксакалов, связаны с именем и деятельностью Первого Президента Республики Казахстан, Нурсултана Назарбаева.

Литература

1. *Imanov, Vügar (2003). Ali Merdan Topçubaşı (1865-1934). Lider Bir Aydın ve Bağımsız Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Temsili. – Istanbul. – 303 p.*
2. *Turkoglu, Ismail (1997). Sibiryali Meshur Seyyah Abdurresid Ibrahim. Ankara.*
3. Акчура, Ю. (1994). Три вида политики. Пер. с тур. яз. Р. Мухаметдинова / Ю. Акчура // *Татарстан. Казань. - № 3. - С. 130-135. - № 4. - С. 129-135. - № 9/10.*
4. Балаев, Айдын (2018). Патриарх тюркизма. Ахмед бек Агаоглу (1869-1939). – Баку: TEAS Press. – 508 с.
5. Асфендияров, Санджар Джафарович (2003). // *Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917-1991). – СПб., Петербургское Востоковедение. – 496 с.*
6. Ашнин, Ф.Д., Алпатов, В.М., Насилов, Д.М. (2002). Репрессированная тюркология. – М.: Восточная литература, РАН
7. Гаффарова, Ф.Ю. (2001). *Садри Максуди (1906–1924 еллар). Монография. Казань: Изд-во «Школа». – 262 с. (на татарском языке)*
8. Гилязов, Искандер (2002). *Тюркизм: становление и развитие (характеристика основных этапов). Учебное пособие для студентов-тюркологов. – Казань.*
9. Исхаков, С.М. (1996). Сыртланов Шахайдар Шахигарданович // *Башкортостан: краткая энциклопедия. - Уфа: Башкирская энциклопедия. - 672 с.*
10. Жантурин Салимгерэй. (1911). *Логать. - Уфа. - 466 с.*
11. Мамашулы Асылхан (2011). Салимгерей Жантурин, забытый пассионарий «тюркского единства» // [Электронный ресурс]: URL: https://rus.azattyq.org/a/salimgerei_zhanturin_gosduma_ash_orda_medrese_galia Дата обращения 15.05.2021.
12. Махмуд ал-Кашигари (2005). *Диван Лугат ат-Турк / перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой. - Алматы, Дайк-пресс. – 1288 с.*
13. Мухаметдинов, Р.Ф. (1996). *Зарождение и эволюция тюркизма. – Казань: Заман. – 242 с.*
14. Сенюткина, О.Н. (2007). *Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.): Монография / Нижний Новгород: Изд-во НГЛУ, Изд. дом «Медина». - 520 с.*
15. Тагирджанова, А. Н. (2010). *Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. - Казань: б.и. - 576 с.*
16. *Ташкентская декларация глав тюркоязычных государств от 21 октября 1996 года // [Электронный ресурс]: URL: <https://www.worldislamlaw.ru/>. Дата обращения 15.05.2021.*
17. Урсу, Д.П. (2004). *Бекир Чобан-заде. Жизнь. Судьба. Эпоха. Симферополь: Крымучпедгиз. – 276 с.*

18. Фонд Библиотеки Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы. -
Опись № 1. - Документ № 26.
19. Фонд Библиотеки Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы. -
Опись № 1. - Документ № 258.
20. Фонд Библиотеки Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы. -
Опись № 1. - Документ № 750.
21. Фонд Библиотеки Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы. -
Опись № 1. - Документ № 793.
22. Фонд Библиотеки Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы. -
Опись № 1. - Документ № 856.
23. Фонд Библиотеки Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы. -
Опись № 1. - Документ № 1986.
24. Фонд Библиотеки Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы. -
Опись № 8. - Документ № 1089.
25. Ходжаев, Х.С. (1936). «Дивани лугати тюрк» /Махмуда Каушгарского/. -
Труды Азербайджанского филиала АН СССР. Лингвистическая серия. XXXI.
Баку, с.105-112.
26. Чобан-заде, Б. (2003). Научная грамматика крымскотатарского языка
(Къырымтатар ыльмий сарфы). – Симферополь. –240 с.
27. Шакарим, Кудайберды-улы (1990). Родословная тюрков, казахов, киргизов.
Династии ханов. Пер. Б. Каирбекова. - Алма-Ата, СП Дастан, - 120 с.
28. Шоқай, Мұстафа (1998-1999). Тандалмалы (аударып құрастырған Айтан
Нүсіпхан). 1-2 том. – Алматы: Кайнар.
29. 9-ый саммит глав тюркоязычных государств: культура прежде всего?
(2009) // [Электронный ресурс]; URL: <https://www.tuva.asia/news/asia/637-turk-sammit>. Дата обращения 15.05.2021.

(Опубликовано: ҚазҰУ Хабаршысы. Философия, мәдениеттану,
саясаттану сериясы. No2 (76). 2021)

КАЗАХСКАЯ ДИАСПОРА КЫРГЫЗСТАНА

Численность казахов в Кыргызстане по данным Республиканского статистического комитета составила в январе 2013 года 33 400 человек, в то время как по переписи 2009 года было 33 200 [1, с. 48]. Прирост, конечно, совсем небольшой, однако важна тенденция: остановился процесс уменьшения казахского населения в Кыргызстане, который начался в 90-ые годы.

В 90-ые годы с обретением независимости и Кыргызстаном, и Казахстаном, начался процесс переселения казахов на историческую родину - в Казахстан. По данным, приводимым бывшим советником-посланником посольства Казахстана в Кыргызстане, доктором исторических наук К.И.Кобландиным [2], в 1999 году численность казахов в Кыргызстане составляла 42 тысячи 657 человек (самая высокая численность за все годы). После этого наблюдалось снижение до 33 тысяч 200 чел. в 2009 году, т.е. за десять лет численность казахов сократилась на 9 457 чел., или 22,17%. Видно, что каждый год миграционный отток составлял до тысячи человек (учитывая, что показатели рождаемости и смертности в эти годы были примерно равными). Для сравнения уже в 2012 году миграционный отток составил только 231 человек (прибывших - 78, выбывших - 309) [3, с. 58]. Кстати, эта тенденция характерна в целом для Кыргызстана: если в 2010 году (известном апрельскими и июньскими событиями) миграционный отток составил по официальным данным 50 628 чел., то в 2012 году - только 7 487 чел.

Рассмотрим исторические обстоятельства формирования и роста казахской диаспоры в Кыргызстане. Однако прежде необходимо обратить внимание на то, что часть казахского населения Кыргызстана является не диаспорой, а ирридентой (впрочем, также, как и часть кыргызского населения приграничных с Кыргызстаном территорий Казахстана). Как свидетельствуют многочисленные исторические факты, современные границы между двумя странами не проходят (да и не могли проходить в принципе) по границе проживания представителей того или другого этноса. Вернее будет сказать: проживание двух этносов было в местах соприкосновения настолько тесным, что «за границей» оказывались и кыргызы, и казахи, жившие в этих местах испокон веков. Значительное влияние на это оказывал, конечно, кочевой образ ведения хозяйства.

Как пишет историк Б.К.Калшабаева: «Испокон веков кыргызы и казахи, имевшие общие этногенетические корни, проживали в тесном соседстве друг с другом. В период колониального режима царской России [к] Джетысуйской области принадлежали Аулие-Атинский [?], Пишпекский уезды и другие. На этих сопредельных территориях не было этнического разграничения» [4]. Казахи и кыргызы проживали на территории между Балхашом и Иссык-Кулем. «Например, по данным статистического ежегодника, в Пишпекском уезде Пригородной волости находилось 556 хозяйств, которые состояли из 2477 чел. казахов; в Нарыне - 4, Пишпекке - 48 казахских хозяйств» [5, с. 46-47].

В другой своей статье Б.К.Калшабаева прямо пишет: «Кыргызстандагы казактардың этникалық тарихына келетін болсақ, олардың бір бөлігі кыргыз

халкымен еншілес орналасып, ежелден келе жатқан атақонысын мекен етсе (Шу, Талас бойындағылар), ендігі бір тобы халқымыздың басына түскен тарихи зобаландармен байланысты қоныс тепкен» [6].

Вместе с тем, весьма сложно определить численность и расселение казахов на территории Кыргызстана в дореволюционный период. Дело в том, что в материалах Первой всероссийской переписи населения 1897 года в томе, посвященном населению Семиреченской области (в которую входили населенные как казахами, так и кыргызами Верненский, Пишпекский и Пржевальский уезды, «распределение населения по родному языку» (так определялась этническая принадлежность) выглядит так: «великорусский, малорусский, белорусский, польский, остальные славянские, литовско-латышский, романские, немецкий, остальные индо-европейские, турецко-татарские: татарский, башкирский, мещеряцкий, чувашский, турецкий, туркменский, киргиз-кайсацкий, сартский, узбекский, таранчинский, кураминский,...») [7, с. 52 - 53] и другие. Как видим, казахи и кыргызы объединены в одну группу, для которых родным является «киргиз-кайсацкий» язык.

Это подтверждает и В.В. Бартольд в статье «Киргизы. Исторический очерк»: «Русская перепись 1897 г. признавала киргиз или, как тогда говорили, кара-киргиз только в одной Ферганской области, где их насчитывалось 201 579 душ (в других областях кара-киргизы или, как их еще называли в XIX веке, «дикокаменные киргизы» объединялись вместе с казахами под общим названием «киргизы»)» [8].

Узнать о численности казахов на этих территориях можно, видимо, только косвенным путем: используя данные переписи о численности казахов и кыргызов и сведения, представленные в книге «Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности» Н.А. Аристова. По данным Переписи в Пишпекском и Пржевальском уездах численность населения, для которых родным был киргиз-кайсацкий язык, составила 279 814 чел. [9, с. 52], а по Аристову, который ссылается на губернский «Обзор» 1889 г. численность кара-киргизов в названных уездах была 237 218 чел. [10]. Получается, что в Пишпекском и Пржевальском уездах в 90-ые годы XIX века проживало около 40 тыс. казахов. В основном они проживали по рекам Чу и Талас. Данный вопрос требует, несомненно, дальнейшего тщательного изучения с проведением полевых исследований.

Вернемся к формированию казахской диаспоры. По нашему мнению, (основанному на многочисленных архивных данных и публикациях ученых), можно выделить три главных этапа формирования казахской диаспоры Кыргызстана.

Первый, в период и после восстания 1916 года. Вооруженное подавление восстания казахов и кыргызов 1916 года привело к тому, что «более 300 тыс. казахов и киргизов покинули родные места и бежали в пределы Китая, в Кульджинский край и Кашгарию» [11]. По архивным данным многие казахи из Верненского, Аулие-Атинского и Пишпекского уездов бежали в Китай через территорию современного Кыргызстана, некоторая их часть, скрываясь от

карателей, оставалась в кыргызских аилах. Но больше всего казахов осталось в Кыргызстане при их обратном исходе в 1917 и последующие годы из Китая. Многие из участников восстания справедливо опасались возвращения в родные места, особенно если учесть, что в ходе восстания вооруженные стычки были между местным («туземным») населением и крестьянами-переселенцами и казаками. Тем более, что под защитой местной колониальной администрации и казачьих войск, ни переселенцы, ни казаки никуда не переехали, в отличие от казахов.

Как свидетельствуют архивные данные: «События 1916 года в бывшей Джетысуйской области или так называемое «киргизское восстание» вначале закончилось тем, что масса киргизского населения бежала за границу, в сопредельное государство Китай. Каракольский уезд бежал из волостей почти весь; из Нарынского - 5 волостей, т.е. большая часть. Из Пишпекского уезда бежала громадная Сарыбагизская волость и большая часть соседних - Шамсинская и Тыкаевская. Точно также бежало киргизов из Алма-Атинского, Джаркентского, Лепсинского и Копальского уездов. Точную цифру бежавших после событий 1916 г. установить не представляется возможным, но по приблизительным данным она не менее 100000 чел. Все эти 100000 чел. бежали в Западный Китай, в два района: Илийский - в район китайского города Кульджи и Кашгар-Учтурфанский - в районе китайских городов: Кашгар-Уч-Турфан и Ак-Су. По докладу уполномоченного, командированного в китайские пределы в Илийский район, по данным А. Салтанаева, насчитывается казахов в Илийском районе так: Лепсинских - до 300 семей, Копальских - до 150 семей, Джаркентских-до 400, семей, Каракольских - до 210 семей и Пишпекских - 8 семей. Итого - до 1068 семей» [12, л. 136-136 обр.].

Второй - в годы массового голода, в 1921-22 и 1932-33 годах. Голод 1921-22 годов охватил в основном северные, западные и центральные районы Казахстана, погибло (по данным озвученным М.Ауэзовым) более 1 млн. 700 чел. и покинули родину 700 тыс. Голод 1932-33 годов, охвативший весь Казахстан, привел к еще более страшным последствиям: 2 млн. 200 тыс. погибших и более миллиона покинувших страну.

Особенно массовым был исход казахов в Китай, Монголию, Россию, Узбекистан, Кыргызстан, далее в Иран и Афганистан. По данным профессора З.К. Курманова: «В общей сложности в миллионный Кыргызстан, который сам едва пришел в себя после массовых потерь во время жестокого подавления национально-освободительного восстания 1916 г., прибыло около 125 тыс. казахских беженцев» [13].

Это подтверждают и кыргызские демографы: «Высокий прирост численности населения в 1930 и 1931 годы был обусловлен иммиграцией из Казахстана, где коллективизация проводилась жестокими мерами и сопровождалась сильным голодом.... В период с 1928 по 1932 годы, как показывают архивные данные НСК, ежегодный прирост населения был чрезвычайно высоким (3,5% в 1928, 6,5% - в 1930 и 8,9% - в 1931), и доля городского населения также устойчиво возрастала (с 12,0% - в 1928 до 17,6% - в

1933). С 1933 по 1938 гг. темпы прироста населения значительно замедлились (в среднем всего 1,4% в год). В эти годы казахи возвращались в Казахстан» [14].

Третий - в годы массовых репрессий в 20-50-ые годы XX века. В исследовательской литературе по этой теме сложилось устойчивое представление о том, что в Казахстане «за 33 года с 1920 по 1953, около 110 тысяч человек было подвергнуто политическим репрессиям, около 18% всей казахстанской партийной организации было объявлено врагами народа» [15].

Часть репрессированных, их родственники вынуждены были покинуть Казахстан и уехали, в том числе и в Кыргызстан. Известный казахский журналист, долгие годы работавший в Бишкеке, М.Аккозин пишет: «Выходцы из северных областей занимали высокие посты ... в соседней Киргизии, куда они попали, опасаясь возможных репрессий, как отпрыски состоятельных родителей. Мой первый директор русской школы в Бишкеке был семипалатинский казах Газиз Токтаров, дослужившийся потом до заведующего отделом науки и учебных заведений ЦК Компартии Киргизии. Аттестат зрелости получал из рук другого выходца из Абаевского района Семипалатинской области Гизата Камашева. Отец моего друга - Ташмулин - был министром мясомолочной промышленности...» [16].

После бурной первой половины XX века численность казахов в Кыргызстане к 50-ым годам стабилизировалась и росла в основном за счет естественного прироста населения. В монографии «Население Кыргызстана», со ссылкой на архивы Национального статистического комитета Кыргызской Республики приведены цифры по численности казахов с 1959 по 1999 годы. Если в 1959 году в стране проживало 20 061 казахов, то в 1970 - 21 998, 1979 - 27 142, 1989 - 37 318, 1999 - 42 657 [17]. Ежегодный прирост составлял от 0,8% (в 1959 - 70 годах), до 3,1% в 1979 - 89 годах.

В 1999-2009 годах численность казахов уменьшилась с 42 700 до 33 200, причем уменьшение произошло только за счет миграции, поскольку естественный прирост составил 5 200 чел., а миграционная убыль - 7 900 [18, с. 82]. Демографы полагают, что большее уменьшение населения связано с недоучетом миграционного оттока, а также возможным изменением этнической идентификации у части казахов из смешанных семей. По утверждению В.Хауга: «среди казахов, проживающих в Кыргызстане, могла иметь место смена идентичности в пользу кыргызов. По данным переписи 1999 г. только 22% казахских семей были этнически однородными. Среди смешанных семей с казахами 83% включали кыргызов как партнеров по браку» [19, с. 139].

Расселение казахов в Кыргызстане остается стабильным и имеет исторические корни, которые были рассмотрены выше. Так, больше всего казахов было и есть в трех регионах Кыргызстана: Чуйской области (с Бишкеком), Иссык-Кульской области и Таласской области. По данным переписи 2009 года доля казахов по месту проживания составляла: в Чуйской области - 38,6%, в г.Бишкеке - 27,1%, в Иссык-Кульской области - 19,5% и в Таласской области - 9,2%. В остальных областях, вместе взятых проживало только 5,6% казахов Кыргызстана [20, с. 87].

Мы рассмотрели основные количественные (численность и пространственное положение) параметры казахской диаспоры Кыргызстана. Качественные (какая она сегодня казахская диаспора) будут оценены по нескольким индикаторам. Согласно данным статистики, казахи Кыргызстана владеют своим родным языком - 76,1%, кроме того 91,1% владеют вторым или третьим языком (русским - 72,5%, кыргызским - 15,7%) [21]. Поэтому нельзя говорить об ассимиляции казахов, которые через знание родного языка сохраняют свою этническую идентичность.

В то же время, необходимо обратить внимание на тесную интеграцию казахов в кыргызское общество посредством межэтнических браков. По данным статистики: «5% семей киргизов являются этнически смешанными. Из них, одну треть составляют семьи, в которых брачными партнерами являются казахи...», «примечательна картина в казахских семьях: только 22% из них являются этнически однородными. Среди смешанных семей 83% включают киргизов как партнеров по браку, что иллюстрирует очень тесные связи между казахами и кыргызами» [22].

Казахи в Кыргызстане становятся все больше городским населением: доля сельских жителей среди них уменьшилась с 63,6% в 1959 году до 55,4% в 1999 году [23].

Как утверждают кыргызстанские демографы, ссылаясь на данные статистики: «В 1999 году евреи были, по-прежнему, наиболее образованным населением (49% лиц старше 15 лет имели высшее образование и незаконченное высшее), за ними следовали корейцы (27%), казахи (16%), русские (16%), украинцы (14%) и киргизы (12%)» [24, с. 140]. Отсюда казахская диаспора может быть охарактеризована как преимущественно городская и образованная. Об этом свидетельствуют и факты из книги профессора М.К. Сартбаева [25], где приведены биографические данные более ста представителей казахской интеллигенции Кыргызстана, среди которых десятки докторов наук в области физики и математики, геологии и географии, медицины и техники, химии и сельского хозяйства, юриспруденции, истории и педагогики и др.

О положении диаспоры в Кыргызстане, об этнической политике Кыргызской Республики и об оценке политики Казахстана свидетельствуют данные глубинных интервью, проведенные авторами специально для целей настоящей статьи.

В целом, информанты легко идут на контакт и открытия.

Как показали результаты глубинных интервью, удовлетворенность жизнью у казахов в Кыргызской Республике зависит от социального статуса индивида и его включенности в социальные связи и отношения, а не от политики кыргызского правительства в отношении казахов (политика правительства едина для всех этнических групп, межэтническая ситуация достаточно стабильна). Все информанты идентифицируют себя равноправными гражданами Кыргызстана.

В отношении политики Республики Казахстан оценки более критические: казахская диаспора практически не чувствует на себе ее влияние, кроме отдельных видов гуманитарной помощи по календарным датам.

Интересно высказывание интервьюера о не влиянии на казахскую диаспору кыргызско-казахских отношений на примере закрытия границы со стороны РК.

Необходимо также отметить, что по данным глубинным интервью было выявлено, что казахам, вернувшимся в качестве оралманов на историческую родину приходится сталкиваться с большими проблемами, для решения которых их вынуждали платить большие взятки и т.д. По их мнению – это и является показателем отношения к казахской диаспоре в Кыргызстане.

Воскресные школы из-за отсутствия финансирования на оплату труда учителей казахского языка не работают, хотя в «Ассоциации казахов в Кыргызстане» имеются учебники и учебные пособия.

С другой стороны, казахстанский бизнес пользуется услугами «информаторов» Ассоциации перед началом бизнеса в Кыргызстане, вероятно после открытия бизнеса этнические казахи имеют преимущества при трудоустройстве.

Относительно этнической идентичности интервью показали, что этническая идентичность конструируется весьма успешно национальной идеологией Кыргызстана и Казахстана. Это находит отражение в высказываниях типа: «в РК казахи более хвастливы, чем мы», «они называют нас бедные кыргызы при равных кошумча» и т.д.; в КР «мы более скромные» и т.д. При этом идеологии, трансформированные в социальные установки и ценности, приходят в состояние некоторого трения, напряжения, иногда и скрытого конфликта между казахами Кыргызстана и казахами, проживающие в Казахстане. Высказывание же «мы не делимся как в РК» и т.д. - это, скорее всего, типичный эффект диаспорального положения этнической группы; а - «нам здесь хорошо живется», «уезжать не хотим» и т.д. - свидетельство высокой степени интегрированности казахов в современное кыргызское общество. Одновременно казахи в КР стремятся поддерживать связь с исторической родиной.

В заключении, полагаем возможным сделать следующие выводы:

- казахская диаспора Кыргызстана хорошо интегрирована в кыргызское общество, благодаря языковой и культурно-исторической близости к кыргызам, межэтническим бракам;

- для властей Кыргызстана наличие лояльной диаспоры является позитивным фактором в качестве модели построения межэтнических отношений, прежде всего, между тюркоязычными этносами страны;

- для Казахстана наличие диаспоры в соседней братской стране также имеет значительное положительное значение как с точки зрения экономических интересов, так и в силу геополитических факторов необходимости дальнейшей интеграции центрально-азиатских государств;

- миграционный потенциал диаспоры, на наш взгляд, исчерпан или почти исчерпан, политика обоих государств должна быть направлена на сохранение казахской диаспоры в Кыргызстане.

Литература

1. Статистический ежегодник Кыргызской Республики / под редакцией А. Осмоналиева / Национальный статистический комитет Кыргызской Республики - Бишкек, 2013. 435 страниц, на кыргызском и русском языках
2. Кобландин К.И. Об этнодемографическом составе казахов Кыргызстана // Текущий архив Всемирной Ассоциации казахов, 2012. www.qazaq-alemi.kz
3. Статистический ежегодник Кыргызской Республики / под редакцией А. Осмоналиева / Национальный статистический комитет Кыргызской Республики - Бишкек, 2013. 435 страниц, на кыргызском и русском языках
4. Калишабаева Б.К. Некоторые проблемы истории формирования казахской диаспоры Кыргызстана // university.kg
5. Статистический ежегодник. 1917- 1923 гг. - Ташкент, 1924. Т. 1. / Цит. по: Калишабаева Б.К. Некоторые проблемы истории формирования казахской диаспоры Кыргызстана.
6. Қалишабаева Б.К. Қырғызстандағы қазақтардың этномәдени ерекшеліктері // e-history.kz
7. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел под редакцией Н.А.Тройницкого. LXXXV. Семиреченская область. С-Пб., 1905.
8. Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк // Сочинения. - М., 1963. - т. II. - часть 1 - С.65-80.
9. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел под редакцией Н.А.Тройницкого. LXXXV. Семиреченская область. С-Пб., 1905.
10. Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. С-Петербург, 1896, журнал «Живая старина», VI. Кстати, в этой работе имеется опечатка: численность кыргызов, конечно, не 137 218, а 237 218, что подтверждается общим числом кара-киргизов в 318 388 чел.
11. Восстание в Семиречье. Материал из Википедии.
12. Центральный Государственный Архив Республики Кыргызстан. - Ф.847. Оп.1. Д. 27.
13. Курманов З.К. О голоде в Кыргызстане и Казахстане в 1932-33 годах, «Алаш» и других парадоксах истории // www.pr.kg
14. Шулер М., Абубакирова Т., Торгашиова Л. Динамика численности и изменения в размещении населения Киргизии // [Население Кыргызстана](#) / под ред. З. Кудобаева, М. Гийо, М. Денисенко - Б.: 2004.
15. www.bibliotekar.ru/gulag
16. Аккозин М. Послесловие к праздничному юбилею Жумабая Шаяхметова // Навигатор. 10 октября 2002.
17. Хауэ В. Демографические тенденции, формирование наций и межэтнические отношения в Киргизии // [Население Кыргызстана](#) / под ред. З. Кудобаева, М. Гийо, М. Денисенко - Б.: 2004. С. 109 - 157.

18. *Население Кыргызстана в начале XXI века / под редакцией М.Б.Денисенко. - Б.: 2011.*
19. Хауг В. Демографические тенденции, формирование наций и межэтнические отношения в Киргизии // Население Кыргызстана / под ред. З. Кудабоева, М. Гийо, М. Денисенко - Б.: 2004. С. 109 - 157.
20. *Население Кыргызстана в начале XXI века / под редакцией М.Б.Денисенко. - Б.: 2011.*
21. Хауг В. Демографические тенденции, формирование наций и межэтнические отношения в Киргизии // Население Кыргызстана / под ред. З. Кудабоева, М. Гийо, М. Денисенко - Б.: 2004. С. 109 - 157.
22. Там же.
23. Там же.
24. Там же.
25. Сартбаев М.К. *Казахи Кыргызстана: Прошлое и настоящее. – Бишкек: Илим, 2009. – 172 с.*

(Опубликовано впервые в соавторстве с Алдашевой А. в: Орталық Азияның қазақ диаспорасы: тарих – мәдениет – ескерткіштер: Халықарал. ғыл. конф. материалдары (Алматы қ., 5 желтоқсан 2014 ж.). – Алматы: «Елтаным баспасы», 2014. – 428 б. = Казахская диаспора Центральной Азии: история – культура – памятники: матер. Междунар. науч. конф. (г. Алматы, 5 декабря 2014 г.). – Алматы: «Елтаным баспасы», 2014. – 428 с.)

ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В КАЗАХСТАНЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ

Поводом для написания статьи стал выход в свет сборника «Дети Казахстана. Статистический сборник» [1]. Такой труд выпускается в Казахстане впервые и этим также обусловлен научный интерес к нему. В то же время, специфика демографических процессов такова, что рассмотрение их в динамике – важнейшее условие их объективной интерпретации. И наконец, очень важно видеть перспективы, и тогда многие сегодняшние проблемы, кажущиеся весьма острыми, теряют свою актуальность, а некоторые незаметные сегодня – требуют пристального внимания и государственных решений.

На начало 2016 года в Казахстане было 5 460 449 детей в возрасте от 0 до 17 лет. Нельзя сказать, что это самое большое количество детей в истории современного Казахстана, но в постсоветский период, безусловно, самое большое. В целом с 2001 года, когда в стране насчитывалось 4 963 273 ребенка, мы можем наблюдать «синусоиду» в количестве детей, когда в 2006 году их было 4 617 110, в 2011 – 4 851 887 [1]. Эта «демографическая яма» в середине нулевых имела несколько причин.

Первая, повторяющиеся примерно каждые 20-30 лет «демографические ямы» как следствие военных 40-х годов. В начале 60-ых и 90-ых рождаемость в стране падала. Так, рождаемость падала с 1961 года (377 000 родившихся) по 1968 год (302 000 родившихся), затем с 1987 года (417 139 родившихся) по 1999 год (217 578 родившихся) [2].

Вторая причина – уменьшение численности населения, также пришедшее на начало нулевых: с максимальной численности населения (в советский период) в 1991 году – 16 522 148 чел. до 14 949 779 чел. в 2001 году [3].

Тем не менее, первый вывод, который мы можем сделать по данным сборника – доля детей в населении Казахстана, составляющая на сегодня 30,9%, весьма значительна, что требует особого внимания к проблемам детей со стороны и государства, и всего общества. Этот вывод подкрепляется еще и количеством детей по возрастам. Так, больше всего детей у нас в возрасте от 0 до 5 лет – 2 273 543, от 6 до 11 лет – 1 823 755, а от 12 до 17 – 1 363 151 [1]. Следовательно, с каждым годом будет возрастать потребность в детских садах. Потребность в школах станет максимальной только через 5 лет.

Еще более показательна ситуация по регионам страны. Больше всего детей проживает в Южно-Казахстанской области – 1 140 968 (что не неожиданно), это 20,89% от всех детей Казахстана, или 6,5% от населения страны [1]. Но авторы сборника не сделали еще один важный расчет: это доля детей в населении области. Так вот, в ЮКО дети составляют 40,15% (!) от населения области. Следовательно, почти половина ресурсов должно уходить на нужды детей, но так ли это на самом деле?!

Что это не так, свидетельствует только одна цифра: в ЮКО на 100 000 детей только 81 педиатр (один из самых низких показателей в стране).

Похожая ситуация в Мангыстауской области – дети составляют 37,63% от населения области, в Кызылординской – 36,93%, Жамбылской – 36,66% и

Атырауской – 35,78%. Там также обеспеченность педиатрами самая низкая: от 45 в Атырауской до 91 – в Кызылординской [1].

Охват детей дошкольным обучением и воспитанием в этих областях также самый низкий: в Мангыстауской области – 39,1%, ЮКО – 44,3%, Кызылординской – 51%, Жамбылской – 52,1% и Атырауской – 54,5% [1].

При планировании открытия новых школ важным является язык образования (хотя в контексте трехязычного образования деление школ по языку обучения – анахронизм). Тем не менее, важным вопросом (также и для выпуска книг, открытия СМИ, работы культурных учреждений и др.) остается этнический состав населения. Этнический состав детей в Казахстане дан по результатам двух переписей: 1999 и 2009 годов. Сравнение данных показывает некоторые тенденции, которые присутствуют в этно-демографической структуре населения Казахстана.

Количество детей-казахов увеличилось за 10 лет с 3 218 669 чел. до 3 417 521 чел., т.е. на 198 852 чел. При том, что общее количество детей уменьшилось с 5 140 783 чел. в 1999 году до 4 741 775 чел. в 2009, доля детей казахов возросла с 62,61% до 72,07%. Обратная тенденция характерна для русского населения: детей русских уменьшилось за 10 лет на 413 730 чел., и их доля уменьшилась с 22,76% до 15,95% [1]. Если предположить, что данные тенденции сохранились, то к 2020 году (в стране должна пройти всеобщая перепись населения) удельный вес детей-казахов составит более 80%, а детей-русских – менее 10%.

Увеличится, несомненно, также доля детей-узбеков (возможно до 5%), детей-уйгуров (до 2-3%), турков, азербайджанцев, дунган, курдов. Уменьшится доля детей у украинцев, немцев, татар, белорусов.

Государственная языковая, образовательная, информационная и молодежная политика должны, несомненно, быть ориентированы на эти тенденции.

Одной из острых проблем, влияющих на рост населения является количество детей в семье и неполные семьи.

По данным переписи 2009 года больше всего в Казахстане было домохозяйств, состоящих из двух человек (т.е. в основном, супружеская пара без детей) – 687 108, из трех человек – 615 814, из четырех человек – 556 203 [1]. Влияние процессов урбанизации, феминизации, глобализации ведут к уменьшению рождаемости и, как следствие, к существенному замедлению темпов роста населения.

К таким же последствиям приводит и наличие неполных семей. По данным переписи 2009 года в Казахстане только 72,3% детей проживают с обоими родителями, 15,1% живут только с матерью, 6,4% - только с отцом и 6,2% - без родителей [1].

Наиболее релевантным показателем, маркирующим рост населения, является, несомненно, показатель рождаемости. В постсоветский период, после спада рождаемости в начале нулевых, с 2002 года наблюдается постоянный рост рождаемости. Рост за последние 15 лет внушительный: почти в два раза, с 221 487 чел. в 2001 году до 400 700 чел. в 2016 году. В прошлом году впервые

рождаемость в стране превысила 400 000 и возможно в скором будущем будет побит рекорд рождаемости по Казахстану 1987 года – 417 139 чел.

Вместе с тем, в последние два-три года рост рождаемости нельзя признать стабильным. Так, если в 2014 году рождаемость была 399 951 чел., то в 2015 было уменьшение до 397 634 чел. Правда в 2016 это уменьшение было остановлено и даже перекрыто – 400 700 чел. [1].

Суммарный коэффициент рождаемости (число детей на 1 женщину) в целом по стране сегодня достиг отметки 2,73, поднявшись с самого низкого уровня в 1999 году – 1,79. По регионам этот показатель выше остальных в Мангыстауской области – 3,75, ЮКО – 3,68, Атырауской – 3,44, Жамбылской – 3,41 и Кызылординской – 3,39 [1]. Исходя из этого государственная политика должна вестись параллельно по двум направлениям: акцентированная социальная поддержка семей и матерей в этих областях (вплоть до установления добавочных региональных коэффициентов к размерам социальных пособий из республиканского бюджета) и программа переселения желающих семей из этих областей в северные, центральные и восточные области. Реализуемая программа «Серпін» лишь частично решает проблему, поскольку не все, окончившие средне-специальные или высшие учебные заведения, остаются в этих областях. Выделение достаточных подъемных и земельных участков могло бы решить целый комплекс проблем.

Известно, что рост населения зависит от множества причин. Основываясь на материалах сборника, остановимся на некоторых из них.

Одна из самых существенных причин – здоровье детей. Здоровье детей в сборнике оценивалось по ряду параметров. По младенческой смертности в последние годы наблюдается ее сокращение (правда, после некоторого роста в 2010 году): смертность детей в возрасте до 1 года составила в 2000 году – 4 163 случая, в 2005 – 4 213, 2010 – 6 078 и в 2015 – 3 719 [1].

По областям ситуация разная, но тенденция, замеченная нами ранее, сохраняется: в южных областях положение хуже, смертность детей здесь выше. По данным на 2015 год число умерших до 5 лет на 1 000 родившихся живыми составило по регионам: в Кызылординской области – 15,21, ЮКО – 14,76 и Жамбылской области – 13,9 [1].

Улучшается ситуация и с вновь родившимися младенцами: если в 2010 году по весу доля младенцев выше 2 500 г. составляла 93,94%, то в 2015 году – уже 94,23%.

Отрицательно влияет на рост населения такой показатель, как число аборт. К счастью, этот показатель имеет тенденцию к снижению. В последние 10 лет с 2005 года число абортов сократилось в целом по стране на треть: со 125,6 тыс. случаев в 2005 до 81,4 тыс. в 2015 году [1].

Уменьшилось также влияние такого фактора, как заболеваемость туберкулезом. На 100 000 детей в возрасте до 14 лет в 2010 году он составлял 18,2 случая, а в 2015 – 8,6 случаев.

По регионам общая заболеваемость на 1 000 детей выше в Павлодарской области – 2 523,6 случая; Алматинской – 1 833,1; Кызылординской – 1 808,2; ЮКО – 1 759,9; ВКО – 1 717.

Некоторые факторы, влияющие на демографические процессы желательно рассматривать в сравнительном ключе с другими странами.

По доле детей в структуре населения (дети от 0 до 14 лет) Казахстан относится к группе стран со средним уровнем показателя: у нас – 26,7%, в Турции – 25,7%, Азербайджане – 21,9%, Ирландии – 21,8%, Исландии – 20,3%. В других центрально-азиатских странах этот показатель выше: Туркменистан – 28,2%, Узбекистан – 28,5%, Кыргызстан – 31,4%, Таджикистан – 34,8%. При этом необходимо обратить внимание на следующее обстоятельство: в них, кроме Кыргызстана, наблюдается снижение доли детей, в то время как в Казахстане мы наблюдаем рост от 24,2% в 2010 году до 26,7% в 2015 [1].

Тем более, что по коэффициенту фертильности показатели Казахстана выше, чем в Узбекистане, Туркменистане, Турции и Азербайджане.

Демографическая ситуация в Казахстане вселяет некоторый оптимизм, если рассмотреть в сравнительном ключе такой показатель как младенческая смертность. В Казахстане на 1 000 родившихся живыми он составлял в 2015 году 12,6 случаев, уменьшившись с 19,3 в 2010 году. В то же время в других тюркоязычных государствах этот показатель составляет: в Азербайджане – 27,9, Узбекистане – 33,9, Таджикистане – 38,5, Туркменистане – 43,7. Вместе с тем, для нас ориентиром должны быть, конечно, не они, а европейские страны, например, Исландия – этот показатель составляет 1,6 и не увеличивается в течении ряда лет [1].

Безусловно негативным явлением в целом для страны является детский суицид. В Казахстане этот показатель равен 4,2 случая на 100 000 населения. Хотя он уменьшился с 6,5 в 2010 году, но остается вторым по величине среди приведенных в сборнике стран (выше – 4,6 этот показатель лишь в Кыргызстане). Среди близких по показателю стран – Узбекистан – 4,0, Литва – 3,6, Эстония – 3,2 [1]. Данный фактор влияет на демографическую ситуацию не так значительно, однако его косвенное воздействие и отражение в страновом имидже могут быть весьма существенными.

Таким образом, проведенный анализ позволил сделать следующие выводы:

1. В стране, в последующие годы продолжится рост численности населения, особенно в южных областях.
2. Значительно изменится этно-демографический состав населения, что потребует корректировки образовательной и социальной политики.
3. Увеличится доля детей и молодежи в структуре населения, в некоторых областях дети могут составить до половины населения.
4. В 2022 году население Казахстана достигнет исторической отметки в 20 млн. чел.

Литература

1. *Дети Казахстана: Статистический сборник. Астана: Комитет по статистике Министерства национальной экономики Республики Казахстан, 2017. – 117 с.*

2. *Население Казахстана // Wikipedia.org*
3. *Население Казахстана // countrymeters.info*

(Опубликовано в: Этнодемографические процессы в Казахстане и сопредельных территориях: Сб. науч. Трудов XVI Междун. науч.-практ. конф. 28-29 сентября 2017 г., Усть-Каменогорск. – Усть-Каменогорск, 2017. – 424 с. ISBN 978-601-7887-22-3)

FOR AUTHOR USE ONLY

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ ОРАЛМАНОВ В КОНТЕКСТЕ ЯЗЫКОВОЙ СИТУАЦИИ В КАЗАХСТАНЕ

Проблемы социальной интеграции (адаптации) оралманов имеют сегодня большое значение как для Казахстана, так и для самих возвращающихся на историческую Родину казахов. В свете потенциальной нехватки рабочей силы, безусловно, наиболее оптимальным вариантом для страны было бы привлечение зарубежных казахов, а не китайцев или узбеков. Проблема национальной безопасности здесь должна обозначаться как приоритетная.

Тем более что за рубежом казахов еще достаточно много. По разным оценкам сейчас за рубежом проживает от трех до пяти с половиной миллионов казахов.

Между тем, самые большие цифры приводит академик НАН М.-А.Х.Асылбек: «...Қазақтардың Дүниежүзілік Қауымдастығы жинаған мәліметтері бойынша 40 шетелдердегі қазақтардың саны – 5 млн 600 мыңнан астам, - деп көрсетілген. Оның ішінде – жақын шетелдерде – 3 млн 137 мың; алыс шетелдерде 2 млн 529 мың 800. Қазақтар көп шоғырланған мемлекеттер – Қытай – 2.260 мың; Өзбекстан – 1.750 мың; Ресей – 1.100 мың; Моңғолия – 150 мың; Түркменстан – 150 мың; Қырғызстан – 95 мың; Ауғанстан – 30 мың; Түркия – 15 мың; АҚШ – 14 мың; Тәжікстан – 10 мың; Иран – 10 мың; Германия – 9 мың және т.с.с.» [1].

Заместитель председателя президиума Всемирной ассоциации казахов, писатель С.Балгабай пишет, что численность казахов во всем мире определялась на основе различных гипотез и предположений. Причину проблемы он видит в отсутствии официальных источников: «... очень сложно говорить о численности казахов за рубежом. В первую очередь мы основываемся на итогах переписи населения в других государствах. Например, мы всегда опирались на данные переписи в Китае. В Турции, Иране, Европе, Афганистане перепись населения не проводилась, и в этих странах численность национальных меньшинств не указывается. Поэтому мы основываемся на данных, которые были предоставлены казахской диаспорой. В Узбекистане перепись населения проводилась 20 лет тому назад. Тогда численность казахов в этой стране составляла 1,5 миллиона. Таким образом, гипотетически мы можем сказать, что число казахов за рубежом доходит по меньшей мере до пяти миллионов» [2].

При этом, если опираться на данные официальной статистики (зафиксированные в переписях населения) стран, где проживают казахи, то количество казахов будет меньше.

Например, в Китае, по данным исследователя К.Балтабаевой: «Численность казахов за межпереписной период, 2000-2010 гг., выросла с 1 250 458 человек до 1 462 588 человек, и они составили 0,1097% от общей численности населения страны» [3]. В Узбекистане с 1989 года переписи населения не было, если ориентироваться на две официальные цифры: доля казахов была в течение десятилетий около 4% и сейчас общая численность

населения этой страны превышает 30 млн. чел., то казахов в Узбекистане примерно 1 млн. 200 тыс.

В России по переписи 2010 года численность казахов, постоянно проживающих там, была 0,65%, что составляет примерно 930 000 чел.

Как бы то ни было, казахов за рубежом действительно не мало, но для действительно массового притока зарубежных казахов необходимо создавать условия.

Программа «Нұрлы көш», которая действовала на 2009 – 2011 годы, была направлена на создание таких условий: было предусмотрено выделение на три года только из республиканского бюджета 179 млрд. 556 млн. 500 тыс. тенге, из местных – 10 млрд. 181 млн. 300 тыс. тенге и из других источников – 8 млрд. 57 млн. 800 тыс. тенге [4].

В рамках реализации программы было запланировано: «за период 2009 – 2011 годы предусматривается обеспечить жильем 23,2 тыс. семей – участников Программы», «в целом по стране в ходе реализации Программы будет обеспечена занятость 150 тыс. человек, из них две трети будут заняты в реальном секторе экономики – в промышленности, строительстве и сельском хозяйстве», осуществлять «выплату единовременного пособия, возмещение расходов по проезду и провозу имущества (за счет средств республиканского бюджета) дифференцированного по осям расселения» [4].

Однако, как показала проверка Счетного комитета РК: «Исполнение Программы фактически носило фрагментарный характер. Надлежащий мониторинг и межведомственное взаимодействие по реализации ее мероприятий не организованы. Из 21 мероприятия не исполнено 3, несвоевременно и некачественно исполнено 9 мероприятий. В 2009-2011 годах в рамках Программы жилье предоставлено 2567 семьям этнических иммигрантов. При этом внутренние мигранты мероприятиями Программы не охвачены» [5]. Эти и другие причины (в том числе нарушения при реализации Программы) привели к тому, что второй этап программы так и не был запущен.

Более того, квота иммиграции оралманов на 2012 – 2014 годы, установленная Постановлением Правительства № 1581 от 22.12.2011 года в размере 10 тыс. семей на каждый год, в рамках которой предполагалось: «обеспечить предоставление оралманам, включенным в квоту иммиграции оралманов, адаптационных и интеграционных услуг, льгот, компенсаций, единовременных пособий, а также других видов социальной помощи в пределах средств, предусмотренных в республиканском бюджете на 2012-2014 годы», была отменена на 2014 год другим Постановлением, № 249 от 20 марта 2014 года.

Таким образом, в последнее время адаптация оралманов безусловно затруднилась, в основном, из-за проблем с жильем. Другая проблема, затрудняющая адаптацию прибывающих казахов, - безработица. Хотя каждого оралмана, прибывшего в Казахстан, по закону обязаны трудоустроить, многие не нашли себе постоянную работу из-за того, что не смогли узаконить статус

репатрианта, получить гражданство или вид на жительство, а зачастую из-за того, что не знают русского языка.

Если обратиться к официальной статистике, с 1991 года по настоящее время в Казахстан прибыло более 944 тысяч репатриантов (оралманов), сейчас их сегмент составляет 5,5 процента от общего числа населения.

Одна из наиболее важных проблем, возникающих при адаптации оралманов, - особенности языковой ситуации в Казахстане. Прибывая в страну репатрианты вынуждены приспосабливаться к языковым реалиям, которые не просты и для жителей, родившихся и проживших всю жизнь в Казахстане.

В целом, понятие языковой ситуации является, как известно, одним из ключевых понятий социолингвистики. Языковая ситуация определяется как совокупность форм существования языка (языков, региональных койне, территориальных и социальных диалектов), обслуживающих континуум общения в определённой этнической общности или административно-территориальном объединении [6]. Появление новых государств на постсоветском пространстве привело не только к изменению социального, экономического и политического, но и языкового облика стран. Соответственно новые социально-политические реалии в этих суверенных государствах потребовали языковой политики, отвечающей потребностям полиэтнического населения страны и учитывающей особенности языковой, демографической и политической ситуации.

Признак оценки социумом престижа сосуществующих языков (в нашем случае это казахский и русский) легко определяется посредством рассмотрения диглоссного двуязычия и недиглоссного двуязычия. Первоначально сравнение функциональных границ и возможностей двух языков показывало очевидное доминирование русского языка. Но данная ситуация складывалась в период до приобретения независимости и в первые годы становления суверенного государства. Сейчас мы наблюдаем уже иную языковую ситуацию. Всевозможные внешние факторы, такие как появление независимых государств (после распада СССР), развитие современных информационных технологий, использование инновационных средств коммуникаций, вовлекших мировое сообщество во всеобщий процесс глобализации, способствовали изменению масштабов использования русского языка в социально-коммуникативном пространстве. В Казахстане данные изменения также нашли свое отражение. Население страны ориентировано на изучение и дальнейшее развитие казахского языка, на усиление роли государственного языка во всех сферах жизнедеятельности граждан. Программы языкового планирования нацелены на поднятие престижа использования казахского языка не только в быту, но и в бизнес пространстве, в финансовой сфере, в сферах образования и науки и т.д. Активное функционирование государственного языка наблюдается и в СМИ, и главным образом в Интернет-пространстве.

Из года в год расширяется сфера казахского языка. Это в первую очередь можно увидеть по системе образования. В 2000 г. количество казахскоязычных детских дошкольных организаций (1158 организаций) не превышало 25% от общего их числа. В 2010 г. количество детских дошкольных организаций с

обучением на казахском языке составляло 2572 организации (158,9 тысяч детей). В целом же с 2001 г. по 2011 г. количество казахскоязычных детских садов увеличилось на 68%.

В других сегментах образовательной системы складывается аналогичная картина. На рубеже 1999-2000 гг. на казахском языке в средних школах обучалось 1,6 миллиона учеников – 50,6% от общего числа школьников. В 2009 году количество таковых уже составило 60,6% от всех учащихся средних школ Казахстана.

В 2011 году количество обучающихся на казахском языке в высших учебных заведениях составило 342 593 человека или 54,4%. В то время как еще в 2009 году на казахских отделениях обучалось 302 тыс. студентов - 47,6% от общего их числа. В 2000 году аналогичное количество составляло 85 300 человек, или 32 % от общего числа учащихся ВУЗов.

Активно осваивает казахский язык и информационное пространство Казахстана. Например, в 2011 году государственный телеканал «Казахстан» перешел на исключительное вещание на казахском языке. Открыты еще 3 казахскоязычных информационно-познавательных, социально-культурных и историко-патриотических телеканалов: Білім, Мәдениет, Балапан. Также немаловажно для расширения сферы казахского языка то, что, согласно законодательству, с 1 января 2012 года является обязательным дубляж на казахский язык фильмов, показываемых в наших кинотеатрах [7].

Следует отметить, что расширение сферы казахского языка происходит не только за счет усилий государства, а также за счет естественных факторов, таких как мотивация, межэтнические браки и т.д. Вместе с тем, следует отметить, что число полноценно говорящих на казахском языке продолжает уступать аналогичному количеству владеющих русским языком. Это обстоятельство значительно ущемляет различные права, социально-экономические возможности казахскоязычных жителей Казахстана.

Одной из тревожных тенденций является нарастающее недовольство части населения - в первую очередь казахскоязычной казахской молодежи, - порожденное несоответствием между заявленной целью языковой политики государства (становление казахского языка в качестве государственного) и реально достигнутыми на данный момент ее результатами.

Речь идет о поколении казахскоязычной казахской молодежи, сформировавшемся уже в годы независимости, закончившем казахские школы, и если продолжающем обучение, то в основном на казахских отделениях вузов. Эта часть молодежи имеет довольно серьезные социальные ожидания, связанные с языковой сферой, и вырабатывает соответствующую стратегию поведения. В отличие от поколения своих родителей, указанная часть казахской молодежи гораздо болезненнее воспринимает и активнее реагирует на тот факт, что значительная часть их сограждан не только не говорит по-казахски, но даже не понимает этот язык.

О социальных ожиданиях этих представителей казахской молодежи относительно языковой политики можно сказать следующее: вне зависимости от того, насколько эти ожидания реалистичны и выполнимы на сегодняшний день,

они уже существуют и со временем будут только усиливаться. Идея становления казахского языка в качестве государственного уже стала фактом общественного сознания и самодовлеющим фактором его развития.

Из вышесказанного вытекает следующий вывод: хотя в краткосрочной перспективе форсированное внедрение государственного языка, очевидно, может провоцировать конфликтные ситуации, тем не менее, в долгосрочной перспективе именно затягивание решения данной проблемы приведет к еще большему усилению конфликтогенного потенциала в казахстанском обществе. Иначе говоря, в течение ближайших лет желательно достичь ощутимых сдвигов в процессе реального внедрения государственного языка. В противном случае можно с уверенностью прогнозировать рост конфликтогенного потенциала в межэтнических отношениях, причем на самом опасном для государства направлении - между двумя крупнейшими этническими группами.

Для предотвращения такого сценария, в первую очередь, необходимо овладение государственным языком, по крайней мере, молодыми и социально активными представителями русскоязычного населения, причем в достаточно короткий срок - для начала хотя бы пассивное (на уровне понимания, если не говорения). Государственное давление при этом должно быть достаточно сильным, но четко адресным - затрагивать лишь определенные возрастные и профессиональные группы, а не все русскоязычное население.

Помимо вышеуказанных специфических моментов в языковой ситуации в Казахстане, стоит также отметить дискурс перехода казахского алфавита на латинскую графику. Президент Казахстана Нурсултан Назарбаев заявил, что к 2025 году казахский алфавит будет переведен на латинскую графику. Тему перехода на латиницу Президент затронул в своем послании народу, которое носит название «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства». «Это [перевод алфавита на латинскую графику] послужит не только развитию казахского языка, но и превратит его в язык современной информации» [8], - добавил он.

Именно в контексте языковой ситуации в Казахстане мы и рассмотрим процессы адаптации оралманов.

Для того, чтобы определить степень адаптации оралманов, в частности, в контексте языковых проблем, был проведен опрос населения, на результаты которого мы будем опираться в дальнейшем анализе.

В опросе, проведенном в мае – июне 2014 года, приняли участие 2 000 репатриантов в Республике Казахстан, проживающие в 9 областях (где наибольшее число проживающих репатриантов), 2 городах республиканского значения и относящиеся к различным социально-демографическим группам [9].

Объективными условиями, которые влияют на степень адаптации переселенцев к казахстанским условиям, являются, несомненно, время пребывания в стране, государство, из которого прибыл переселенец, его возраст, специальность и другие характеристики.

Как выяснилось в ходе исследования, более одной пятой части опрошенных репатриантов (оралманов) (20,9%) являются занятыми в сфере

торговли и услуг. 18,7% респондентов попали под категорию безработные, временно не работающие и домохозяйки. 13,6% опрошенных – работники в сфере образования и здравоохранения. 10,2% репатриантов (оралманов) являются предпринимателями, работниками финансовой сферы, фермерами. И менее одной десятой опрошенных выступили работниками промышленности, строительства, транспорта и связи – 9,7%, студентами, учащимися ССУЗов – 9,7% и пенсионерами – 9,2%.

Данные, полученные в репрезентативном опросе, показывают социальную структуру этой группы населения Казахстана. Как видно, в группе представлены все основные социальные слои: работники торговли и сферы услуг, образования и здравоохранения, предприниматели и студенты др. Это опровергает некоторые поверхностные суждения о репатриантах, как необразованных людях, не имеющих достаточной квалификации и создающих лишь дополнительную нагрузку на бюджет страны. Достаточно привести также сведения о том, что среди вернувшихся в страну соотечественников: 74 – доктора наук и 213 – кандидаты наук.

В сумме чуть больше половины опрошенных репатриантов (оралманов) являются горожанами (51%), это жители республиканских городов Астана и Алматы – 2,8%, областных центров – 26,5% и городов областного значения – 21,6%. 49% - сельские жители, из них 25,5% жители районных центров и 23,7% – аулов, сел.

Согласно официальным данным, полученным из центральных и местных органов власти, основными регионами расселения оралманов являются Южно-Казахстанская (21,2%), Алматинская (16%), Мангыстауская (12,9%) и Жамбылская (9,4%) области.

Наши данные подтвердили данную информацию. Как показали результаты социологического исследования, большинство респондентов приходится на Южно-Казахстанскую область (27,7%), это город Туркестан, Ордабасинский район, Сайрамский район, Сарыагашский район. Далее располагается Алматинская область (19,5%), включающая такие города как Талдыкорган, Текели и районы – Жамбылский, Енбекшиказахский, Саркандский, Каратальский. 16% опрошенных репатриантов (оралманов) являются жителями Мангыстауской области – города Актау и Жанаозен, Бейнеуский и Мунайлинский районы. Наименьшее количество репатриантов (оралманов) приходится на города Астана и Алматы (по 1,4%).

Как показал анализ полученной социологической информации, Южно-Казахстанская область заселена чаще репатриантами (оралманами) из таких стран как Узбекистан (33,6%), Таджикистан (14,6%), Турция (11%).

По результатам исследования, второй по количеству репатриантов (оралманов) является Алматинская область (19,5%), большинство которых представлены прибывшими из Китая (41,6%), Узбекистана (21,9%) и Монголии (18,3%).

Полученные данные в ходе опроса демонстрируют, что по Мангыстауской области наблюдается самая высокая концентрация репатриантов из Туркменистана (63,8%) и Узбекистана (32,8%).

Анализ данных показывает, что в первую пятерку стран отбытия репатриантов (оралманов), входят Узбекистан (30,7%), Китай (20,3%), Туркменистан (14,9%), Монголия (12,1%), Таджикистан (5,3%).

Данные, полученные нами, подтверждаются официальной статистикой, согласно которой, из прибывших оралманов 74% являются выходцами из стран СНГ – в основном Узбекистан, Туркменистан и Россия. Еще 26% прибыли из стран дальнего зарубежья, преимущественно из Монголии и Китая.

Как показывают полученные результаты, основная масса опрошенных репатриантов (оралманов) прибыла в период 2005 – 2010 гг. (33,4%). Вплоть до 2010 года количество прибывающих репатриантов в страну увеличивалось, а после 2010 года наблюдается спад. Так, 12% опрошенных репатриантов вернулись на историческую родину в 2011 – 2013 гг., в 2014 г. данный показатель равен 2,2%.

Фокусом нашего исследования, как было отмечено, было состояние языковой ситуации в среде репатриантов (оралманов) и их социально-коммуникативное пространство в стране. Под коммуникативным пространством принято понимать «совокупность сфер речевого общения, в котором определенная языковая личность может реализовать, в соответствии с принятыми в данном социуме языковыми, когнитивными и прагматическими правилами, необходимые потребности своего бытия».

Как известно, языковая ситуация Казахстана непростая. Она исторически складывалась за счет функционирования казахского и русского языков. Важность и необходимость изучения данного вопроса актуализируется тем, что процесс успешной интеграции репатриантов (оралманов) в казахстанское общество зависит, несомненно, от множества факторов, среди них, в первую очередь, следует назвать сложившуюся в стране языковую ситуацию.

В целях определения этого нами был сформулирован такой вопрос: «Как Вы в целом оцениваете языковую ситуацию в настоящее время?». Респондентам было предложено оценить языковую ситуацию в Казахстане, в области проживания, в населенном пункте, на месте работы.

Полученные данные показывают, что более половины опрошенных репатриантов (оралманов) оценили языковую ситуацию, по тем или иным позициям, чаще как удовлетворительную. Так, 53,8% респондентов оценивают языковую ситуацию в Казахстане как удовлетворительную, 48,5% – в проживаемой области, 45,8% – в населенном пункте, 46,5% – на месте работы.

Относительно распределения ответов в разрезе областей, анализ данных показывает, что в целом отмечается удовлетворительная оценка языковой ситуации в стране. Наиболее критичными оказались в своей оценке репатрианты (оралманы) проживающие в городах Астана и Алматы, а также в Акмолинской, Карагандинской, Южно-Казахстанской, Восточно-Казахстанской областях. Например, по Акмолинской области 15,4% опрошенных оценивают языковую ситуацию в стране как напряженную, в Карагандинской области и в Алматы – по 11,2%, в Южно-Казахстанской области – 14,6% и 35,7% – в Астане. В других областях этот показатель равен от 1 до 6%.

В структуре ответов репатриантов (оралманов) наблюдается, что языковая ситуация в проживаемой области жителями оценивается как «напряженная» – по Акмолинской области 16,8% опрошенных оценивают языковую ситуацию в области как напряженную, в Карагандинской области – 10,6%, в Южно-Казахстанской области – 12,8%, в Восточно-Казахстанской области – 11,8% и 28,6% в городе Астана. Необходимо отметить, что аналогичные показатели отмечаются по таким позициям, как «населенный пункт» и «место работы».

Таким образом, можно сделать вывод о том, что зачастую репатрианты, проживающие в столице и в таких областях как Акмолинская, Карагандинская, Южно-Казахстанская, Восточно-Казахстанская наиболее критичны из общей массы опрошенных.

Подобную оценку языковой ситуации в разрезе областей можно объяснить этническим составом населения в этих областях и историческими реалиями. Как отмечалось выше, языковая ситуация в Казахстане складывалась за счет взаимоотношений казахского и русского языков, где последний был доминирующим за исключением таких областей, как ЮКО и некоторые города в ВКО, например, Семей. Поэтому можно предположить, что русский язык в казахстанском обществе занимает до сих пор сильные позиции, обусловленные языковой политикой, проводившейся длительное время, в том числе в образовательной сфере.

В случае интеграции этнических казахов в новое общество неизбежен контакт двух языков: казахского и русского. Незнание и/или изучение русского языка актуализируется в новых условиях жизни для них, степень овладения языком напрямую зависит от различных языковых факторов. Это в свою очередь ведет к усилению коммуникативного взаимодействия. Поэтому для некоторой части репатриантов (оралманов) языковая ситуация выглядит как напряженная.

Известно, что, согласно «Закону РК о миграции населения» репатриантам (оралманам) предоставляются различные льготы, компенсации и другие виды социальной помощи. В данном случае рекомендуется усиление и/или усовершенствование таких бесплатных адаптационных и интеграционных услуг, оказываемых в центрах адаптации и интеграции оралманов, как обучение русскому и английскому языкам.

Проблемы адаптации, как известно, так или иначе, создают столкновение интересов, и в результате, в открытой или латентной форме порождают конфликтное пространство. Это подтверждается обзором акций протеста среди репатриантов (оралманов). Это такие конфликтные ситуации, как: протест в 2006 году в поселке Шанырак, Алматинская область, примерно с участием 100 человек, большинство из них – репатрианты (оралманы) из Каракалпакии и Кыргызстана; в 2011 году в поселке Байтерек, СКО, с участием более 100 человек относительно качества постройки жилья; в 2011 году в микрорайоне «Думан-1» в Алматы, с участием 2000 человек, из них 80% являются репатриантами; в 2011 году в городе Жанаозен, Мангистауская область, с участием 1500 человек, по информации СМИ, каждый четвертый - из числа оралманов; в 2012 году в поселке Акын Сара, Алматинская область, в 2013 году в поселке Шыгыс, ВКО, с участием около 400 человек.

Исходя из этих тенденций, большой интерес вызывает анализ конфликтного потенциала на территориях, где проживают рядовые казахстанцы и этнические казахи, вернувшиеся на свою историческую родину. В данном случае респондентам был задан вопрос: «Возможен ли в месте Вашего проживания социальный или межэтнический конфликт по таким причинам как неуважительное отношение к языку или его носителю; незнание государственного языка; незнание русского языка?».

В целом большинство опрошенных говорили о невозможности таких конфликтов в месте проживания – более 60% по различным позициям.

14,7% опрошенных репатриантов (оралманов) отметили, что подобные конфликты возможны из-за неуважительного отношения к языку или его носителю, 13,5% из-за незнания государственного языка и 13,9% из-за незнания русского языка.

Необходимо обратить внимание на то, что в среднем 32% опрошенных допускали конфликтную ситуацию на основе языкового фактора по месту жительства (да, возможен + скорее всего, возможен).

В разрезе возрастной категории наблюдается, что репатрианты (оралманы) в возрасте от 18 до 29 лет чаще говорили о возможности конфликтной ситуации на основе неуважительного отношения к языку или его носителю (+37,1%), незнания государственного языка (+38%) и незнания русского языка (+42%). Анализ данных демонстрирует, что чем старше возраст респондента – наблюдается отрицательное высказывание относительно конфликтного потенциала.

Итак, анализ данных показывает, что в разрезе регионов в целом респонденты отрицают возможность значительных конфликтов на языковой почве, однако, в городах Астана, Алматы и в Карагандинской области наблюдается, что более половины репатриантов (оралманов) говорили о возможности социального и межэтнического конфликта по месту жительства на основе языкового вопроса.

Следующий вопрос по данному блоку был сформулирован так: «Возможен ли по месту Вашей работы социальный или межэтнический конфликт по таким причинам как неуважительное отношения к языку или его носителю; незнание государственного языка; незнание русского языка?». Как показывают полученные данные, большинство опрошенных говорили о невозможности таких конфликтов на работе – более 58% по различным позициям.

Аналогично предыдущему вопросу, в среднем 28% опрошенных допускали конфликтную ситуацию на основе языкового фактора на работе (да, возможен + скорее всего, возможен). Кроме того, анализ данных показывает, что в разрезе возрастных групп репатрианты (оралманы) в возрасте от 18 до 29 лет чаще говорили о возможности конфликта на основе языкового фактора на работе. В структуре ответов наблюдается, что в разрезе регионов в целом респонденты больше отрицают возможность конфликтной ситуации, однако в городах Астана, Алматы и в Карагандинской области наблюдается, что более половины репатриантов (оралманов) говорили о возможности социального и межэтнического конфликта на работе на основе языкового фактора.

В данном случае, говоря о функции языка, можно констатировать две ее взаимосвязанные стороны: с одной стороны, это консолидирующая функция и одновременно язык выполняет дифференцирующую роль, отъединяя одно языковое сообщество от других аналогичных сообществ. Одним из основных мотивов, побуждающих репатриантов иммигрировать в Казахстан, является желание сохранить казахскую идентичность и обеспечить будущее молодого поколения на своей родине. Но, несмотря на оказываемую поддержку со стороны государства, репатрианты (оралманы) сталкиваются с трудностями.

Многие казахстанские исследователи причины этого видят в языковом барьере и в адаптации к местному использованию казахского и русского языков. В то же время можно отметить, что нельзя все сводить к языковому вопросу. Возможно, речь идет о различии ментальности между представителями коренного населения и репатриантами (оралманами), это – повседневность, культура труда, степень религиозности, традиционности и др. Поскольку известны конфликтные ситуации, когда репатрианты (оралманы) не могут найти общего языка не только с не владеющими казахским языком, но и с казахами с достаточным знанием казахского. В таком случае языковой фактор остается больше поводом, нежели причиной конфликтной ситуации.

Исходя из задачи изучения востребованности и применения казахского, русского и других языков в среде репатриантов, нами рассмотрены языковые предпочтения и применение названных языков в среде репатриантов (оралманов) в Казахстане [9]. Исследовательским фокусом являлся вопрос о том, какие языки чаще используются в социально-коммуникативном пространстве репатриантов.

Так, был сформулирован вопрос: «На каком языке Вы обычно смотрите телепередачи; слушаете радио; читаете газеты и журналы; читаете профессиональную научную литературу; художественную литературу?». Полученные данные свидетельствуют о том, что, более трети опрошенных репатриантов (оралманов) только на казахском языке смотрят телепередачи (39,8%); слушают радио (32,4%); читают газеты и журналы (45,2%); читают профессиональную научную литературу (37,9%); художественную литературу (45,1%).

Как видно, респонденты также выбирали и второй вариант: больше на казахском языке смотрят телепередачи (32,1%); слушают радио (32%); читают газеты и журналы (28,2%); читают профессиональную научную литературу (22,1%); художественную литературу (20,9%).

Как показывает анализ данных, незначительная часть опрошенных предпочла русский язык: 5,4% – смотрят телепередачи; 4,8% – слушают радио; 3,9% – читают газеты и журналы; 4,7% – читают профессиональную научную литературу; 4,2% – художественную литературу.

Процентное соотношение билингвов, предпочитающих казахский и русский языки следующее: 21,7% – смотрят телепередачи; 20,5% – слушают радио; 17% – читают газеты и журналы; 12,6% – читают профессиональную научную литературу; 11,5% – художественную литературу.

Таким образом, очевидно, что казахский язык используется среди респондентов чаще, в сумме 71,9% опрошенных репатриантов (оралманов)

смотрят телепередачи на казахском языке; 64,3% – слушают радио; 73,3% – читают газеты и журналы; 60% – читают профессиональную научную литературу; 66% – художественную литературу.

В разрезе возраста респондентов, наблюдается такая тенденция – чем старше респондент, тем чаще он в повседневной жизни использует казахский язык. Так, анализ полученной информации показывает, что второе поколение репатриантов чаще применяет русский или другие языки. Можно сделать предварительный вывод о том, что молодое поколение, которое выросло или родилось уже в Казахстане, несколько адаптировано к новым языковым условиям. Поскольку молодежь, которая еще учится, безусловно, быстрее осваивает языки, в отличие от людей старшего возраста, которым за 40, им труднее освоить язык.

Кроме того, около 1% опрошенных в своем коммуникативном пространстве используют другие языки. Речь идет об использовании различных языков, например, китайский, турецкий, узбекский, монгольский и др. Известно, что репатрианты (оралманы) не являются гомогенной группой, поскольку прибыли из разных стран, соответственно обладают дифференцированными социально-экономическими ресурсами, социальными сетями и языковым знанием, для успешного «интегрирования» в существующие реалии.

Если говорить о языковых способностях репатриантов, во-первых, в настоящее время кириллица используется в Казахстане, России, Монголии и некоторых других странах СНГ, в Турции – латиница, в Китае, Иране – арабская письменность или «төте жазу». Поэтому репатрианты из стран, не практикующих кириллицу, приехав на историческую родину, сразу же сталкиваются с языковыми проблемами.

Во-вторых, так как русский язык широко распространен по всей стране, у репатриантов (оралманов) возникает сложность на рынке труда, в адаптации и участии в социальной и культурной жизни Казахстана. Это, в свою очередь, осложнено недостаточным знанием русского языка, который превалирует в процессе повседневного общения. Поэтому нам было интересно узнать какие языки используются репатриантами (оралманами) в различных регионах Казахстана.

В этих же целях нами был задан вопрос – «На каком языке ведется делопроизводство по месту вашей работы?».

Как показывает анализ полученных данных, 85,8% репатриантов отметили, что делопроизводство по месту работы ведется на казахском языке. 11,4% - на русском языке, 2% опрошенных сказали, что работа ведется на двух языках – казахский и русский языки.

87,3% репатриантов (оралманов) в общении с соседями применяют казахский язык, 10,3% – русский язык. Почти 2% общаются одинаково на русском и казахском языках с соседями и окружающими.

Репатрианты (оралманы) обучают детей, внуков, родственников в школах (86,2%), в ВУЗах (82,5%) на казахском языке. Лишь одна десятая часть опрошенных отмечают, что обучение второго поколения происходит на русском языке (11%). Так, чаще всех отмечали опрошенные в ЗКО (45,3%+47,2%) и в

Карагандинской области (19,3%+23,6%). Менее 1% предпочитают обучение на английском языке.

Каким образом можно объяснить подобную тенденцию в среде репатриантов (оралманов), является ли обучение детей, внуков, родственников в школе, в ВУЗе чаще на казахском языке желанием сохранить казахскую идентичность посредством языка, культуры и традиции, укрепить свою связь с исторической родиной, обеспечить будущее детей на своей родине, или это показатель ограниченности языковых знаний?

Сегодняшние реалии позволяют предполагать, что данная социальная группа сталкивается со значительными трудностями в получении как школьного, так и высшего образования. Это имеет место в результате различия систем образования, структур письменности в странах отбытия и в Казахстане, дифференцированного социально-культурного капитала и др. Несомненно, подобные трудности могут привести к серьезному расслоению общества.

Поэтому, в целях предотвращения этого, необходимо, чтобы институт образования как один из основных агентов социальной мобильности, если не обеспечивал равный старт репатриантам (оралманов), то хотя бы уменьшал социальный разрыв.

В рамках исследования респондентам было предложено оценить их языковую компетентность, нами был задан вопрос, «На каком уровне Вы владеете казахским, русским, английским языками?». Как видно из диаграммы 8, отмечается высокий уровень знания казахского языка.

Так 62,7% опрошенных репатриантов (оралманов) отмечают, что владеют языком свободно, в том числе профессиональной лексикой, 28,4% – свободно разговаривают, читают и пишут, лишь 1% опрошенных не знают казахский язык, где 0,7% отметили, что понимают некоторые фразы.

Полученные данные (+91,1%) и (-1%) являются достаточно внушительными, поскольку речь идет о статусе государственного языка. В любом полиэтническом обществе возрастает роль языка как одного из факторов идентификации в современном социуме. В данном случае язык создает основу внутриэтнического нормативного единства. Он же является адаптационным и интегрирующим фактором, который определяет коммуникацию этноса в целом, обеспечивает социальное взаимодействие и социокультурное отношение в процессе коммуникации между всеми членами этноса, даже принадлежащим к различным социокультурным слоям.

Далее, в ходе исследования, выяснился уровень владения репатриантов русским языком. Поскольку русский язык официально признан и функционально широко распространен по всей стране, у репатриантов (оралманов) возникают сложности в успешном интегрировании в обществе, а также к его отдельным сегментам, например, как рынок труда, включении в социальную и культурную жизнь Казахстана.

Как показывают полученные данные, лишь 7,5% репатриантов (оралманов) владеют свободно русским языком, в том числе профессиональной лексикой, 32,8% отмечают что разговаривают, читают на языке, из них 15,1% опрошенных отметили, что не пишут на русском языке. 25,8% репатриантов

(оралманов) понимают русскую речь и могут объясниться, 20,4 % – не владеют, из них 7,2% понимают некоторые фразы.

В разрезе социальных групп почти одна треть опрошенных безработных, временно безработных, домохозяйек, пенсионеров не имеют навыков общения на русском языке. В структуре ответов репатриантов наблюдается, что такие социальные группы как работники образования и здравоохранения, органов государственного управления, правоохранительных органов, военнослужащие имеют наиболее высокий уровень знания русского языка.

Итак, можно сделать вывод, что больше пятой части опрошенных не владеют русским языком. Это, безусловно, затрудняет в немалой степени адаптацию оралманов.

Вместе с тем, анализ данных показывает, что большинство молодых репатриантов (оралманов) имеют навыки устного и письменного русского языка. Можно отметить, что это положительные изменения, так как известно, что трудности языковой адаптации репатриантов (оралманов) связаны также с не владением или неполным владением русским языком. Такие социальные группы репатриантов (оралманов), которые не говорят на русском языке или слабо им владеют, сталкиваются с серьезными проблемами при поиске работы и трудоустройстве, даже в таких регионах, в которых больше распространен казахский язык. И в этих районах для репатриантов (оралманов) могут возникнуть трудности языковой адаптации.

Казахстан, как принимающая мигрантов страна, в программах поддержки репатриантов (оралманов) придает особое значение такому фактору, как языковая адаптация. Свидетельством этого может служить представленный государством объем помощи в изучении языка. Поскольку преодоление языковых барьеров и успешная языковая адаптация репатриантов (оралманов) одна из главных задач государства в консолидации поликультурного казахстанского общества через язык, как интегрирующий фактор.

Как определяют современные казахстанские исследователи так называемое «стирание языковых разрывов», преодоление языкового барьера, успешная языковая интеграция невозможны также без тщательного изучения культурно-языковых и поведенческих норм и стереотипов репатриантов (оралманов), прибывающих из разных стран, возрастных особенностей восприятия новой языковой реальности и приобретения качественно новых навыков языковой компетенции. Зачастую здесь имеются в виду особенности незнания русского языка.

Репатрианты (оралманы) сегодня представляют значительную по численности социальную группу, а их языковая идентификация является одним из решающих факторов в процессе интеграции и создания целостности нации.

В то же время мы не отрицаем, что, как показывает практика, репатрианты (оралманы) сталкиваются с такими препятствиями как особенности знания или незнания даже родного казахского языка. Важно отметить, что эти существенные трудности оказываются различными в зависимости от того, из какой страны прибывают репатрианты (оралманы) и какой языковой традицией и языковым опытом они обладают.

Например, репатрианты, даже знающие казахский язык, но не владеющие кириллической графикой, оказываются неспособными читать и писать. В данном случае они оказываются в затруднительном положении при оформлении необходимых документов и получении нужной информации и др. Все это в свою очередь имеет непосредственное отношение к особенностям языковой адаптации репатриантов (оралманов) к реалиям казахстанского общества, в результате, не исключается возможность возникновения языкового барьера. Поэтому нельзя недооценивать подобный языковой фактор, который приводит к тому, что существующие языковые различия становятся серьезным препятствием в получении образования, обучении детей, коммуникации с окружающим сообществом, в целом в интеграции репатриантов (оралманов) к новому для них обществу.

В рамках данного исследования мы также рассмотрели отношение репатриантов к государственной языковой политике.

Анализ полученных данных показывает, что отрицательные оценки преобладают в ответе групп среднего возраста (46 до 60 лет), которые оказались наиболее критичными в своей оценке государственной языковой политики. В сравнение с ними второе и/или третье поколение репатриантов (оралманов) несколько позитивно оценивает языковую политику и ее перспективу. Чаше государственной политикой в сфере языков недовольно старшее поколение репатриантов (оралманов), которым за 60. Поэтому можно отметить некий поколенческий разрыв в среде репатриантов (оралманов) в оценке государственной языковой политики, где большая часть молодых репатриантов более позитивна в сравнении со старшими.

Далее мы попросили респондентов выделить наиболее эффективные меры по развитию государственного языка, предпринимаемые государством «Какие меры по развитию государственного языка, предпринимаемые государством, Вы считаете наиболее эффективными?». Как свидетельствуют полученные данные в ходе опроса 23% опрошенных отмечают, что расширение вещания на государственном языке на телевидении и радио является наиболее эффективным методом в развитии государственного языка.

Около одной пятой опрошенных утверждают эффективность расширения казахоязычного Интернета (21,5%), примерно столько же (20,1%) об увеличении количества детских садов, школ, вузов с государственным языком обучения. В структуре ответов репатриантов наблюдается, что 18,4% опрошенных за увеличение количества газет и журналов на государственном языке и 16,5% за достижение равнозначного двуязычия у всех казахоязычных и русскоязычных. Кроме того, респонденты (0,7%) говорили о таких вопросах, как деловые бумаги, документы, которые должны вестись на казахском языке, например, организации (компании) охватывающие инженерные отрасли, можно сказать, не используют казахский язык. Поэтому все эти меры только на бумаге, а на деле их нет. А также репатрианты отмечали о необходимости выпуска больше книг для детей на казахском языке.

Одно из направлений сегодняшней языковой политики это инициатива государства по переводу казахского языка на латиницу. Идея перехода на

латиницу в Казахстане обсуждалась неоднократно. В ее пользу высказывались научно-исследовательская общественность, представители власти, которые выдвигали несколько немаловажных идей за латиницу. Одной из них является идея о том, что репатрианты (оралманы), родившиеся и выросшие в других странах, владеют языками только той местности, родным и английским, которые на латинице.

В подобном случае зачастую кириллица для них недоступна, в связи с чем наблюдается информационный голод и разрыв с исторической родиной. Так, особый исследовательский интерес представлял для нас изучение того, насколько репатриантами поддерживается инициатива перехода на латиницу.

Полученные данные показывают, что большинство опрошенных поддерживают инициативу перехода на латинскую графику (66%), из них 40,2% отметили о полной поддержке и 25% сказали, что скорее поддерживают такую инициативу.

В целом, анализ проблемы адаптации оралманов в контексте языковой ситуации в стране и языковых проблем показал следующее.

Более половины опрошенных репатриантов (оралманов) оценили языковую ситуацию в стране как удовлетворительную (53,8%) и чуть более одной трети как благополучную (35,4%). В разрезе половозрастных категорий значительных различий не наблюдается. Наиболее критичными из общей массы оказались репатрианты (оралманы) проживающие в городах Астана и Алматы, также в Акмолинской, Карагандинской, Южно-Казахстанской, Восточно-Казахстанской областях, которые определили языковую ситуацию как напряженную.

В среднем 32% опрошенных допускали возможность конфликтной ситуации на основе языкового фактора по месту жительства (да, возможен + скорее всего, возможен). Анализ данных демонстрирует, что, чем старше возраст респондента, наблюдается отрицательное высказывание относительно конфликтного потенциала, в то время как репатрианты в возрасте от 18 до 29 лет чаще говорили о возможности конфликтной ситуации на основе неуважительного отношения к языку или его носителю (+37,1%), незнания государственного языка (+38%) и незнания русского языка (+42%).

В большинстве респонденты отрицают возможность конфликтной ситуации, однако, в городах Астана, Алматы и в Карагандинской области наблюдается, что более половины репатриантов (оралманов) говорили о возможности социального и межэтнического конфликта по месту жительства и/или по месту работы на основе языкового вопроса.

Основным языком в социально-коммуникативном пространстве репатриантов (оралманов) выступает казахский, так в сумме 71,9% опрошенных репатриантов (оралманов) смотрят телепередачи на казахском языке; 64,3% – слушают радио; 73,3% – читают газеты и журналы; 60% – читают профессиональную научную литературу; 66% – художественную литературу.

Наблюдается также такая тенденция: чем старше респондент, тем чаще он в своей повседневной жизни использует казахский язык, в то время как второе или третье поколение репатриантов чаще применяют русский или другие языки.

Речь идет о том, что молодое поколение, которое выросло или родилось уже в Казахстане, несколько адаптировано к новым языковым условиям.

Достаточно значимым фактором является знание государственного языка репатриантами (оралманами): свободное владение (+91,1%) и не владение (-1%), поскольку речь идет о статусе государственного языка. Более чем пятая часть опрошенных не владеет русским языком. Большинство молодых оралманов все же имеют навыки устного и/или письменного русского языка на различном уровне. Несомненно, это положительные изменения, поскольку известно, что трудности языковой адаптации репатриантов (оралманов) связаны также с не владением или неполным владением русским языком.

В целом оценка государственной языковой политики репатриантами (оралманами) несколько критичная. Так, 34,4% опрошенных отметили, что «говорится все правильно, но на местах делается по-другому», 24,2% полагают, что «в угоду стабильности игнорируются интересы казахского языка».

Большинство опрошенных репатриантов поддерживает инициативу перехода на латинскую графику (66%). Только одна третья часть репатриантов, принявших участие в опросе не поддерживают переход казахского языка на латинский алфавит (32,8%). В разрезе регионов страны, в первой группе, поддерживающие инициативу государства по переходу на латинский алфавит, оказались репатрианты из таких областей (более 70%) как Алматинская, Мангыстауская, Южно-Казахстанская, Восточно-Казахстанская и город Алматы.

На основе анализа данных социологического исследования, а также изучения языковой ситуации в среде репатриантов нами предлагаются некоторые рекомендации по совершенствованию государственной языковой политики с целью успешной адаптации оралманов в казахстанское общество.

Необходимо обратить внимание на наличие конфликтного потенциала на основе языкового вопроса в городах Астана, Алматы и в Карагандинской области, важно при этом помнить о том, что в силу территориальных особенностей Казахстана, в различных областях и населенных пунктах страны складывается неодинаковая языковая ситуация. Речь идет о том, что мы не можем утверждать о доминировании одного из языков на территории страны в целом.

Для учета языковых потребностей оралманов желательно расширить вещание казахстанских телеканалов и радиостанций на государственном языке, увеличивать объем программ по теле- и радиоканалам, независимо от форм их собственности, на государственном языке.

Необходимо работать над качеством продукции на государственном языке, над переводом терминов на казахский язык, не допускать в эфир некачественные программы на государственном языке, которые транслируются к тому же за полночь. Рекомендуются создание централизованного перевода.

Необходима популяризация контента на государственном языке, создание казахскоязычных ресурсов, энциклопедий, электронных версий казахскоязычных СМИ.

Необходимо выпускать больше книг для детей на казахском языке, таким образом, воспитывать навыки родного языка в раннем детстве.

Необходимо рассмотреть опыт других стран и народов Востока по введению латиницы. Рассмотреть возможности и трудности адаптации различных социальных, возрастных, этнических групп к латинской графике.

Язык является основой любого общения, поэтому в стране языковой интеграции репатриантов (оралманов) должно придаваться первостепенное значение. Однако необходимо рассмотреть и других существующих различий таких, как условия интеграции в трудовые, социальные отношения и культурную жизнь страны, игнорирование которых может стать серьезным препятствием для репатриантов (оралманов) в интеграции в казахстанское общество.

Литература

1. Асылбек М.Х. Қазақтар қалай көбейеді //Егемен Қазақстан. 2005. 26 қыркүйек
2. rus.azattyq.org
3. Балтабаева К. Одна десятая процента // exclusive.kz
4. Программа «Нұрлы көш» на 2009 – 2011 годы. Астана, 2008 // adilet.zan.kz
5. Счетный комитет отметил неэффективную реализацию Программы «Нұрлы көш» на 2009 – 2011 годы // notad.su
6. Швейцер А.Д. Социоллингвистика: Лингвистический энциклопедический словарь. — М.: Сов. энцикл., 1990. — С. 481, 482.
7. Аканова Д.Х., Сулейменова Э.Д., Шаймерденова Н.Ж. Языковая ситуация и опыт языкового планирования в Казахстане // Решение национально-языковых вопросов в современном мире: Страны СНГ и Балтии / Гл. ред. акад. Е.П.Чельшев. — М.: Издат. центр «Азбуковник», 2010. — С. 300, 331.
8. Послание Президента Республики Казахстан Н.Назарбаева народу Казахстана. 17 января 2014 г. // akorda.kz
9. Языковая политика в Республике Казахстан / под общим научным руководством и редакцией Г.Т.Телебаева. – Астана: Елорда, 2014.

(Опубликовано в: Социальный портрет современного казахстанского общества. Сборник статей. Институт мировой экономики и политики при Фонде Первого Президента РК – Лидера Нации. – Астана – Алматы, 2015. – 240 с.)

ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ КАЗАХСТАНЦЕВ КАК ОСНОВА НАЦИОНАЛЬНОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Взаимодействие культур в современном мировом сообществе определяется, как известно, предикатами культурной глобализации. В условиях казахстанской действительности она нередко приобретает вид культурной агрессии со стороны сильных мира под видом «необходимо-неизбежного». Америкоцентричная глобализация проявляется в универсализации человеческих ценностей и культуры, которая выражается в формировании унифицированных средств массовой информации, литературы, искусства, кинофильмов и многого другого. Последствиями этой агрессии является гомогенизация мира, намерение устроить жизнь людей по одним принципам, единым ценностям, обычаям и нормам поведения, стремление все универсализировать, в том числе этнические культурные ценности, присущие определенному этносу и являющиеся одной из составных частей культуры мира.

Необходимо при этом помнить, что культурная глобализация отнюдь не является необратимым и неизбежным процессом. Любой процесс, в конечном счете, порождается и направляется людьми. Сегодня в борьбу за культурную самобытность втягиваются целые страны, социальные группы и индивиды.

Проблема культурной глобализации, к тому же на такую глобализацию, которая осуществляется самими людьми и в их интересах, стали одной из тем обсуждения в Декларации и Программе действий Форума тысячелетия «Мы, народы: укрепление Организации Объединенных Наций в двадцать первом веке». В обсуждении этих проблем приняли участие представители свыше тысячи неправительственных организаций и других структур гражданского общества из более чем 100 стран мира в центральных учреждениях ООН в Нью-Йорке.

Вместе с тем, нельзя не обратить внимания и на такой факт: в декабре 1993 года США и Европейский Союз не смогли договориться о политике в культурной области и, в конце концов, исключили из договора пункт о свободной торговле и продаже видеокассет и других предметов культурного назначения.

Между тем, мировые достижения культуры могут осваиваться либо путем простой имплантации (пассивного усвоения), либо в инновационной форме путем избирательного усвоения.

Решающее значение при этом приобретает система ценностей, которая сложилась в обществе, и система ценностей каждого индивида, которые в данном функциональном ключе выполняют роль своеобразного «фильтра», не позволяющего укореняться в общественном или индивидуальном сознании суррогатам культуры.

Переходный период развития государства сопровождается неоднозначными изменениями не только в политической, экономической, но и в социально-психологической сфере жизнедеятельности. Как следствие происходит ломка иерархической структуры ценностных регулятивов.

Трансформация ценностей и соответствующих стереотипов поведения в современных условиях характеризуется феноменом переориентации. Этот

процесс имеет свои позитивные и негативные стороны. В демократическом обществе личность, ее достоинство приобретают первостепенную значимость, но при этом у человека преобладающими становятся индивидуалистские интересы в противовес коллективистским. На данный момент особую значимость приобретают проблемы углубленного изучения динамики изменения ориентаций населения страны, их основного спектра.

Одной из задач, которую ставили перед собой исследователи, было выяснить иерархию ценностных, которые преобладают сегодня в сознании казахстанцев, в контексте, прежде всего, этнической принадлежности респондентов.

К разряду терминальных ценностей (т.е. имеющих наибольший верхний порог) респонденты отнесли такие жизненные установки (по убыванию), как: «иметь семью», «делать добро людям», «быть здоровым» и др. Нетрудно заметить, что первые две ценности являются рациональными «по большому счету», в глубинном смысле, в качестве даже метафизической ценности, третья же – «здоровье» – рациональна с любой точки зрения, в любой системе координат.

В современных западных государствах приоритетной является самооценочность личности, однако в Казахстане ситуация в настоящее время несколько иная. Так, 48,9% респондентов считают главной ценностью в жизни – иметь семью, которая является актуальной как для мужчин, так и для женщин: 48,4% и 49,8% соответственно. Кстати, именно институт семьи несет на себе основной груз выработки у подрастающего поколения нормативно-ценностных социокультурных образцов.

Если рассматривать это явление в психологическом ключе, то данный феномен можно объяснить следующим образом: домашний очаг приносит человеку ощущение защищенности, комфорта, своей необходимости и т.д. Особенно это важно в периоды трансформаций общественных отношений, когда рушатся привычные нормы и ценности, изменяется круг общения и стиль поведения, становятся проблемными поиск работы, получение образования, человек лишается многих социальных гарантий, казавшихся естественными: на бесплатное медицинское обслуживание, низкие коммунальные тарифы, бесплатное получение жилья и др.

В условиях экономических реформ, сопровождающихся резкими изменениями в социальной сфере, повышением личной ответственности человека за свою судьбу, брачные отношения приобретают и немалую экономическую значимость, поскольку повышается значимость и социальных выплат, и наличия нескольких работающих в семье.

Определенное влияние на приоритетность данной ценности оказывают традиционные национальные ориентиры. И поэтому, можно считать закономерным, то, что самый высокий показатель данной опции (59,2%) у жителей Кызылординской области, казахское население которой составляет 98%. Иной предстает ситуация в столице – здесь наименьший по республике показатель указанной ценности. Астана находится на стадии динамичного развития, строительства и не всегда социальные условия благоприятствуют

вступлению в брак (недостаточность времени и подходящих условий для знакомств, дороговизна жилья и т.д.). Немаловажным фактором является и то, что Астана по возрастному составу населения значительно «омолодилась», в то время как процесс оформления брачных отношений сегодня характеризуется взрослением.

Особое место в системе ценностей казахстанцев занимают морально-этические эталоны поведения. Республика Казахстан - полиэтническое государство и для народов, проживающих на ее территории, всегда было характерно толерантное отношение к традициям, культуре, обычаям друг друга. Поэтому закономерно, что в разряд терминальных ценностей (42,2%) отнесена следующая: «делать людям добро». Неоднократно в исторической практике представители титульного этноса демонстрировали свое гостеприимство, радушие и доброжелательность. Неудивительно поэтому, что у казахов эта ценность является доминирующей.

В особенности, это симптоматично для приграничных регионов с высокой плотностью населения и компактным проживанием большого спектра национальностей: Мангыстауская, Актюбинская, Южно-Казахстанская области.

Преобладающим этносом в них является, как известно, казахское население: 78,7%; 70,7% и 67,8% соответственно.

Значимость данной терминальной ценности в сознании казахстанцев приобретает особую актуальность, в то время, когда современную реальность характеризует наличие «горячих» точек на всем пространстве СНГ и тем более в приграничных с нами государствах.

По своему качеству ценности обычно разделяют на две группы: декларируемые и реальные. Один из главных декларируемых приоритетов Стратегии развития «Казахстан - 2030» является «формирование здорового образа жизни». Злободневным стал лозунг: «Сегодня модно быть здоровым!». В русле данной тенденции 39,5% опрошенных отметили одной из личных значимых ценностей здоровье.

Важность этой ценности объективно обусловлена, так как отличительной чертой переходной экономики является слабо развитая социальная сфера. Мы наблюдаем следствие – ухудшение здоровья нации, увеличение смертности, резкое падение уровня и продолжительности жизни.

В течение последних лет население Казахстана уменьшилось почти на 1,5 млн. человек. Причинами этого стали не только интенсивные миграционные процессы, но и снижение естественного прироста населения. Возрастание ценности здоровья наиболее ярко выражено в регионах с плохой экологической обстановкой. Вышеназванная детерминанта характерна больше для жителей Кызылординской (55,3%) и Карагандинской (51,8%) областей.

Процесс формирования здорового образа жизни должен происходить сознательно. Поэтому он нуждается в научно обоснованных критериях и поиске действенных, дифференцированных индивидуальных подходов с использованием методов «поведенческой науки».

Методы этой науки основываются на знаниях психологии и особенностях поведения различных социальных страт населения. В результате анализа данных

опроса, выявлены следующие закономерности: женщины внимательнее относятся к своему здоровью, чем мужчины. Проблема здоровья является наиболее актуальной для представителей старшего поколения, видимо, не в последнюю очередь в силу возрастных особенностей и дороговизны медицинского обслуживания.

Молодое поколение ориентир «здоровье» определило также в разряд терминальных. По наблюдениям врачей юноши и девушки страдают чаще других возрастных групп различными аллергическими заболеваниями, слабым иммунитетом. С другой стороны, необходимо признать, что здоровый образ жизни стал для рационально ориентированного поколения «next» реально-значимой ценностью.

Самый низкий коэффициент ценности здоровья – 26,5% (при среднем – 39,8%) по сравнению с другими профессиональными группами выделили для себя работники полиции, судов, прокуратуры, органов национальной безопасности. Это может быть связано с тем, что вышеуказанные профессии предполагают изначально крепкое здоровье.

Если регулятив «здоровье» рассматривать с точки зрения национального аспекта, мы видим следующее: у казахов он ниже (37,2%), чем у русских (42,4%) и представителей других национальностей (43,6%). Традиционная ценность казахов: «бірінші байлық – денсаулық» из разряда декларируемых не перешла в реально-действенный. Для представителей же русской и других национальностей она носит преобладающий характер.

Кроме терминальных, в общей иерархии ценностей выделяют престижные ценности. Агенты выделили следующие приоритеты, относящиеся к понятию социального престижа: «иметь престижную работу», «получать высокую заработную плату» и другие. Здесь мы имеем дело, по-видимому, с другим проявлением рационального, которое имеет характер практический, прагматический, житейский.

Работа, среди других ценностей человеческого существования, занимает одну из первостепенных позиций. Занятость и связанные с ней экономическая защищенность и социальный статус, играют значительную роль в жизни людей. Из предложенного рубрикатора ценностей респонденты поставили на одно из ведущих мест категорию - «иметь престижную работу». Предикат престижности в современных условиях усиленно детерминирует ценностные мотивы и поведенческие ориентации в сфере культурного развития. Так, соответственно этому респондентами выбирается и форма проведения свободного времени, предполагающая высокий материальный и социальный статус (посещение кафе, казино, ресторанов).

Профессиональная принадлежность в этой связи играет немаловажное значение. Для работников крестьянских хозяйств и фермеров данный ориентир не имеет особой значимости (5,6%), для них важны другие детерминанты: любовь к родной земле, желание трудиться, возможность организовать семейное дело.

«Престижная работа», как ценностная ориентация имеет высокий рейтинг у работников полиции, судов, прокуратуры, органов национальной безопасности

(37,2%). Работники охраны правопорядка всегда имели высокий социальный статус и не секрет, что в последние годы профессия юриста считается одной из самых престижных среди молодежи.

Сегодняшняя молодежь при выборе профессии руководствуется в большей степени фактором престижности. При этом подразумевается высокий социальный статус и соответствующие положению привилегии. С возрастом у людей значимость этого ориентира уменьшается.

Это обстоятельство объясняется несколькими причинами: влияние на выработку ориентиров оказывают, прежде всего, воспитание и среда, а с годами, преобладающими в жизни человека становятся ценности другого порядка. Наблюдается процесс смены ориентиров в зависимости от целого комплекса факторов, определяющих жизнедеятельность индивида (семья, здоровье и др.); формирование регулятивов поведения казахстанцев старшего поколения происходило в эпоху, когда любой труд был в почете.

Современная профессионально-ориентационная работа среди подрастающего поколения делает упор на коммерциализацию и дистанционность обучения. Это влечет за собой ограниченность в выборе специальности, следствием которого является значительный выезд за рубеж с целью реализации данной потребности.

В понятие «престижная работа» многие респонденты вкладывают не только гарантированный социальный статус, но и наличие больших денег. Для 19,7% опрошенных казахстанцев, например, ценность «иметь большие деньги» представляется одной из первостепенных.

Актуальность ориентира объясняется, безусловно, спадом производства, который привел к резкому скачку безработицы, уменьшением социальных трансфертов, инфляцией, ростом цен и т.д. Данная ценностная ориентация является одной из характеристик ментальности человека, живущего в условиях свободного рынка и повсеместного низкого уровня доходов. Например, если средний месячный доход и цены на продукты питания и другие жизненно необходимые товары уравнивают друг друга, то на наш взгляд, население не чувствует столь остро нехватки денег. В Отчете о человеческом развитии за 1999 год указано: денежные доходы покрывают лишь 43,4% потребительских нужд населения.

Социалистическое представление о том, что большие деньги нельзя заработать честным путем наложило отпечаток на систему ценностей людей старшего поколения. Также сказывается многолетняя привычка жить от зарплаты до зарплаты, то есть, «как все».

Для представителей сравнительно новой страны – собственников (в частности, фермеров и предпринимателей) наличие этого ориентира имеет большую значимость – 50% и 32,3% соответственно. Понятно, что наличие собственного капитала дает немалые гарантии дальнейшего развития бизнеса.

В общей системе ориентиров современных казахстанцев заметна тенденция к увеличению суммарного показателя материальных ценностей. Человек на уровне сознания реагирует на новые экономические отношения в стране. Подсознание же производит смену жизненных приоритетов.

В настоящий момент немаловажным фактором хорошего самочувствия для 18,9% опрошенных является получение высокой заработной платы. По данным Агентства РК по статистике заработная плата для 74% казахстанцев является основным источником дохода. Несмотря на важность заработной платы в доходах населения, она не обеспечивает большинство населения прожиточными стандартами. Всего лишь 621 700 человек (4% населения) получали в 1998 году высокую заработную плату.

В современной экономической действительности существует значительный разрыв между уровнем дохода на душу населения и стоимостью потребительской корзины, когда повышение цен на товары повседневного спроса, коммунальные услуги превышает рост заработной платы.

По этому параметру результаты существенно разнятся в республиканском разрезе от 13,1% (Павлодарская область) до 31,8% (Акмолинская область). На наш взгляд, существует прямая зависимость доходов от степени рентабельности промышленных производств. Большинство перерабатывающих предприятий Павлодарского региона функционируют, соответственно оплачивается труд рабочих. А регионы с аграрной направленностью переживают кризис, как и весь сельскохозяйственный сектор страны. Говорить об оплате труда в государственных сельскохозяйственных предприятиях практически не приходится.

Судя по ответам, особенно ошутим дисбаланс между доходами и расходами, даже не для безработных и домохозяек, а для военнослужащих - 30,0%. Несколько лет назад военные лишились специальных выплат и льгот. Финансирование оборонно-промышленного на данный момент осуществляется не на должном уровне. Если данная тенденция будет иметь дальнейшее развитие, то у значительной части населения будет наблюдаться синдром государства третьего мира, характеризующийся установкой незащищенности, отсутствия чувства безопасности. Значительной эрозии подвергнутся ценности патриотизма, национального достоинства, суверенности, что в определенной мере окажет влияние на формирование культурной среды государства.

Чтобы общество и его культура гармонично и устойчиво развивались необходимо соблюдать постоянный баланс между духовными и материальными ценностями. Они взаимно дополняют друг друга. По итогам исследования данное соотношение выглядит таким образом.

Мы видим, что преобладающими для казахстанцев в общей системе ценностей являются духовные ориентиры. К их числу относятся традиционные ценности: честность, образованность, сохранение чувства собственного достоинства и др. Они характеризуют реальный уровень культуры казахстанцев.

По имеющимся параметрам можно попытаться выстроить психологический портрет казахстанца. Его характеризует высокая нравственность, но при этом наблюдается низкая степень значения воспитанности в системе ценностных ориентиров. Воспитание должно происходить через гуманизацию общества, возрождение общечеловеческих ценностей, создателем и потребителем которых является сам человек.

Если ситуацию попытаться оценить в терминах рациональности, то, на первый взгляд, преобладание нравственности над воспитанностью характеризует казахстанцев как недостаточно рациональных людей с точки зрения, скажем, западноевропейского рационализма. Однако, если рассматривать ту же ситуацию с позиции интересов общества, государства, будущего, то думается, что здоровая нравственная основа, сохранение традиционных ценностей, обычаев окажутся не менее, если не более, рациональными, чем хорошие манеры и знание этикета.

Немаловажную роль в определении уровня культуры общества и индивида играет правильно организованный досуг. Социально-экономические проблемы жизни внесли некоторые изменения в приоритетность ценностей. И на данный момент категория людей, ценящих хорошее времяпровождение, является немногочисленной - 3,1%. Их досуговые предпочтения не отличаются большим разнообразием, чаще всего это – посещение дискотек, ночных клубов, кафе, игровых и развлекательных центров.

Посещение библиотек, театров и выставок входит в культурные предпочтения людей, ориентированных на духовные ценности: образованность (26,5%), воспитанность (26,1%) и честность (25,7%).

Одной из заметных тенденций за последние годы в досуговых предпочтениях населения является рост интереса к религии. Причинами этого явления выступают, возможно, в большей степени разочарованность в своих силах и неуверенность в завтрашнем дне. Общеизвестно, что человеческому сознанию присуща постоянная потребность в вере.

Из-за высокого уровня безработицы произошло сокращение общегосударственного времени труда, занятости населения. Вследствие этого происходят радикальные изменения в динамике соотношения между различными видами социального времени в сторону увеличения свободного. Здесь определенную роль играет социальное неравенство (возникшее как одно из следствий рыночных отношений) между обеспеченными и малообеспеченными гражданами.

Первые – привилегированные, благодаря материальному положению имеют возможность хорошо организовать свой досуг, но не имеют на это свободного времени. Малообеспеченные же, имея в своем распоряжении большое количество нетрудового времени, не могут позволить себе финансовых затрат для его организации.

Для современного социума характерно засилье массовой культуры, развлекательного досуга, имеющих примитивный набор ценностей. Идет процесс размывания границ между социокультурными группами. К примеру, в молодежной субкультуре идет процесс насаждения несоответствующих этому возрасту установок (насилие, жестокость и др.).

Принимая во внимание предыдущий анализ можно сделать следующий вывод: общечеловеческие ценности оказывают сегодня достаточно значимое влияние на систему общественных отношений Казахстана. Социально-экономические преобразования, происходящие в республике, внесли определенные коррективы в систему ценностей казахстанцев.

Так, к разряду терминальных респонденты отнесли традиционные установки: «иметь семью», «делать добро людям», «быть здоровым».

Экономическая нестабильность вывела в разряд престижных материальные ценности. К ним относятся: престижная работа, высокая заработная плата, большие деньги.

В системе ориентиров происходит постоянный процесс взаимодействия, взаимовлияния и согласования ценностей. Считаем своевременным, в этой связи вспомнить выражение: «Счастье – это когда человек утром с радостью идет на работу, а вечером с радостью возвращается домой».

Адекватно условиям среды изменяется и приоритетность регулятивов поведения. На данный момент ценности духовного порядка (образованность, честность, независимость) оказались немного отодвинутыми на второй план.

Поэтому на современном этапе социокультурного развития перед государством стоит задача формирования системы ценностей, ориентиров и авторитетов, которые укрепляют общенациональные приоритеты, опираясь в первую очередь на духовные ценности народа. Только разнообразие жизненных ориентиров поможет сформировать гармоничное единство всех социальных групп общества. В основе его должны лежать приоритетность общечеловеческих ценностей, уважение личного достоинства, признание специфики культуры каждого народа, проживающего на территории страны, его культурной идентичности, освобождение сознания от нетерпимости и догм.

На современном этапе развития казахстанского общества происходит процесс трансформации ценностных ориентиров населения. В связи с социально-экономическими трудностями наблюдается рост значимости престижных и материальных ценностей. Перед государством стоит задача формирования системы ценностей, которые укрепляют общенациональные приоритеты: независимость, общественное согласие, патриотизм.

Таким образом, анализ ценностных ориентиров казахстанцев показывает, что они могут быть охарактеризованы как локализуемые в смысловом поле «рационального». Другое дело, что само рациональное не имеет однозначной интерпретации, а представляет собой целый спектр «рациональностей», имеющих разную этическую, ценностную, смысловую нагрузку.

(Опубликовано в: Евразийская культура: генезис развития, особенности, будущее: Материалы международной научной конференции, проходившей в Астане 12-13 апреля 2002 года. Астана: Казахский аграрный университет, 2002. 377 с.)

ОТНОШЕНИЯ КАЗАХСТАНА С ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКИМИ ГОСУДАРСТВАМИ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ СИСТЕМЫ БЕЗОПАСНОСТИ

Сегодня во многих смыслах Центрально-Азиатский регион находится в центре внимания мировых СМИ и аналитиков. Не последнее место при этом занимают проблемы безопасности в регионе. Существует целый ряд факторов, которые выступают в качестве вызовов безопасности региона на рубеже тысячелетий.

Прежде всего, это нефтяной фактор. Подтвержденные разведанные запасы углеводородного сырья ставят Центральную Азию в ряд наиболее перспективных по нефти и газу регионов мира, и в то же время (особенно в условиях отдаленности от мировых путей транспортировки) делают его безопасность зависимой от политики тех стран, кто в этом сырье заинтересован.

Второе обстоятельство связано с географическим расположением региона. Безусловно, выгодное в смысле организации перевозок из Европы в Азию, оно представляет немалую опасность, поскольку регион как бы «зажат» между Китаем, Россией и исламским миром. Если учесть еще и американские интересы в регионе (свидетельство чему создание военных баз в Узбекистане и Кыргызстане), то ясно, что безопасность региона во многом будет зависеть от отношений между мировыми державами, обладающими ядерным оружием, и от их отношения к странам региона. Ядерный фактор будет оказывать влияние на безопасность региона еще и в силу того, что находящиеся недалеко государства либо уже имеют ядерное оружие (Индия, Пакистан), либо стремятся, по мнению многих аналитиков, им обладать (Иран, Северная Корея).

Уже долгое время дестабилизирующим фактором для безопасности стран Центральной Азии является ситуация в Афганистане. Американское вмешательство не смогло решить проблему Афганистана окончательно и бесповоротно. Сохраняется немалая опасность возобновления гражданской войны в условиях экономических и политических проблем в стране. Для стран региона дополнительная угроза исходит со стороны Афганистана в отношении наркотрафика и возможности базирования на его территории исламистских экстремистских группировок.

Наконец, внутрорегиональную, в основном, природу имеют такие проблемы безопасности региона, как избыток трудовых ресурсов в некоторых государствах и недостаток водных ресурсов.

Обеспечение безопасности стран региона, поскольку угрозы множественны и разнонаправлены, также должно быть многовекторным. Это и помощь международных организаций, содействие экономически развитых государств, вхождение в различные интеграционные структуры, инвестиции и гранты, донорство и консультации. Однако самым важным, на наш взгляд, является создание в регионе доверительных, союзнических, равноправных отношений между странами региона.

Настоящий анализ посвящен, поэтому позиционированию в общественном мнении отношений Казахстана с его соседями по центрально-азиатскому

региону. В основу положены результаты исследований мнений населения, проведенных в 2002-2003 годах Центром анализа и мониторинга Министерства культуры, информации и общественного согласия в рамках ежегодного мониторинга проблем безопасности и экспертного опроса 2004 года, организованного Информационно-аналитическим центром НК «КазМунайГаз».

Мы рассмотрим отношения Казахстана с каждой из центрально-азиатских республик в аспектах их влияния на нашу страну, возможности и необходимости экономического сотрудничества, в контексте наиболее важных и актуальных проблем двустороннего сотрудничества.

В исследовании 2002 года влияние Узбекистана на нашу страну было, по мнению опрошенных казахстанцев, шестым по степени. Наш южный сосед с 7,8% отметивших его влияние занимал среднее положение между группой лидеров влияния и группой аутсайдеров. К лидерам респонденты отнесли Россию (63,4%), США (40,1%), Китай (29,3%), Европейский Союз (16,5%) и Турцию (12,8%), а к аутсайдерам Пакистан (1,6%), Украину (1,7%), Иран (1,8%), Индию (1,9%) и Туркменистан (2%).

Та же картина сохранилась и 2004 году, хотя это было уже мнение экспертов. На первых местах Россия (75,3% экспертов отметили высокую степень влияния), США (49,4%), Китай (42%), Евросоюз (30%) и Турция (22,6%), а Узбекистан с 10,6% занимает стабильное шестое место по степени влияния на Казахстан.

В исследовании же 2003 года оценивалось качество влияния, были заменены некоторые страны, и прямое сравнение, конечно, не допустимо. Однако данные показывают, что Узбекистан занимает шестое место по степени позитивного влияния на Казахстан. Поэтому можно считать, что в целом влияние на нас Узбекистана осталось на прежнем уровне. В то же время необходимо учитывать, что в Центральной Азии это страна, имеющая наибольшее, по сравнению с другими государствами региона, влияние на Казахстан.

В прошлые годы контекстом этого влияния были, как известно, события на границе (в пп. Багыс и Туркестанец), цены на газ, закрытие границы, узбекские рабочие в Казахстане и многое другое.

Оценивая события по поводу провозглашения независимой Багыско-казахской республики, большая часть респондентов склонялась к тому, чтобы видеть причину их больше в нерешительности казахстанских властей (14,5%), чем в действиях узбекских (9,9%). Подобное мнение выражено и жителями области, в которой происходили данные события – Южно-Казахстанской области. Они также считали, что нерешительность казахстанских властей (25,8%) оказала большее влияние на обострение ситуации, чем действия узбекских (12,5%). Это свидетельствует, на наш взгляд, об отсутствии у казахстанцев в отношении Узбекистана несправедливых оценок, предубеждений, разного рода фобий, как это следует из некоторых стереотипных представлений.

Возвращаясь к вопросу о степени влияния Узбекистана на Казахстан, необходимо обратить внимание на мнение жителей Южно-Казахстанской области, которое в определенном смысле можно считать «экспертным» по

Узбекистану. В их оценках влияние Узбекистана представляется достаточно значимым: с результатом 20,8% оно лишь немногим уступает влиянию Европейского Союза (27,1%), Китая (27,9%) и опережает влияние Турции (15,4%).

Следующим смысловым блоком в оценке страны является необходимость сотрудничества. При этом если влияние описывает ситуацию в модусе реальности, то необходимость сотрудничества – в модусе желательности. По этому показателю Узбекистан также на шестом месте среди партнеров Казахстана. Однако мы предлагаем обратить внимание на весьма существенные детали.

Во-первых, по параметру необходимости укреплять сотрудничество Казахстана с этой страной Узбекистан отстает от Турции всего на 1,1%, тогда как реальное влияние Турции больше на 5%.

Во-вторых, Узбекистан относится к той группе стран-партнеров, необходимость укрепления отношений с которыми признается большим числом респондентов, чем те, кто обозначил их реальное влияние на Казахстан. Так, если реальное влияние Узбекистана обозначили 7,8% опрошенных, то 13,3% полагают необходимым укреплять сотрудничество между нашими странами.

Как уже отмечалось, в исследовании 2003 года оценки влияния и необходимости сотрудничества были качественными, поэтому у нас есть возможность более подробно остановиться на этих вопросах.

Из данных исследования видно, что по степени положительного влияния все страны разделились на две группы. В первую, со значительным преобладанием положительного влияния над отрицательным, вошли Беларусь (72,5% поддержки по сумме положительных оценок против 4,4% по сумме отрицательных), Европейский Союз (75,7% против 3,7%), Кыргызстан (66% против 8,2%), Россия (86,4% против 2,2%) и Украина (70,7% против 5,4%). Во вторую, где преобладание положительных оценок над отрицательными является не столь значительным, вошли Китай (52,5% против 21,4%), США (50,8% против 21,2%), Таджикистан (49,3% против 18,5%) и Узбекистан (59,6% против 13,6%). Причем для этой группы стран характерен также большой процент затруднившихся дать им оценку (от 25,2% до 31%).

Тем не менее, оценка Узбекистана остается средней, и она лишь незначительно отличается от оценок Кыргызстана, входящего в первую группу стран.

Преобладание все же позитивного отношения к наиболее значимому партнеру Казахстана в Центральной Азии доказывается и мнением казахстанцев о необходимости сотрудничества с основными партнерами. Как видно из данных исследования, тенденции, которые были замечены нами при анализе оценок влияния разных стран на Казахстан, сохраняются. Выделяются четко две группы стран по отношению к ним населения. В одну группу входят государства, с которыми, по мнению опрошенных, Казахстан должен расширять и укреплять экономическое сотрудничество, причем так считает абсолютное большинство респондентов. Отношение к сотрудничеству с другой группой стран не столь

однозначно. Есть немалая доля опрошенных, кто относится к этому скорее отрицательно, однозначно отрицательно либо безразлично.

Узбекистан занимает срединное положение между этими двумя группами. По сумме положительных оценок (65,9%) у него шестое место после России (92,5%), Европейского Союза (82,8%), Беларуси (76,2%), Украины (75,9%) и Кыргызстана (72,2%).

В сравнительном отношении достаточно высокие оценки получили опции «скорее положительное» и «безразличное». Для более детального анализа обратимся к региональному и этническому разрезам.

Весьма показательно, что во многих регионах укрепление экономического сотрудничества с Узбекистаном получило весьма значимую поддержку населения. В десяти областях Казахстана положительное отношение к сотрудничеству выше, чем среднее республиканский показатель, причем это не только южные области, но и северные, западные и восточные. Показатели здесь такие: Южно-Казахстанская (74,7% по сумме положительных оценок), Мангыстауская (72%), Жамбылская и Атырауская (по 71,6%), Павлодарская (69,7%), Восточно-Казахстанская (69,1%), Костанайская (68,8%), Кызылординская (68,6%), Актюбинская (68,2%), Карагандинская (67,3%).

Среди этносов больше внимания укреплению экономических контактов с южным соседом уделяют узбеки Казахстана (73,4%), уйгуры (68%) и казахи (67,6%).

Итак, основной вывод, который мы можем сделать, таков: экономическое сотрудничество с Узбекистаном необходимо укреплять. А достаточно сдержанное отношение к Узбекистану общественного мнения было детерминировано, на наш взгляд, инцидентами на границе, которые широко комментировались в СМИ, ситуацией в поселках Багыс и Туркестанец, возникшей в связи с делимитацией границы, закрытием границы со стороны узбекских властей. Вместе с тем, последние два года значительно понизился негативный фон, который был весьма значительным в 2002 году.

Безусловно, в формировании общественного мнения решающая роль сегодня принадлежит СМИ, которые должны очень взвешенно и осторожно информировать население по проблемам двусторонних отношений. Вместе с тем, нельзя, конечно, сводить появление осложнений в отношениях только к работе журналистов. Власти двух стран должны принять меры, которые могли бы снять имеющееся еще напряжение в отношениях. Это касается работы таможенных и пограничных служб, прежде всего, в местах перехода границы, необходимости упреждающего переговорного процесса по проблемам узбекского газа, подачи воды для полива, ремонта гидротехнических сооружений. Внимания требуют вопросы нелегальной миграции рабочей силы из Узбекистана в Казахстан, а также трудности при переезде этнических казахов на историческую Родину. Осложнения могут быть вызваны и политикой узбекских властей по отношению к казахам, проживающим в Узбекистане.

Отношения с кыргызами всегда были у казахов особыми, близкими и родственными. Межгосударственные отношения, между тем, в последние несколько лет по разным причинам несколько охладели. Наиболее ярким

примером может служить история с автомобильной дорогой, которая должна была соединить Алматы с Чолпон-Атой по короткому маршруту. Проект, начатый с большой помпой, так и не закончен до сих пор.

Тем не менее, для Казахстана Кыргызстан остается наиболее близким союзником и партнером в центрально-азиатском регионе. Поняты и экономический интерес Кыргызстана к Казахстану. В исследовании 2002 года, учитывая циркулировавшие в то время в двух странах разговоры, был включен вопрос об отношении населения к объединению Казахстана и Кыргызстана в единый союз или конфедерацию. Конечно, было бы интересно узнать и мнение кыргызстанцев по этому вопросу, но такой возможности у нас не было.

В целом опрошенные в Казахстане отнеслись к этой идее настороженно. Отрицательных оценок было больше, чем положительных: 33,7% обозначили такие опции, как отрицательно или очень отрицательно, в то время как 29,4% - положительно и очень положительно. Для 10,4% этот вопрос не представляет интереса, а 26,5% либо затруднились с ответом, либо оставили вопрос без ответа. Проявился в данном случае, на наш взгляд, прагматизм казахстанцев, для которых объединение с испытывающей значительные экономические трудности страной не сулит никаких выгод. Ситуация здесь напоминает ситуацию с отношением россиян к объединению с Беларусью.

В то же время, по областям картина достаточно противоречивая. Например, респонденты в трех западных областях: Актюбинской, Атырауской и Мангыстауской оказали значительную поддержку этой идее, а в таких регионах, как Акмолинская, Западно-Казахстанская, Северо-Казахстанская области, г. Астана поддерживающих ее оказалось очень мало.

Необходимо отметить, что, когда вопрос не стоит в практической плоскости объединения, казахстанцы относятся к Кыргызстану (вспоминая, наверное, прежде всего, Иссык-Куль) весьма позитивно. По положительному влиянию на нашу страну Кыргызстан входит в первую группу стран с очень высоким позитивным статусом. Только положительное влияние отмечают 24,7% респондентов, в основном положительное – 42,3%. Сумма положительных оценок – 67% в восемь раз больше суммы отрицательных – 8,2%. Хотя довольно высока доля затруднившихся с ответом – 23,8%.

В географическом отношении, что объясняется многими причинами, наиболее позитивно воспринимают влияние Кыргызстана жители южных областей страны. Так, в Алматинской области по сумме положительных оценок 80,3% респондентов обозначили положительное отношение, в Кызылординской – 81,5%, в Жамбылской – 83,8% и в Южно-Казахстанской – 84,4%. Значительное преобладание позитивного отношения также заметно в оценках уйгур (84%), узбеков (80%) и казахов (75,2%). В то же время у корейцев положительное отношение равно отрицательному (по 35,3%).

Эксперты в опросе 2004 года оценивали не качество влияния, а его степень. Кыргызстан находится с Украиной на девятом месте по интенсивности влияния на нашу страну с количественным показателем в 6%.

Как уже отмечалось, необходимость расширения экономического сотрудничества оценивается респондентами из первой группы стран, куда

входит и Кыргызстан, выше, нежели их влияние. Это означает, что существует, по мнению населения, значительный нереализованный потенциал в двусторонних отношениях. Так, 72,2% опрошенных в целом по стране относятся положительно и скорее положительно к сотрудничеству с Кыргызстаном. Безразлично отнеслись к этому 12,5% и только 4,7% - отрицательно и скорее отрицательно.

По сумме положительных оценок наибольшую поддержку необходимость расширения сотрудничества с Кыргызстаном нашла у уйгур (84%), узбеков (80%) и казахов (76%). Меньше поддержки у русских (67%), немцев (64%), украинцев (60,5%). Самая меньшая поддержка выражена в оценках корейцев (53%), к тому у них высокий показатель отрицательного отношения – 17,6% и безразличного – 23,5%.

В региональном разрезе ситуация выглядит следующим образом.

В южных и западных областях, где преобладает казахское население, отношение к сотрудничеству в значительной степени позитивное. В Атырауской области 94,4% опрошенных по сумме положительных оценок поддерживают экономическое сотрудничество Казахстана с Кыргызстаном и выступают за его расширение. В Мангыстауской области таких 86%, Жамбылской – 83,8%, Южно-Казахстанской – 83,1%, Кызылординской – 82,8%, Алматинской – 80,3%. Кроме названного фактора причиной позитивного отношения может быть и наличие в настоящее время торгово-экономических отношений этих областей с Кыргызстаном.

Безразличное отношение либо затруднения с ответом выражены сравнительно больше в тех областях, которые географически отдалены от границ с Кыргызстаном: Актюбинская (20,5%) и Западно-Казахстанская (20,7%) – безразличное отношение, а также Павлодарская (18,8%) – затруднились с ответом. Безразлично-отрицательное отношение к сотрудничеству с Кыргызстаном проявили опрошенные в г. Астане (23,2% - безразличное, 15,9% - отрицательное), чьи оценки возможно в некоторой степени детерминированы ситуацией на рынках города, где очень много торгующих из Кыргызстана.

Итак, Кыргызстан в оценках казахстанцев остается той страной Центральной Азии, чье влияние (причем в большей степени положительное) является наибольшим и сотрудничество с ней признается наиболее желательным. Вместе с тем, внимания со стороны правительств двух стран требуют такие проблемы, как совместное использование водных и энергетических ресурсов, незаконная трудовая миграция и другие.

Туркменистан – страна, которая выбрала наиболее специфический путь среди стран Центральной Азии, провозгласив всеобщий нейтралитет, самостоятельность и самодостаточность. По оценкам многих экспертов, в стране сочетаются причудливым образом некоторые социалистические принципы распределения, довольно успешное развитие нефтегазовой отрасли и признаки восточной деспотии. В казахстанском общественном мнении Туркменистан позиционируется как в целом закрытая страна.

В исследовании 2002 года респондентам предлагалось оценить, как изменилось влияние на Казахстан некоторых стран-партнеров. По

Туркменистану 67,2% опрошенных либо затруднились ответить, либо оставили вопрос без ответа. По отдельным областям неосведомленность о положении дел в этой стране достигала: в Акмолинской области 71,8%, Южно-Казахстанской – 72,1%, Кызылординской – 72,6%, Актюбинской – 75,6%, Северо-Казахстанской – 76,4%.

По степени влияния на Казахстан Туркменистан занимал седьмое место (после Узбекистана) с результатом 2%. Вместе с тем, в два с лишним раза было больше тех, кто выступал за расширение экономического сотрудничества с этой страной – 4,2%.

Достаточно интересной представляется ситуация в региональном разрезе. Больше всего поддерживающих экономическое сотрудничество с Туркменистаном в Мангыстауской области – 11,7%. Это естественно, поскольку область, единственная в Казахстане, граничит с Туркменистаном, имеет с ним тесные торговые, экономические, культурные отношения. На втором месте – Карагандинская область – 11,1%, что представляется достаточно неожиданным для области, расположенной далеко от южных границ и не имеющей отношения к сфере нефти и газа. Причина здесь возможно кроется в оценке Туркменистана как потенциального потребителя выпускаемой в области продукции, прежде всего проката черных металлов.

В пяти регионах страны (по разным, надо думать, причинам) необходимость расширения экономического сотрудничества оценивается выше, чем в среднем по республике: Западно-Казахстанской области – 6,3%, Актюбинской – 5,6%, Костанайской – 5,4%, Кызылординской и г. Астане – по 5%.

В целом, Туркменистан в глазах казахстанцев остается загадочной страной, с которой нужно, тем не менее, налаживать экономические контакты.

Таджикистан в настоящее время занимает особое место в Центральной Азии и не только по причинам культурно-языкового своеобразия, но и особенностей опыта постсоветского развития. Гражданская война, влияние войны в Афганистане, наркотранзит, идущий через страну, привели к самым серьезным экономическим, социальным и политическим проблемам, которые обошли стороной другие центрально-азиатские государства. Эти факторы также нашли отражение в общественном сознании, создав Таджикистану имидж проблемной страны.

Этим, похоже, и объясняется довольно критичное отношение казахстанцев к Таджикистану (по данным исследования 2003 года). Так, по сумме положительного влияния на Казахстан эта страна набрала лишь 49,3% (меньше лишь у США). По Таджикистану достаточно высокий сравнительный показатель оценок влияния: «в основном отрицательное» – 13,6%, «только отрицательное» – 4,9%, к тому же самый высокий процент затруднившихся ответить – 31.

Однако есть и определенные позитивные моменты. Так, у узбеков Казахстана сумма положительной оценки влияния составила 51,1%, у казахов – 53,8%; у уйгуров – 60%. Положительное влияние Таджикистана также заметно для жителей Южно-Казахстанской (53,4%), Алматинской (54,1%), Павлодарской

(54,4%), Актюбинской (54,6%), Мангыстауской (56%), Жамбылской (67,5%) областей.

Хотя оценка влияния Таджикистана на нашу страну достаточно сдержанная, население полагает, что расширять экономическое сотрудничество с этой страной также нужно. В поддержку такой позиции выступили по сумме положительных оценок 54,2% респондентов. 18,5% проявили безразличное отношение, 11,2% - отрицательное и скорее отрицательное и 15% - затруднились с ответом.

В этническом разрезе также наблюдается тенденция разного отношения этносов и этнических групп к сотрудничеству с Таджикистаном. По сумме положительных оценок наиболее позитивное отношение зафиксировано у: немцев – 60% и узбеков – 57,8%. У казахов и русских оценки в основном средние, без явно выраженных предпочтений. У украинцев довольно высок процент затруднившихся ответить – 21. Противоречивы позиции уйгур и корейцев. У первых высокие сравнительные показатели по опциям «скорее положительное» – 40%, «безразличное» – 24% и «затрудняюсь ответить» – 24%. А у вторых – «положительное» – 29,4%, «безразличное» – 29,4%, «скорее отрицательное» и «отрицательное» – по 11,8%.

Самую большую интенцию к сотрудничеству с Таджикистаном обозначили среди областей Казахстана Карагандинская – 58,7%, Костанайская – 59,6%, Жамбылская – 68,3% и Атырауская – 69,8%.

Итак, некоторый негативный фон в имидже Таджикистана связан, видимо, с событиями, которые происходили в этой стране в недавнем прошлом. Успешное осуществление реформ, решение острых проблем, безусловно, будут способствовать усилению взаимовыгодного сотрудничества с этой страной и улучшению ее имиджа в общественном мнении казахстанцев.

(Опубликовано впервые в соавторстве с Омirseитовой А.К. в: Материалы международной конференции «Модернизационные процессы в Центральной Азии: модели будущего». г.Алматы, КазГУМОиМЯ и НАТО, 28-29 октября 2004. Алматы, 2004.)

СОЦИУМ

АСТАНА: ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРОСТРАНСТВЕННОЙ СТРУКТУРЫ ГОРОДА

В этом году мы отмечаем 20 лет со времени официальной презентации новой столицы Казахстана. За эти двадцать лет появился новый город, который частично построен на левом берегу Есиля на новых землях, а частично внутри старого города Целинограда. Это придает сегодня столице Казахстана неповторимый облик, отмечаемый всеми гостями. Для нас в этой статье было важно изменение пространственной структуры города.

Исследование города имеет, как известно, давнюю традицию изучения в гуманитарных науках, получившую свое развитие в современной литературе. Город исследуется многими учеными-урбанистами.

В целом концепция города должна учитывать, на наш взгляд, несколько важных концептов:

- город – целостный объект, в котором взаимосвязаны экономика, социум, горожане, территория и другие части, поэтому изменения в одной части влекут изменения в других его частях;

- город – как живой организм, он подчиняется не только законам механическим, физическим, экономическим, но и биологическим – рост, развитие, синергетика;

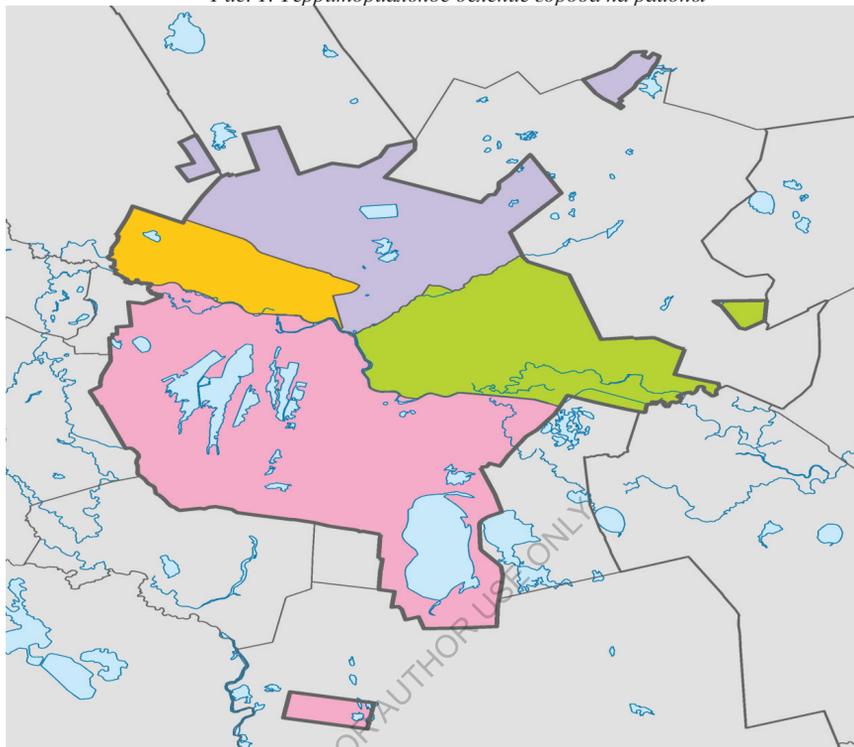
- город важен прежде всего своими жителями: их взглядами, оценками, умонастроением, позициями, уровнем образования, занятостью, местом проживания и др.

Поэтому многие преобразования в городе отражаются на его пространственной структуре (например, новое строительство, открытие новых социальных объектов, переезд в город разных социальных групп населения и их расселение в определенных районах). В то же время, складывающаяся новая пространственная структура требует изменений в городской жизни (транспорт, инфраструктура и т.д.).

Сегодня площадь города составляет около 800 кв. км., после присоединения 7 февраля 2018 года в черту города из состава территории Целиноградского района Акмолинской области дополнительной земли. Были переданы «3 дополнительных участка общей площадью 8719 га, в том числе участок (площадью 7300 га), смежный с существующей территорией города в районе международного аэропорта, а также ещё 2 чересполосных участка: территория национального пантеона к югу от города (959 га) и территория для размещения городского кладбища к северо-западу от города (460 га)» [1].

Если учесть, что в 1998 году площадь города была чуть более 200 кв. км., то ясно, что за двадцать лет территория Астаны увеличилась почти в четыре раза. Сегодня в городе 4 района: Есильский (площадь 393,58 кв. км.), Байконырский (181,29 кв. км.), Алматинский (154,71 кв. км.) и Сарыаркинский (67,75 кв. км.) (см. рис. 1).

Рис. 1. Территориальное деление города на районы



Сегодня для пространственного развития Астаны характерны тенденции, которые обозначились в последнее время для процессов урбанизации в мире.

Первая из них это развитие городов в виде агломераций. В мире, как известно, сейчас насчитывается до полусотни агломераций, крупнейшей из которых является Токийская, где проживает 38 млн. чел. «По оценке ООН в 2010 году на Земле насчитывалось 449 агломераций с числом жителей более 1 млн, в том числе 4 - более 20 млн, 8 - более 15 млн, 25 - более 10 млн, 61 - более 5 млн.» [2].

Сегодня границы агломерации Астаны включают 127 населенных пунктов трех районов Акмолинской области (Аршалынский, Целиноградский, Шортандинский) и четыре округа Аккольского района. Общая площадь Астанинской агломерации составляет 2 175 тысяч гектаров с численностью населения свыше 1,2 миллиона человек.

При этом Астанинская агломерация из близлежащих крупных систем населенных мест наиболее связана с двумя региональными центрами – Кокшетау (с сельскохозяйственной и рекреационной специализацией) и Карагандой (с промышленной специализацией) [3].

«Из общей территории агломерации выделена зона интенсивного развития - 7,5 тысячи квадратных километров, основными направлениями которой определены создание индустриальных зон и диверсификация производства. Также выделены зона развития рекреации, продовольственного развития, в которой населенные пункты имеют менее тесные связи с Астаной. Исторически макрорегион характеризуется сельскохозяйственной специализацией. Поэтому одной из основных функций, выполняемых Астанинской агломерацией, будет функция продовольственного пояса для столицы», - отметил министр инвестиций и развития РК Ж.Касымбек [4].

Постепенно набирает силу и вторая тенденция в развитии города: «гомогенизация» городского пространства за счет «точечной» новой застройки в старых районах, появления новых центров и социальной инфраструктуры в пригородах. Например, сегодня разрывы между левым и правым берегом в Астане сглаживаются:

- на правом берегу (район Сарыарка) строятся многоэтажки, объекты инфраструктуры (кафе, кинотеатры, спортивные сооружения);
- район Алматы (правый берег) – гибридный, рядом новое и старое жилье, новая и старая инфраструктура;
- левый берег обживается не только чиновниками, но и переселенцами из других городов и с правого берега.

Наконец, третья тенденция – это трансформация прежней центрально-окраинной структуры городов и перемещение наиболее благополучных социальных слоев из центра в пригороды.

Астане как постсоветскому городу на начальном этапе становления столицы была присуща центрально-периферийная модель пространственной организации. Например, центр города являлся концентрацией высших слоев социальной структуры городского населения. Это крупные правительственные чиновники, предприниматели, топ менеджера, а также занимавшие средний слой «белые воротнички» государственной службы, занятые в капиталистическом секторе, крупные журналисты [5]. Маргинальные слои населения заселяли окраину города – городские районы за железнодорожной линией с ветхим частным сектором.

Конечно, город изменился с советского времени. Обретение им столичного статуса выступило важным этапом в его дальнейшей судьбе. В реализации «проекта Астана», как известно, принимали участие как казахстанские, так и ведущие мировые архитекторы, градостроители. При этом, сегодняшний облик Астаны - это город контрастов, в котором сосуществуют продвинутые районы «нового» и «старого города», отсталые или менее продвинутые районы, которые «маркируются» элитными жилыми комплексами и ветхим, некомфортабельным жилищным фондом, что углубляет проблему дифференциации городского пространства.

Необходимо отметить, что перемещающееся в город население включает в себя группы с разным социально-экономическим и региональным происхождением. Главные мотивы миграции: работа, высокий заработок, быстрый рост, успех и другие «возможности преуспевания», предлагаемые

новой столицей. Однако возможности реализации целей различны: некоторые из мигрантов были успешными в прежнем месте жительства со значительным состоянием, некоторые группы были способны начать свой малый бизнес и использовать потенциал городского потребления, но большинство составляли люди с отсутствием каких-либо социально-финансовых и культурных ресурсов. Все эти социальные группы находятся в одном городском пространстве. В итоге социальная структура Астаны усложняется за счет прибывающего потока населения, усугубляя социальную дифференциацию жителей на группы с разным материальным достатком и собственными представлениями об организации достойной среды проживания.

Соответственно наряду с властью в отношениях производства пространства городское население также рассматривается как активный агент, создающий пространственные практики, а не только как конгломерат пассивных перемещающихся групп в пространстве города. Здесь мы опираемся на теорию социального производства пространства Лефевра [6]. Различные социальные слои населения предъявляют разные требования к организации социального пространства города, стремясь сформировать городскую среду в соответствии со своими предпочтениями, иначе говоря, формирующиеся социальные группы «присваивают» место и пространство города в результате их «потребления». Таким образом, развитие города, появление новых окраин выступает как формой расширения городской территории, так и средством изменения социально-пространственной организации и в целом ландшафта города.

Посмотрим, какой сегодня центр и окраины/пригороды Астаны. Прежде рассмотрим определения городского центра, сложившиеся в литературе по городским исследованиям. Отмечается, что каждый житель города сам определяет для себя границы городского центра: для одних центр города начинается там, где происходит концентрация административных, торговых и культурных учреждений; для других – это помпезная крупномасштабная архитектура, широкие улицы и проспекты советского города; для третьих он начинается с автомобильных пробок и интенсивных пешеходных потоков. Почти все мегаполисы выросли вокруг исторического ядра – городского центра. Пытаясь охарактеризовать центр города, его роль и функции, важно отметить, что общепринятого объяснения понятия «городской центр» до сих пор не существует. Каждый попытается определить для себя его границы. В лексиконе горожан как синонимы используются понятия «центр» и «город», вместо официального «центр города».

С географической позиции, городской центр это – зона или территория, сформировавшаяся центральная часть города, характеризующаяся плотной и интенсивной жилой застройкой, зачастую высокого качества, с различным видом сервиса и наиболее многочисленными в этой части города административными объектами.

Столичный центр с позиции планировочной роли центра города характеризуется как активная часть в городском пространстве, как узел. В некотором смысле синонимом центра является «центральный деловой район» –

коммерческий район города с высокой концентрацией деловых и торговых учреждений и высокой стоимости земли.

Следующая характеристика, это – предназначение центра как «гостиной» города, требующего высокого качества. Человек в городе, всегда очень чувствителен к эстетической ценности центра. Образ города для прибывающих на время ассоциируется, прежде всего, с тем впечатлением, которое оставляет центр.

Как известно, значимым разделением по резидентальному признаку в советских городах было проживание в историческом центре, в силу высокой престижности, лучшей инфраструктуры и качественного жилья. Несмотря на попытки советских властей разрушить и нивелировать социальные различия и противоречия между богатым «буржуазным» центром и «бедными» рабочими окраинами, в центре города предпочитала жить советская элита, а окраина города оставалась социально и пространственно однородной. Неравенство небольшого, но престижного центра и протяженных, но непрестижных, промышленных и спальных районов усугубляли социальные дефекты городов.

В данном случае можно сделать вывод о том, что в Астане изменяется значение «центра города». Если в прежнем городе престижность «центра города» была очевидной по отношению к «отсталой» окраине, то сегодня диверсификация городского пространства и появление новых типов пространств, размывают понятие «центра», что приводит к снижению его роли. Если единственный «центр» в советском городе ассоциировался с крупномасштабной архитектурой, широкими улицами и проспектами, а его границы определялись концентрацией административных зданий, то сегодня мы констатируем появление новых «городских центров».

Основными определяющими характеристиками «центра города» является насыщенность жизни. Видимо в городе «центром» выступает то пространство, которое чаще «потребляется» горожанами. На физическом пространстве это выражается в диверсификации «городского центра» Астаны.

Что собой представляют сегодня «старые окраины» и «новые пригороды» Астаны?

Наблюдения показывают, что благополучные районы сегодня в социально-пространственной организации Астаны это – зоны индивидуальной застройки, как во внутреннем городе, так и в его пригородах. В ходе проведения картографирования на первом месте оказались такие районы во внутреннем городе, как микрорайоны Ак-Булак-1, Ак-Булак-2, Ак-Булак-3, Ак-Булак-4, Ак-Булак-5; новые пригороды: микрорайоны Караоткель-2, Караоткель-3; поселок Комсомольский; коттеджные городки VI-Village, VI-Family и другие. Жилищный фонд данных района определяется как престижное элитное жилье, отличающееся высоко комфортабельной, крупногабаритной жилплощадью, современными коммуникациями и сопутствующей инфраструктурой. На втором месте оказались микрорайоны VIP-Городок; Красная деревня; Чубары. Это новые микрорайоны в городе и пригороде, концентрация достаточно комфортного и престижного типа жилья, отличающегося улучшенной планировкой.

Однако важно отметить, что в Астане процесс изменения от конфигурации «центр-периферия» к конфигурации «выход в пригороды» имеет постепенный характер, так как старый центр все еще является концентрацией некоторых видов сервисов. Например, некоторые сервисы сконцентрированы как раз в старом центре города, что обуславливается их пространственной достижимостью. Чаще всего информанты отмечали следующие виды услуг: общественный транспорт, бытовые услуги, здравоохранение и образование, торговля и общественное питание. Работу общественного транспорта участники групп находят удовлетворительной больше в старом городе, чем в новом. По мнению информантов, работа сферы бытовых услуг – химчистка, ателье по пошиву и ремонту одежды, обуви и т.д., доступны как в плане ценовых показателей на услуги (ориентированы на все слои населения), так и их больше в старом городе. Подобная картина и в случае услуг здравоохранения и образования, по мнению информантов.

Развитие и появление новых пригородов и окраин в Астане выступает не просто формой расширения городской территории, но и приводит к изменению социально-пространственной организации или социокультурного ландшафта города. Таким образом, физическое пространство приобретает определенное значение и свойство через намеренные культурные дефиниции. Если для одной категории населения в социальной структуре города внутренний город сохраняет желанность проживания в нем, то для другой (чаще всего подобными выступают привилегированные социальные группы) сегодня элементом роскоши является наличие или проживание в крупногабаритных, комфортных и благоустроенных домах – коттеджи или виллы. Подобные жилые районы и массивы сегодня, во-первых, расположены на расстоянии от городской суетной жизни, рабочего места, развлекательных учреждений. Во-вторых, это более новые и современные районы, спроектированные скорее для автомобиля, чем для пешехода и массовых форм перевозок. В-третьих, они застроены жильем на одну семью в большей степени, чем многосемейными домами, следовательно, здесь ниже плотность населения. В-четвертых, население в пригородах более однородно, чем во внутреннем городе.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что в социально-пространственной организации Астаны несмотря на незначительное сохранение центр-периферийной модели, произошли значительные изменения. Эти изменения происходят в русле политики управляемой урбанизации, создания Астанинской агломерации. Поэтому экстраполяция формулы «центр–окраина» сегодня имеет значительные ограничения при анализе городского пространства, речь идет о появлении нового сегмента – коттеджи и виллы в новых пригородных зонах. Поэтому мы находим уместным введение в аппарат казахстанской урбанистики дискурса «центр-окраина-пригород», который аппликабелен для изменяющегося городского пространства нового города.

Литература

1. ru.wikipedia.org / Astana (время обращения 01.06.2018)

2. ru.wikipedia.org / Городская агломерация (время обращения 01.06.2018)
3. <http://astana.gov.kz/ru/modules/material/9186>
4. <http://elorda.info/ru/analytics/view/9804-kakoj-budet-astaninskaya-aglomeratsiya>
5. Алтыспаева Г. А. Акмола, Целиноград, Астана: исторический путь становления и развития: автореф. док. ист. н.: 02.12.2009. – Астана: Каз. агротехнич. ун-т им. С. Сейфуллина. - 2009. - 45 с.
6. Lefebvre H. *The Production of Space* / Translated by D.Nicolson-Smith. - Oxford: Blackwell, 1991. - 454 p.

(Опубликовано в оавторстве с Мусиной А. в: «Астана – Еуразия кеңістігіндегі жаңа елорда» атты Астана қаласының 20 жылдық мерейтойына арналған халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. 29 маусым, 2018 ж. – Астана, 2018. – 426 б. ISBN 978-9965-23-452-1.

Посвящаю памяти Рябченко О.Г., коренного целиноградца, друга и коллеги, с которым работал в Министерстве культуры, информации и общественного согласия)

FOR AUTHOR USE ONLY

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЭТНИЧЕСКИХ СТЕРЕОТИПОВ

Стабильное состояние межэтнических отношений в нашей стране не должно, на наш взгляд, создавать иллюзию абсолютной беспроблемности этих отношений, отсутствия болевых точек, серьезных проблем и привести к успокоенности исследователей в области этнологии, социологии, политологии. Одна из серьезных проблем, которая требует внимательного отношения и углубленного анализа – проблема существования этнических стереотипов. Причем стереотипы существуют обычно в скрытой, латентной форме, однако любое внешнее воздействие на отношения между этносами может привести к их проявлению, детерминацию ими всей совокупности межэтнических отношений.

Статья подготовлена на основе данных, полученных в ходе социологического исследования, проведенного исследовательской группой Министерства культуры, информации и общественного согласия в июле 2000 года. Было опрошено 2000 респондентов из 14 областей и гг. Астана и Алматы. В областях точками опроса были областной центр, малый город и два села. Выборка двухступенчатая, квотная по этническому и социально-профессиональному признакам.

В результате исследования удалось зафиксировать степень этнической предубежденности у этносов и этнических групп в стране, направленность этнических стереотипов в массовом сознании. Данные, полученные с помощью применения методики «списка характерных качеств», позволяют говорить о достаточно широком распространении стереотипов в отношении национальных групп. Также можно констатировать наличие значимых элементов негативизма в отношениях между группами. Сравнивая показатели личных характеристик нации (автостереотипы) с общими показателями характеристик других национальностей (гетеростереотипы) можно выявить уровень дистанцированности отношений между этническими группами. Факторная обусловленность системы гетеростереотипов – минимальна, их направленность и содержание определяет, главным образом, лишь принадлежность носителя стереотипа к другой национальной культуре.

По результатам исследования было определено, какие характерные качества преобладают в различных национальных характерах. Характеристики этносов предлагаются по доминирующим индикаторам.

Соотношение показателей, по представленным характеристикам других национальностей и по самооценке представителей коренной нации, позволяют говорить о несколько завышенной самооценке казахов (см. табл. 1). Только по одному параметру – почтительность к старшим – их самооценки количественно ниже, чем оценки других этносов. По остальным параметрам превышение самооценок позитивных качеств составляет от 3,5% до 8,4%.

Оценки других этнических групп в совокупности с собственной оценкой казахов позволяют охарактеризовать их как почтительных со старшими, миролюбивых, надежных и открытых. Достаточно идентично оценили казахи представителей своей национальности, что свидетельствует о достаточно прочных корпоративных отношениях внутри самой группы. Отрицательные

признаки из списка характерных качеств в системе гетеростеротипов выражены менее остальных качеств. Их средний коэффициент не превышает 2,5%. Исключение составляет характеристика «завистливые», составившая в системе гетеростереотипов - 9,5% и автостереотипов - 12,2%.

Таблица 1. Основные характеристики казахов

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качества	%	№	Качества	%
1.	Открытые	55,2	1.	Открытые	46,8
2.	Миролюбивые	37,4	2.	Миролюбивые	33,9
3.	Терпеливые	36,7	3.	Почитают старших	32,6
4.	Почитают старших	32,0	4.	Терпеливые	28,9
5.	Надежные	30,5	5.	Надежные	22,5

Как видим, для стереотипных оценок этносов по отношению к представителям коренной национальности и таковых внутри самого этноса, характерна идентичность системы характерных признаков. Необходимо отметить, что данное (практически полное) соответствие присутствует только у характеристике казахского этноса.

Та ситуация, которая характерна в отношении русских, является, в целом, типичной для этнической саморефлексии. Завышенные самооценки этнической группы – довольно приемлемое и объяснимое явление. Особенно данный вывод распространяется на характеристики «открытые» и «надежные» в сравнении с гетеростереотипами (см. табл. 2). Относительно корпоративности и гомогенности русской этнической группы отмечается некоторая раздробленность (мозаичность). В связи с тем, что на сегодняшний день у русского этноса нет доминирующей концентрации населения на определенной территории, то у них происходит размывание обобщающих индикаторов. Есть также разница в наборах пяти самых приоритетных качеств: другие считают русских больше трудолюбивыми, а они себя – терпеливыми. Совпадающие показатели оценок характеризуют русский этнос как открытый, миролюбивый, культурный и надежный.

Таблица 2. Основные характеристики русских

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Открытые	40,6	1.	Открытые	28,9
2.	Миролюбивые	25,6	2.	Культурные	21,4
3.	Терпеливые	28,4	3.	Надежные	21,3
4.	Надежные	24,6	4.	Миролюбивые	19,1
5.	Культурные	17,9	5.	Трудолюбивые	18,4

Анализируя данные в отношении гетеростереотипов можно констатировать, что по отношению к русским в целом не наблюдается негативных оценок со стороны других национальностей. В то же время неприязнь по признаку национальной принадлежности в форме негативных

стереотипов более всего выражена в чеченской и немецкой среде. Так, завистливыми представителей русской национальности называет 19% чеченцев и 8,2% немцев; хитрыми 42,9% чеченцев; жестокими 28,6% чеченцев; скупыми 14,3% чеченцев; властолюбивыми 19% чеченцев и 11,5% немцев; навязывающими свои обычаи 38,1% чеченцев и 11,5% немцев. Подобные оценки обусловлены, несомненно, как историческими причинами, так и детерминированы событиями в новейшей истории России.

Следующая этническая группа, на оценках которой мы будем акцентировать внимание, это узбеки.

Для них характерны, прежде всего, схожие оценки, которые они выставили представителям своей национальности. Это является несомненным показателем прочных корпоративных отношений внутри этнической группы. К этому необходимо добавить, что процент узбеков, негативно себя оценивающих, значительно ниже общереспубликанского показателя.

По совокупности автостереотипных и гетеростереотипных оценок, узбеков можно охарактеризовать как очень трудолюбивых, религиозных и почтительных со старшими (см. табл. 3).

Таблица 3. Основные характеристики узбеков

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Трудолюбивые	33,0	1.	Хитрые	31,1
2.	Почитают старших	24,7	2.	Трудолюбивые	21,5
3.	Религиозные	18,6	3.	Религиозные	19,4
4.	Открытые	18,6	4.	Почитают старших	15,8
5.	Терпеливые	18,6	5.	Скупые	13,7

Однако по двум параметрам расхождение между авто- и гетеростереотипами наблюдается достаточно существенное. Узбеки полагают, что представители их национальности открытые и терпеливые, в то время как другие определяют их как хитрых и скупых. Причем только для этой этнической группы и еще чеченцев характерно то, что наиболее выраженным является негативный гетеростереотип, а именно - «хитрые» - 31,1% опрошенных выделили его.

Данные социологического исследования позволяют также заметить распространенность негативных стереотипов в отношении узбеков. Негативизм в большей мере исходит от таких национальных групп как казахи, русские, уйгуры, корейцы, украинцы. Так, казахи (34,0%), русские (33,4%), корейцы (28,6%), украинцы (28,0%) считают узбеков хитрыми, скупыми представляются узбеки для уйгур (18,6%), казахов (14,6%), корейцев (14,3%), русских (12,8%), немцев (11,5%).

На основе совпадения оценок корейцев ими самими и другими этносами, их можно охарактеризовать как нацию очень трудолюбивую, терпеливую, миролюбивую, почитающую старших (см. табл. 4). Позитивные оценки

указывают на толерантное, скорее даже дружеское, отношение к корейцам со стороны представителей других национальностей. Этнические стереотипы корейцев характеризуются завышенной самооценкой представителей своей национальности, что само по себе свидетельствует о значительной корпоративности и гомогенности данного этноса.

Таблица 4. Основные характеристики корейцев

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Трудолюбивые	47,6	1.	Трудолюбивые	40,4
2.	Почитают старших	19,0	2.	Культурные	16,2
3.	Независимые	14,3	3.	Терпеливые	13,5
4.	Терпеливые	14,3	4.	Миролюбивые	11,0
5.	Надежные, миролюбивые	по 9,5	5.	Почитают старших	9,2

Необходимо при этом обратить внимание на то обстоятельство, что оценка «трудолюбивые» в отношении корейцев совпадает в авто- и гетеростереотипах, причем в несколько раз превышает числовые показатели других стереотипов. Очевидно, это тот случай, когда стереотипы базируются на объективном основании.

Следует заметить, что отсутствуют негативные оценки в характеристике корейцев. А набор признаков, идентифицирующих корейцев, между самооценками и оценками других практически совпадает. Единственное различие заключается в том, что другие этносы считают корейцев больше культурными. Они же себя считают больше независимыми. Эти факты позволяют констатировать отсутствие напряженности и доброжелательные отношения с корейцами, сложившиеся у всех этнических групп страны.

Результаты проведенного социологического опроса позволили сделать вывод о том, что уйгуры имеют высокую самооценку. Так, пять наиболее отмечаемых качеств имеет числовое выражение от 32,6% до 50%. В этом отношении «высокое самоуважение» уйгур сравнимо только с отношением к себе казахов и чеченцев. Высокая степень идентичности оценок уйгурами самих себя дает возможность указывать на высокую корпоративность и гомогенность, сплоченность в данной этнической группе. Уйгурскую национальность по совпадению самооценок и оценок других этнических групп можно характеризовать как почтительную со старшими, трудолюбивую и миролюбивую (см. табл. 5).

Таблица 5. Основные характеристики уйгур

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Почитают старших	50,0	1.	Почитают старших	14,0
2.	Трудолюбивые	46,5	2.	Трудолюбивые	13,0
3.	Миролюбивые	37,2	3.	Религиозные	12,7
4.	Открытые	36,0	4.	Завистливые	9,2
5.	Терпеливые	32,6	5.	Миролюбивые	8,9

Вместе с тем заметно несовпадение авто- и гетеростереотипов в отношении данной этнической группы. Двух качеств – открытые и терпеливые – нет в том перечне приоритетных качеств, которыми другие этносы охарактеризовали уйгур. В то же время, уйгуры не считают себя завистливыми и религиозными. Однако данные характеристики присутствуют в оценке уйгур всем населением, что свидетельствует о наличии некоторого негативизма по отношению к данному этносу. Данная оценка в большей степени исходит со стороны немцев, удельный вес их такой оценки составляет 18,0%.

Специфическим образом складывается ситуация с курдами. На нее хотелось бы обратить особое внимание. Основные значимые качества, присущие курдам по мнению их самих же, ни в одном пункте не совпадают с общими характеристиками, данными другими национальностями (см. табл. 6). Образуется достаточно серьезная дистанция между обществом и его восприятием курдов, и самими курдами, и их самооценкой. На наш взгляд, сложившаяся система этнических стереотипов обусловлена не столько непосредственно межэтническим общением, сколько в большей мере теми стереотипами, которые осваиваются посредством неорганизованных форм передачи информации (слухов, рассказов) и этнических стереотипов, которые могут отражать предубеждение, уходящее корнями в исторические традиции. Именно такого рода стереотипы прямо или косвенно передаются в ходе межгенерационной культурной трансмиссии. Кроме того, это может быть отражением негативного отношения некоторых СМИ к проблеме курдского сепаратизма в Турции и других странах.

Таблица 6. Основные характеристики курдов

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Терпеливые	30,3	1.	Религиозные	15,2
2.	Открытые	27,3	2.	Почитают старших	10,7
3.	Надежные	27,3	3.	Независимые	10,7
4.	Миротлюбивые	21,2	4.	Жестокие	9,7
5.	Культурные	21,2	5.	Хитрые	9,3

Данное соотношение, а вернее полное несоответствие, является показателем значительной межэтнической дистанции, что в свою очередь при неблагоприятной ситуации может повлечь определенное недопонимание в общественной среде, вплоть до возникновения конфликтов на национальной почве.

Негативные гетеростереотипы выражены преобладанием характеристик «жестокие» и «хитрые». Так, оценивают курдов как жестоких 11,6% казахов, хитрыми их считают 16,4% немцев, 12,4% узбеков, 10,6% казахов. Именно со стороны данных этносов прослеживается в преобладающей степени негативизм по отношению к курдам.

В этой связи считаем обратить внимание, на необходимость формирования в общественном мнении целостного позитивного представление у населения о курдах.

Система автостереотипов и гетеростереотипов у чеченцев оказалась весьма богатой и насыщенной как положительными, так и отрицательными оценками (см. табл. 7).

Автостереотипы в преобладающей мере выражены характеристикой «независимые». Чеченцы солидарны в отношении этой характеристики представителей своей национальности. Соотношение показателей самооценки с общими оценками всех национальностей, позволяет говорить о высокой самооценке чеченцев. Общие оценки в корреляции с собственной самооценкой чеченцев характеризуют их, как очень независимых, религиозных, почтительных со старшими. Данная оценка сформулирована по совпадению оценок со всеми национальными группами. В то же время наблюдается определенная как социально-культурная, так и этническая дистанция по отношению к чеченцам со стороны других обследуемых национальных общностей.

Таблица 7. Основные характеристики чеченцев

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Независимые	66,7	1.	Жестокие	41,2
2.	Религиозные	47,6	2.	Независимые	20,4
3.	Почитают старших	47,6	3.	Религиозные	21,1
4.	Открытые	28,6	4.	Почитают старших	14,3
5.	Надежные	28,6	5.	Властолюбивые	13,0

По мнению участников опроса, чеченцы религиозны (21,1%) - этим они существенно отличаются от других оцениваемых народов, в отношении которых этот стереотип ничтожно мал (например, русские - 5%). Они уважают традиции своего народа, выражаемого в уважении к старшим, свободолюбивы и независимы. Бесспорно, конфликтным фоном межэтнических отношений последних лет обусловлено такое суждение, как «властолюбивые».

Общаясь с другими людьми, в представлениях респондентов, чеченцы проявляют, прежде всего, жестокость (41,2%). Данная стереотипная характеристика в столь значительном процентном соотношении не присутствует ни у одного обследуемого этноса.

Основное значимое представление у населения сложилось о чеченцах, как о жестоких людях. Негативизм в большей мере исходит со стороны украинцев (48,8%), русских (47,1%), немцев (45,9%), казахов (41,8%). Вполне возможно, что эта характеристика в своей основе возникла не только на основе современных событий, происходящих в Чечне, как субъекте Российской Федерации, но и еще по ассоциации с хрестоматийными лермонтовскими строками: «злой чечен ползет на берег, точит свой кинжал».

Таким образом, анализ автостереотипов свидетельствует о наличии завышенной самооценки всех этносов, что само себе характеризуется как

объективный процесс саморефлексии. В то же время исследование системы гетеростереотипов показало, что между этносами существует определенная этническая дистанция, основанная в первую очередь на этническом негативизме по отношению к тому или иному этносу. Наиболее выражена данная доминанта по отношению к представителям чеченской, курдской и узбекской национальностей.

В этой ситуации неприязнь по признаку национальной принадлежности в форме негативных стереотипов может выступить одним из показателей неблагоприятия в сфере отношений между членами различных этнических групп. Крайним выражением данного процесса может стать этнофобия.

Анализ сложившихся негативных гетеростереотипов, а возможно и этнофобии (например, кавказофобии) показывает, что они обусловлены, очевидно, следующими факторами:

1) установка на концептуализацию предрассудка, то есть когда мнимые и действительные различия возводятся в главное качество и продуцируют враждебную психологическую установку, которая сначала разобщает народы, а затем «обосновывает» прямую или скрытую дискриминацию;

2) первоначальная конструкция фобии, прежде всего силами СМИ, и ее распространение на уровне массового и группового сознания. Так, как показали результаты исследования, в гетеростереотипной характеристике чеченцев как жестокого этноса, в преобладающей степени представлена значительная часть регионов, подверженная в большей мере информационному влиянию со стороны российских масс-медиа (Мангыстауская (70,7%), Северо-Казахстанская (65,4%), Акмолинская (55,9%), Актюбинская (46%), Павлодарская (44,1%), Восточно-Казахстанская (44%) области и г.Астана (54,1%)).

Основными условиями формирования негативистских установок в межэтнической коммуникации выступают, прежде всего, ситуации, когда:

1) при угрозе утраты национальной самобытности, уровень этнической денационализации достигает опасного предела и возникает опасность «растворения» этноса;

2) нация находится в состоянии становления, а родовая или племенная привязанность еще довлеет над этнической (например, Чечня, где только с началом военных действия стала актуализироваться общечеченская «идея», постепенно вытесняющая прежнюю, тейповую идентификацию);

3) имеет место системный социальный кризис, который приводит к утрате психологической устойчивости и опосредованно формирует чувство национальной «униженности» и «оскорбленности».

В условиях казахстанской действительности, на наш взгляд, в случае увеличения межэтнической напряженности, именно эта, последняя, мотивация будет характерна для самосознания этносов при формировании различного рода этнофобий, со специфическими образами «врага», которые будут порождены не столько традиционными предрассудками, сколько социально-экономической неустроенностью и социопатией.

Некоторые тенденции различного рода фобий, в силу объективных и субъективных причин, в Казахстане уже имеются, в том числе кавказофобии.

Например, по какому принципу к формулировке «представитель кавказской национальности», которую чаще всего употребляют сотрудники правоохранительных органов, относят в настоящее время именно чеченцев? Ведь само это понятие гораздо шире и идентифицирует с собой армян, грузин, ингушей и др. В массовом же сознании людей, благодаря непосредственному и опосредованному коммуникативному влиянию, данное определение ассоциируется в самом негативном его выражении.

(Опубликовано в соавторстве с Куцук Л. В: Информационный бюллетень. Серия «Социология». № 2. Астана, 2002)

FOR AUTHOR USE ONLY

СЕЛЬСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ КАЗАХСТАНА: ШТРИХИ К СОЦИОЛОГИЧЕСКОМУ ПОРТРЕТУ

В средствах массовой информации немало появляется материалов, посвященных селу, проблемам сельского хозяйства, жизни сельчан. В то же время, многие из них основаны либо на анализе только статистических данных, либо личных впечатлений журналистов. В настоящей статье предпринята попытка, с одной стороны, услышать голос самих сельчан, узнать их мнение о наиболее актуальных проблемах, о заботах и трудностях сельской жизни из «первых рук», с другой стороны, путем экстраполяции мнения опрошенных на все сельское население, получить обобщенную информацию о взглядах, убеждениях, позиции всего сельского населения страны, а не отдельного села, ауыла.

Статья основана на данных социологического исследования, проведенного Экспертным институтом «Логос» 26 мая – 6 июня 2002 года. Опрошено 2000 респондентов (после обработки осталось 1997 анкет), в том числе учитывались мнения 862 респондентов из села, 801 – из города и 324 – малого города и ПГТ. Опрос проведен во всех 14 областях, г.Астана и Алматы, в областях – в областном центре, малом городе (ПГТ) и двух селах (ближнем и дальнем от областного центра).

Лейтмотивом большинства публикаций о современном казахстанском селе является тезис о том, что сельчан сегодня ничего не тревожит, кроме заботы о хлебе насущном. Между тем, исследование показало, что спектр проблем, отмеченных сельчанами в качестве актуальных, достаточно широк и сами проблемы относятся к разряду социально значимых.

Основные проблемы общественной жизни, которые тревожат сегодня сельское население страны следующие.

На первом месте – проблема коррупции, злоупотреблений в органах власти. Больше половины опрошенных (51,5%) отметили ее. Причем эта проблема значительно опережает идущие за ней другие проблемы. Особенно тревожит данная проблема население Атырауской (67,9%), Кызылординской (67,6%), Западно-Казахстанской (58,5%), Жамбылской (57,6%) и Мангыстауской (55%) областей, сельское население которых составляют в основном казахи и природно-климатические условия в которых не самые благоприятные. Как видим, это южные и западные области страны.

На втором месте, уступая проблеме коррупции почти на 20% и потому актуальная только для трети сельского населения (а точнее для 32,8%), идет проблема роста преступности.

На третьем месте – две проблемы, которые актуальны примерно для четверти сельчан – проблема распространения наркотиков и наркобизнеса (26,6%) и проблема водоснабжения (24,8%). Причем в настоящее время проблемы наркомании на селе менее актуальны, чем в городе, всего на 5-6%, т.е. уровень этой социальной болезни на селе догоняет городской. Что касается проблемы водоснабжения, то она наиболее остро проявляется в Алматинской (33,7%), Мангыстауской (30%) и Южно-Казахстанской (23,3%) областях.

На следующем месте такие общественные проблемы, как: состояние экологии (18,7%), падение уровня культуры людей (18,6%), языковая проблема (15,7%), не соблюдение гражданских прав (15,4%), миграционные процессы (15%) и угроза проникновения военных конфликтов с территории сопредельных государств (10,9%). Заметна дифференцированность проблем (политические, культурные, языковые, экологические), что свидетельствует и о многообразии «болевых точек» в современной общественной жизни, и о достаточном уровне социальной ответственности сельчан.

Менее других актуальными представляются для сельского населения такие проблемы, как деятельность оппозиции, дискриминация по национальному признаку, деятельность иностранных компаний в стране, увеличение зависимости Казахстана от других государств, угроза религиозного экстремизма и международного терроризма, уровень демократизации общества.

Сельское населения тревожат, в немалой степени, и личные проблемы. Причем уровень остроты пяти первых личных проблем (от 51,7% до 32,5%) выше, чем уровень остроты общественных (от 51,5% до 18,7%).

Наиболее острыми из них являются следующие.

На первом месте среди личных проблем также одна, которую отметили более половины населения (51,7%). Это проблема низкого уровня заработной платы, пенсий, пособий. Если учесть, что для подавляющего большинства населения выплаты из государственного бюджета являются единственным источником дохода, что сегодня уровень минимальной пенсии едва покрывает уровень прожиточного минимума и что на селе из-за закрытия предприятий, безработицы и пр. пенсии и зарплаты бюджетников являются для многих семей единственным источником существования, то становится понятной особая острота данной проблемы.

На втором месте с небольшим разрывом сразу четыре проблемы. Это – воспитание детей (38,4%), угроза безработицы (33,4%), низкое качество медицинского обслуживания (33,1%) и рост цен на продукты питания, товары первой необходимости (32,5%). Сложное социально-экономическое положение, в котором сегодня оказалось село, в решающей степени детерминирует эти проблемы. Закрытие многих предприятий, «оптимизация» медицинской инфраструктуры, ликвидация системы потребительской кооперации и многое другое вызвало эти проблемы. И даже проблема воспитания детей наряду с духовным компонентом включает в себя, как кажется, элементарные проблемы с их одеждой, школьными принадлежностями и т.д.

Менее остры для села, в силу специфики сельской жизни, такие проблемы, как тарифы на коммунальные услуги, отсутствие жилья, отношения с руководством, уменьшение возможностей для полноценного отдыха и другие.

Еще один стереотип, который нуждается в корректировке – полная изолированность сельского населения от любой общественной деятельности, будь то политическая, социальная, добровольческая и другая.

Однако, данные опросов, сведения, которые представляют местные органы власти, политические и неправительственные организации, показывают несколько иную картину.

К примеру, в настоящее время в сельской местности насчитывается (в основном, на уровне районных центров) до 350 филиалов и отделений политических партий и политизированных движений. Из 3 500 неправительственных организаций 8% зарегистрированы в сельской местности (в районных центрах, в основном). Например, в Алматинской области таких организаций 37, Павлодарской – 16, Кызылординской – 12, Южно-Казахстанской – 9, Карагандинской – 6, Жамбылской – 4, Костанайской, Мангыстауской – по 2, Акмолинской и Восточно-Казахстанской – по 1.

Индикатором, позволяющим определить социальную активность населения, является также участие в массовых акциях (митингах, шествиях, демонстрациях и др.). Во втором квартале этого года 11% опрошенных сельчан отметили, что они участвовали в массовых акциях. Основными причинами участия в акциях были названы следующие: безработица – 9%, коррупция, злоупотребления в органах власти – 5,2%, низкий уровень заработной платы, пенсий, пособий – 5%, низкое качество медицинского обслуживания – 4,5%, задержки с зарплатой, пенсиями, пособиями – 3,9%, загрязнение окружающей среды – 3,4%, повышение цен на продукты питания и товары первой необходимости – 3,2%. Заметна в основном социальная детерминация протестной активности сельского населения, к тому же причины активности коррелируют с проблемами, волнующими население.

Косвенным признаком наличия политической активности (больше, конечно, в потенциальной форме) является интерес и поддержка сельским населением деятельности политических партий страны.

Идентификация политических взглядов сельчан показывает следующее. Прежде всего, необходимо отметить, что 17,1% сельчан не доверяют ни одной из ныне существующих казахстанских партий, а 7,5% ни одна из перечисленных неизвестна, кроме того, 16,5% затруднились с ответом или не ответили. Следовательно, 41,1% сельского населения либо аполитичны, либо не доверяют существующим партиям. Исходя из этого можно предположить с известной долей условности, что электорат партий в сельской местности составляет не более 58% населения (такая доля сельчан выбрала ту или иную партию).

Второе обстоятельство, которое необходимо учитывать политическим партиям в контексте начавшейся уже подготовки к выборам 2004 года и которое характеризует оценки всего населения страны: низкий рейтинг большинства партий и движений. У Партии труда, к примеру, на селе нулевой рейтинг, у Лада и Русской партии – по 0,2%, РНПК и казачества – по 0,3%, Солидарности – 0,5%, Поколения, партии Возрождения и Выбора молодых – по 0,6%, Партии патриотов и Демвыбора – по 0,8%, ПНКК – 0,9%. Безусловно, можно объяснить это тем, что все эти движения и партии являются городскими как по целям и направлениям деятельности, так и по месту дислокации. В то же время, необходимо обратить внимание на то, что более толерантное и конформистское сельское население не поддерживает ни националистические, ни радикально настроенные, ни оппозиционно настроенные партии и движения.

Рейтинг до двух процентов имеют партии, которые претендуют на общенациональный статус, и, следовательно, должны думать и о сельском

электорате. Это: Ак жол – 1,3%, Алаш – 1,4%, Партия женщин и Гражданская партия – по 1,7%, Азамат – 1,9%. Достаточно солидные рейтинги среди сельчан имеют: две «профильные» партии: Ауыл – 5,8% и Аграрная – 10,6% (симпатии которым в сельской местности в немалой степени объясняются, наверное, их названиями), а также Коммунистическая партия – 4,2%. Наконец, вне конкуренции у сельского электората партия Отан – 18,4% поддержки.

Участие граждан в социальной, политической жизни в немалой степени зависит от действий местной власти, от того способствует (или препятствует) она такой деятельности. Потому важным представляется выяснить отношение сельских жителей к местной власти – сельским акимам. В целом у них достаточно высокий рейтинг – 77,7% сельчан (по сумме положительных оценок) поддерживают деятельность акима сельского округа. Для сравнения: акимы районов имеют рейтинг поддержки 64,2%, а областей – 62,1%. В разрезе областей наиболее высокие рейтинги имеют сельские акимы юга и запада страны: в Алматинской области 68,8%, Западно-Казахстанской – 61,9%, Атырауской – 57,2%, Южно-Казахстанской – 52,4% и Актюбинской – 51,1%. Однако немалое значение здесь имеет и то обстоятельство, что сельское население этих областей, в основном, казахское, с ментальностью особого пиетета перед властью предрасположено. Соответственно наиболее низкие рейтинги сельских акимов в Карагандинской (13,4%) и Костанайской (22,9%) областях.

В целом, проведенное исследование показывает, что инициативы, обозначенные Президентом в ежегодном Послании о необходимости поддержки села, развития сельского хозяйства, об объявлении следующих трех лет годами ауыла будут восприняты сельским населением позитивно, учитывая его социально-политическую активность, участие в деятельности политических партий и НПО, социальную ответственность. Сельское население готово поддержать эти инициативы, оно достаточно социально и политически зрело, в основном рыночно ориентировано, осознает свои потребности и пристрастия, четко определяет проблемы социального и личного порядка, а также готово отстаивать свои интересы в основном цивилизованными способами.

(Опубликовано в: Саясат-Policy. № 9 - 10 (88-89). 2002. Алматы, 2002)

ПЕРЕНОС СТОЛИЦЫ В ОЦЕНКАХ КАЗАХСТАНЦЕВ

Пятилетие переноса столицы, которое отмечалось в декабре 2002 года, - событие знаковое не только для жителей Астаны или Алматы. Вся страна весьма живо обсуждала сначала возможность переноса столицы, затем – переезд государственных чиновников из Алматы в Астану, позже – результаты этого важного политического события. Если учитывать, что переносы столиц осуществляются, не более чем раз-два в столетие, то нашим современникам повезло стать свидетелями столь эпохального события в жизни страны.

Экспертным институтом «Логос» в конце октября 2002 года был проведен телефонный опрос 1 000 респондентов во всех областных центрах, гг. Алматы и Астана, посвященный 5-летию переноса столицы. Исследовательская группа исходила из предпосылки, что определяющим, формирующим оценки является, главным образом, мнение жителей областных центров и его можно с определенной долей условности принять за мнение всех жителей области.

Прежде всего, выяснялось, насколько наши сограждане информированы о том, что в этом году исполняется пять лет с того времени, как столица Республики Казахстан была перенесена из г. Алматы в г. Астану. При этом (особенно это касается оценок, прежде всего, жителей городов, которые непосредственно затронул перенос столицы – Алматы и Астаны), информированность во многом предопределялась, как нам кажется, оценочными императивами. На высказываниях об информированности лежал отпечаток позитивного либо негативного отношения к этому событию.

В целом по стране 57,3% населения указали, что они знают о том, что 10 декабря 2002 года исполнится пять лет новой столице Казахстана. 42,1% опрошенных ответили, что они об этом не знали. Надо полагать, что среди них есть как не информированные, так и относящиеся негативно и потому обозначившие свое незнание. Справедливость данной гипотезы подтверждают ответы на вопрос об отношении к переносу, когда 98,6% (!) опрошенных дали позитивную или негативную оценку этому событию.

Еще одним подтверждением того, что речь идет не о малой информированности, а об оценке, является распределение ответов в разрезе областей.

Области можно разделить на несколько групп по степени информированности (в которой сквозит отношение) относительно 5-летия столицы.

Наибольшую степень осведомленности проявили жители Кызылординской и Северо-Казахстанской областей. В отношении кызылординцев можно предположить, что это стало результатом их общего позитивного настроения к курсу реформ, толерантности казахов, составляющих подавляющее большинство в области, и определенной их политизированностью и политической грамотностью. Североказахстанцы проявили информированность в силу, прежде всего, географической близости и, может быть, обостренного чувства патриотизма в условиях близости к России. Кроме

того, здесь, возможно, сказалась работа СМИ данных областей, которые грамотно освещали и продолжают освещать это важное историческое событие.

Вторая группу составили жители самой Астаны, Акмолинской, Актюбинской и Павлодарской областей, в которых более 70% респондентов наслышаны о юбилее столицы. Основными факторами здесь выступают близость к новой столице и массивная информационная кампания. Относительно жителей Астаны необходимо заметить, что не информированные о 5-летию 23% опрошенных, скорее всего, те, кто негативно отнесся к переносу столицы, ощутив дискомфорт от роста цен, конкуренции на рынке труда и т.д.

Среднюю степень информированности проявили жители как близких к новой столице Карагандинской и Западно-Казахстанской областей, так и далеких Жамбылской и Мангыстауской областей. Показатели их информированности выше 60%. К этой группе можно присоединить жителей Алматинской и Атырауской областей, 50 и более процентов которых также информированы о 5-летию переноса столицы.

Жители Костанайской, Южно-Казахстанской и Восточно-Казахстанской областей в большей степени проявили не информированность, чем информированность. Причины здесь, на мой взгляд, разные. Это равная удаленность от обеих столиц в одном случае, негативное отношение к переносу из-за удаления столицы – в другом, негативное отношение к самой идее и ее реализации – в третьем.

Особенно показательна в этом отношении позиция алматинцев. Из них только 21%, пятая часть опрошенных, отметили, что они знают о 5-летию переноса столицы. Это тем более странно, если учесть, что перенос столицы самым непосредственным образом коснулся алматинцев, что обмен информацией и людскими потоками между двумя городами (Алматы и Астаной) несравним с другими, наконец, Алматы по наличию газет, журналов, телеканалов на информационном поле города далеко опережает все другие города страны. Здесь возможны два объяснения: прежде всего, это, скорее всего, отражение негативного отношения к переносу столицы бывших столичных жителей, в то же время, это может быть проявлением дисперсии внимания, вызванной обилием информации, что не позволяет дать адекватную оценку или зафиксировать внимание на каком-то событии.

В социально-профессиональном отношении информированность о переносе среди разных групп достаточно равномерная. Наиболее информированы, что вполне объяснимо, инженерно-технические работники (67,8%), руководители организаций и работники бюджетной сферы (по 65,1%). Вторую группу составили пенсионеры (60,5%) и студенты (59,8%). Наименее информированными оказались работники частных предприятий, временно не работающие и домохозяйки (45-48%).

Рассмотрим теперь более дифференцированно и подробно отношение к переносу столицы в г. Астану. Самый общий анализ показывает превалирование позитивных оценок над негативными. В целом 57% населения полагает, что перенос столицы позитивно повлиял на развитие страны. 11,2% считают, что перенос ничего не изменил в жизни страны. Наконец, 30,2% опрошенных

отметили негативные явления, к которым привел перенос столицы. Как видим, позитивные оценки через пять лет после события преобладают над негативными.

Опрошенные более чем другие ответы, выбрали следующий: «Это был правильный политический шаг Президента страны» (23,3%). Около пятой части опрошенных (19%) полагают, что перенос столицы дал возможность развития более слабому в экономическом отношении северу страны. Кроме того, 11,2% опрошенных утверждают, что перенос столицы дал новый толчок в развитии экономики всей страны.

Среди негативных последствий переноса столицы на первом месте утверждение «это привело к дополнительным бюджетным затратам» - так ответили 18,7% респондентов. 8,6% опрошенных полагают, что данный шаг привел к падению статуса г. Алматы и потому они относятся к нему негативно. Наконец, 2,9% считают, что негативный эффект от переноса столицы значительно больше и он заключается в дестабилизации общественно-политической обстановки в стране.

Если обобщить эти оценки, то можно сделать общий вывод о верности политического шага Президента по переносу столицы, который проявил тем самым недюжинную политическую волю и предвидение. Перенос столицы позволил решить, прежде всего, экономические проблемы севера страны. Это привело, несомненно, к дополнительным бюджетным затратам, однако нельзя забывать и усиление притока инвестиций в страну и в новую столицу в связи с переносом главного города. Бесспорно, это оживило в целом экономику страны, дало ей новые импульсы. Падение статуса Алматы, которое имело место, начинает в последнее время компенсироваться бурным развитием в городе малого и среднего бизнеса, а также тем, что город продолжает оставаться культурным, научным, финансовым центром страны.

По областям отношение к переносу столицы разное, разброс оценок достаточно велик. Можно условно разделить области на четыре большие группы по позитивному или негативному отношению к переносу столицы.

В первую группу входят сама новая столица – г.Астана и ставшая столичной Акмолинская область. Здесь 80,1% и 85,4% опрошенных соответственно полностью поддержали перенос столицы и обозначили его позитивные следствия. Только 10,9% акмолинцев и 14,3% астанчан назвали негативные последствия переноса столицы. Причем для астанчан перенос столицы – это, прежде всего, правильный политический шаг Президента (48,6%), приведший к развитию экономики всей страны (22,9%). Для акмолинцев примерно равное значение имеют все позитивные факторы: и экономические, и политические.

Вторую группу составили области, население которых в большей степени поддерживает идею переноса и акцентирует внимание на позитиве больше, чем на негативе. Это Жамбылская (63,1% поддержки в целом и 21,5% - обозначение негативных последствий), Актюбинская (64,4% поддержки и 26,6% - негатив), Кызылординская (65,8% поддержки и 25,7% - негатив) и Западно-Казахстанская (68,9% поддержки и 22,2% - негатив) области. Две южные и две западные области отмечают больше, что это правильный шаг Президента

(Кызылординская – 42,9%, Западно-Казахстанская – 35,6%), который приведет к развитию Севера (Актюбинская – 24,4%) и всей страны (Жамбылская – 24,6%).

В третью, самую многочисленную, группу мы объединили те области, в которых поддержка переноса составила более 50% опрошенных, однако поддержка эта достаточно сдержанная, в некоторых случаях скептически окрашенная. Это Восточно-Казахстанская (51% поддержки) и Карагандинская (53,7%) области, в которых негативные следствия отметили 26% и 26,3% опрошенных, однако в них самый высокий процент (23% и 15,8%) тех, кто полагает, что перенос столицы ничего не изменил в жизни республики. Это Южно-Казахстанская (53% поддержки и 32,2% негативного отношения), Костанайская (55,2% поддержки и 36,8% негатива), Павлодарская (56,4% поддержки и 32,7% негатива), Северо-Казахстанская (58% поддержки и 34% негатива) и Алматинская (58,8% поддержки и 32,2% негатива) области. Двойственная позиция этих двух южных и трех северных областей детерминирована, скорее всего, их географическим расположением, близостью к старой (в одном случае) и новой (в другом) столицам, социально-экономическим положением и политической ситуацией. Так, основным негативным фактором во всех этих областях назван такой: «дополнительные бюджетные затраты». Нескольким особняком стоит Мангыстауская область, в которой большой процент как поддерживающих перенос столицы (60%), так и отмечающих негативные следствия (40%), причем парадоксальным образом они больше, чем сами алматинцы (28% против 22%) озабочены падением статуса г.Алматы.

В последнюю группу вошли г.Алматы и Атырауская область. В г.Алматы 40% опрошенных поддерживают перенос столицы, отмечая больше его позитивное влияние на экономическое развитие севера страны (19%). 12% полагают, что это событие никак не повлияло на развитие страны, а 47% негативно отнеслось к переезду столицы. Главными факторами при этом являются для алматинцев дополнительные бюджетные затраты – 23% и падение статуса г.Алматы – 22%.

Некоторое недоумение вызывает тот факт, что наибольшее негативное отношение к переносу столицы проявили не алматинцы, а жители «нефтяной столицы» Казахстана – Атырау. Только 23,3% жителей нашли положительное в переносе столицы, причем ни один из опрошенных не отнес к этому экономическое развитие страны. Возможно атырауцы полагают, что экономическое развитие страны зависит только от добычи нефти. 73,3% опрошенных негативно относятся к переносу столицы, при этом 43,3% по причине дополнительных бюджетных затрат, связанных с переездом, и 16,7% по причине ухудшения общественно-политической ситуации в стране. Наряду с определенной степенью «ревности» к новой столице и инвестициям в нее, здесь возможно играет роль и общая оппозиционная настроенность жителей города, которая проявилась во время последних парламентских и президентских выборов.

Социально-профессиональные группы делятся на две части по степени поддержки переноса столицы. К первой, с большей поддержкой, относятся

руководители организаций (65,1%), инженерно-технические работники (64,3%), работники бюджетной сферы (61,9%) и студенты (59%). Во вторую, с относительно меньшей поддержкой, - работники частных предприятий (54,9%), пенсионеры (53,3%) и безработные (51,6%).

При этом как правильный политический шаг Президента это расценили больше пенсионеры – 31,9%, как экономическое развитие севера страны – руководители организаций – 27,9%, как развитие экономики всей страны – инженерно-технические работники – 24,1%. Студенты больше всех других озабочены потерей Алматы статуса, а пенсионеры и работники бюджетной сферы закономерно – дополнительными бюджетными затратами.

Перенос столицы вызвал, как известно, значительный поток мигрантов в новую столицу, причем не только и даже не столько из Алматы, сколько из Акмолинской, Карагандинской, Костанайской и других областей. Насколько устойчива эта тенденция и каков потенциал миграции в новую столицу? Это была еще одна проблема, относительно которой был включен в инструментарий вопрос.

В самом общем плане можно отметить, что сегодня готовы переехать в новую столицу 12% опрошенных из областных центров и г.Алматы. 21,3% не задумывались об этом, а 60,9% не собираются покидать свои родные места. Если среди желающих переехать 7,2% сделают это ради детей, то 4,8% - ради карьеры. Не желающих переехать либо устраивает тот город, где они живут в настоящее время (41,9%), либо они опасаются жилищных и других проблем на новом месте (19%).

В целом, миграционный потенциал новой столицы может быть достаточно значительным. Если учитывать, что городское население старше 18 лет по данным переписи 1999 года составляло около 5,5 млн. чел., то 12% от этого числа составляет более 600 тыс. человек. Даже уменьшив эту цифру в два раза, получим около 300 тыс. желающих стать астанчанами. Кроме того, эта цифра может еще увеличиться, если государство займет активную позицию по созданию условий переезжающим в новую столицу. Поэтому в следующие пять лет это может привести к тому, что численность населения в новой столице достигнет одного миллиона человек.

Для полноты картины необходимо, конечно, проанализировать данный вопрос в разрезе областей.

Наиболее интересной представляется ситуация по г. Алматы. Его жители проявили в полной мере приветствуемый сегодня прагматизм и учет, прежде всего, собственных интересов. Хотя 78% их заявляли, что не информированы о переносе столицы, а 47% высказали негативное отношение к нему, тем не менее, в городе самый высокий процент среди других городов (36%) желающих выехать в г. Астану на постоянное место жительства. Причем примерно в равной степени алматинцы делают это ради будущего детей (20%) и ради карьеры (16%).

В одну группу с ними вошли также жители Жамбылской (23,1%), Кызылординской (17,1%) и Мангыстауской (16%) областей, в которых доля тех, кто собирается в ближайшие годы переехать в Астану выше, чем в других областях. Мотивация возможного переезда при этом следующая: в

Кызылординской области это будущее детей, а в Мангыстауской и Жамбылской еще и карьерные устремления. Если учесть, что это, в основном, казахскоязычные области, то можно прогнозировать изменение в Астане в ближайшие годы этнической и языковой структуры населения, что будет дополнительным позитивным результатом переноса столицы.

Во вторую группу мы отнесли области, в которых высок удельный вес тех, кто не задумывался об этом. Это Карагандинская (41,1%), Алматинская (31,1%), Северо-Казахстанская (28%) и Южно-Казахстанская (27,8%) области. Учитывая, что это 2 ближние области и 2 – с высокой плотностью населения, можно сделать прогноз о том, что из этих областей миграционный поток может быть значительным в случае, если государство будет в этом заинтересовано. Тем более что основными причинами, сдерживающими желание переезда, в большинстве областей являются опасения, связанные с жилищными и другими проблемами.

Третью группу составили области, жители которых в большей степени не намерены перебираться в Астану в ближайшие годы. Причем, как это ни парадоксально это области, находящиеся не так далеко от новой столицы Казахстана. Это Павлодарская (70,9%), Акмолинская (69,1%), Западно-Казахстанская (68,9%), Восточно-Казахстанская (67%), Актюбинская (66,6%) области. Сюда же относится и Северо-Казахстанская область (68%), которая, правда, вошла и в предыдущую группу областей.

Наконец, в четвертую группу вошли две области, жители которых в подавляющем большинстве отказываются от переезда в новую столицу: Костанайская (83,3%) и Атырауская (83,4%) области. Отметим, что в Атырауской области нежелание переезда детерминировано, скорее всего, негативным отношением атырауцев к самой идее переноса столицы. Причем, если жителей, например, Жамбылской (29,2%) и Южно-Казахстанской (26,1%) областей несколько сдерживают жилищные и другие проблемы, которые могут встретиться на новом месте жительства, то жители Костаная (63,3%) и Атырау (76,7%) основной причиной называют приемлемость того места, в котором они в настоящее время проживают.

Из социально-профессиональных групп наиболее мобильными, как и следовало ожидать, оказались руководители организаций, владельцы частных предприятий, 30,3% которых намереваются в ближайшие годы перебраться в новую столицу. За ними следуют студенты (18,8%), работники частных предприятий, предприниматели (17%), инженерно-технические работники (13,8%) и работники бюджетной сферы (13%). Наименее мобильными, что также было легко прогнозируемо, являются пенсионеры (5,7%) и временно не работающие, домохозяйки (4,6%).

Итак, после первых пяти лет со времени переноса столицы из г. Алматы в г. Астану в общественном мнении возобладало позитивное отношение к этому историческому событию. Соотношение информированных о событии к не информированным составляет примерно шесть к четырем. В целом 57% населения полагает, что перенос столицы позитивно повлиял на развитие страны. 11,2% считают, что перенос ничего не изменил в жизни страны. Наконец,

30,2% опрошенных отметили негативные явления, к которым привел перенос столицы. Сегодня готовы переехать в новую столицу 12% опрошенных из областных центров и г.Алматы. 21,3% не задумывались об этом, а 60,9% не собираются покидать свои родные места.

(Опубликовано в: Информационный бюллетень. Серия «Социология». № 1. Астана, 2003)

FOR AUTHOR USE ONLY

МОРАТОРИЙ НА СМЕРТНУЮ КАЗНЬ: ЗА И ПРОТИВ

Проблема введения моратория на смертную казнь имеет глубокие исторические корни. Практически каждое государство на определенном этапе своего развития сталкивалось с дилеммой: казнить или помиловать? Вопрос применения смертной казни находится не только в законодательно-правовой, но и в политической плоскости жизнедеятельности общества.

Мировая цивилизация достаточно долго в историческом аспекте шла к пониманию ценности человеческой жизни. Сегодня мы все осознаем, что любое преступление против отдельной личности и целого общества должно быть наказуемо. При этом важно соблюдать основной принцип, или вернее преследовать единственную цель наказания – перевоспитание и социальная реабилитация, адаптация лиц, совершивших преступления.

Смертная казнь, как один из видов наказания выполняет лишь карательную функцию, и она необратима в случае судебной ошибки.

По мнению международных обозревателей, экспертов смертную казнь следует рассматривать как фактически санкционированное государством убийство.

Вопрос отмены (или введения моратория) смертной казни – сложный и неоднозначный. При этом все же больше аргументов в пользу того, чтобы поддержать данное решение.

Во-первых, Казахстан все более интегрируется в международное сообщество. Для большинства международных организаций (ООН, ОБСЕ, Европейский союз и т.д.) отмена смертной казни является базовым показателем демократичности страны.

Во-вторых, имидж Казахстана как гуманного и демократического государства требует учета мнения по этому вопросу влиятельных деловых и политических кругов в странах Запада.

В-третьих, гуманизация системы наказаний (частью которой должна стать отмена смертной казни) окажет, безусловно, положительное влияние на развитие в целом правовой системы Казахстана.

В-четвертых, это позволит значительно уменьшить негативный эффект от судебных ошибок.

В-пятых, это имеет важное значение для духовной сферы общества, его мировоззренческой основы. Это окажет пусть и косвенное влияние на формирование в обществе идеи высшей ценности человеческой жизни, приоритета милосердия и толерантности в общественных отношениях, гуманности государства.

В-шестых, необходимо учитывать малочисленность населения страны, имеющего одну из самых больших территорий на континенте.

В Европе процесс запрещения смертной казни развивался не просто и не сразу. Аболиционистское движение Европы имеет более чем 25-летнюю историю. При этом необходимо учесть, что континент в прошлом столетии пережил две мировые войны, диктатуры, тоталитарные режимы.

Парламентская Ассамблея Совета Европы выступила инициатором предложения об отмене смертной казни в Европе. Результатом этого явился Протокол № 6 к Европейской Конвенции по правам человека, запрещающий применение смертной казни в качестве наказания в мирное время без каких-либо условий. Протокол был открыт для подписания в 1983 году. На сегодняшний день Совет Европы включает 44 государства-участника, в которых отменена смертная казнь. В 2000 году в Европе не было вынесено ни одного смертного приговора [1].

С 1994 года условием для принятия новых членов в Организацию является незамедлительное введение моратория на смертную казнь с обязательством подписать и ратифицировать Протокол № 6 в течение 1-3 лет с момента вступления. На постсоциалистическом пространстве не однажды создан прецедент отмены смертного приговора при исполнении судопроизводства: Албания, Российская Федерация, Украина, Армения, Азербайджан и др. Это не привело к росту уровня преступности, массовым беспорядкам. Данный шаг в определенной степени способствует принятию оптимальных решений в уголовно-правовой политике по совершенствованию соответствующих учреждений, повышению требований к подготовке и отбору специалистов.

Совет Европы со своей стороны оказывает финансовую и другую помощь национальным правительствам, НПО в организации кампаний информационного и просветительского характера, направленного на отмену смертной казни.

В обычном казахском праве: «Адат» и «Жеті Жарғы» достаточно широко применялся принцип замены смертной казни куном (штрафом). При кочевом образе жизни было достаточно проблематично содержать постоянные пенитенциарные институты. Вплоть до XX века наказание могло состоять из штрафа. При этом говорить о том, что смертная казнь не применялась вообще, будет неправильным. Ее применение было возможным лишь в крайних случаях. Казахское право исходило при вынесении приговора из принципа прагматичности и разумности.

В законодательстве Казахской ССР, а именно в Уголовном Кодексе от 22 июля 1959 года смертная казнь рассматривалась как исключительная мера: «В виде исключительной меры наказания, впредь до ее полной отмены, допускается применение смертной казни...». Таким образом, в середине прошлого века гипотетически республика была готова к отмене данного вида наказания.

Настоящий Уголовный Кодекс Республики Казахстан можно назвать в отношении количества составов преступления, по которым предусмотрена смертная казнь более «гуманным». В нем смертная казнь назначается как исключительная мера наказания: за особо тяжкие преступления, посягающие на жизнь человека, а также за совершаемые в военное время или в боевой обстановке, государственную измену, преступления против мира и безопасности человечества и особо тяжкие воинские преступления. Приговор приводится в исполнение не ранее, чем по истечении одного года с момента его вынесения.

Казахстан, являясь евразийским государством, вполне оправданно стремится интегрироваться в Европейское общество, одним из требований которого является незамедлительное введение моратория на смертную казнь.

Становление демократического государства с гуманистическими принципами процесс достаточно сложный и протяженный во времени. Казахское общество, преодолев одиннадцатилетний рубеж развития, стоит перед необходимостью дальнейших преобразований в законодательно-правовой, морально-нравственной сфере.

Глава республики в своем ежегодном Послании «Об основных направлениях внешней и внутренней политики на 2003 год» отметил, что «Надо серьезно изучить вопрос введения моратория на смертную казнь, вплоть до ее отмены. Понимаю, что для этого необходимо создать условия. Это требует финансирования и времени. Но надо начать решать эту проблему».

Данный приоритет деятельности органов власти, на наш взгляд, следует расценивать как волевое политическое решение. В данном случае государство стоит перед выбором: дальнейшая демократизация, вхождение в мировое сообщество или следование общественному мнению.

Российский ученый Е.Тарланов [2], пишет, что в вопросе применения смертной казни нужно выделять три аспекта: социологический, юридический и богословский.

В отношении юридического составляющего проблемы следует отметить, что инициативы, выдвигаемые относительно внесения изменений в законодательную базу любого государства, воспринимаются гражданами не всегда однозначно. Для нашей республики вполне допустимо, что правовое сознание обывателя находится на стадии формирования. В этой связи актуализируются вопросы развития законодательной грамотности населения страны.

Общественное мнение казахстанцев в отношении отмены смертной казни выглядит следующим образом. По результатам опроса (МКИОС РК) двух тысяч респондентов, проведенного в 14 областях и г.Астана и Алматы осенью прошлого года выявлено, что в сознании казахстанцев пока нет единого мнения в отношении проблемы. На сегодняшний день введение моратория на смертную казнь поддерживают 35% казахстанцев. Необходимо обратить внимание, что значительное количество опрошенных затрудняются с ответом.

Среди тех, кто поддерживает введение моратория: женщины (37,3%); молодежь (36,6%); имеющие высокий образовательный статус (36,7%); корейцы (55,5%); жители Мангыстауской (50,0%); Атырауской (48,2%) областей и южной столицы (36,7%). В профессиональном срезе спектр поддерживающих внедрение данной нормы достаточно широк: фермеры, крестьяне (45,2%); студенты (44,3%); работники здравоохранения (40,4%); безработные и домохозяйки (40,2%).

В развивающемся казахстанском обществе происходит процесс ломки стереотипов и переориентации общественного сознания на новые ценности. В этой связи актуализируются вопросы морали, нравственности и права.

Трансформация законодательных традиций и соответствующих мотивов поведения советского периода, происходит не всегда динамично.

Это в определенной степени объясняет мнения респондентов о сроках введения данной инициативы.

Седьмая часть опрошенных считает возможным ввести мораторий на смертную казнь в ближайшее время. Среди них: молодежь (17,6%); граждане с незаконченным высшим образованием (15,5%); узбеки (23,4%); алматинцы (19,9%); имеющие скорее высокий уровень дохода (15,5%); фермеры (29,0%) и жители Павлодарской области (20,9%).

Практически 20% опрошенных считают, что мораторий на смертную казнь можно ввести во временном промежутке от 1 года до 9 лет. Среди них: мужчины (6,8%); люди старшего возраста (7,4%); узбеки (9,2%); жители столицы (7,4%); граждане, имеющие скорее высокий уровень достатка (8,0%).

С незначительным отставанием от предыдущего (на 1,3%) представлен аспект: не ранее чем через 10 лет. Его придерживаются казахстанцы в возрасте от 46 до 60 лет (12,9%); люди с высшим образованием (13,9%); представители других национальностей (15,0%); жители областных центров (15,8%); с материальным достатком выше среднего (15,1%); работники государственного управления (18,8%), военнослужащие (18,2%); северо-казахстанцы (17,0%) и актюбинцы (16,7%).

Значительным по составу является показатель затруднившихся ответить. Это в первую очередь: женщины (21,9%); люди в возрасте от 30 до 45 лет (24,0%); имеющие неполное среднее образование (25,2%); представители других национальностей (23,0%); сельчане (23,6%); состоятельные граждане (25,9%); работники торговли (25,5%) и западно-казахстанцы (39,3%). Вполне допустимо, что при целенаправленной просветительской работе с данными социальными стратами ситуация может измениться.

Распространенная точка зрения среди опрошенных – «нельзя отменять» (35,3%). Ее в большей степени придерживаются: немцы (60,4%); люди пожилого возраста (37,1%); жители Акмолинской (51,8%) и Северо-Казахстанской (49,0%) областей; астанчане (40,3%) и руководители предприятий и организаций (43,2%).

В итоге суммарно количество выступающих за введение моратория на смертную казнь в ближайшие годы (от 1 года до 10 лет) составляет - 43,9%. Этот показатель свидетельствует о достаточной поддержке населением курса политических, законодательно-правовых преобразований общества.

Следует обратить внимание, что результаты, полученные Министерством, подтверждаются данными «Комкон-2 Евразия». Опрос проведен в г.Алматы, общий массив составляет 500 респондентов. По результатам данной исследовательской структуры 37,8% алматинцев за введение моратория на смертную казнь в Казахстане. Из них 25,8% утверждают, что из-за несовершенства судебной системы может пострадать невиновный человек; 8% предлагают предоставить преступнику шанс искупить вину; 5,4% мотивируют свой ответ тем, что это слишком страшная расплата за преступления; 3,8%

ссылаются на то, что во многих странах мира общество отказалось от смертной казни.

Все выше указанное свидетельствует о том, что граждане республики не занимают однозначно критической точки зрения в отношении отмены смертной казни. Высокий уровень толерантности, терпимости населения и нацеленности на демократизацию и дальнейшую интеграцию республики в мировое сообщество позволяют говорить о возможности введения моратория на смертную казнь в стране в ближайшее время.

Этот шаг предполагает внесение серьезных изменений в судебную, законодательную системы Казахстана. Президент страны в своем ежегодном послании к народу выразил готовность органов власти к дальнейшим преобразованиям: «Будут приняты меры по совершенствованию кадровой политики в сфере судов и ограничению коррупции в судебном корпусе, усилению роли адвокатуры в правозащитном механизме. К концу года будет разработана концепция введения института присяжных заседателей».

Подводя итоги анализа ситуации вокруг вопроса введения моратория на смертную казнь необходимо отметить:

- казахстанское общество имеет достаточно глубокие исторические традиции не применения смертной казни;
- руководством страны принято важное политическое решение по изучению проблемы и подготовки введения моратория на смертную казнь;
- среди общественности и научной элиты развернута широкая дискуссия по вопросу, которая освещается в средствах массовой информации;
- значительная часть населения выступает за гуманизацию системы наказания преступников, отмену смертной казни;
- граждане республики считают, что введение смертной казни возможно в ближайшие годы.

Литература

1. *Использованы материалы «Смертная казнь под прицелом. Совет Европы и смертная казнь». Директорат по Правам Человека Совета Европы, октябрь, 2001*
2. *Опрос по смертной казни. <http://w.amnesty.ru>, ИНТЕРНЕТ*

(Опубликовано в соавторстве с Омirseитовой А. в: Спектр развития. № 1 (7), 2003. Алматы, 2003)

РЕЙТИНГИ КАК ИНДИКАТОР РАЗВИТИЯ УНИВЕРСИТЕТОВ

Одним из важных показателей того, на каком уровне находится тот или иной университет, является его рейтинг.

Сегодня в мире насчитывается более двух десятков известных глобальных рейтингов, среди которых четыре считаются самыми авторитетными: агентства Европы – THE [1] и QS [2], США - U.S.News [3] и Азии – Шанхайский рейтинг, или ARWU [4]. Сравнение позиций университетов по четырем рейтингам позволит получить сбалансированную оценку, более объективный показатель уровня развития университета.

Дело в том, что эти рейтинги обращают внимание на разные аспекты в деятельности университетов.

К примеру, Шанхайский рейтинг основан на численности ученых, имеющих высокий индекс цитирования, а также имеющих публикации в журналах Nature или Science, кроме того на количестве лауреатов Нобелевской и Филдсовской премий. В сети Интернет данные рейтинги и их методика получили следующую оценку.

«Academic Ranking of World Universities, ARWU, больше известный как Шанхайский рейтинг, составлен азиатским агентством ShanghaiRanking Consultancy. Этот рейтинг сфокусирован на научной и академической деятельности вузов, чтобы снизить влияние особенностей национальных систем образования на итоговую оценку. В исследовании участвуют более 1200 вузов и только 500 попадают в список лучших университетов мира» [5].

«Глобальный рейтинг The U.S. News & World Report основывается на данных и метриках медиакомпании Thomson Reuters и, таким образом, методологически отличается от критериев, традиционно используемых U.S. News для ранжирования американских университетов. Университеты оцениваются по таким факторам, как научно-исследовательская репутация, публикации и ряд высоко цитируемых статей» [6].

«Составители рейтинга **Times Higher Education** исследовали вузы из 79 стран и выбрали лучшие университеты мира по качеству преподавания и исследовательской деятельности, уровню распространения знаний и инноваций. Также эффективность вузов и качество их материальной базы оценивается **THE** на основе финансовых показателей. Независимый аудит методологии и расчетов проводила консалтинговая компания PricewaterhouseCoopers» [5].

«Составители рейтинга лучших вузов мира QS World University Rankings оценивают университеты по шести показателям: исследовательская деятельность, преподавание, мнение работодателей и карьерный потенциал, количество иностранных студентов и преподавателей. Для того, чтобы участвовать в рейтинге университет должен предлагать бакалавриат и постдипломные программы, как минимум, в двух широких предметных областях (например, искусство и социальные дисциплины, инженерное дело и технология, право и бизнес). **Рейтинг QS** уделяет внимание репутации вузов в

академической среде. Лидерами рейтинга QS в течение многих лет стабильно являются вузы США и Великобритании» [5].

При этом каждый из них получил свою долю критики от экспертов и академического сообщества.

Мы сравнили показатели университетов по четырем рейтингам, самым последним, которые доступны, и получили следующую обобщенную картину.

Университет	ARWU	U.S.News	THE	QS	Сумма мест
Стэнфорд	2	3	4	2	11
Гарвард	1	1	7	3	12
Массачусетс	4	2	5	1	12
Оксфорд	7	5	1	5	18
Калифорнийский технологический институт	9	6	2	4	21
Кембридж	3	9	3	7	22
Принстон	6	8	6	12	32
Чикагский	10	13	9	9	41
Йельский	11	12	8	17	48
Колумбийский	8	7	16	19	50
University of California Berkeley	5	4	13	30	52
Имперский колледж Лондона	23	20	10	8	61
Университетский колледж Лондона	15	21	15	10	61
Швейцарский федеральный технологический университет	19	25	13	6	63
Университет Вашингтона	14	10	26	72	122

В целом, 15 университетов мира вошли хотя бы в одном из четырех рейтингов в топ-10. Из них 10 университетов представляют США, 4 – Великобританию и один – Швейцарию.

На первом месте – Стэнфордский университет, частный исследовательский университет, основанный в 1891 году Леландом Стэнфордом и расположенный недалеко от Сан-Франциско, в Кремниевой долине [7]. Его выпускниками в разные годы были Герберт Гувер и Кондолиза Райс, Джон Стэйнбек и Ларри Пейдж, а также 14 нобелевских лауреатов. Выпускники Стэнфорда создали такие компании, как Hewlett-Packard, Electronic Arts, Sun Microsystems, Nvidia, Yahoo!, Cisco Systems, Silicon Graphics, TSMC, Google. Развитие университета тесно связано со становлением Кремниевой долины, как наиболее концентрированной зоной дислокации высокотехнологичных компаний во всем мире.

Что интересно, Стэнфорд ни в одном из 4 рейтингов не занимает в последний год первое место, однако в двух рейтингах занял второе место, в одном – третье и еще в одном – четвертое. Следовательно, все рейтинги признают этот университет одним из лучших в мире.

На втором месте – знаменитый Гарвард [8], который по двум рейтингам занял первые места: по шанхайскому и американскому. Европейский рейтинг ТНЕ дал университету скромное 7 место, а рейтинг QS – третье.

Гарвард считается кузницей американского истеблишмента: его окончили Теодор Рузвельт и Джон Кеннеди, Джордж Буш-младший и Барак Обама, Билл Гейтс и Марк Цукерберг, также 75 Нобелевских лауреатов были либо выпускниками, либо профессорами и исследователями Гарварда. Старейший университет в США имеет сегодня самый большой эндаумент в мире – 37,1 млрд. долларов.

В том же городе, что и Гарвард, в Кембридже (весьма показательное совпадение с названием города и университета в Великобритании), находится университет, занимающий третье место в обобщенном рейтинге – Массачусетский технологический институт [9], лидер среди университетов в областях робототехники, компьютерных технологий, искусственного интеллекта, космических исследований. Из этого университета вышло достаточно большое число Нобелевских лауреатов – 81.

Из стран постсоветского пространства наибольший авторитет в мире имеет Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова (МГУ). Он единственный, который входит в топ-100 в двух рейтингах: в рейтинге QS на 74 позиции и в рейтинге ARWU – на 87. По числу Нобелевских лауреатов – 14 он занимает 36 место в мире [10].

Среди казахстанских вузов в этом году впервые по рейтингу QS в топ-200 вошел Казахский национальный университет им. Аль-Фараби (КазНУ), заняв 165 место. Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева (ЕНУ) занял в этом рейтинге 357 место. Необходимо при этом учитывать, что если КазНУ в 2019 году отметил 85 лет со дня основания, то ЕНУ в следующем году будет лишь 25 лет.

Наши университеты кроме QS попали только в один рейтинг – ТНЕ, заняв в нем места 1001+.

Один из наиболее авторитетных рейтингов составляет британская компания Quacquarelli Symonds, основанная в 1990 году Нунцио Куакуарелли (который и по сей день является генеральным директором компании и соавтором знаменитого рейтинга университетов). Обратим особое внимание на этот рейтинг.

«Рейтинг оценивает университеты по следующим показателям: активность и качество научно-исследовательской деятельности, мнение работодателей и карьерный потенциал, преподавание и интернационализация. Эти показатели охватывают ключевые стратегические миссии университетов мирового значения, за которые они отвечают перед участниками процесса: академическим сообществом, работодателями, учащимися и их родителями. Ежегодно в исследовании оцениваются свыше 2,5 тысяч высших учебных заведений по всему миру. По его итогам составляется рейтинг 500 лучших университетов мира, а также рейтинги университетов по отдельным дисциплинам» [11].

Самый высокий процент – 40, имеет показатель «Индекс академической репутации ВУЗа». Показатель включает данные глобального экспертного опроса

представителей международного академического сообщества, который отражает мнения руководства университетов, профессоров и преподавателей, ведущих научно-исследовательскую деятельность, о том, в каких учебных заведениях мира научные исследования по их сфере компетенций проводятся на самом высоком уровне.

По 20% занимают такие показатели, как: «Соотношение профессорско-преподавательского состава ВУЗа и численности обучающихся», показатель включает данные о соотношении профессорско-преподавательского состава к числу студентов и содержит как сведения самих ВУЗов, так и сведения государственных организаций, курирующих сферу образования. И «Индекс цитирования научных работ преподавательского состава ВУЗа по отношению к численности преподавательского состава». Показатель включает соотношение общей цитируемости научных публикаций и общей численности преподавателей и исследователей, работающих в ВУЗе на условиях полной занятости на протяжении как минимум одного семестра. Индекс цитирования научных работ оценивается на основе библиометрической базы данных Scopus. Учитываются данные за последние пять лет.

В рейтинге 2021, который опубликован в начале июня этого года, в топ-10 вошли 5 университетов США, 4 университета Великобритании и 1 – Швейцарии [2].

Интересна динамика рейтингов университетов. Последние четыре года первые три места стабильно занимают три университета США – Массачусетс, Стэнфорд и Гарвард, а четвертое почти всегда – Caltech (Калифорнийский технологический институт). За пятое-шестое места соперничество идет между британскими Оксфордом и Кембриджем, а также Швейцарским технологическим университетом. И если Кембридж с пятого места в 2018 опустился на 7 в 2021, то университет Швейцарии сделал рывок с 10 места на шестое.

Университет	2021	2020	2019	2018	Сумма мест
Массачусетс	1	1	1	1	4
Стэнфорд	2	2	2	2	8
Гарвард	3	3	3	3	12
Калифорнийский технологический институт	4	5	4	4	17
Оксфорд	5	4	5	6	20
Кембридж	7	7	6	5	25
Швейцарский федеральный технологический университет	6	6	7	10	29
Имперский колледж Лондона	8	9	8	8	33
Университетский колледж Лондона	10	8	10	7	35
Чикагский	9	10	9	9	37

Весьма значим для оценки системы высшего образования страновой показатель в рейтинге QS.

Так, в топ-50 рейтинга вошли университеты из 11 стран, больше всего из США – 17 и Великобритании – 8 [2]. По сравнению с 2018 годом увеличили свое представительство в рейтинге Китай и Канада, а уменьшили – США и Великобритания. Кроме того, место Франции в топ-50 заняла Германия.

Страны	2021	2018
США	17	18
Великобритания	8	9
Австралия	5	5
Китай (материк)	4	3
САР Гонконг	4	4
Канада	3	2
Япония	2	2
Сингапур	2	2
Швейцария	2	2
Южная Корея	2	2
Германия	1	-
Франция	-	1

В топ-100 вошли или входили университеты уже 23 стран [2]. На первых местах привычно США и Великобритания. В рейтинге 2021 года 9 европейских стран, 7 – азиатских, а также США и Канада, Австралия и Новая Зеландия, Аргентина и Мексика. В топ-50 было всего 3 европейские страны и 5 – азиатских.

Страны	2021	2018
США	27	31
Великобритания	18	16
Австралия	7	7
Китай (материк)	6	6
Южная Корея	6	4
САР Гонконг	5	5
Япония	5	5
Германия	3	3
Канада	3	4
Франция	3	2
Швейцария	3	4
Нидерланды	2	2
Сингапур	2	2
Швеция	2	2
Аргентина	1	1
Бельгия	1	1
Дания	1	1
Ирландия	-	1
Малайзия	1	-
Мексика	1	-
Новая Зеландия	1	1
Россия	1	1
Тайвань	1	1

Динамика в топ-100 также показательна. США снижает представительство, в то время как Великобритания его увеличивает. Из азиатских стран укрепила позиции Южная Корея – 6 университетов вместо 4 и впервые в топ-100 вошла еще одна азиатская страна – Малайзия.

Из европейских стран Франция догнала Швейцарию по количеству университетов в топ-100: теперь они имеют по 3 представителя. Ирландия вылетела из топ-100, остальные сохранили свои позиции.

Также в 2021 в топ-100 к единственной стране из Латинской Америки Аргентине присоединилась Мексика. Теперь в топ-100 нет только представителей Африки.

Нет представителей африканского континента и в топ-200: самое высокое 220 место занимает университет Кейптауна из ЮАР.

В топ-200 больше всех университетов у США – 45. За ними на американском континенте и в Океании следуют Австралия – 11 и Канада – 7.

Страны	2021
США	45
Австралия	11
Канада	7
Мексика	2
Новая Зеландия	2
Чили	2
Аргентина	1
Бразилия	1

В Европе наибольшее число стран, которые имеют университеты в топ-200 – 15. Наибольшее число в этой элитной группе имеет Великобритания – 26. На второе место уверенно вышла с 12 университетами Германия, которая имеет, как и Великобритания, давние университетские традиции. Несколько неожиданно третье место Голландии – 9 университетов. Подростеряла свои позиции страна, которая по некоторым данным считается родиной университетского образования в Европе – Франция – всего 5 университетов в топ-200.

Страны	2021
Великобритания	26
Германия	12
Нидерланды	9
Швейцария	7
Франция	5
Швеция	5
Бельгия	4
Италия	3
Австрия	2
Дания	2
Ирландия	2
Испания	2
Норвегия	2

Финляндия	2
Россия	1

Для нас, конечно, особенно интересна ситуация в Азии. Здесь на первом месте Япония, которая имеет в топ-200 десять университетов, а в целом среди 1002 вузов из 80 стран, которые оцениваются в этом рейтинге страна имеет 41 университет (второе место после Китая) [2].

Страны	2021
Япония	10
Китай (материк)	7
Южная Корея	7
САР Гонконг	5
Малайзия	5
Индия	3
Саудовская Аравия	2
Сингапур	2
Тайвань	2
Израиль	1
Казахстан	1

В целом 11 азиатских стран имеют представителей в топ-200 рейтинга мировых университетов 2021 и среди них находится Казахстан, что позитивно характеризует нашу университетскую систему.

Если при этом обратить внимание на общую картину, условно топ-1000 лучших университетов мира (в рейтинге QS 2021 оценивались 1002 университета по всему миру), то именно эти данные показывают уровень развития университетского образования в разных странах мира.

На сегодня топ стран, имеющих 10 и более университетов в рейтинге (всего 756 университетов), выглядит следующим образом. В него вошли 26 стран, по регионам следующее распределение: Европа – 10 стран, Азия – 8, Латинская Америка – 5, Северная Америка – 2, Океания – 1.

По регионам удельный вес числа университетов: Европа – 295 университетов (39,02%), Азия – 198 (26,19%), Латинская Америка – 50 (6,61%), Северная Америка – 177 (23,41%), Океания – 36 (4,76%). Таким образом, лучших университетов больше всего в Европе (около 40%), затем следуют Азия и Северная Америка (примерно равная доля, по 25%).

Страны	2021
США	151
Великобритания	84
Китай (материк)	51
Германия	45
Япония	41
Австралия	36
Италия	36
Южная Корея	29

Франция	28
Россия	28
Канада	26
Испания	26
Индия	21
Малайзия	20
Тайвань	16
Польша	15
Бразилия	14
Аргентина	13
Нидерланды	13
Мексика	12
Колумбия	11
Чили	10
Чехия	10
Казахстан	10
Саудовская Аравия	10
Швейцария	10

Очень интересен вопрос о влиянии университетского образования на экономику страны и обратно. Мы сравнили показатели первой десятки стран с наибольшим ВВП [12] с рейтингом университетов и получили следующую картину.

Страны	Рейтинг QS 2021	Место по объему ВВП и процент в мировой экономике
США	151	2 (15,11%)
Великобритания	84	9 (2,21%)
Китай (материк)	51	1 (19,25%)
Германия	45	5 (3,13%)
Япония	41	4 (4,05%)
Франция	28	10 (2,16%)
Россия	28	6 (3,07%)
Индия	21	3 (7,98%)
Бразилия	14	8 (2,44%)

Безусловно, прямой и однозначной зависимости нет, однако страны, входящие в первую десятку по ВВП (кроме Индонезии), имеют также высокие позиции в рейтинге своих университетов. Сегодня высокотехнологичные производства, составляющие значительную долю в экономике, связаны с наукой, сосредоточенной в развитых странах именно в университетах.

Как мы видели, Казахстан занимает 24 место в мире по числу университетов, которые относятся к топ-1000 по версии компании QS [2]. У нас таких университетов 10 и это: КазНУ (165 место), ЕНУ (357), Ауэзовский Южно-Казахстанский государственный университет (ЮКГУ, 490), Сатбаев университет (541-550), Казахский национальный аграрный университет (КазНАУ, 591-600), Казахский национальный педагогический университет им. Абая (601-650), Казахско-Британский технический университет (751-800), НАК

Университет КИМЭП (751-800), Карагандинский государственный технический университет (801-1000), Казахский университет международных отношений и мировых языков им. Абылай хана (801-1000).

Проанализируем позиции двух наших передовых университетов – КазНУ и ЕНУ – в сравнении с лидерами мирового рейтинга по всем шести критериям.

Критерии	Массачусетс	Стэнфорд	Гарвард	МГУ	КазНУ	ЕНУ
Академическая репутация	100	100	100	77,3	42	17,9
Репутация среди работодателей	100	100	100	82,8	63,1	16,1
Соотношение студентов и НПС	100	100	98,6	99,8	98,2	96,9
Доля иностранцев среди НПС	100	99,7	85,2	20,1	42	25,3
Доля иностранцев среди студентов	91,9	63,6	69,9	76,8	30,7	6,1
Индекс цитирования на одного сотрудника	99,1	98,1	99,1	7,4	1,4	1,5
Общая оценка	100	98,4	97,9	65,9	46,9	30,2

При этом ориентиром для нас может служить, скорее, не Стэнфорд и Гарвард, а МГУ.

Начнем с того, что по одному из критериев - «соотношение числа студентов к численности научно-преподавательского состава» - наши университеты находятся на одном уровне с мировыми грандами. Конечно, это наиболее легко достижимый критерий и его поддержание на таком высоком уровне вполне возможно, если не гнаться в погоне за прибылью за увеличением численности студентов.

У КазНУ второй высокий критерий – «репутация среди работодателей» - 63,1. Этот критерий показывает насколько университет авторитетен среди работодателей, что зависит от уровня трудоустройства выпускников и от степени известности компаний, в которых выпускники университета работают. Дело в том, что мнение работодателей определяется путем глобального опроса и не факт, что мелкие местные компании попадут в этот опрос. Поэтому качество выпускников должно быть таким, чтобы они трудоустроивались в известные местные, иностранные или международные компании.

По этому критерию КазНУ еще отстает от МГУ, но ненамного. У ЕНУ этот показатель составил лишь 16,1 балла и перед университетом стоит задача довести его хотя бы до уровня КазНУ, до 63,1 балла.

Следующий критерий, который у КазНУ составляет 42, а у ЕНУ – 25,3 балла – это доля иностранных преподавателей в университете. Здесь у ЕНУ большой неиспользованный потенциал – приглашенные профессора. Их в последние годы не так много, в то время как каждая из 67 кафедр университета могла бы приглашать в год 1-2 зарубежных профессоров, и тогда этот показатель вырос бы значительно.

Также 42 балла у КазНУ и по показателю академической репутации, он отстает по этому показателю от МГУ почти в два раза. В свою очередь, у ЕНУ он составил всего 17,9 балла, меньше чем в два раза от показателя КазНУ. Улучшение этого показателя, конечно, непростое и не быстрое дело. Репутация у зарубежных коллег зависит от приглашения их на конференции в университет и выезда наших профессоров на международные конференции, от проведения совместных исследований и проектов, написания совместных статей. Так, постепенно, год за годом складывается академическая репутация университета, в конечном итоге зависящая от академической репутации его научно-преподавательского состава.

Еще один показатель – «доля иностранных студентов» - имеет у МГУ 76,8, КазНУ приличные 30,7 балла, в то время как у ЕНУ – 6,1, что, конечно, недопустимо для университета, позиционирующего себя как один из ведущих евразийских университетов. Иностранные студенты приедут в университет при условии известности его ученых и профессоров, а также, если будет усилено преподавание на иностранных языках, причем не только на английском, но и, возможно, на французском и немецком, китайском и турецком. Опыт МГУ показывает, что сегодня иностранцами для нас стали граждане всех постсоветских стран и им, а также азиатским странам (Китай, Афганистан, Монголия, Индия, Пакистан, Вьетнам) нам надо уделять первостепенное внимание при приглашении на учебу иностранных студентов.

Наконец, последний показатель, по которому и КазНУ, и ЕНУ набрали неприлично малое количество баллов (1,4 и 1,5) – это «индекс цитирования научных работ преподавательского состава по отношению к его численности». Он меньше, чем у МГУ в пять раз и меньше, чем у Гарварда в 66 (!) раз. Особенность этого критерия в том, что он требует равномерности публикаций в высокорейтинговых журналах от всех сотрудников университета. Задача непростая, но вполне решаемая, причем не обязательно теми методами, которые сегодня применяются. Не за большую оплату через посредников, а качеством научного материала, а также создания у себя печатных изданий, которые входили бы в базы Scopus и Web of Science.

Таким образом, проведенный анализ показал, что международные рейтинги, если относиться к ним с определенной долей скептицизма и, в то же время, непредвзято, могут показывать действительный уровень университета в мировой «табели о рангах». Кроме того, эти рейтинги показывают уровень развития университетского образования в разных странах. Эти данные весьма полезны и через призму влияния науки на экономику разных стран.

Казахстан сегодня находится на втором месте в СНГ после России по степени развития университетского образования и его интегрированности в мировое образовательное пространство. Ведущий университет страны впервые вошел в топ-200 мировых университетов. Необходимо продвигаться вперед, а для этого самым важным является качество научно-преподавательского состава университетов. От этого, в конечном итоге, зависят все те показатели, которые дают университету высокое место в рейтингах. Поэтому уровень заработной

платы НПС, условия его работы должны быть главной задачей руководства университетов Казахстана.

Литература

1. *World University Rankings* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings> (Дата обращения: 17/07/2020)
2. *Discover the world's top universities. Explore the QS World University Rankings 2021* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2021> (Дата обращения: 17/07/2020)
3. *Best Global Universities Rankings* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.usnews.com/education/best-global-universities/rankings> (Дата обращения: 17/07/2020)
4. *World Top 1000 Universities* [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.shanghairanking.com/arwu2019.html> (Дата обращения: 17/07/2020)
5. *Шанхайский рейтинг вузов* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.educationindex.ru/articles/university-rankings/arwu/> (Дата обращения: 17/07/2020)
6. *Harvard Tops 2020 Best Global Universities Rankings* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.usnews.com/education/best-global-universities/articles/us-news-ranks-best-global-universities> (Дата обращения: 17/07/2020)
7. *Stanford News. Recent stories from around campus, published daily* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.stanford.edu/> (Дата обращения: 17/07/2020)
8. *About Harvard: Harvard at a Glance* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.harvard.edu/> (Дата обращения: 17/07/2020)
9. *About MIT: The MIT community is driven by a shared purpose: to make a better world through education, research, and innovation* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.mit.edu/> (Дата обращения: 17/07/2020)
10. *Общие сведения* [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.msu.ru/info/> (Дата обращения: 17/07/2020)
11. *Рейтинг лучших университетов мира по версии Quacquarelli Symonds* [Электронный ресурс]. – URL: <https://gtmarket.ru/ratings/qs-world-university-rankings/info> (Дата обращения: 17/07/2020)
12. *Gross domestic product ranking table* [Электронный ресурс]. – URL: <https://datacatalog.worldbank.org/> (Дата обращения: 17/07/2020)

(Опубликовано в соавторстве с Аралбай С. в: ISSN 2520-2634; eISSN 2520-2650. ЭЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ, ХАБАРШЫ. «Педагогикалық ғылымдар» сериясы № 4 (65). Алматы: «Қазақ университеті», 2020. ФТАМР 14.15.15, 14.35.01. <https://doi.org/10.26577/JES.2020.v65.i4.08> в виде статьи на государственном языке: РЕЙТИНГТЕР УНИВЕРСИТЕТ ДАМУЫНЫҢ ИНДИКАТОРЫ РЕТİNДЕ)

ЭТНИКА И РЕЛИГИЯ

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Уровень межэтнических отношений во многом определяет этническую ситуацию в стране. Когда мы оцениваем успехи, достигнутые в результате внедрения модели межэтнической толерантности в стране, мы должны ясно видеть, что в первую очередь они очевидны в улучшении межэтнических отношений.

За последние 10-15 лет межэтнические отношения в нашей стране заметно улучшились, о чем свидетельствуют данные социологических опросов. Остановимся на опросе 2014 года, проведенного в мае-июне по заказу Комитета по развитию языков и общественно-политической работы Министерства культуры и спорта РК [1].

Отношения к представителям своей и других этнических групп оценивались респондентами тремя возможными оценками: «положительно», «нейтрально» и «отрицательно». Суммирование оценок по формуле: P (положительно) + N (отрицательно)/2 - O (отрицательно), позволяет в каждом отдельном случае вычислить индекс позитивного отношения к этносу или этнической группе.

Прежде всего, вычислим подобный индекс в отношении государствообразующего этноса - казахов (см. табл. 1).

Таблица 1. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: казахи?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	91,4%	8,2%	0,5%
Русские	78,7%	20,0%	1,3%
Украинцы	77,4%	21,4%	1,2%
Узбеки	92,1%	7,1%	0,8%
Татары	88,6%	9,6%	1,8%
Уйгуры	86,5%	13,5%	0,0%
Немцы	88,1%	9,5%	2,4%
Корейцы	81,0%	16,7%	2,4%

Таким образом, индекс доброжелательного отношения к казахам составляет: у казахов - 95, узбеков - 94,85, уйгуров - 93,25, татар - 91,6, немцев - 90,45, русских - 87,4, корейцев - 86,95, украинцев - 86,9.

Прежде всего, обращает на себя внимание высокий уровень позитивной самооценки этноса, что очень важно для конструирования межэтнических отношений в стране, где государствообразующим этносом являются казахи.

Поскольку главной темой опроса были языковые процессы, некоторый негативизм со стороны отдельных этнических групп возможно связан с языковой политикой в стране, направленной на необходимость овладения государственным языком всеми этническими группами страны. И если у

тюркоязычных этнических групп эта политика встречает понимание, то у славяноязычных и других такого понимания меньше.

Более того, несомненно влияние отношения к государственному языку через призму владения языком. Как показали результаты социологического опроса, наблюдается разделение этносов на группы по степени владения государственным языком.

К первой относятся те, в которых свободное владение государственным языком составляет более 70% опрошенных: казахи - 90,4%, узбеки - 80,1%, турки - 75% и уйгуры - 72,9%. Это представители тюркоязычной языковой группы.

Среднее знание государственного языка характерно для представителей второй группы: киргизы - 57,7%, азербайджанцы - 44,4%, татары - 43% и чеченцы - 33,3%. Среди них как тюркоязычные этносы, так и нетюркоязычные.

К третьей группе относятся представители русских - 13,4%, немцев - 11,9%, корейцев - 9,5%, украинцев - 6%, для которых характерен небольшой процент свободно владеющих государственным языком [2].

По отношению ко второй по численности этнической группе Казахстана - русским - отношение других групп также достаточно позитивно (см. табл. 2). Уровень позитивных оценок чуть ниже, чем у казахов, в то же время отрицательные оценки выставили только три этноса.

Таблица 2. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: русские?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	72,2%	25,4%	2,4%
Русские	81,1%	18,5%	0,5%
Украинцы	78,6%	21,4%	0,0%
Узбеки	71,4%	25,4%	3,2%
Татары	82,5%	17,5%	0,0%
Уйгуры	70,3%	24,3%	5,4%
Немцы	85,7%	14,3%	0,0%
Корейцы	78,6%	21,4%	0,0%

Индекс положительного отношения составляет: у немцев - 92,85, татар - 91,25, русских - 89,85, украинцев и корейцев - по 89,3, казахов - 87,5, узбеков - 80,9, уйгуров - 77,05. Думается, подобные оценки вызваны комплиментарным отношением к носителям русского языка со стороны преимущественно русскоязычных немцев, татар, украинцев и корейцев. С другой стороны, тюркоязычные узбеки и уйгуры сохраняют видимо в этнической памяти засилье русского языка в советское время и отсюда некоторый негативизм к русским.

К третьей по численности языковой группе - узбекам (численность которых на 1 января 2014 года в Казахстане составила 521 252 чел. [3]) - отношение менее положительное и более критическое, чем к казахам и русским. Причем, если к казахам самые высокие показатели положительного отношения в районе 90%, к русским - 80%, то к узбекам - 70%. И что особенно поразительно: по отрицательному отношению сами узбеки оценивают себя после уйгур наиболее

критично. Такая самооценка, возможно, связана с самокритичностью этнической группы и признанием наличия негативных качеств.

Таблица 3. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: узбеки?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	56,2%	35,2%	8,6%
Русские	66,2%	29,6%	4,2%
Украинцы	69,0%	22,6%	8,3%
Узбеки	66,7%	24,6%	8,7%
Татары	71,9%	24,6%	3,5%
Уйгуры	56,8%	29,7%	13,5%
Немцы	78,6%	16,7%	4,8%
Корейцы	64,3%	33,3%	2,4%

Второе возможное объяснение связано с идентификацией оцениваемого этноса, как основного населения Республики Узбекистан, т.е. наши казахстанские узбеки отрицательно относятся к узбекам Узбекистана и именно эти оценки фигурируют в ответах.

В целом, индекс положительного отношения к узбекам составляет: у немцев - 82,15, татар - 80,7, корейцев - 78,55, русских - 76,8, украинцев - 72, узбеков - 70,3, казахов - 65,2, уйгуров - 58,15. Объяснение менее позитивного отношения близких по языку уйгур и казахов кроется, на наш взгляд, в социально-экономической сфере (занятие сходных ниш на рынке труда, тем более что узбеки, казахи и уйгуры совместно проживают в трудоизбыточных южных регионах страны) и историко-культурной (историческое соперничество) области.

Отношение к уйгурам во многом повторяет отношение этнических групп к узбекам: меньшая выраженность положительного отношения, наличие значительных отрицательных суждений и крайняя степень критичности самооценки этноса (см. табл. 4). Напрашивается невольный вывод о «врожденной» самокритичности, смахивающей на «восточную хитрость», двух тюркоязычных этнических групп Казахстана.

Таблица 4. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: уйгуры?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	55,2%	34,8%	10,0%
Русские	65,3%	29,9%	4,8%
Украинцы	67,9%	21,4%	10,7%
Узбеки	57,9%	31,0%	11,1%
Татары	70,2%	22,8%	7,0%
Уйгуры	67,6%	18,9%	13,5%
Немцы	81,0%	19,0%	0,0%
Корейцы	64,3%	31,0%	4,8%

Индекс положительного отношения к уйгурам сложился следующим: немцы - 90,5, русские - 75,45, корейцы - 75, татары - 74,6, украинцы - 67,9, уйгуры - 63,55, казахи - 62,6, узбеки - 62,3. Обращает на себя внимание позитивное отношение немцев, которые, видимо, не делят с уйгурами никаких ниш, и менее позитивное отношение близких в языковом, культурном и социально-экономическом отношении казахов и узбеков.

Немцев в Казахстане осталось около 200 тыс. (если быть точным 181 928 чел. на 1 января 2014 года [4]), и их этническая солидарность высока: об этом свидетельствует высокий процент позитивной самооценки.

Индекс положительного отношения к немцам по результатам подсчетов сложился таким: немцы - 95,25, корейцы - 79,8, русские - 78,15, татары - 76,75, украинцы - 76,7, узбеки - 64,25, казахи - 64,1, уйгуры - 63,55. В целом, обратим внимание еще раз на высокую степень корпоративной солидарности этноса, и на положительное отношение к ним русскоязычных этнических групп.

Таблица 5. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: немцы?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	57,0%	33,4%	9,6%
Русские	68,3%	27,7%	4,0%
Украинцы	71,4%	22,6%	6,0%
Узбеки	57,1%	33,3%	9,5%
Татары	71,9%	21,9%	6,1%
Уйгуры	59,5%	29,7%	10,8%
Немцы	90,5%	9,5%	0,0%
Корейцы	66,7%	31,0%	2,4%

Восьмой по численности этнос страны - корейцы - также вызывают достаточно позитивные эмоции со стороны других этносов и этнических групп (см. табл. 6). Отношение к ним во многом повторяет отношение к немцам.

Таблица 6. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: корейцы?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	58,5%	32,4%	9,1%
Русские	69,0%	27,5%	3,5%
Украинцы	69,0%	26,2%	4,8%
Узбеки	57,1%	32,5%	10,3%
Татары	71,1%	20,2%	8,8%
Уйгуры	59,5%	27,0%	13,5%
Немцы	81,0%	19,0%	0,0%
Корейцы	78,6%	19,0%	2,4%

Индекс положительного отношения к корейцам таков: немцы - 90,5, корейцы - 85,7, русские - 79,25, украинцы - 77,3, татары - 72,4, казахи - 65,6, узбеки - 63,05, уйгуры - 59,5. Бросается в глаза более позитивное отношение русскоязычных этнических групп и менее позитивное - тюркоязычных.

Таким образом, в целом анализ результатов социологического исследования позволяет предположить о наличии следующих факторов и тенденций в межэтнических отношениях в Казахстане в настоящее время:

1. значительное превалирование позитивных взаимоотношений между этносами и этническими группами страны. По всем отношениям зафиксировано свыше 55% положительного отношения, если учесть еще и нейтральное отношение (которое можно хотя бы частично трактовать как позитивный фактор), то мы получаем 80-90% положительных взаимоотношений;

2. небольшое выражение либо отсутствие отрицательного отношения этносов друг к другу, числовое выражение не превышает 15%;

3. наибольшее положительное отношение зафиксировано к двум самым многочисленным этносам, от которых во многом зависит межэтнический климат в стране - к казахам и русским. Индекс положительного отношения к казахам со стороны других этнических групп составляет около 90%, а отрицательное отношение не превышает 2,5%. По отношению к русским индекс положительного отношения сложился на уровне 80%, а отрицательное отношение - чуть более 5%;

4. наиболее толерантными этническими группами в Казахстане надо признать немцев, татар и корейцев, которые по отношению к другим показывают индексы 80-90%. Их толерантность обусловлена, скорее всего, как историческими причинами, так и современными реалиями. Необходима широкая и системная пропаганда опыта данных этнических групп с использованием возможностей всех видов СМИ;

5. обращает на себя внимание сдержанное отношение казахов к другим этническим группам страны: только к русским индекс положительного отношения составил 87%, а к другим - чуть более 60%. Объяснение видится в специфике тематики опроса: языковые проблемы, по которым у казахов сложилось мнение о нежелании других этнических групп осваивать государственный язык в полной мере. В любом случае Ассамблее народа Казахстана необходимо вести постоянную работу в этом направлении;

6. также не могут не тревожить отношения между собой и к другим этническим группам представителей основных тюркоязычных этнических групп: казахов, узбеков и уйгур. Индексы их положительного отношения самые низкие и составили (кроме отношения к казахам и русским) около 60%. Требуется систематическая работа в СМИ, при содействии Ассамблеи народа Казахстана, малых Ассамблей в областях, этнокультурных центров для исправления ситуации.

Литература

- 1. Языковая политика в Республике Казахстан / под общим научным руководством и редакцией Г.Т.Телебаева. – Астана: Елорда, 2014.*
- 2. Там же, с. 191*

3. Численность населения Республики Казахстан по отдельным этносам на начало 2014 года. Серия 15. Демография. Агентство по статистике Республики Казахстан. Астана, 2014 // www.stat.gov.kz

(Опубликовано в: XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / Отв. ред.: А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. – Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. – 512 с.)

FOR AUTHOR USE ONLY

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В КАЗАХСТАНЕ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В условиях глобализации становятся востребованными модели успешных практик в сфере межэтнических отношений. Государственная этническая политика в Казахстане основана на модели, которая известна сегодня во многих странах мира под названием казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия.

Ее базовые составляющие следующие. Во-первых, председателем Ассамблеи народа Казахстана является Президент – гарант Конституции и этим определен ее высокий статус как общественно-политического института. Во-вторых, казахстанская модель сформирована на основе диалога институтов гражданского общества и государства, в который вовлечены все значимые политические силы страны. В-третьих, уникальной особенностью Казахстана является единый в гражданско-правовом отношении и общественном восприятии статус этнических групп. Их представители выступают не в качестве национальных меньшинств, а являются обладающими всей полнотой прав гражданами единого народа Казахстана. В-четвертых, общественное согласие выступает важнейшей политико-идеологической ценностью, которая не только транслируется по всем информационным каналам, но и поддерживается и поощряется всеми центральными и региональными органами власти. В-пятых, 9 депутатов Мажилиса Парламента, избираемых АНК, обеспечивают гарантированное парламентское представительство этносов страны. В-шестых, сохранению и умножению культурного многообразия способствует неизменная политика государства по поддержке этнических языков и культур (школы на национальных языках, воскресные школы, этнические СМИ, национальные театры). В-седьмых, межнациональное согласие охраняется в РК законом на самом высоком уровне. Пункт 2 статьи 39 Конституции РК признает «неконституционными любые действия, способные нарушить межнациональное согласие».

Казахстанская модель межэтнической толерантности, разработанная и внедренная в политическую реальность в стране под руководством Президента – Лидера Нации Нурсултана Назарбаева, получила широкое международное признание. Модель была представлена в ООН, многих европейских и азиатских государствах, странах СНГ. Ее особое значение для самого казахстанского общества заключается в том, что внедрение этой модели позволяет стране весь постсоветский период своего развития достигать такого важного фактора, как внутривнутриполитическая стабильность, отсутствие серьезных межэтнических конфликтов, которые в 90-ые преддрекали ей многие политические оракулы.

Для любого государства внутривнутриполитическая стабильность является жизненно важным фактором его устойчивого развития. В то же время сама внутривнутриполитическая стабильность как сложное общественное явление зависит от целого ряда условий своего сохранения. К ним относятся снижение уровня остроты социальных проблем, достижение консенсуса основных политических сил, межконфессиональное и межэтническое согласие и другие.

Рассмотрим такое условие сохранения внутривнутриполитической стабильности в стране как межэтническое согласие. Можно утверждать, что по этому фактору Казахстан является, без преувеличения, уникальным среди постсоветских государств. С одной стороны, этническое многообразие страны усложняет проведение в нем национальной политики в отличие, скажем, от этнически более однородных государств таких, как Узбекистан, Туркменистан, Армения, страны Балтии. С другой - Казахстану удалось в самый сложный период обретения независимости, пробуждения этнического самосознания, бурного обсуждения проблем двойного гражданства и государственного языка, всплеска миграции сохранить в целом межэтническое согласие, не допустить (как это случилось в Азербайджане, Грузии, России) межэтнических столкновений.

В первую очередь это оказалось возможным благодаря мудрости народов, населяющих страну, их многовековому опыту совместного проживания на одной территории, росткам формирования единого казахстанского народа. Казахстан избежал межэтнических столкновений именно благодаря своей здоровой основе, благодаря невидимой, но осязаемой культуре взаимоотношений, которую незаметно, день за днем, год за годом формировали наши прадеды, деды и отцы и, к счастью, видимо научили этому и нас.

Сейчас стало очевидным для всех как за рубежом, так и внутри страны, что у Казахстана - огромный позитивный потенциал для успешного развития. У этого потенциала есть материальная сторона - богатые недра, сырьевая база, развитый научно-технический и производственный комплекс, удачное расположение страны на перекрестке дорог из Азии в Европу и обратно. Есть и не менее важная нематериальная сторона - образованность населения, высокая культура общения, традиции, почитаемые всеми народами, общая история, в которой и победы, и лишения сплачивали людей и этносы.

Вековой опыт совместного проживания десятков народов разных этносов, рас, культурных традиций, религиозных убеждений привел к выработке элементов особой специфической казахстанской субкультуры. Ее основная особенность - глубоко чтя свои язык, традиции, культуру, одновременно уважать язык, традиции, культуру других народов.

Насильственная депортация в страну во время Второй мировой войны немцев, многих кавказских народов, корейцев сформировали уникальную многообразную этническую карту Казахстана. Ни для одного из этих народов Казахстан не стал чужой землей. Все нашли здесь гостеприимство и кров, насколько это было возможно в тех непростых условиях. Трудности и лишения, выпавшие на долю казахстанцев, сплотили их, привели к выработке таких общезначимых ценностей как справедливость, отзывчивость к чужой беде, гостеприимство. В совокупности это и образует особую казахстанскую субстанцию, проявления которой вызывают уважение и удивление других народов (например, в Германии, где сейчас очень много казахстанских немцев).

Нельзя, конечно, уповать на то, что межэтнические проблемы сняты раз и навсегда. Требуются постоянные и значительные усилия в деле гармонизации межэтнических отношений. Нужны, прежде всего, разумные усилия со стороны властных структур. Они обязаны создавать равные и как можно более широкие

возможности для полнокровного сосуществования всех этносов на территории Казахстана. В первую очередь это достигается путем неуклонного соблюдения прав личности и гражданина, какой бы этнической группе он ни принадлежал.

Особую роль в сохранении межэтнической гармонии играют Ассамблея народов Казахстана, малые Ассамблеи, национально-культурные центры. Именно они являются механизмом отражения многообразных этнических интересов, аккумулирующим потребности и нужды этносов в развитии языка, культуры, традиций.

Свою лепту в сохранении межнационального согласия могут и должны вносить политические партии, общественные объединения, неправительственные организации, различные фонды и исследовательские структуры. Речь идет как об участии в конкретной практической работе, так и, преимущественно, о составлении проектов и программ, помогающих решению специальной задачи закладывания фундаментальных основ, закрепляющих достигнутое казахстанским обществом в прошедший и настоящий период соотношение между этническими группами в культурной, духовной, социальной сфере.

Для этнокультурных процессов в любой стране одним из главных факторов является наличие общенациональной идеи. При этом формирование такой идеи – процесс длительный и сложный. Он еще более усложняется в полиэтничных и многоконфессиональных обществах. Этнос и этнические группы, проживающие в Казахстане, относятся (если использовать классификацию С.Хантингтона) к таким разным цивилизациям, как исламская, православная, западная, синская. Поэтому у нас в стране процесс формирования национальной идеи займет, скорее всего, весьма длительное время. В то же время, особенную важность приобретает этнический контекст формирования общенациональной идеи.

В современных условиях очень важна роль государства в формировании общенациональной идеи. Во-первых, государство, проводя национальную политику, направленную на укрепление межэтнического согласия, создает условия для самой возможности формирования общенациональной идеи. Во-вторых, государство путем создания законодательных механизмов определяет основные параметры этой идеи в этническом разрезе.

Если опираться на мнение экспертов, то в Казахстане государственная национальная политика в целом проводится последовательно и успешно. 16% экспертов полагают, что основные приоритеты и направления этой политики четкие и продуманные, а 45,7% склоняются к принятию такого мнения. Вместе с тем, 38% экспертных оценок сосредоточены на позиции декларативного характера национальной политики.

Для нашей темы является весьма показательным, что из содержания государственной национальной политики эксперты выделили как наиболее значимое такое направление, как «формирование казахстанской идентичности». Около половины всех экспертов (47,3%) считают, что формирование идентичности более значимо, чем поддержка отдельных этносов, будь это титульный, либо национальные меньшинства. Следовательно, в обществе

постепенно укрепляется приоритет общеказахстанской идентичности над этнической, что создает, безусловно, объективную основу для формирования общенациональной идеи.

Другой аспект проблемы – имеется ли онтологическое основание для формирования общенациональной идеи, т.е. сложилась ли в Казахстане сегодня казахстанская нация. В целом сумма позитивных оценок выше, чем негативных. Так, около пятой части экспертов (21,6%) придерживаются наиболее оптимистической точки зрения и утверждают, что казахстанская нация уже сформировалась. Другая часть экспертов (31,6%) исходит из того, что феномен казахстанской нации – это скорее духовное образование, нежели реальное, общественно-политическое, социальное. Они полагают, что казахстанская нация существует на уровне менталитета, культуры народов Казахстана. Речь идет о том, что в процессе совместного проживания этносы и этнические группы накопили общие духовные ценности, традиции. Конечно, разница в этих позициях достаточно значимая, тем не менее, обе они направлены на поддержку тезиса о существовании феномена казахстанской нации, поэтому можно считать, что более половины экспертов (53,2%) дают положительный ответ. У примерно четвертой части (24,8%) экспертов позиция неопределенная: они полагают, что возникновение феномена казахстанской нации возможно лишь при целенаправленной государственной политике. Тех, кто склоняется к отрицательному ответу по вопросу существования казахстанской нации, меньше – 19,6% в сумме. Из этого числа 13,2% экспертов полагают, что такого феномена в казахстанской действительности нет и скорее это удобный инструмент в руках политиков. Такой скептический взгляд может быть обусловлен либо негативным личным опытом, либо теоретическими представлениями. Остальные 6,4% отрицательно настроенных экспертов считают, что в полиэтничном обществе, каким является Казахстан, существование такого феномена невозможно в принципе.

Несомненно, формирование общенациональной идеи, в том числе в контексте этничности, зависит от усилий различных государственных и общественных структур. У нас есть возможность оценить эту деятельность исходя из мнений экспертов.

Наиболее эффективной эксперты признали деятельность Президента по консолидации казахстанского общества. По сумме положительных оценок 85,6% полагают, что Глава государства прикладывает максимум усилий для консолидации общества, формирования общеказахстанских ценностей и что эта работа достигает своих целей.

Другие структуры набрали гораздо меньше положительных оценок. Например, у Правительства по сумме положительных ответов это 41,8%, у Ассамблеи народов Казахстана – 40%, у акиматов всех уровней – 37,4%, у национально-культурных центров – 35,2%. Получается, что сегодня консолидация общества, формирование казахстанской нации и складывание общенациональной идеи зависят, в основном, от высшего должностного лица государства. Такое положение дел в демократическом обществе трудно признать нормальным и задача заключается в активизации усилий гражданского

общества, его институтов для целей консолидации этносов и этнических групп страны.

Еще один вопрос, по которому существуют противоположные точки зрения – должно ли формирование общенациональной идеи сопровождаться принятием каких-то документов (законов, концепций, кодексов и пр.), или должно протекать в естественном режиме «народного творчества». По мнению экспертов, нужны и скорее нужны специальные документы, в которых должны быть отражены принципы государственной национальной политики (72%).

Конечно, было бы наивно рассчитывать на то, что одним документом может быть сформирована общенациональная идея, более того, вряд ли вообще мыслимо внедрение в общественное сознание ценностей указами или законами. В то же время, нельзя полагаться только на стихийность и естественность в этом процессе. Государство обязано пропагандировать общенациональные ценности всеми доступными средствами. Между тем, в концептуальном отношении проблема формирования общенациональной идеи была предметом внимания в нескольких Посланиях Президента народу страны. Сходная целевая установка также была реализована в Концепции формирования государственной идентичности Республики Казахстан, принятой в 1996 году.

При формировании общенациональной идеи в полиэтнических обществах возможно использование двух основных стратегий – на основе национальных ценностей государствообразующего этноса, либо на основе интегральных ценностей, вбирающих в себя все позитивное из ценностей основных этносов и этнических групп страны. Этническая ситуация в Казахстане не позволяет принять первую стратегию. Это показали и события, связанные с первой Конституцией страны, начальные строки которой «Мы, казахский народ ...» вызвали наиболее острую реакцию представителей политизированных групп славянских этносов.

Выбор же второй стратегии предполагает анализ тех базовых ценностей, которые могут быть общими для народов Казахстана. В одном из республиканских исследований 2002 года респондентам был задан вопрос о том, что из перечисленного они могли бы назвать своей мечтой. Распределение ответов в этническом разрезе позволяет сделать некоторые весьма значимые выводы.

Прежде всего, можно судить о близости ценностных ориентаций этносов и этнических групп страны. Так, на первом месте у всех такая мечта, как «быть здоровым». Она поддержана от 27,7% узбеков до 44,8% уйгур (см. табл. 1). Также достаточно единодушны народы в выборе второй и третьей по значимости мечты. На втором месте – «чтобы в нашей стране и на всей планете всегда был мир и не было войн, катастроф», а третьем – «зарабатывать большие деньги». Единственное исключение заключается в том, что уйгуры на второе место поставили зарабатывание денег, а на третье – мир в стране и на планете.

Таблица 1. Выбор этническими группами наиболее предпочитаемых ответов на вопрос «Что из ниже перечисленного Вы бы могли назвать своей мечтой?» (в процентах)

	Быть здоровым	Зарабатывать большие деньги	Чтобы в стране был мир
Казахи	40,5	10,3	12,5
Русские	31,8	13,5	13,8
Украинцы	36,8	12,6	14,9
Уйгуры	44,8	17,2	6,9
Узбеки	27,7	12,8	14,9
Немцы	39,6	10,4	18,8
Корейцы	29,6	11,1	22,2

Выбор данных ценностей вполне объясним и оправдан. Здоровье в национальной ментальности всех народов всегда занимало особое место, это не только личностная ценность, но и общественная. Тем более в современных непростых условиях необходимость здоровья ощущается, видимо, особенно остро. Интенция к миру, стабильности также на протяжении веков выкристаллизовывалась в общественном сознании как одна из наиболее предпочитаемых ценностей. Наконец, движение к рынку не могло, конечно, не оказать своего влияния и на сферу сознания.

Таким образом, теми ценностями, которые поддерживаются всеми основными этническими группами страны, являются ценности здоровья, мира и материального достатка. Они могут стать, на наш взгляд, базовыми для формирования общенациональной идеи. В этом случае она должна основываться на «трех китах»: *здоровье граждан, социальный мир и стабильность в обществе и благосостояние народа*. Сформулированная подобным образом национальная идея будет и понятна народу, и найдет поддержку у большинства этнических групп.

Для того чтобы общенациональная идея сформировалась также очень важно, как относятся друг к другу основные этносы и этнические группы страны, нет ли предубежденности в их оценках, каковы межэтнические дистанции.

Одним из индикаторов межэтнических отношений является, как известно, готовность жить в местности, где проживают многие национальности. Большинство опрошенных представителей этносов проявляют толерантность и отсутствие этнофобии. От 81,9% казахов до 96,4% уйгур категорически против мнения, что жить надо в этнически однородной среде, либо заявляют, что это не имеет никакого значения.

Вместе с тем, было бы неверно скрывать существующие между этносами дистанции и разные позиции. Вот, к примеру, как оценивается государственная национальная политика отдельными этническими группами страны. Немцы, уйгуры и русские больше чем другие обозначили позицию, что эта политика направлена на поддержку одного (титального) этноса. В то же время, казахи и узбеки больше выбрали мнение об игнорировании интересов коренного этноса.

Различным будет и поведение этносов в случае возникновения межэтнического конфликта. Русские, корейцы, немцы и украинцы обозначили

опцию «постараюсь выехать из страны» в 4 – 9 раз чаще, нежели уйгуры, узбеки и казахи.

Одним из показателей межэтнических дистанций является отношение к смешанным бракам. Наиболее толерантны в этом отношении корейцы Казахстана: 50% их относятся к межэтническим бракам положительно, 27,8% - спокойно и только 5,6% - отрицательно. Также позитивное отношение преобладает над негативным у немцев, украинцев и русских. Напротив, у казахов, уйгур и узбеков преобладает критическое отношение к данному феномену.

Межэтнические дистанции во многом определяются, как известно, языковыми барьерами. В Казахстане эти барьеры, с одной стороны, минимальны, т.к. абсолютное большинство населения свободно владеет русским языком.

Так, по данным опроса лета 2014, 70,6% узбеков, 71,4% казахов, 81% уйгуров, а также более 96% русских, украинцев, корейцев, и немцев свободно владеют русским языком.

Однако, с другой стороны, наблюдается разделение этносов на группы по степени владения государственным языком.

К первой относятся те, в которых свободное владение государственным языком составляет более 70% опрошенных: казахи - 90,4%, узбеки - 80,1%, турки - 75% и уйгуры - 72,9%. Это представители тюркоязычной языковой группы.

Среднее знание государственного языка характерно для представителей второй группы: киргизы - 57,7%, азербайджанцы - 44,4%, татары - 43% и чеченцы - 33,3%. Среди них как тюркоязычные этносы, так и нетюркоязычные.

К третьей группе относятся представители русских - 13,4%, немцев - 11,9%, корейцев - 9,5%, украинцев - 6%, для которых характерен небольшой процент свободно владеющих государственным языком.

Безусловно, эти и другие факторы будут оказывать влияние на формирование общенациональной идеи.

Для того чтобы идея стала действительно общенациональной она должна быть принята большей частью общества. В исследуемом ключе важно, чтобы эта идея была принята большей частью этносов и диаспор Казахстана, а внутри них – большей частью их представителей. Во многом принятие общенациональной идеи будет детерминировано тем, считают ли представители этносов и этнических групп Казахстан своей Родиной. В этом отношении данные опроса 2014 года вселяют оптимизм.

Более 90% представителей основных этносов и этнических групп страны назвали своей родиной Казахстан: казахи - 98%, немцы - 97,6%, уйгуры - 94,6%, корейцы - 92,9%, русские - 92,8%, узбеки - 91,3% и украинцы - 90,5%.

(Опубликовано в соавторстве с Байдлаевой А.К. в: Этнокультурное воспроизводство в условиях глобализации: этноперекрытки и трансграничье: коллективная монография по материалам XI Конгресса антропологов и этнологов России, 2-5 июля 2015 года / под ред. В.В.Карлова, Е.А.Окладниковой. – М.-Берлин: Директ-Медия, 2016. – 316 с. С. 164-195)

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ НАСЕЛЕНИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

Признано многими экспертами, что в последние годы личностная идентификация по отношению к религии существенно изменилась во всех постсоветских государствах. В Казахстане данные процессы имеют, безусловно, свою специфику. Для выяснения подобных изменений исследовательской группой Министерства культуры, информации и общественного согласия, с участием специалистов областных Управлений, проведены специальные социологические исследования. Опросы проводились в ноябре 2000 и 2001 года, а также в марте 2002 года, число респондентов составило соответственно 2151, 1934 и 1998. Опросы проведены во всех 14 областях, в гг. Алматы и Астана, в областях – в областном центре, малом городе и двух селах.

Наиболее общая тенденция, которая является преобладающей в последние годы в Казахстане, - **рост религиозности**. Самой общей причиной этого большинство экспертов считают размытость идентификационных критериев в массовом сознании населения в транзитный период. Неадекватность прошлых социальных, статусных, этатистских идентификаторов новым реалиям способствует появлению идеологического вакуума, одновременно психологически маргинализируя массовое сознание. В этой ситуации, естественная потребность людей жить в “духовной защищенности” вынуждает их обращаться к религии как основе моральных ценностей.

Показателем того, что религия выступает сегодня в качестве, прежде всего, этнокультурного идентификатора являются данные исследования, проведенного в марте 2002 года. Так, из всех опрошенных 51,6% отнесли себя к исламу, 22,8% - к православию, 1,4% - к католицизму и 0,2% - к протестантизму.

Однако при этом необходимо учитывать, что речь идет об общей численности, отметивших свою близость к той или иной религии. Среди них немало тех, для кого отнесение к религии означает культурную либо этническую идентификацию, кто уважает духовные ценности, не участвуя активно в религиозной жизни. Подобная дифференциация проводилась нами в исследовании 2001 года, и анализ тогда показал, что среди «неатеистов» доля соблюдающих все религиозные установления составляет примерно 18%; верующих, но не участвующих активно в религиозной жизни – около 47%; соблюдающих религиозные обряды по традиции – около 20% и уважающих религиозные ценности – примерно 15%.

Еще одно свидетельство – давность исповедования религии. 47,2% опрошенных ответили, что религия, к которой они себя относят, исповедуется ими с рождения. По сути дела, религия выступает в качестве элемента национальной культуры, традиций, обычаев, воспринимается как преемственность поколений, уважение к предкам, их духовному наследию.

Рост религиозности может быть представлен в трех аспектах: рост интереса к религии всего населения (такая религиозность в условиях идеологического вакуума выполняет скорее функцию социокультурного идентификатора, одновременно компенсируя издержки социально-

психологической фрустрации); рост числа приверженцев традиционных конфессий, прежде всего, ислама и православия, являющийся результатом свободного духовного самоопределения в условиях идеологического плюрализма; рост сторонников «нетрадиционных», новых для Казахстана, в основном протестантских конфессий.

Последнее явление приобретает все большее распространение в последние годы и его причины, на мой взгляд, следующие: **во-первых**, достаточное число людей с религиозной неопределенностью, колеблющихся между верой и неверием, которые рассматриваются миссионерами как основная цель пропаганды своей веры; **во-вторых**, зарубежные миссионеры – это, в основном, протестанты, а в учении протестантских конфессий упор делается на предпринимательство и финансовый успех. Поскольку страна взяла ориентир на частное предпринимательство, то, можно считать, что и количество обращающихся к протестантизму будет увеличиваться, как следствие поиска лучшей жизни через служение богу; **в-третьих**, почти у всех протестантских конфессий, а особенно у западных миссионеров, накоплен огромный опыт приспособления к самым различным условиям, что придает им гибкость, умение действовать с учетом обстановки, психологии различных групп населения, значительную ориентированность на молодежь, ее меняющиеся потребности и вкусы; **в-четвертых**, нетрадиционные религии, в отличие ислама и православия, больше открыты для новшеств, учитывающих меняющиеся вкусы подрастающих поколений. К тому же для новых религий характерны своеобразные процессы дедогматизации и даже секуляризации, облегчающие возможность любому человеку быть его приверженцем.

Причем в последние годы рост религиозности происходит в большей степени среди активно верующих, т.е. тех, кто состоит в общине и соблюдает все ее установления (динамика 2000 – 2001 годов – от 11,9% до 17%). Увеличилось также количество тех, кто верует, но не участвует в религиозной жизни (от 41,4% до 42,8%) и придерживающихся религиозных обрядов по традиции (от 15% до 18,2%). В то же время за последние два года уменьшилось число противников религии (от 2% до 1,4%) и равнодушных к вопросам религии (от 7,6% до 3,4%) (табл. 2).

По социологическим данным, путем экстраполяции, можно вывести, что в 2000 году число тех, кто состоит в общине, составляло (11,9% от генеральной совокупности 9 млн. 302 тысячи взрослого населения) примерно **1 млн. 107 тыс.** человек. В 2001 году это число составило около **1 млн. 580 тыс.** Эти цифры приведены по оценкам населения, причем зависят они от множества объективных и субъективных факторов, потому считать их абсолютно достоверными, конечно, не следует.

Как показали данные социологических исследований, за последние годы произошли изменения в религиозной идентификации отдельной личности. Причем религиозная идентификация оценивалась в сравнении с другими типами идентичности – этнической, языковой, гражданской. Увеличилось число тех, кто относит себя (в первую очередь) к христианам: от 12,5% до 15,1%. Возможно, это результаты визита Папы Римского Иоанна Павла II в Казахстан,

антитеррористической кампании, взрывов в США. В то же время уменьшилось число тех, кто относит себя к мусульманам: от 50,6% до 39,8%.

Тем не менее, удельный вес тех, кто относит себя к мусульманам, остается самым значительным среди всех конфессий. К тому же, именно среди этносов, представители которых выбирают ислам (казахи, узбеки, чеченцы, татары, уйгуры, курды) наибольший процент респондентов, которые из перечня идентификационных критериев выбрали религию.

Например, у казахов идентификация сегодня такая:

- Я - мусульманин – 64,4%;
- Я - тюркоязычный – 1,7%;
- Я - представитель своего этноса – 16,6%;
- Я - представитель рода (жуза) – 1,4%;
- Я - сын отечества – 10,3%.

У русских:

- Я - христианин – 40,1%;
- Я - мусульманин – 1,6%;
- Я - русскоязычный – 18,1%;
- Я - представитель этноса – 19,2%;
- Я - сын отечества – 10%.

Сравнение показывает, что у казахов более выражена религиозная идентификация, а у русских – **языковая** (в 10 раз больше!) и этническая. Гражданская же идентификация одинакова у обоих этносов.

Исследование в самом общем виде подтвердило, что этносы, для которых приоритетным религиозным идентификатором является ислам, отмечают религию чаще, нежели этносы, имеющие в качестве такового христианство.

Так, христианская идентификация выражена: у русских – 40,1%, украинцев – 34,1%, белорусов – 20%, немцев – 17,3% и корейцев – 10,5%.

Исламская: у узбеков – 76,5%, уйгур – 65,7%, казахов – 64,4%, татар – 50%.

Кроме того, подтверждением данной тенденции является то обстоятельство, что этносы, представители которых придерживаются в большей степени исламских взглядов, являются более религиозными, нежели этносы, представители которых придерживаются христианских взглядов.

Так, по данным исследования оказалось, что по степени религиозности этносы в Казахстане могут быть ранжированы следующим образом (только активно верующие, по данным опроса ноября 2001 года, в процентах от числа опрошенных):

1. чеченцы – 80%,
2. узбеки – 45,1%,
3. уйгуры – 34,3%,
4. корейцы – 21,1%,
5. казахи – 21%,
6. немцы – 11,5%,
7. украинцы – 8,5%,
8. русские – 7,8%,
9. белорусы – 6,7%

10. татары – 6,3%.

Исследование позволило сделать выводы о структуре религиозности в Казахстане. Причем этот параметр характеристики религиозной ситуации может быть рассмотрен в двух аспектах: удельный вес среди верующих лиц с разной степенью веры (а среди всего населения также – верующих и неверующих) и соотношение среди верующих представителей разных конфессий.

По отношению к религии население страны сегодня делится следующим образом:

- соблюдающие все религиозные установления – 17%;
- верующие, но не участвующие активно в религиозной жизни – 42,8%;
- не верующие, но соблюдающие обряды по традиции – 18,2%;
- не верующие, но уважающие религию – 12%;
- противники религии (атеисты) – 1,4%;
- равнодушные к религии (агностики) – 3,4% (всего 94,8%, остальные затруднились ответить или не ответили).

Как видно из этих цифр, больше всего среди населения тех, кто считает себя верующим, но не участвует активно в религиозной жизни. Такая религиозность, как уже отмечалось, является следствием отказа от принудительного атеизма прошлых лет и выполняет функции культурно-ценностного идентификатора и социально-психологического компенсатора в транзитный период развития общества. Почти равное количество тех, кто является активно верующим и соблюдающим обряды по традиции – почти по 1/5 опрошенных.

По данным нашего исследования было установлено, что по признаку конфессиональной принадлежности опрошенные, которые отнесли себя к активным и пассивным верующим, разделились следующим образом:

- ислам – 48%;
- православие – 24,2%;
- католицизм – 2,3%;
- протестантские течения – 1,1%.

Этническая структура населения объясняет такую картину: по итогам переписи населения 1999 года казахи составляют 53,4% населения страны, узбеки – 2,5%, татары – 1,7%, уйгуры – 1,4%, азербайджанцы – 0,5%, что составляет в сумме 59,5% населения. В то же время русских в стране 30%, украинцев – 3,7%, белорусов – 0,7%, в сумме 34,4% населения. Вместе с тем, безусловно, методологически неверно отождествлять этническую принадлежность с религиозной. Разница цифр, достаточно значимый процент приверженцев протестантских течений свидетельствуют о том, что сегодня этническая принадлежность не детерминирует автоматически религиозную идентификацию. Более того, фактические данные показывают ориентированность религиозных новообразований на работу среди казахов и русских как самых крупных этносов страны.

По сведениям Секретариата по связям с религиозными объединениями при Правительстве Республики Казахстанна 1 января 2001 года в стране

существовало 2 618 религиозных объединений (зарегистрированных), 40 конфессий, имеется 2 124 культовых сооружений.

Больше всего было в стране исламских объединений – 1 372, функционировало 1 408 мечетей. Известно, что основным направлением ислама в республике является суннизм, который, в свою очередь, подразделяется на три течения: ханбалитский мазхаб, шафиитский мазхаб и ханафитский мазхаб. Суннизм ханафитского мазхаба, характеризующийся терпимостью к инакомыслящим, использованием местного обычного права, применением в правовых вопросах свободного индивидуального суждения (рай) и суждения по аналогии (кияс), исповедуется казахами, уйгурами, узбеками, татарами. Суннизм шафиитского мазхаба распространен среди чеченского населения. Шиизм в Казахстане представлен в основном верующими азербайджанской, курдской и других национальностей.

Кроме этого, в Казахстане действует Национальный Ахмадийский мусульманский жамагат (община) Республики Казахстан, который представляет Ахмадийскую мусульманскую общину (Ахмадийское всемирное мусульманское движение).

В Русской православной церкви на сегодняшний день – 3 епархии, 214 приходов, 8 монастырей. Как известно, на основе решения Священного синода от 31 января 1991 года, на территории Казахстана созданы три самостоятельные друг от друга епархии Русской православной церкви, подчиняемые Московскому патриархату: Алматинская и Семипалатинская; Шымкентская и Акмолинская; Уральская и Гурьевская.

Русская православная церковь в Казахстане имеет свой печатный орган - ежесемьяную газету «Свет православия в Казахстане» (тираж 2000 экз.). С 1994 года при Алматинско-Семипалатинском епархиальном управлении Московского Патриархата функционирует Православный благотворительный фонд образования и культуры Республики Казахстан «Светоч» и «Радонеж».

Римско-католическая церковь в Казахстане насчитывает 4 Апостольских Администрации, 68 церковных учреждений. С 1994 года в Алматы аккредитован постоянный дипломатический представитель Ватикана - апостольский нунций (соответствует рангу посла). Единственная конфессия, число приверженцев и количество религиозных объединений в которой снижается в последние годы. Это связано с миграцией на историческую родину немцев и поляков, составлявших большинство прихожан.

Протестантизм в Казахстане насчитывает 860 религиозных объединений и новообразованные религиозные объединения – 102.

Сегодня в Казахстане издается 30 религиозных газет и журналов. 262 иностранных гражданина осуществляют миссионерскую деятельность. Большая их часть – из протестантских центров.

По сведениям Секретариата по связям с религиозными объединениями с официальной регистрацией дела обстоят следующим образом: 1 934 религиозных объединения имеют статус юридического лица или филиала, 684 зарегистрированы в местных акиматах. За 2001 год остановлена деятельность 69 незарегистрированных объединений.

Некоторые тенденции относительно общей религиозной ситуации в стране на сегодня таковы:

1) **превалирование ислама в обществе:** кроме данных социологических исследований об этом свидетельствует и тот факт, что исламских объединений (1 372) сейчас больше, чем христианских (всех 3 ветвей – 1 161);

2) **толерантность** как в межконфессиональных, так и внутриконтрессиональных отношениях. К примеру, в конфессиях сосуществуют различные объединения: в исламе – сунниты, шииты, суфисты, Ахмадийский Жамагат; в православии – РПЦ и РПЦ за рубежом, старообрядчество; в протестантизме – различные толки, в т.ч. нетрадиционные и харизматические; в новообразованиях: бахаисты, кришнаиты, вайшнав, мунисты и т.д.;

3) **разнообразие и активизация религиозной жизни в регионах:**

- по областям больше всего религиозных объединений в Алматинской – 425, Южно-Казахстанской – 341, Жамбылской – 297, Карагандинской областях – 250;

- исламских религиозных объединений больше всего в Южно-Казахстанской – 283, Алматинской – 273 и Жамбылской – 227;

- православных религиозных объединений – в Алматинской – 42, Восточно-Казахстанской – 28, Северо-Казахстанской – 26, Карагандинской – 23, Костанайской – 22;

- католических – в Северо-Казахстанской – 28, Карагандинской – 9;

- протестантских – в г.Алматы – 163, Карагандинской – 117, Алматинской – 91, Восточно-Казахстанской – 74, Костанайской – 65, Жамбылской – 62;

- иудейских – в Акмолинской и Костанайской – по 4;

- новообразований – в г.Алматы, Акмолинской – 21, Алматинской – 14, Карагандинской – 11;

- миссионеров – в г.Алматы – 81, Северо-Казахстанской – 26, г.Астана, Акмолинской, Алматинской – по 18, Восточно-Казахстанской – 17;

- мечетей – в Южно-Казахстанской – 440, Алматинской – 280, Жамбылской и Акмолинской – по 120, Кызылординской – 98 областях.

(Опубликовано впервые в журнале Социологические исследования. № 3. 2003. Москва, 2003).

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

После распада СССР и обретения Казахстаном независимости произошли коренные изменения во всех сферах жизни общества, в том числе и в духовных ориентирах населения. Коммунистическая идеология стала замещаться этническими и религиозными ценностями и традициями, ведь Казахстан к тому времени уже был полиэтническим и поликонфессиональным государством. Сегодня в Казахстане проживают представители более 130 этносов и 17 конфессий [1].

В Конституции РК закреплён светский характер государства, который гарантирует права граждан на свободу совести, слова и выражения. Помимо Конституции законодательно-правовая база межконфессиональных отношений включает Закон РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» от 11 октября 2011 года и Закон РК «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты РК по вопросам религиозной деятельности и религиозных объединений» от 2011 года. В целом, на законодательном уровне закреплены принципы свободы вероисповедания, веротерпимости и плюрализма, которые должны способствовать сохранению национальной безопасности страны.

В течение двух десятилетий существования независимого Казахстана под влиянием внутренних и внешних факторов в конфессиональной ситуации и межконфессиональных отношениях обозначились вполне определённые тенденции, непосредственно влияющие на уровень национальной безопасности республики.

За годы независимости в стране происходило стремительное увеличение количества верующих. Сегодня среди верующих Казахстана имеются последователи почти всех мировых религий: ислама, христианства (православия, католицизма, протестантских течений), буддизма, а также иудаизма, индуизма, древних политеистических культов и новых религиозных движений. Согласно результатам общенациональной переписи 2009 года, 70,2% населения назвали себя мусульманами, 26% – христианами, 0,03% – иудаистами, 0,1% – буддистами, 0,2% – последователями других религий, неверующими назвали себя 2,8% населения, а 0,5% опрошенных отказались давать ответ [2]. Данные по количеству последователей, которые предоставляют непосредственно сами религиозные объединения, практически аналогичны приведенным выше [2].

Стоит отметить, что некоторые эксперты скептически относятся к подобным оценкам и считают их сильно завышенными, ссылаясь на независимые результаты, которые уменьшают количество верующих почти в два раза. Так, согласно данным, полученным в результате проведения Институтом социально-политических исследований социологического опроса, треть опрошенных не может определиться к какой религии себя отнести (30,6%), верующими людьми себя считают 69,3%, из них 53,5% заявили, что исповедуют ислам, 31,4% – православие и 0,9% – католицизм [3]. Тем не менее, даже такие результаты свидетельствуют о росте религиозности населения.

В целом, религиозное возрождение в Казахстане стало своего рода реакцией на освобождение от жесткой антирелигиозной идеологии, насаждаемой советскими властями на протяжении более полувека, а также трансформацией ценностно-нормативного комплекса в условиях молодого государства. После распада СССР появилась возможность проведения государством политики, направленной на обеспечение свободы совести, духовного прогресса и межконфессионального согласия в стране, в результате чего все верующие получили широкие возможности для удовлетворения своих духовных потребностей.

Многие эксперты сходятся во мнении, что в современном меняющемся мире, в условиях становления новой системы идентичностей для многих людей религия становится новой ценностной опорой, вытесняя на второй план либо конкурируя с идентичностью этнической, гражданской, социальной, половозрастной, клановой, родовой и т.д.

Данные ряда опросов свидетельствуют о динамичном росте уровня религиозности в различных социальных и этнических средах, пока преждевременно говорить о стабилизации данного показателя. Однако при этом рост религиозности во многом носит стихийный, самоуправляемый характер, что проявляется в росте влияния радикальных движений, нетрадиционных культов. Также это проявляется в усилении как в религиозной, так и в полурелигиозной средах эсхатологических и мессианских умонастроений, широком увлечении окултизмом и мистицизмом.

Поэтому, основываясь на конкретных эмпирических данных, мы можем отметить своего рода обратную сторону повышения религиозности населения страны, которая выражается в поверхностности веры людей. В обществе остается высоким удельный вес бытовых форм религиозности

Так, согласно нашим данным, религиозная идентификация молодых казахстанцев, которая сформировалась в период стремительного религиозного возрождения 1990-х годов, не структурирована. Отмечая «кумулятивную» особенность религиозной ситуации в стране, выражающейся во все большем вовлечении молодежи в религию, а также «дифференцированность» религиозности в зависимости от этнической принадлежности, можно констатировать еще одну особенность - «поверхностную» религиозность, «когда религиозная вера принимается как данная при рождении, а участие в религиозной жизни формальное и ситуативное». Глубина и целостность религиозного мировоззрения отмечается лишь у незначительной части верующих, при этом представители «традиционных» конфессий в этом смысле значительно уступают новым и «нетрадиционным» для Казахстана религиозным движениям [4].

О.В. Калдыбаева, изучая повседневные религиозные практики верующих трех христианских конфессий (православных, католиков и протестантов), также приходит к аналогичному мнению. Важно, что в данном случае социолог анализирует эту тенденцию именно на микроуровне. Исследование показало, что «... степень вовлеченности верующих Астаны в жизнь институциональных религиозных организаций невелика. В Казахстане не наблюдается большого

числа истинно верующих, фанатично верующих людей. Значительная часть верующих считают себя верующими, исполняют религиозные обряды, но в жизни церкви участия не принимают» [5]. Аналогичная ситуация поверхностной религиозности характерна и для повседневной жизни населения, так что «...темпы возрождения религиозных обрядов в повседневной жизни "отстают" от темпов институционального развития религии в Казахстане» [5].

Другой стороной этой тенденции является низкая религиозная грамотность населения в вопросах веры. Причем эксперты говорят как о недостатке знаний у обычных верующих, в том числе имеющих высокий образовательный уровень, так и у духовенства [2]. Это прямо способствует успеху нетрадиционных экстремистских и деструктивных течений.

Наличие данной тенденции может быть обусловлено тем, что период социализации молодых людей пришелся на время глобальных социальных, культурных и экономических перемен в жизни казахстанского общества, характеризовавшийся неустойчивостью и разнообразием стратегий поведения. На сегодняшний день ситуация стабилизировалась, но, в результате процессов глобализации и модернизации, угрозы деформации этнической и религиозной идентичности сохраняются.

После обретения Казахстаном независимости происходит повышение роли религиозных институтов, как на уровне частной жизни личности, так и в публичной сфере. С 1991 года по 2011 год в стране наблюдается увеличение количества религиозных объединений. Так, если в 1991 году насчитывалось 671 религиозное объединение, то по состоянию на 1 января 2011 их число составило 4551 и выросло более чем в 6,5 раз. Однако после принятия Закона РК «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты РК по вопросам религиозной деятельности и религиозных объединений» количество религиозных объединений сократилось на 32 % и стало равно 3088, принадлежащим к 17 конфессиям [6].

Сегодня в распоряжении верующих Казахстана находятся 3244 культовых сооружений, что отвечает потребностям верующих [7]. Появились духовные образовательные учреждения, количество которых в 2012 году доходило до 28, а в 2013, после перерегистрации, составило 13 [8, с. 96], также помимо подобных специальных образовательных организаций в религиозных объединениях существуют курсы для детей и молодежи.

В целом, стремительный рост религиозных объединений был вызван потребностями верующего населения, а конфессиональная политика в Казахстане, направленная на укрепление гражданского мира и межконфессионального согласия в стране, предоставила равные и приемлемые условия создания и функционирования религиозных институтов в рамках либерального законодательства.

Вместе с тем рост уровня религиозности неизбежно сопровождается политизацией религии под давлением консервативно-фундаменталистских элементов, а также в результате плюрализации общественного мнения и снижения уровня объективной информированности населения, что

потенциально грозит использованием религии в деструктивных, экстремистских и террористических целях.

В конфессиональной структуре Казахстана объединения мусульман занимают основную часть по числу прихожан. Так, если в 1991 году было зарегистрировано 46 исламских религиозных объединений [9], то в 2012 году их количество составило 2229 [9]. В институциональном плане важно отметить образование в январе 1990 года Духовного управления мусульман Казахстана, которое 19 июня 2012 года было зарегистрировано как республиканское исламское религиозное объединение, охватывающее 2 228 мечетей во всех регионах страны. Эксперты также отмечают тенденцию повышения влияния ислама на социальное развитие Казахстана, хотя он и не превратился в одну из доминант общественной жизни.

Важно отметить, что исторически сложившимся и распространенным среди абсолютного большинства мусульман течением ислама в Казахстане является суннизм ханафитского мазхаба, который, в частности, отличает высокая степень терпимости к инакомыслящим, что никоим образом не препятствует полноценному функционированию других вероисповеданий. Роль ислама суннитского направления ханафитского мазхаба в развитии культуры и духовной жизни народа Казахстана подчеркивается в преамбуле Закона РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях».

Наличие подобной тенденции вполне объяснимо, и, помимо факторов в целом повлиявших на процесс религиозного возрождения в стране, следует отметить, что после распада СССР и открытия границ из страны началась массовая миграция некоренного населения на этническую родину, в результате чего в структуре населения Казахстана стала преобладать казахская нация. Появление ислама на казахской земле произошло более 12 веков назад, и в период средневековья он практически полностью вытеснил другие вероисповедания, став неотъемлемой частью самоидентификации казахского народа.

Особого внимания заслуживает то, что в Казахстане наблюдается серьезный количественный и качественный рост новых религиозных движений (НРД). Наличие вышеозначенной тенденции можно связать с открытием границ и либеральным религиозным законодательством Казахстана, что детерминировало активизацию и расширение поля деятельности новых религиозных объединений и культов. Активное обращение стало возможным благодаря выбору в первую очередь социально, экономически и психологически уязвимых слоев населения в качестве объекта религиозного прозелитизма с использованием огромных финансовых вливаний извне.

В качестве одной из серьезнейших угроз безопасности нашей страны сегодня рассматривается распространение международного терроризма и экстремизма. Причем в первую очередь он связывается с так называемой «исламской угрозой человечеству». Однако эксперты считают, что миф об «исламской угрозе» навязан человечеству западной пропагандой, сущность которой состоит в том, что на ислам возлагают ответственность за преступления целого ряда террористических и экстремистских групп. Высказываются мнения

относительно того, что терроризм не имеет религиозных корней ни в своей истории, ни в своей современности [10].

Однако проблему религиозного экстремизма нельзя недооценивать. Среди причин возможного возникновения религиозного экстремизма можно отметить ряд факторов: нарушение социальной справедливости, коррупция, низкий жизненный уровень части населения, использование религии в политических целях, деятельность зарубежных миссионеров, неразработанность правовых аспектов урегулирования межрелигиозных конфликтов в Казахстане [11].

В преамбуле Закона РК «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты РК по вопросам свободы вероисповедания» подчеркивается особая роль исламской и православной религий в развитии культуры и духовной жизни народа Казахстана [12]. Эти две религии занимают первые места по количеству верующих в Казахстане. Также в фокусе внимания находится католицизм и протестантизм, имеющие давнюю историю в Казахстане. Эксперты обращают особое внимание на их взаимодействие. Отмечается, что существует направленность в виде укрепления диалога между исламом и христианством, причем, как в сфере внутри-, так и внешнеполитической деятельности.

Вместе с тем, существует явное неприятие традиционными конфессиями новых религиозных движений. Это, к примеру, констатирует на основании полученных эмпирических данных Е.В. Варкентин. Она пишет, что взаимоотношения между традиционными религиями и новыми религиозными движениями в Казахстане носят неоднозначный характер. С одной стороны, духовенство традиционных конфессий (ислам, православие, католицизм, иудаизм) утверждает, что не взаимодействует с «нетрадиционными» религиозными течениями, с другой стороны, лидеры НРД говорят об обратном, о том, что эти отношения насыщены [13].

Возможно, данная тенденция связана с тем, что традиционные, и в особенности протестантские течения, обеспокоены негативными оценками деятельности НРД и опасаются, что от этого может пострадать и их репутация. В более конкретном ракурсе это может быть связано с потерей верующих традиционными конфессиями в результате их ухода в НРД.

Один из последних и решительных шагов, предпринятых государством для борьбы с негативными тенденциями в религиозной сфере, связан с принятием Закона РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» в 2011 году. После принятия закона был предпринят ряд действий, позволивших усовершенствовать контроль над данными процессами. В результате, по итогам перерегистрации, количество религиозных объединений сократилось на 32% и активизировалась деятельность по пресечению незаконной миссионерской деятельности [14].

Решениями суда в 2011-2013 гг. расширен список запрещенных в Казахстане экстремистских и террористических организаций. В частности, в этот список вошли такие организации, как «Джунд аль-Халифат» («Солдаты Халифата»), «Сенім. Білім. Өмір», «Таблиги Джамаат» [15].

Принятию закона предшествовала неблагоприятная обстановка в религиозном поле. По словам председателя Агентства по делам религии РК К. Лама Шариф, накануне принятия закона в стране сложилась достаточно сложная ситуация: действовали религиозные объединения и группы, демонстрировавшие не самый миролюбивый и законопослушный характер; деятельность религиозных миссионеров не была упорядочена и позволяла отдельным религиозным течениям усилить свое идеологическое влияние на население; имело место практически свободное распространение религиозной литературы самого различного содержания, в том числе экстремистского. Все это привело к возрастанию рисков деструктивных проявлений в религиозном отношении и повышению степени радикализации отдельных слоев верующего населения [16].

Исследование «Индекс религиозной напряженности в Казахстане», проведенное Институтом политических решений, показало, что религиозная ситуация в стране может быть оценена как предкризисная, и вызвано все это, в первую очередь, неоднозначностью оценки Закона Республики Казахстан от 11 октября 2011 года «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» и Постановления Правительства РК «Об утверждении Правил проведения религиозной экспертизы» от 7 марта 2012 года [17].

Во многом поддержанию национальной безопасности способствует государственная политика в межконфессиональном и конфессиональном поле, которая осуществляется в рамках построения и сохранения модели мира и согласия в Казахстане. Существует ряд органов, реализующих государственную политику в сфере религии: комитет по делам религий, сейчас в составе Министерства культуры и спорта, выполняющий функции и полномочия в сфере межконфессионального согласия, обеспечения прав граждан на свободу вероисповедания и взаимодействия с религиозными объединениями; Научно-исследовательский и аналитический центр по вопросам религии и Международный центр культур и религий, являющиеся подведомственными организациями комитета по делам религий; консультативно-совещательный орган при Правительстве – Совет по связям с религиозными объединениями, нацеленный на организацию системного мониторинга и анализа и проведения научных исследований в области религии.

В Казахстане прошло уже четыре Съезда лидеров мировых и традиционных религий. I съезд (2003) принял резолюцию, провозглашающую межконфессиональный диалог наиболее значимым инструментом поддержки мира и согласия между странами. II съезд прошел в 2006 году и его тема звучала как «Религия, общество и международная безопасность». III съезд (2009) имел тематическое содержание, посвященное роли религиозных лидеров в построении мира, основанного на толерантности, взаимном уважении и сотрудничестве. По итогам работы IV съезда (2012) было принято обращение его участников с призывом стремиться к взаимодействию, согласию и миру, справедливости и созиданию во имя будущего нашей планеты [18]. Кроме того, современная политика независимого Казахстана богата на различные международные инициативы. Таким образом, для Казахстана религия может выступать в качестве гаранта стабильности и безопасности страны.

Литература

1. Назарбаев Н.А. Послание народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050» Новый политический курс состоявшегося государства» Астана, Акorda 14 декабря 2012 г. // *Казахстанская правда*. – 2012. – 15 декабря
2. Власенко О. Лику религиозности // *Эксперт Казахстан*, № 48 (389), 03 декабря 2012 // <http://expertonline.kz/a676/> (дата обращения 16.03.2016)
3. Руднева Е., Шалова Г. Религия как один из аспектов семьи // <http://www.ispr.kz/rus/publications/14/>
4. Телебаев Г.Т. Этно-религиозная идентификация молодежи Казахстана. Основные итоги республиканского социологического исследования. Астана, 2007
5. Калдыбаева О.В. Повседневные религиозные практики в изменяющемся казахстанском обществе. Диссертация на соискание академической степени доктора PhD. Астана, 2008. – 149 с.
6. Діни бірлестіктер // http://www.din.gov.kz/kaz/religioznye_obedineniya/?cid=0&rid=1794 (дата обращения 08.04.2016)
7. Лама Шариф: В Казахстане достаточно культовых зданий // http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/lama-sharif-v-kazahstane-dostatochno-kultovyyih-zdaniy-234128/ (дата обращения 23.03.2016)
8. Лама Шариф Кайрат. Об итогах работы Агентства в 2012 году и задачах на 2013 год в свете Послания Президента Н.А.Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан – 2050» новый политический курс состоявшегося государства» // *Государство и религия. Журнал Агентства Республики Казахстан по делам религий*, №1 (24), 2013 – 150 с.
9. Конфессиональная ситуация в современном Казахстане // <http://www.antisekta-kyzylorda.kz/content/religii-v-kazahstane>
10. Рамазанов Ж. К вопросу о так называемом «исламском следе» в международном терроризме // http://www.knb.kz/page.php?page_id=42&lang=1&article_id=5414 (дата обращения 10.03.2016)
11. Қарин Е. Қазақстандағы терроризм қауіп-қатері // <http://www.abai.kz/content/erlan-karin-kazakstandagy-terrorizm-kauip-kateri> (дата обращения 30.03.2016)
12. Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» от 11 октября 2011 г. № 483. — [ЭР]. Режим доступа: http://online.zakon.kz/document/?doc_id=31067690 (дата обращения 29.03.2016)
13. Варкентин Е.В. Организационная деятельность и социальные функции новых религиозных движений в Казахстане. Диссертация на соискание академической степени доктора PhD. Астана, 2010. – 189 с.
14. ҚР-дағы діни бірлестіктердің саны қайта тіркеуден кейін 32% қысқарды // <http://newskaz.kz/society/20121025/4179400.html> (дата обращения 29.03.2016)
15. Список зарубежных организаций, запрещенных по решению суда на территории Республики Казахстан, представлен на официальном сайте

Агентства РК по делам религий http://www.din.gov.kz/rus/press-sluzhba/spisok_terroristicheskix_i_jek/. Однако данный список не включает сведений об организациях, запрещенных в 2011-2013 гг. См. также: Организация «Солдаты халифата» признана террористической и запрещена в Казахстане // <http://www.bnews.kz/ru/news/post/63709/>, РОО «Сенім. Білім. Өмір» признано экстремистской организацией - Генпрокуратура РК // <http://www.inform.kz/rus/article/2470653>, Международная организация «Таблиги Джамаат» признана судом экстремистской и запрещена // <http://www.fergananews.com/news/20268>

16. http://www.din.gov.kz/rus/presssluzhba/doklady_i_vystuplenija/ =589

17. Индекс религиозной напряженности в Казахстане // <http://www.ipr.kz/solution/1/1/6>; ИПР представил итоги исследования индекса религиозной напряженности в Казахстане // http://panorama.kz/index.php?option=com_content&task=view&id=14256&Itemid=1

18. Ерекешева Л. Диалог между исламом и христианством в современном Казахстане // Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Сборник статей. СПб, 2011. С. 127-144

(Опубликовано в соавторстве с Алдашевой А.Б. в: Вестник Ошского государственного университета, 2016, № 3, вып. 1. ISSN 1694-7452. С. 237-244)

ИСЛАМ В КАЗАХСТАНЕ: ОБЩИЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ

Ренессанс религиозного сознания, явственно обозначившийся в последние годы, детерминировал все возрастающий интерес специалистов разных направлений к религиозной тематике. При этом особенности социологического анализа позволяют опираться на мнение самого населения о религиозных ценностях, мотивах предпочтения конфессий, степени религиозности и других.

В настоящее время такой объективный, основанный на социологических данных, подход особенно необходим при обращении к изучению ислама. Усиление опасности терроризма в последние годы некоторыми экспертами однозначно связывается с этой мировой религией, приводя к широкому и не всегда уместному употреблению таких терминов, как «исламский экстремизм», «мусульманский радикализм», «ваххабизм» и т.д.

Исследования нашего Фонда в последние годы были направлены на выявление следующих индикаторов религиозной ситуации: определить степень распространенности ислама в Казахстане, приверженность к его ценностям среди различных этносов, возрастные, образовательные, профессиональные, поселенческие характеристики сторонников этой конфессии, степень религиозности адептов ислама, степень консолидированности в мусульманских общинах. Опросы были проведены в 2002-2013 годах в республиканском, областном (Жамбылская область) и городском (город Астана) форматах. В областях в опрос вошли областной центр, малый город и два села. Выборка опросов была разной: от 700 до 2 000 респондентов по двухступенчатой квотной выборке. В исследованиях приняли участие люди разных профессий, национальностей, вероисповедания, возраста, образования, имеющие разный уровень материального достатка.

По данным исследований, в целом по стране, к приверженцам ислама относят себя примерно 50 – 70 % опрошенных. Необходимо отметить, что ислам является самой распространенной религией в Казахстане, так как по результатам одного из опросов: к православию себя отнесли 22,8% опрошенных, к католицизму – 1,4%, протестантизму – 0,2%. Кроме того, 5,2% опрошенных считают себя атеистами, а 12,6% не относят себя ни к одному из вероисповеданий и не обозначают своего отношения к религии.

Исходя из данных социологических исследований и учитывая их репрезентативность, мы можем попытаться установить примерное число приверженцев ислама в количественном выражении. Генеральная совокупность, относительно которой мы можем делать выводы, т.е. взрослое население составляло в стране (в 2002 году) примерно 9 млн. 320 тыс. человек. Отсюда можно посчитать, что примерно 4 млн. 800 тыс. человек взрослого населения в стране относили себя к исламу.

Однако при этом необходимо учитывать, что речь идет об общей численности отметивших свою близость к этой религии. Среди них немало тех, для кого отнесение к религии означает культурную либо этническую идентификацию, кто уважает ценности ислама, не участвуя активно в

религиозной жизни. Подобная дифференциация проводилась нами в исследовании 2001 года, и анализ тогда показал, что среди «неатеистов» доля соблюдающих все религиозные установления составляет примерно 18%, верующих, но не участвующих активно в религиозной жизни – около 47%, соблюдающих религиозные обряды по традиции – около 20% и уважающих религиозные ценности – примерно 15%. Только такой научный подход может помочь при разрешении спора между теми, кто утверждает, что в Казахстане 4 млн. 800 тысяч мусульман и противниками этой точки зрения.

Наибольшее распространение (и тому есть исторические объяснения) ислам получил **в южных и западных областях Казахстана**. В двух областях: Мангыстауской и Южно-Казахстанской более 80% опрошенных отнесли себя к исламу: 86,7% и 85% соответственно. Высок процент приверженцев этой религии в Атырауской – 78,3%, Жамбылской – 74,6% и Кызылординской – 72,5% областях. Кроме этого, выше республиканского показатель сторонников ислама в Алматинской области – 60,5%. Такая позиция нашла отражение и в институционализации ислама: исламских религиозных объединений больше всего было в Южно-Казахстанской (283), Алматинской (273) и Жамбылской (227) областях; а мечетей – в Южно-Казахстанской (440), Алматинской – (280), Жамбылской – (120), Кызылординской – (98) областях.

В северных и восточных областях отношение к исламу более сдержанное. Наименьшую поддержку он получил в Северо-Казахстанской – 20,7%, Костанайской – 27,7%, Акмолинской – 31,8%, Карагандинской – 35,6% и Восточно-Казахстанской – 38,9% областях.

Проблему соотношения этносов и религии (в том числе, ислама) мы будем рассматривать в двух аспектах. Первый – с позиции отдельных этносов, выясняя, какой из конфессий представители этого этноса отдадут предпочтение. Второй – с позиции отдельных конфессий, определяя, представителей каких этносов больше среди ее adeptов.

Рассмотрим позиции наиболее многочисленных в Казахстане 7 этносов. Казахи, что обусловлено культурно-исторически, отдадут предпочтение исламу. 82,2% опрошенных казахской национальности отнесли себя к исламу. Вместе с тем, среди казахов есть относящие себя к православию – 1,1%, буддизму и протестантизму – по 0,1%, а также к атеистам – 4,1% и агностикам – 7,7%.

Русские отдали приоритет православию – 62%, однако немало среди них и отнесших себя к исламу и католицизму, а также не принадлежащих ни к одной конфессии – 18,8%. Сходные с ними религиозные предпочтения у украинцев: 50,5% их отнесли себя к православию, около 3% к исламу и католицизму, 17,5% - к агностикам.

Для немцев Казахстана самой предпочитаемой конфессией остается католицизм – 29,1%. Однако стоит обратить внимание на достаточное количество среди них приверженцев ислама и православия. Наиболее секуляризированным этносом выглядят в Казахстане корейцы. Среди них больше всего тех, кто отнес себя к атеистам – 19,4% и агностикам – 25,8%.

Наиболее религиозно монолитной и в то же время религиозно ориентированной является в стране узбекская этническая группа. 86,8% их

отнесли себя к исламу и только 1,9% - к атеистам, а 3,8% - к агностикам. Более размыта религиозная идентификация у уйгур: 62,2% - ислам, 10,8% - православие, 2,7% - атеизм, 18,9% - агностицизм.

Относительно религиозных предпочтений этнических групп Казахстана необходимо пояснить, что их особенности обусловлены на мой взгляд следующими причинами: длительным историческим сосуществованием на этой территории многих религий; общей, в том числе религиозной, толерантностью населения; достаточно большим количеством межнациональных браков, приводящих к причудливым порой сочетаниям этнической и религиозной идентичности.

Обратимся теперь к анализу этнического состава приверженцев ислама. Те пропорции, которые характерны в этом отношении, обусловлены, прежде всего, этническим составом населения страны. Среди сторонников ислама казахи составляют 85,5%, узбеки – 4,5%, уйгуры – 2,2%, другие – 2,9%.

По ряду социально-демографических характеристик опрошенных мы можем сделать вывод о том, кого больше, а кого меньше среди приверженцев ислама.

Прежде всего, отметим, что ислам можно считать «мужской» религией. Если в общей численности населения женщины составляют 51,8%, а мужчины – 48,2%, то, среди сторонников ислама, мужчины составили более 50%, а женщины – около 40%. Обратная картина наблюдается в православии и католицизме: там мужчин соответственно 41% и 39%, а женщин 55% и 57%.

Ислам можно также назвать религией зрелого возраста (по данным начала 2000-х годов). Наибольшее число его сторонников было расположено в возрастном интервале от 30 до 45 лет – 38,4%. Примерно равное количество молодежи и людей в возрасте от 46 до 60 лет – 23,3% и 24,2% соответственно. Достаточно мало людей старше 61 года – 8,7%.

Однако эта ситуация меняется в последние годы. Более религиозной становится молодежь в тех этнических группах, которые привержены исламу. Социологический опрос 2013 года в Астане определил следующее. Данные в возрастном срезе показывают, что относительно высокая доля мусульман и осведомленность об «особенностях» ислама присутствует среди молодежи. Так, среди 18-29-летних показатель составляет 79,3%, что в то время как в других группах показатель варьирует в пределах 63,5-66,3%. Кроме того, среди молодежи сравнительно выше показатели ответов «ханафитский мазхаб» и «суннизм».

Кроме того, в том же опросе получены следующие данные: Согласно ответам молодежи столицы, каждый 13-ый из них ежедневно посещает религиозные учреждения. Среди молодежи только 4,1% никогда не были в религиозных учреждениях. Отметим, что категория граждан, ежедневно посещающих религиозные учреждения, пусть и в меньшей степени, есть и среди 30-45-летних и 46-60-летних горожан. Самая старшая группа в основном посещает их во время религиозных праздников и один раз в неделю.

Расхожее мнение, бытовавшее в советское время, что религия есть выбор неграмотных, не выдерживает в настоящее время никакой критики. Ислам, к

примеру, можно назвать религией образованных людей. Среди его сторонников по образовательному признаку больше всего тех, кто имеет высшее образование – 31%. Далее следуют имеющие среднее специальное – 23% и среднее образование – 16,8%. Меньше всего тех, кто имеет неполное среднее образование – 4,4%.

Что касается типа населенного пункта, то здесь заметна следующая закономерность: пропорции приверженцев ислама, живущих в разных типах населенных пунктов, совпадают с общими пропорциями населения по типам населенных пунктов. К примеру, в столице проживает примерно 3% населения, приверженцев ислама – 3,1%, в Алматы – 7,5% населения и 7,1% сторонников ислама, в ауле – 42,4% населения и 42,8% сторонников ислама. Можно сделать вывод о равномерном распространении ислама на селе и в городе, в столице и областном центре.

В то же время, необходимо отметить, что это общереспубликанские пропорции: ситуация по отдельным областям несколько отличается. Так, исследование 2013 года в Жамбылской области показало, что явно обозначенным различием в разрезе типа поселения является преобладание мусульман в селах и православных христиан в городах. Вместе с тем атеистов также больше в городах. Данный факт связан как с традиционным в казахстанских условиях соотношением религиозного и этнического факторов, а также большей представленностью казахов, проживающих в селах и русских в городах.

Примерно та же самая картина наблюдается при анализе пропорций приверженцев ислама среди различных социально-профессиональных групп: разница между общими пропорциями и теми, кто отметил свою связь с исламом, составляет несколько десятых процента. Однако, по двум социально-профессиональным группам разница более существенная. Если среди опрошенных процент работников государственных органов составил 3,7%, а работников культуры – 8,6%, то приверженцами ислама назвали себя 5% государственных служащих и 9,8% работников культуры.

При проведении исследований был заложен ряд индикаторов, которые должны были помочь определить особенности религиозности приверженцев ислама.

Прежде всего, заметно, что для сторонников ислама религия выступает в качестве этнокультурного идентификатора, который связан с традициями и исторической преемственностью поколений. 68,7% их отметили, что исповедуют ислам с рождения. Новообращенных, либо пришедших в религию в зрелом возрасте немного: не больше года исповедуют ислам 1,6%, 2 – 4 года – 3,8%, 5 – 10 лет – 4,6%. Другая ситуация в христианских конфессиях. Например, в православии довольно много тех, кто исповедует эту религию 5 – 10 лет – 7,5% и более 10 лет – 12,7%. В католицизме не больше года – 10,7%, а в протестантизме не больше года и 2 – 4 года по 25%.

Другая особенность связана с достаточно слабой связанностью с религиозной общиной и нерегулярным исполнением обрядов, характерным для большинства адептов ислама. Наблюдается обратная зависимость между

частотой посещения религиозного учреждения и долей приверженцев ислама. Только 2,3% посещают мечеть ежедневно, 4,8% - 3 – 5 раз в неделю, 10,3% - 3 – 5 раз в месяц. В сумме они составляют 17,4% - их можно считать активно верующими, участвующими в религиозной жизни.

К пассивно верующим отнесем тех, кто посещает мечеть 3 – 5 раз в полугодие – 14,5%, 3 – 5 раз в год – 22,2% и реже, чем один раз в год – 29,2%, что в сумме составляет 65,9%. Кстати, подобное соотношение активно и пассивно верующих примерно характерно и для других конфессий, в частности православия и католицизма.

Еще одна особенность связана с трансляцией религиозных знаний в исламе. Здесь меньше специальных методов и приемов, направленных на религиозное обучение и просвещение (кроме духовных учебных заведений).

Весьма слаба миссионерская активность мусульманского духовенства. Потому большое значение имеют косвенные методы религиозной трансляции при совершении, главным образом, обряда жаназа. Из опрошенных сторонников ислама 50,4% отметили, что получают религиозные знания из советов и наставлений старцев, опытных верующих. Гораздо меньше отметивших другие формы: чтение духовной литературы – 9,8%, от религиозных проповедников – 8,4%, посредством общения с религиозными деятелями – 8,2%. Почти не отмечены такие формы, как духовные собрания, диспуты, специальные курсы, уроки.

В то же время заметно, что другие конфессии уделяют значительное внимание многообразным методам религиозного образования. Например, в католицизме большое внимание уделяется проповеднической работе и чтению духовной литературы, в протестантизме – специальным курсам, урокам и деятельности проповедников, в буддизме – духовным клубам и чтению литературы.

Итоги исследований позволили также определить степень консолидированности в мусульманской общине путем изучения отношения к вере опрошенного его родственников и друзей, коллег. Анализ показывает достаточно высокую степень консолидированности среди тех, кто относит себя к исламу. 71,3% респондентов сторонников ислама указали, что их родственники исповедуют ту же религию. Среди друзей и коллег исповедуют ту же религию, ислам у 30,4% опрошенных.

Вместе с тем, необходимо обратить внимание, что 1,4% опрошенных, из обозначивших близость к исламу, заявили, что их родственники исповедуют другую религию.

Таким образом, проведенные исследования позволили сделать следующие выводы:

1. ислам является самой распространенной религией в Казахстане, более 4 млн. человек отмечают близость к этой мировой религии. Вместе с тем, среди них есть активно участвующие в религиозной жизни, придерживающиеся религиозных обрядов по традиции, уважающие ценности ислама;

2. наибольшее распространение ислам имеет в южных и западных областях Казахстана, наименьшее – в северных и восточных;

3. наиболее религиозно монолитной и в то же время религиозно ориентированной является в стране узбекская этническая группа, более размытая религиозная идентификация характерна для казахов и уйгуров, наиболее секуляризованная этническая группа – корейцы;

4. ислам можно считать «мужской» религией: среди его сторонников мужчины составили более 50%, а женщины – около 40%;

5. ислам становится в последние годы религией молодых (так, почти 80% молодежи Астаны отмечают приверженность исламу);

6. ислам является религией образованных людей: среди его сторонников по образовательному признаку больше всего тех, кто имеет высшее образование;

7. для сторонников ислама религия выступает в качестве этнокультурного идентификатора, который связан с традициями и исторической преемственностью поколений: около 70% их отметили, что исповедуют ислам с рождения;

8. другая особенность связана с достаточно слабой связанностью с религиозной общиной и нерегулярным исполнением обрядов, характерным для большинства адептов ислама;

9. трансляция религиозных знаний в исламе осуществляется менее всего за счет специальных методов и приемов, направленных на религиозное обучение и просвещение (кроме духовных учебных заведений). Весьма слаба миссионерская активность мусульманского духовенства. Потому большое значение имеют косвенные методы религиозной трансляции при совершении, главным образом, обряда жаназа;

10. анализ показывает достаточно высокую степень консолидированности среди тех, кто относит себя к исламу: 71,3% респондентов сторонников ислама указали, что их родственники исповедуют ту же религию.

(Опубликовано в: Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – 378 с.: ил. ISBN 978-5-7904-1162-0. С. 347-350).

РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ МОЛОДЕЖИ И ИНТЕРНЕТ

Основной тезис, который выдвигается в настоящей статье: особую сложность теме взаимосвязи религиозной толерантности молодежи и Интернета придает то, что здесь накладываются друг на друга два фактора:

- 1) большая по сравнению с другими возрастными группами активность молодежи в интернет-пространстве;
- 2) большая по сравнению с другими возрастными группами толерантность молодежи по отношению к религии.

Для доказательства объективности первого фактора я использую данные социологического исследования 2014 года, проведенные ОФ «Астана-Зерттеу» в городе Астане.

Рассматривая предпочтения различных видов источников информации в возрастном аспекте, можно отметить, что среди молодежи 63,4% предпочитает использовать Интернет как основной источник информации, в то время как среди астанчан в возрасте от 61 года и старше отдают предпочтение сети Интернет лишь 11,1% опрошенных (полагаем, что эти данные можно экстраполировать на другие города страны). Следовательно, наиболее эффективно обращение к молодежи именно через Интернет.

Таблица 1. Распределение ответов на вопрос: «В каких источниках вы чаще всего находите интересующую вас информацию?» (в разрезе возраста, %)

Возраст	Газеты	Интернет	Радио	Телевидение	Другое
От 18 до 29 лет	8,2	63,4	2,6	25,0	0,8
От 30 до 45 лет	12,7	46,6	1,9	36,6	2,3
От 46 до 60 лет	11,7	41,4	3,1	43,0	0,8
От 61 и старше	16,7	11,1	2,8	69,4	-

Анализ социологических данных также показал, что более половины опрошенных, а именно 53,9%, используют Интернет ежедневно. Только около трети горожан (33,7%) не пользуется Интернетом вовсе. Приблизительно десятая часть респондентов (9,4%) выходит онлайн несколько раз в неделю и 3% бывают в Интернете несколько раз в месяц. Таким образом, можно сказать, что астанчане являются активными пользователями Интернета.

Рассматривая ответы пользователей в дезагрегированном виде, можно отметить, что частота использования интернета находится в прямой зависимости от возраста респондента. Среди молодых 66% пользуются услугами Всемирной сети практически каждый день.

Иными словами, молодежь склонна к гораздо большему потреблению информации в Интернете, нежели старшее поколение.

При этом самыми активными пользователями интернета оказались студенты вузов и учащиеся средне-специальных учебных заведений. Среди

данной категории 78% указали, что выходят в Интернет практически каждый день.

Необходимо в этой связи обратить внимание и на следующее обстоятельство в контексте взаимосвязи пользования молодежью Интернетом и отношения ее к религии. В анкете был вопрос о том, какие темы поднимаются в СМИ слишком часто, а какие – недостаточно часто. Так вот, по мнению горожан наши СМИ уделяют недостаточное внимание проблемам религии. Речь не идет о пропаганде религиозных взглядов, а о передачах познавательного, исторического, культурного, ценностного характера о религиях мира. Недостаток подобных передач и подобной информации может вынуждать искать сведения в Интернете, причем часто на довольно сомнительных сайтах.

Таблица 2. Сравнительные рейтинги тематических блоков наиболее часто и недостаточно освещаемых в СМИ

Варианты ответов	Часто появляющиеся сюжеты	Недостаточно освещаемые сюжеты
Преступления, коррупция	31,9%	15,3%
Происшествия (аварии, пожары, взрывы, наводнения)	28,1%	12,1%
Международные отношения, события в мире	25%	17%
Культура, искусство, кино, музыка	21,4%	23,9%
Медицина и здоровье, спорт	19,7%	24,1%
Религия	5,7%	11,3%

Достоверность второго фактора, а именно лояльное отношение современной молодежи к религии также можно подтвердить данными социологических опросов.

Так, по результатам исследований ОФ «Астана-Зерттеу», современная молодежь гораздо более позитивно оценивает роль религии в обществе, чем старшее поколение. Больше всего среди молодых в процентном отношении оказалось тех, кто считает, что влияние религии в обществе растет и это хорошо – 44,1%.

Также по данным опроса молодежи, в целом верующими назвали себя 77,9% опрошенных. Не верующими, но положительно относящимися к религии являются еще более 19% молодых казахстанцев: они либо по традиции придерживаются религиозных обрядов, либо просто уважают религиозные чувства верующих. Остальные 2,5% отнесли себя к атеистам или агностикам. Таким образом, в целом более 90% молодежи сегодня относится к феномену религии и к верующим, по меньшей мере, с уважением.

Таблица 3. Религиозная позиция в возрастном срезе, в процентах

Возраст / Религиозная позиция	«Пассивные верующие»	«Активные верующие»	Неверующие позитивно относящиеся к религии	Неверующие негативно относящиеся к религии
От 18 до 29 лет	69,1	8,8	19,6	2,5
От 30 до 45 лет	63,5	8,3	25,4	2,7
От 46 до 60 лет	63,2	9,6	24,6	2,5
От 61 и старше	52,8	18,7	27,6	0,8

Больше других верующими себя называют студенты – 86,4%, проживающие в Южно-Казахстанской – 90% и Кызылординской – 82,5% областях, а также в г. Алматы – 84,6%. В этническом разрезе верующих больше всего среди молодых узбеков (93,1%), уйгур (85,7%) и казахов (78,3%).

Другая тенденция связана с увеличением доли активно верующих среди более молодых казахстанцев. Так, если среди 26 – 29-летних таковых 8,4%, а среди 23 – 25-летних – 11,2%, то среди 18 – 22-летних – их уже 13,4%. Таким образом, со временем доля активно верующих среди казахстанской молодежи начинает увеличиваться.

Таким образом, сегодняшняя казахстанская молодежь толерантна по отношению к религии, что проявляется в следующем:

- она приветствует возрастание роли религии в обществе;
- она оценивает себя как верующую либо позитивно относящуюся к религии и верующим;
- в составе молодежи растет число верующих и активно верующих;
- растет число приверженцев ислама и православия среди молодых тех этнических групп, которые традиционно придерживались этих религий;
- все больше молодых начинают оценивать гуманистическую суть мировых религий;
- молодежь больше разбирается в религиозных вопросах и более активна в религиозной практике.

Сочетание этих двух факторов: подавляющая активность молодежи в сети Интернет и толерантное отношение в религии определяют необходимость коренного пересмотра государственной молодежной конфессиональной политики.

Первое, необходим акцент в информационно-просветительской работе перенести в Интернет. Это открытие большого количества сайтов просветительского характера по религиозной проблематике, предназначенных для молодежной аудитории. Это поддержка блогерского движения позитивно настроенного к религии, но имеющего принципиально антиэкстремистский характер. Это активная контрпропагандистская работа в сети по вопросам религии, веры, ценностей.

Второе, освещение религиозной проблематики в государственных СМИ, особенно в их электронных версиях, должно быть максимально позитивным, с раскрытием огромного нравственного потенциала общечеловеческих ценностей

мировых религий. Необходимо переломить тенденцию, когда большая часть материалов по религиозной (особенно, исламской) тематике посвящена либо пропаганде экстремистских идей, либо жесткой конфронтации им с позиций светскости. При этом создается впечатление (специально поддерживаемое определенными структурами), что ничего позитивного в религии (в частности, в исламе) нет.

Третье, поскольку информационно-пропагандистская работа в сети предназначается в первую очередь молодежи, необходимо использование визуализации (ролики, видеоматериалы), игровых элементов, интерактивных методик для привлечения внимания к гуманистической сущности религии и духовности.

Только в этом случае религиозная толерантность молодежи найдет адекватные формы выражения, в чем не последнюю роль будет играть и Интернет.

(Опубликовано в: «Терроризм және Интернет»: Халықаралық ғыл.-практ. конф. мат. Жинағы = Сб. мат. междунар. науч.-практ. конф. «Терроризм и Интернет». – Астана, 2014 ж. – 162 б.)

FOR AUTHOR USE ONLY

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ НЕМЦЕВ КАЗАХСТАНА: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

По переписи населения 1989 года в Казахстане проживало 946 тысяч 855 немцев. Они являлись третьей по численности, после казахов и русских, этнической группой в стране, составляя 5,8% населения. Через десять лет, в 1999 году их осталось 353 тысячи 441, они переместились на пятое место по численности, составив 2,4% всего населения.

Вместе с тем, необходимо учитывать, что пик эмиграции из страны пришелся на 1994 год, в последние годы она резко сократилась, к примеру, в прошлом 2001 году отрицательное сальдо миграции составило менее 100 тысяч человек. Во-вторых, существует значительная группа лиц немецкой национальности, которая выезжать не собирается.

По данным нашего исследования, проведенного в октябре 2001 года, из числа опрошенных казахстанских немцев 48,1%, т.е. около половины, твердо заявили, что уезжать из страны не собираются. 15,4% ответили, что собираются выезжать, а 30,8% еще не определились по данному вопросу. Причем в качестве приоритетных мотивов отъезда обозначены: уехать туда, где уровень жизни выше – 59,6%, желание вернуться на свою историческую родину – 48,1%, перспектива найти за рубежом более высокооплачиваемую работу – 26,9%, стремление воссоединиться с семьей, родственниками – 23,1%. В то же время, большую толерантность этноса, его интегрированность в казахстанский социум показывают данные о негативных мотивах отъезда, которые во много раз меньше предыдущих: ущемление политических прав и свобод, несправедливое решение языковых проблем, проявление дискриминации по национальному признаку – по 3,8%, проблемы с получением образования – 1,9%, а такие мотивы, как ухудшение межнациональных отношений, экологические проблемы и рост преступности не обозначил ни один из опрошенных.

Эти основания определяют необходимость анализа, в том числе религиозных предпочтений одной из крупных этнических групп Казахстана. Нами используются при этом данные социологических исследований, проведенных в ноябре 2000, октябре 2001 и марте 2002 годов. В опросах приняли участие 2000 респондентов из всех 14 областей, г. Астана и Алматы. Выборка двухступенчатая, квотная, по этническому и социально-профессиональному параметрам.

Тенденция, которая является преобладающей в последние годы в Казахстане в конфессиональном отношении, - **рост религиозности**. Самой общей причиной этого большинство экспертов считают размытость идентификационных критериев в массовом сознании населения в транзитный период. В этой ситуации, естественная потребность людей жить в “духовной защищенности” вынуждает их обращаться к религии как основе моральных ценностей.

Показателем того, что религия выступает сегодня в качестве, прежде всего, этнокультурного идентификатора (а иногда и общегражданского) являются

данные исследования, проведенного в марте 2002 года. Так, из всех опрошенных 51,6% отнесли себя к исламу, 22,8% - к православию, 1,4% - к католицизму, 0,4% - к буддизму и 0,2% - к протестантизму. Среди лиц немецкой национальности близость к разным конфессиям выглядит следующим образом: ислам и православие – по 12,7%, католицизм – 29,1%, другие конфессии не обозначены.

Однако при этом необходимо учитывать, что речь идет об общей численности, отметивших свою близость к той или иной религии. Среди них немало тех, для кого отнесение к религии означает культурную либо этническую идентификацию, кто уважает духовные ценности, не участвуя активно в религиозной жизни.

Если исходя из подобных предпосылок попытаться определить в самом общем виде уровень религиозности среди казахстанских немцев, то мы получим следующую картину. Опрос 2002 года показал, что в процентном отношении доля выбравших ту или иную конфессию составляет 54,5%. В то же время, атеистами себя назвали 7,3% опрошенных, еще 23,6% не относят себя ни к какому вероисповеданию, 14,5% либо затруднились, либо оставили данный вопрос без ответа. Если полагать, что среди не ответивших, затруднившихся и не определяющих свой веру есть, безусловно, верующие, то можно сделать предположение, что около 80% лиц немецкой национальности являются верующими. Свой отпечаток на религиозную идентификацию немцев накладывает, на мой взгляд, негативное отношение к религии в советское время.

У нас есть возможность сравнить отношение к религии немецкого населения за три года: 2000 – 2002 годы.

В 2000 году 3,1% опрошенных немцев отнесли себя к атеистам, 11,5% заявили, что равнодушны к вопросам религии, остальные затруднились или оставили вопрос без ответа, а в разной степени позитивное отношение к религии высказали 58,9% опрошенных.

В 2001 уже 80,8% опрошенных проявили ту или иную степень лояльности к религии. Число равнодушных к религии сократилось до 5,8%, а противником религии в данном опросе никто себя не назвал. И как мы видели ранее, в 2002 году эта тенденция сохранилась и можем с определенной степенью уверенности утверждать, что общий уровень религиозности среди немецкого населения около 80%, что является достаточно умеренным показателем в условиях Казахстана.

Вместе с тем, если сравнивать религиозный идентификатор с другими, то у немцев ситуация несколько иная, чем, к примеру, у казахов. На первом месте – национальная идентичность – 57,7%, на втором – религиозная – 23,1%, далее следуют языковая (русскоязычный – 5,8%) и общегражданская (сын Отечества – 5,8%). А у казахов идентификация сегодня такая: мусульманин – 64,4%, тюркоязычный – 1,7%, представитель своего этноса – 16,6%, представитель рода (жуза) – 1,4%, сын отечества – 10,3%.

Показательна также динамика структуры религиозности. В 2000 – 2001 годах мы определяли не просто общее отношение к религии, а степень и формы религиозности населения. Если в 2000 году 1,6% опрошенных немцев отметили, что они состоят в общине, 26,2% назвали себя верующими, но не участвующими активно в религиозной жизни, 9,8% - не верующими, но придерживающимися

религиозных обрядов по традиции и 21,3% - не верующими, но уважающими религиозные чувства верующих, то в 2001 году ситуация изменилась. Уже 11,5% опрошенных отметили, что состоят в общине. Увеличилось число тех, кто верует, но активно в религиозной жизни не участвует, до 32,7%. Доля тех, кто придерживается религиозных традиций и уважает религиозные чувства составила в сумме 36,6%, что также выше показателя 2000 года.

Дифференцированная оценка отношения респондентов к религии позволяет определить уровень подлинной (активной) религиозности.

Исследование в самом общем виде подтвердило, что этносы, для которых приоритетным религиозным идентификатором является ислам, отмечают религию чаще, нежели этносы, имеющие в качестве такового христианство.

Так, христианская идентификация выражена: у русских – 40,1%, украинцев – 34,1%, белорусов – 20%, немцев – 17,3% и корейцев – 10,5%.

Исламская: у узбеков – 76,5%, уйгур – 65,7%, казахов – 64,4%, татар – 50%.

Кроме того, подтверждением данной тенденции является то обстоятельство, что этносы, представители которых придерживаются в большей степени исламских взглядов, являются более религиозными, нежели этносы, представители которых придерживаются христианских взглядов.

Так, по данным исследования оказалось, что по степени религиозности этносы в Казахстане могут быть ранжированы следующим образом (только активно верующие, по данным опроса ноября 2001 года, в процентах от числа опрошенных):

1. чеченцы – 80%,
2. узбеки – 45,1%,
3. уйгуры – 34,3%,
4. корейцы – 21,1%,
5. казахи – 21%,
6. немцы – 11,5%,
7. украинцы – 8,5%,
8. русские – 7,8%,
9. белорусы – 6,7%
10. татары – 6,3%.

Итак, анализ показывает, что религиозность у немцев ниже, чем у восточных этносов (узбеков, уйгур, казахов и др.), однако выше, чем у славянских (русских, украинцев, белорусов).

(Опубликовано в: Роль религиозных конфессий в жизни немцев Центральной Азии: Сборник материалов международной научно-практической конференции (30-31 октября 2002 г.). Алматы: Ассоциация общественных объединений немцев Казахстана «Возрождение», 2002. 279 с.)

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**More
Books!**



yes
I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.morebooks.shop

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн – в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов! окружающей среде благодаря технологии Печати-на-Заказ.

Покупайте Ваши книги на
www.morebooks.shop



info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com

OMNIScriptum



FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY