

# ИДЕНТИФИКАЦИЯ В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ТРАЕКТОРИИ РАЗВИТИЯ



**ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО ФОНДА РОЗЫ ЛЮКСЕМБУРГ  
В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

**ИДЕНТИФИКАЦИЯ В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ:  
ТРАЕКТОРИИ РАЗВИТИЯ**

Сборник статей международной конференции  
«Идентификация в странах Центральной Азии: траектории развития»  
4-5 декабря 2023 года, г. Алматы

Алматы, 2023

УДК 327 (5)  
ББК 66.4 (5)  
И26

Ответственный редактор-составитель: Черных И.А. – д. и. н., профессор, проектный менеджер Представительства Фонда Розы Люксембург в Центральной Азии.

И26 Идентификация в странах Центральной Азии: траектории развития. Сборник статей международной конференции (Алматы, 4–5 декабря 2023 г./ Отв. редактор И. А. Черных. – Алматы: Представительство Фонда Розы Люксембург в Центральной Азии, 2023. – 236 с.

ISBN 978-601-08-3691-4

Данный сборник подготовлен на основе докладов участников региональной конференции «Идентификация в странах Центральной Азии: траектории развития» (4–5 декабря 2023 года, г. Алматы), организованной Представительством Фонда Розы Люксембург в Центральной Азии.

Сборник посвящен широкому кругу вопросов, связанных с анализом трендов и траекторий идентификации в странах Центральной Азии: перспективам формирования региональной идентичности и позиционированию региона в международном сообществе, соотношению локальных и национальных идентичностей, светскости и религиозности в современных обществах; развитию новых коллективных идентичностей, их видимости и значимости в социально-политическом поле; а также дискурсу деколонизации и его влиянию на идентификационные процессы в странах региона. Большинство статей, опубликованных в сборнике, основываются на данных прикладных политико-социологических исследований, реализованных их авторами – исследователями из Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана и Узбекистана.

Сборник статей рассчитан как на специалистов в сфере изучения идентичности и идентификационных процессов в странах Центральной Азии, так и на широкую читательскую аудиторию, нацеленную на понимание происходящих социальных процессов в регионе.

Мнение авторов статей может не совпадать с позицией Фонда Розы Люксембург.

The collection of materials consists of the contributions of the participants of the International Conference «Identification in Central Asian Countries: Trajectories of Development» (4–5 December 2023, Almaty, Kazakhstan), organized by the Representative Office of the Rosa Luxemburg Stiftung in Central Asia.

The collection of conference materials covers a wide range of issues related to the analysis of trends and identification of trajectories in Central Asian countries, in particular, prospects of regional identity formation and positioning of the region in the international community, correlation between local and national identities, secularism and religiosity in contemporary Central Asian societies; development of new collective identities, their visibility and significance in the socio-political field; discourse of decolonization and its impact on identification processes in Central Asian countries.

Most of the articles in the collection are based on the data of applied political and sociological research conducted by their authors – researchers from Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan and Uzbekistan.

The collection of articles is intended both for specialists in the field of the study of identity and identification processes in the countries of Central Asia, and for a wider readership interested in understanding the ongoing social processes in the region. The opinion of the authors of the articles may not coincide with the position of the Rosa Luxemburg Stiftung.

УДК 327 (5)  
ББК 66.4 (5)

ISBN 978-601-08-3691-4

© Представительство Фонда Розы Люксембург в Центральной Азии, 2023

## СОДЕРЖАНИЕ

Черных И. Введение..... 7

### ИДЕНТИФИКАЦИЯ В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОСНОВНЫЕ ТRENДЫ

Илеуова Г. Динамика идентификационных процессов как индикатор состояния общества.....12

Махмудов Р. Центральная Азия перед вызовом современной идентификационной динамики.....18

Кайым С. Конструирование идентичности в цифровую эпоху: паттерны самовыражения казахстанской молодежи в TikTok .....32

### ЗА ПРЕДЕЛАМИ НАЦИОНАЛЬНОГО: РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Мураталиева Н. Роль международных организаций и форматов в траектории идентификационных процессов Центральной Азии .....40

Хакимов У. Напряженность между регионализмом и национализмом: как национальные интересы стран влияют на процессы регионализации в Центральной Азии .....52

Ни М., Вилейкис А. Эффекты дистанционного национализма в среде трудовых мигрантов из Центральной Азии в Южной Корее .....61

Гусейнов Э. Мягкая сила Германии в Казахстане: влияние на идентичность и миграционную динамику в Центральной Азии .....72

### ЭТНИЧЕСКОЕ И ГРАЖДАНСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Джамангулов К. Тенденции развития социальных идентичностей в Кыргызской Республике.....84

Алимджанов Б. Узбек или узбекистанец: к вопросу о политической идентичности .....94

Ризоён Ш. Нацестроительство и общегражданская идентичность в Таджикистане..... 101

Волкова Т. Определение маркеров этнической идентичности казахстанских немцев..... 110

## **ДИСКУРС ДЕКОЛОНИАЛЬНОСТИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ИДЕНТИФИКАЦИЮ**

Каратаева Л. Дискурс деколонизации в Казахстане: специфические особенности и проблемные зоны .....122

Махмудова Л. Колониальность гендера в репрезентации домашнего насилия в трех казахстанских документальных фильмах как продуктах знаний сектора развития ..... 133

Тен А., Семенов Ф. Публичные дискурсы и порядки идентичностей: казахстанское общество в контексте войны в Украине ..... 147

Решетняк А. Будущее профилактики насильственного экстремизма в Казахстане: между «лучшими практиками» и курсом на деколонизацию..... 161

## **ЛОКАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ: КОНСОЛИДАЦИЯ И ФРАГМЕНТАЦИЯ**

Шаповал Ю. Женская мусульманская идентичность в современном Казахстане: типы и стратегии идентификации .....173

Илеуова Г. Религиозное сознание и практики городов Казахстана ..... 188

Коспанов Р. Религиозная идентификация в казахстанских городах: практики и ценности горожан .....199

Мингишева Н. Глобализация, медиа и гендерная идентичность казахстанской молодежи .....212

Тустикбай Н. Политическая идеология и непрерывность неравенства в Казахстане после января 2022 года.....223

## **ВВЕДЕНИЕ**

Идентификационные процессы в странах Центральной Азии получили новый импульс в конце 1980-х – начале 1990-х годов в связи с образованием в регионе новых независимых государств. Возникла необходимость поиска и формулирования новых смыслов, определяющих процесс формирования национальной идентичности. В фокусе политического дискурса стран Центральной Азии актуализировались как категории «государство» и «нация», так и вопросы национальной истории и памяти, развития национальных языков и их соотношение с русским языком, формирование новых государственных символов и их смыслового наполнения. Дополнительно к доминировавшим в Советском Союзе экономическим (классовым) и этническим линиям идентификации формируются новые или усиливаются ранее слабые вектора, такие как идентификация по месту жительства, по уровню урбанизации, по степени вписанности в традиционную культуру или культуру модерна, принадлежности к той или иной конфессии и степени религиозности, относительно принятия или непринятия новых идеологий и ценностей, принадлежности к тому или иному поколению и т. д. Можно утверждать, что изменение социальной структуры, вызванное трансформацией модели государственного строительства в постсоветский период, привело к усложнению идентификационной матрицы, существующей в странах Центральной Азии. Таким образом, строительство государств Центральной Азии тесно переплелось с поиском, формированием и развитием самых разнообразных идентификационных моделей.

Современные центральноазиатские общества характеризуются достаточно высоким уровнем фрагментации, когда каждая социальная группа – этническая, конфессиональная, статусная, демографическая, корпоративная, территориальная и т.д. – выступает как один из множества центров формирования идентичностей, которые конкурируют между собой и стремятся к доминированию в обществе, зачастую принуждая других следовать своей идентификационной повестке. Политика идентичности, навязываемая одними группами другим, является серьезным фактором напряженности и может спровоцировать конфликты на разных уровнях. В этой связи ключевыми становятся вопросы, касающиеся траекторий идентификационных процессов в странах Центральной Азии.

Каковы современные тренды и траектории идентификационных процессов в странах Центральной Азии? Какие новые коллективные идентичности формируются сегодня в странах региона, степень их значимости в социально-политическом поле? Как соотносятся нациестроительство в странах Центральной Азии и поиск национальной идентичности, с одной стороны, и субнациональные и наднациональные идентичности? Какова степень идентификационной связанности современных центральноазиатских обществ, основные линии консолидации и разрыва? Каково соотношение гражданского и этнического, светскости и религиозности в современных центральноазиатских обществах? Можно ли говорить о возможности региональной идентичности в Центральной Азии? Что важнее для того или иного социума – глобальные процессы или локальность? Как влияет дискурс деколонизации на идентификацию в странах региона? Эти и другие вопросы, обсуждавшиеся экспертами из Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана и Узбекистана в рамках международной конференции «Идентификация в странах Центральной Азии: траектории развития» (4-5 декабря 2023 год, г. Алматы), нашли свое освещение на страницах данной публикации.

Сборник включает в себя пять разделов. Логика их выделения – от общих, глобальных и региональных вопросов, к вопросам более конкретным и локальным.

В статьях, включенных в первый раздел, делается попытка зафиксировать основные идентификационные тренды в странах Центральной Азии. Гульмира Илеуова рассматривает динамику идентификационных процессов и соответствующих трансформаций в Казахстане в 2000-х годах. Определяя идентификацию как индикатор состояния общества, она ставит такие вопросы, как «Зачем мы постоянно поднимаем тему с “идентичностью”?», «На какой объяснительный потенциал этой темы рассчитываем?», «Не преувеличиваем ли мы ее значение?». Рустам Махмудов фокусируется на проблеме вхождения в культурное пространство Центральной Азии идентификационных конструктов, сформировавшихся в других культурно-цивилизационных пространствах, в частности – либерально-демократических установок. Опираясь на идеи теории новой институциональной экономики и теории ассамбляжей Мануэля Деланды, он описывает идентичность как институт, степень эффективности усвоения и продолжительности функционирования которого зависит от его потенциала максимизации материальных и психологических дивидендов. Сұлтанбек

Қайым, беря в качестве примера поведение молодых казахстанцев в сети TikTok, останавливается на особенностях конструирования идентичностей в «цифровую эпоху» с доминированием виртуальных взаимодействий.

Второй раздел сборника составляют работы, рассматривающие наднациональные идентификационные процессы, которые выводят идентификации за государственные границы стран Центральной Азии. Наргиза Мураталиева рассматривает, как на идентификационные процессы в Центральной Азии влияют межрегиональные организации, такие как ЕАЭС, ОТГ и ШОС, а также консультативные встречи глав государств стран Центральной Азии. Целью этого анализа является определение, какие идентификационные траектории продвигают данные организации. Умед Хакимов анализирует линии напряженности между национальными проектами, реализуемыми в странах Центральной Азии, и идеей центральноазиатского регионализма. В фокусе внимания Максима Ни и Александра Вилейкиса находится «дистанционный национализм» и его влияние на идентификационные процессы и социально-экономические практики трудовых мигрантов из Центральной Азии в Южной Корее. На основе рассмотрения различных паттернов поведения мигрантов, определяемых этнической и гражданской идентичностью, а также базовым социальным статусом, показывается, что инокультурная среда и общий опыт трудовой миграции может стать основой для новой идентификации и солидарности, преодолевающей «естественные» категориальные границы. Эльданиз Гусейнов, опираясь на идеи неограмшизма, анализирует влияние «мягкой силы» Германии на идентификационные и миграционные процессы в Казахстане.

В центре внимания статей, включенных в третий раздел, находятся измерения, «традиционные» для анализа идентичностей в Центральной Азии: этническое и гражданское. Кайратбек Джамангулов рассматривает основные тенденции идентификационных процессов в Кыргызстане с точки зрения формирования здесь гражданской идентичности как стержня межэтнической интеграции. В центре внимания Бахтиёра Алимджанова – сложности формирования политической идентичности («узбекистанец») в Узбекистане. Шерали Ризоён фокусируется на вопросах нациестроительства в Таджикистане и формирования в этой стране гражданской идентичности. Тамара Волкова рассматривает особенности идентификации казахстанских немцев и ее ключевые маркеры.

Четвертый раздел посвящен одной из современных тенденций – влиянию на идентификационные процессы в странах Центральной Азии дискурса деколонизации. Общий обзор особенностей дискурса деколонизации дается в статье Леси Каратаевой, где указывается, что казахстанский дискурс деколонизации характеризуется отсутствием четко очерченного категориального аппарата, слабостью академического и официального дискурсов, доминантой десоветизации и дерусификации. В центре внимания Лейлы Зулейхи Махмудовой – колониальность гендера в репрезентации домашнего насилия в ряде казахстанских документальных фильмах. В статье утверждается, что колониальное восприятие проблемы со стороны авторов анализируемых фильмов и структурное неравенство в распределении ресурсов способствуют дискурсивным ошибкам в повествованиях о домашнем насилии и изображении как жертв, так и виновных. Александр Тен и Филипп Семенов, опираясь на идеи социологии знания, исследуют то, как противостоящие дискурсы в Казахстане на фоне войны в Украине (де)проблематизируют идентичности, стремясь утвердить в качестве «легитимного» только свой собственный порядок идентичностей. В таком порядке определяются статусы и роли казахов и не-казахов в казахстанском обществе и, как следствие, специфические отношения власти между ними. Анастасия Решетняк рассматривает, в какой степени «внешние» идеологические установки определяют политику и практики профилактики и предотвращения насильственного экстремизма в Казахстане, и как здесь преломляются постсоветский колониализм и неоколониальная рамка «войны против исламизма».

Фокусом пятого раздела является вопрос взаимодействия локальных идентичностей и влияние этого процесса на консолидацию или фрагментацию обществ. Юлия Шаповал анализирует особенности женской мусульманской идентичности в Казахстане, в первую очередь – особенности идентификационных практик «новых» мусульманок. Гульмира Илеуова представляет анализ особенностей религиозного сознания и религиозных практик городского населения Казахстана. В статье показывается степень влияния на эти практики таких параметров, как уровень дохода, образования и возраст. Теме религиозной идентификации жителей казахстанских городов посвящена и статья Расула Коспанова, который акцентирует свое внимание на практиках и ценностях горожан. Особое внимание уделяется тому, как статус города может влиять на религиозную идентификацию горожан. Назгуль Мингишева рассматривает то, как на идентификацию казахстанской молодежи влияют глобализация

и медиа потребление. Нуржан Тустикбай делает акцент на социально-экономической составляющей идентификационных процессов, прежде всего – на вопросах неравенства.

Высказанные авторами сборника мнения и оценки могут не совпадать с позицией Представительства Фонда Розы Люксембург в Центральной Азии. Многие позиции могут быть восприняты как спорные. Однако мы считаем, что в ситуации активного процесса поиска идентичности различными социальными группами, это – нормально. Поскольку здесь главное – наладить диалог и дать право высказать свою аргументированную позицию любому специалисту. В этой связи хотелось бы акцентировать, что большинство статей сборника написаны на основе данных прикладных социологических и политологических исследований, что усиливает их аргументационную базу. Авторы надеются, что представленные работы и идеи могут послужить отправной точкой дальнейших дискуссий и исследований.

## ИДЕНТИФИКАЦИЯ В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОСНОВНЫЕ ТРЕНДЫ

Гульмира Илеуова,  
президент ОФ «Центр социально-  
политических исследований  
«Стратегия»», Казахстан

### Динамика идентификационных процессов как индикатор состояния общества

Я участвую в массовых опросах населения Казахстана с 1997 года. Вопрос об идентификации в анкетах ставился примерно в такой форме, как представлено на Рисунке 1, в том числе и в нашем Фонде, до 2009 года. До недавнего времени было заметно, что представления и обсуждения идентификационных процессов и вопроса формирования идентичности в Казахстане, в основном, касались соотношения по линии гражданская идентичность – этническая идентичность. При этом чаще всего мыслилось, что достижение гражданской идентичности является целью развития общества, результатом постепенного эволюционного развития Казахстана. Показатель количества тех, кто считает себя «гражданином Казахстана», был очень весомым, прежде всего, в документах и приоритетах госорганов.

Таким образом, в 2004 году опросы показывали, что основной идентичностью населения является гражданская. На тот момент подавляющее большинство респондентов считали себя в первую очередь гражданами Казахстана. Также следует отметить, что имеет значение тот ранг (место), который получил в ходе опроса тот или иной вид идентичности. Так, этническая идентичность была третьей, уступив гражданской и местной (поселенческой). Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что религиозная идентичность в 2004 году была наименее распространенной среди казахстанцев.

Сейчас, по моему мнению, акценты начали меняться, а вопросы, связанные с идентичностью казахстанцев, выглядят как исследование никогда не заканчивающегося процесса их идентификации.

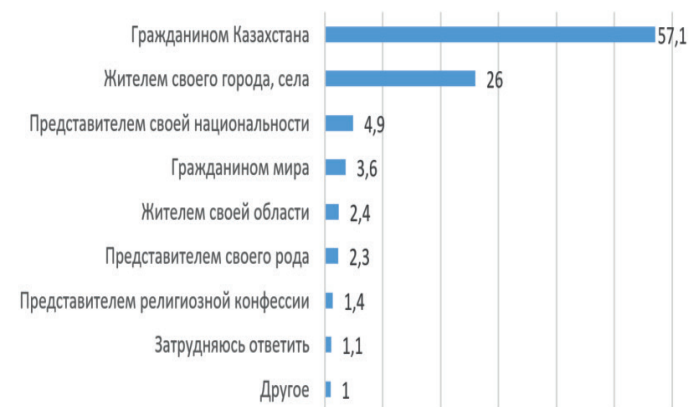


Рисунок 1 – Кем Вы считаете себя в первую очередь?  
(возможен только один вариант ответа) (апрель 2004 г., N=1100)

Возможно, это связано с тем, что мы имеем дело не с личностной идентичностью (формирование которой происходит в процессе социализации), а с социальной идентичностью как совокупности отнесения индивида к различным социальным категориям: расе, этносу, классу, полу, жителю города или села, представителя определенной территории и т.д. Наряду с личностной идентичностью социальная идентичность считается важным регулятором самосознания и социального поведения. На изменение содержания идентификационного процесса влияют разные причины. Например, Казахстан, как и другие страны бывшего СССР пережили период, связанный с масштабным социальным кризисом и сменой экономического строя, сопряженные с кризисом идентичностей. Поэтому люди оказались не способны адекватно реагировать на вызовы современности, и пытались адаптироваться в условиях меняющейся реальности, отсюда мозаичность идентичности. Еще один важный аспект – это глобализация, культурное взаимопроникновение, сознание и культура постмодерна и все, что связано с развитием информационных, цифровых технологий, которые глобализируют общение людей, придают ему неожиданную динамику или, напротив, формируют запрос на консервативные ценности, возврат к «корням», чтобы не потеряться в быстроменяющемся мире.

Итак, с 2009 года мы изменили методику проведения опросов (задаем вопросы по каждому из направлений идентификации, а не предлагаем выбрать один из видов). При этом, необходимо отметить, что в

исследовании 2023 года распределение мест в рейтинге предпочитаемых видов идентичности осталось прежним (как в 2004 году) – гражданская, местная, этническая (см. таблицу 1). При этом религиозная идентичность все еще находится на периферии процессов самоидентификации (7 место).

Таблица 1 – Если говорить о вас, то как часто вы ощущаете свою принадлежность к перечисленным ниже группам людей?  
(сравнительные данные по ответу «часто»)

Часто/Регулярно	2009 г.	2014 г.	2017 г.	2022 г.	2023 г. (горожане)
К жителям своего города или села	59%	76%	59%	51%	71%
К гражданам Казахстана	67%	72%	52%	50%	71%
К людям своего поколения, возраста	51%	72%	53%	45%	63%
К людям своей национальности	55%	73%	52%	42%	69%
К людям своей веры	44%	62%	43%	38%	60%
К людям своего рода (ру)	51%	55%	46%	37%	60%
К людям своей профессии, рода занятий	40%	60%	46%	36%	48%
К жителям своей области	45%	64%	40%	34%	-
К людям такого же достатка	40%	-	40%	33%	50%

Кардинальное изменение ситуации показали данные 2014 годах. На первый план вышла идентичность на основе поселенческого признака (место жительства), этническая принадлежность стала второй по распространенности, а гражданская идентичность, хотя также распространена среди подавляющего числа казахстанцев, перестала быть доминирующей, она стала одной «из».

При сравнении данных за весь период страновых наблюдений (с 2009 по 2022 год) обнаруживаем, что, несмотря на существенные колебания процентной наполняемости показателей, одни и те же четыре группы для идентификации остаются на первых местах (важность с исследовательской точки зрения представляет ранг группы для идентификации, а не сам процентный показатель). Итак, чаще всего участники опросов соотносили и соотносят себя с жителями своего города/села, с гражданами

Казахстана, с людьми своего поколения/возраста и представителями своей национальности/этнической группы.

Хочу обратить внимание еще на одно наблюдение, выявленное на основе сравнительных данных. В исследовании 2009 года общегражданская идентичность была первой с показателем 67%, но уже в последующих замерах она стала второй, так и не вернув себе лидирующих позиций. Ее оттеснила локальная идентичность на основе проживания респондентов в определенном городе или селе. Три замера – 2014, 2017 и 2022 гг., а также замер 2023 года среди горожан (71%) – подтвердили приоритет этого направления идентификации.

Интересно, что с течением времени произошло закрепление тех направлений идентификации, которыми казахстанцы никогда не пользуются. Это отнесение себя к людям одной веры, профессии/рода занятий и определенного достатка. Последнее может говорить о том, что социально-классовая структура в казахстанском обществе, несмотря на переход к рыночной экономике, так и не сформировалась. Т.е., мы по-прежнему имеем дело с разрозненными, слабо связанными между собой по экономическим основаниям, группами населения.

Таблица 2 – Если говорить о вас, то как часто вы ощущаете свою принадлежность к перечисленным ниже группам людей?  
(сравнительные данные по ответу «никогда»)

Никогда	2009 г.	2014 г.	2017 г.	2022 г.	2023 г. (горожане)
К людям такого же достатка	19%	-	15%	20%	17%
К людям своего рода (ру)	12%	11%	17%	18%	8%
К людям своей профессии, рода занятий	16%	7%	13%	18%	17%
К людям своей веры	12%	9%	12%	17%	8%
К жителям своей области	14%	4%	9%	16%	-
К людям своей национальности	9%	4%	11%	13%	6%
К людям своего поколения, возраста	10%	4%	6%	12%	4%
К жителям своего города или села	7%	2%	6%	9%	5%
К гражданам Казахстана	6%	2%	8%	8%	6%



В 2022 году чаще всего казахстанцы относят себя (см. Рисунок 2) к жителям своего города или села (51%), к гражданам страны (50%), к людям своего поколения, возраста (45%) и к людям своей национальности, этноса (42%). При этом вариант «никогда» при самоопределении почти каждый пятый выбрал в отношении таких групп как «люди такого же достатка» (20%), «люди моей профессии, того же рода занятий» (18%), «представители моей веры» (17%).

Интересен при рассмотрении вопросов идентификации возрастной разрез: его влияние наиболее заметно в двух главных направлениях для идентификации. Так, с возрастом повышается доля тех, кто соотносит себя с локальной идентичностью, своим городом/селом (с 50% в группе 18-24 лет до 59% в группе старше 65 лет). Аналогичная ситуация и при идентификации себя с гражданами Казахстана: рост показателя до 56% в группе старше 65 лет.

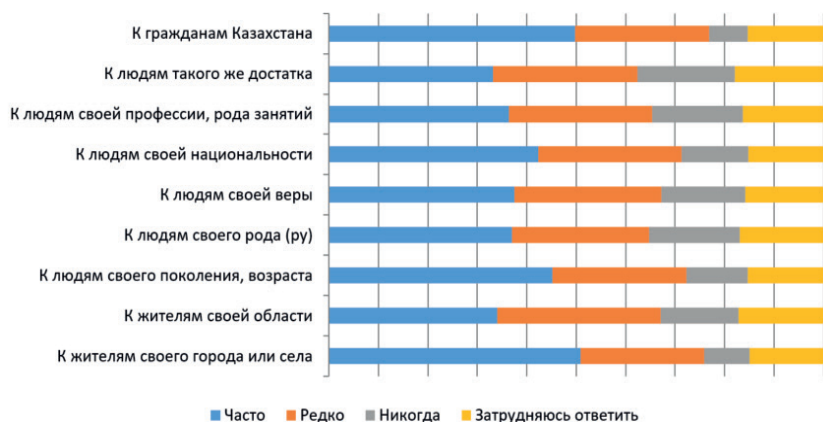


Рисунок 2 – Если говорить о вас, то как часто вы ощущаете свою принадлежность к перечисленным ниже группам людей?  
(ответ по каждой группе)

Однако из общей картины «вываливается» возрастная когорта казахстанцев в возрасте 35-44 лет (родившиеся в период с 1978 по 1987 гг.), которой по итогам опроса, присущи самые низкие показатели идентичности по всем анализируемым группам: они реже других соотносят себя с кем-то по принципу веры (32%), проживания на территории области (28%) или населенного пункта (45%). В целом, ни по одному из направлений

идентификации в этой группе не было получено показателя 50% и выше. Вот кого можно назвать «потерянным поколением».

В то же время молодые, о которых мы беспокоимся больше всего, вполне соответствуют сложившейся общеказахстанской картине с идентичностями: почти все их показатели равны средним по стране с некоторым повышением по идентификации с людьми своей веры (42% при среднем по стране показателе 34%) и с жителями своей области (40%, по стране 38%). Довольно красноречивые и требующие особого внимания аспекты.

Таким образом, можно констатировать, что идентификационные процессы в Казахстане все еще находятся в стадии развития при отсутствии одного доминирующего и показателя отнесения себя к жителям одной области и представителям одной веры (за исключением молодежи 18-24 лет). Идентификация себя со своей этнической группой, оставаясь пока что одной из самых востребованных (4 место в 2022 году), тем не менее, с течением времени снижает свою привлекательность. Что касается идентификации на основе отнесения себя к роду (ру), то она с годами снижается: в 2022 году почти пятая часть населения никогда не ощущала свою принадлежность к родовой структуре, при этом каждый третий опрошенный часто прибегал к родовой идентификации.

В итоге остаются открытыми вопросы: зачем мы постоянно поднимаем тему с «идентичностью»? На какой объяснительный потенциал этой темы рассчитываем? Не преувеличиваем ли мы ее значение? Пока что могу сказать, что социологически мы уже давно зафиксировали наличие преобладающих направлений идентификации казахстанцев, но на практике отсутствует представление, что с этим делать как на уровне государственной политики, так и в научном отношении.

**Рустам Махмудов,**  
 Доцент Университета Мировой  
 Экономики и Дипломатии, ведущий  
 научный сотрудник Института  
 перспективных международных  
 исследований, Узбекистан

## ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ ПЕРЕД ВЫЗОВОМ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕНТИФИКАЦИОННОЙ ДИНАМИКИ

### Аннотация

В статье рассматривается вопрос вхождения и функционирования в культурном пространстве Центральной Азии идентификационных конструктов, сформировавшихся в других культурно-цивилизационных пространствах. Особое внимание обращено на такие идентичности, как идентичность «свободного мира» как продукта эпохи однополярного мира с центром в США, эмиратский, саудовский и турецкий идентификационные конструкты, зародившиеся на Ближнем Востоке и в Малой Азии. Их эффективное закрепление в регионе объясняется посредством анализа природы и структуры феномена идентичности. В качестве научного инструментария привлечены положения теории новой институциональной экономики и теории ассамбляжей Мануэля Деланды как одной из версий плоских онтологий. Все это позволило описать идентичность как институт, степень эффективности усвоения и продолжительности функционирования которого зависит от его потенциала максимизации материальных и психологических дивидендов. Положения плоской онтологии в свою очередь позволили описать структуру идентичности как ассамбляж, в котором части и целостности обладают равной реальностью в отличие от бесшовных тотальностей систем, построенных на метафоре организма.

**Ключевые слова:** *Центральная Азия, идентичность, институты, максимизация дивидендов, ассамбляж, бесшовная тотальность, интериорность, экстериорность, территорияция, детерриторияция, синтез, симбиоз, идентификационный ассамбляж*

Проблема формирования идентичностей в современной Центральной Азии представляет собой не просто научный интерес, а вопрос

экзистенциальной важности для стран региона, поскольку напрямую затрагивает практически все сферы их социально-политической жизни, учитывая наблюдаемые глобальные трансформации и продолжающееся вторжение в регион внешних идентификационных конструктов.

Идентичность – это то, как и каким образом человек имеет дело с окружающим его миром, интерпретирует события, с которыми он сталкивается, и строит свою собственную реальность. Однако сложность вопроса идентичности заключается в том, что этот феномен постоянно стремится ускользнуть от исчерпывающего научного определения, поскольку в случае с идентичностью мы имеем дело с частным проявлением проблемы контингентности в теории познания. Тем не менее, попробуем проанализировать вопрос идентичности, опираясь на синтез некоторых положений новой институциональной экономики и плоских онтологий.

### Идентичность как социально-экономический институт

Традиционно идентификационный ландшафт в Центральной Азии описывается в рамках исторически сложившихся идентификационных конструктов, таких как этническая, языковая и религиозная близость или общность народов региона. Однако, было бы неверным ограничивать вопрос идентичности только этими конструктами. Центральная Азия сегодня существует в рамках глобального информационного пространства и глобального рынка, что серьезно повышает идентификационную динамику в странах региона. Это, в свою очередь, означает, что традиционные идентификационные конструкты или становятся объектом трансформационного воздействия, или образуют комбинации с вновь возникающими идентичностями. В этой связи представляется необходимым прояснить, как нами понимается идентичность.

В первую очередь, нужно отметить такой момент, как тесная связь идентичности с индивидуальными и групповыми ментальными конструкциями. Как отмечал лауреат премии Альфреда Нобеля по экономике Дуглас Норт, «люди воспринимают внешний мир путем переработки информации с помощью предсуществующих ментальных конструкций, обеспечивающих понимание окружающего и решение возникающих проблем» [1].

Идентичность, насколько устойчивой она бы не была, это все-таки конструкт, продукт социального, политического и экономического конструирования. При этом, идентичность, будучи конструктом, превращается в процессе ее введения и укоренения в социальной среде в «институт», который встраивается в имеющуюся в социуме систему институтов.

Для понимания природы «института» воспользуемся определением, которое дается в теории новой институциональной экономики. Институты в ней понимаются как «набор правил, процедура соответствий, моральное и этическое поведение индивидуумов в интересах максимизации богатства» [1].

Применительно к идентичности как институту «богатство» можно понимать шире, не только как экономическое понятие, а как сумму материальных и психологических дивидендов. Идентичность также, как и другие институты, стремится максимизировать получение дивидендов.

Идентичности, подобно другим институтам, могут быть формальными и неформальными. Формальные идентичности поддерживаются силой государства, а неформальные складываются в результате как прямых интеракций индивидуумов, так и посредством не прямых интеракций, например, посредством воздействия внешней мягкой силы, в том числе и через современные средства массовых коммуникаций.

Зачастую некоторые формальные и неформальные идентичности могут быть близки и устойчивы, например, национальные идентичности, в государствах, где доминирует один этнос. В многонациональных государствах дистанция между формальными и неформальными идентичностями может быть разная – от достаточно большой до небольшой.

Примером большой дистанции может быть Югославия, с ее формальной югославской идентичностью, которая полностью отвергалась хорватскими националистами, считавшими, что она несет угрозу существованию хорватского народа. Примером небольшой дистанции между формальными и неформальными идентичностями обычно называют США с их «плавильным котлом», суть которого заключается в том, что дивиденды, которые дает американская идентичность, превосходят дивиденды, которая может дать неформальная идентичность.

Что же касается вопроса появления новых идентичностей, то он также связан с проблемой максимизации дивидендов. Обратимся вновь к Дугласу Нарту, который полагал, что новые институты появляются тогда, когда в обществе появляются новые возможности для получения прибыли, которые не дает действующая институциональная система, или получению которых она препятствует [1]. Это определение в полной мере касается и появления новых идентичностей.

Таким образом, можно сказать, что идентичности, как и другие институты, не статичны, а имеют динамичную, а также эволюционную и реверсивную природу. Под «реверсивной природой» (от англ. reverse, от лат. revertor – поворачиваю назад, возвращаюсь) понимается возвращение ранее устаревших или ослабленных типов идентичности и институтов, которые в исторически новых условиях могут вновь приносить дивиденды.

Стабильность некоторых идентификационных конструктов в институциональной системе координат можно объяснить, как заинтересованность всех акторов в сохранении действующих механизмов получения дивидендов. Соответственно идентификационный кризис – это кризис доминирующих типов идентичностей, а стагнация – неспособность социума и власти не только предложить новые формальные и неформальные идентификационные конструкты, но и активное препятствование эволюции идентификационных систем.

Со структурной точки зрения идентичность представляет собой **ассамбляж**, как концепт «плоской онтологии», в которой объекты рассматриваются как однопорядковые с онтологической точки зрения.

Для понимания природы «ассамбляжа» необходимо сопоставить его с подходом, основанном на метафоре организма. М.Деланд в своем произведении «Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность» указывает, что в основе организмической теории лежит метафора организма с ее специфическими отношениями между частями и целыми, – «целыми, образующими бесшовные тотальности или отображающими органические единства».

Ключевым понятием организмической теории является отношение интериорности, т.е. «части-компоненты конституируются отношениями с

другими частями в этом целом» и «отделенная от целого часть перестает быть собой, так как быть частью [целого] – это одно из конституирующих ее свойств». При этом, «целое, составные части которого самодостаточны и находятся в отношениях экстерности, не обладает органическим единством». Таким образом, целостности, согласно М.Деланде, являются «запутанными единствами, части которых находятся в отношениях строгой взаимной детерминации» [2].

В свою очередь ассамбляж выстраивается на принципиально иной системе отношений, отличной от бесшовной тотальности. М.Деланда заимствует этот термин у Жюлья Делёза, называя «ассамбляжи», – целостностями, для которых характерны отношения экстерности. Они состоят из «гетерогенных частей любой природы, в свою очередь, также являющихся ассамбляжами».

Подобные отношения предполагают, что «составная часть ассамбляжа может быть отделена и помещена в другой ассамбляж, с иными формами взаимодействия». Части ассамбляжа обладают определенной автономией, а части и целостности обладают равной реальностью, что «налагает запрет как на сведение целого к сумме частей, так и на выведение частей из целого: любое отношение между ассамбляжами или «внутри» ассамбляжей – отношение внешнее».

М.Деланда прибегает к метафоре «орхидеи и осы» (растения и насекомого-опылителя). Их симбиоз – это отношения экстерности между «самодостаточными компонентами, которые могут стать обязательными в ходе ко-эволюции». Симбиоз ассамбляжа противопоставляется синтезу органицизма. В ассамбляже отношения могут быть лишь контингентно обязательными.

Наряду с экстерностью отношений, Деланда вводит еще 2 измерения ассамбляжа. Первое измерение (ось) отмечает «вариативные роли компонентов ассамбляжа – от чисто материальной роли на одном конце оси до чисто экспрессивной на другом». Эти роли не только вариативны, но и могут смешиваться между собой, что приводит к тому, что «определенный компонент может играть смешанную материально-экспрессивную роль, используя разные наборы способностей».

Второе измерение определяет вариативные процессы или как «территоризацию», т.е. процессы, которые «способствуют стабилизации идентичности ассамбляжа, повышая степень внутренней однородности или степень четкости его границ», или как «детерриоризацию» – процесс, дестабилизирующий идентичность ассамбляжа.

М.Деланда подчеркивает, что «один и тот же ассамбляж может содержать как компоненты, способствующие стабилизации его идентичности, так и компоненты, побуждающие его меняться или даже трансформироваться в другой ассамбляж. На самом деле один и тот же компонент может участвовать в обоих процессах, используя разные наборы способностей» [2].

Нужно отметить, что понятия «материальности» и «экспрессивности» во многом переосмысливаются нами в рамках исследования идентичности именно сквозь призму теории институтов с их возможностью генерации дивидендов для индивидуума или групп индивидуумов. «Материальность» понимается как нечто приносящее материальные дивиденды, а «экспрессивность» же понимается с психологической точки зрения, как эмоциональное состояние. Экспрессивность связана со способностью ассамбляжа приносить психологические/эмоциональные дивиденды. Поэтому, экспрессивность заменяется нами на более подходящий к исследуемому вопросу идентичности термин «психологические дивиденды».

Для понимания различий приведем описание материальности и экспрессивности у М.Деланды в изложении Виктора Вахштайна. Российский социолог приводит следующее объяснение: «В таком ассамбляже как приватный разговор двух людей материальную роль играет взаимная ориентация их тел. Разговор по телефону предполагает, что телефон встраивается в этот ассамбляж, но тоже как материальный компонент. К экспрессивным же характеристикам ассамбляжа «разговор» будет относиться поза, мимика, одежда говорящих, а также содержание разговора и его тема» [3].

## Проникновение внешних идентификационных конструкторов в Центральную Азию

Принимая во внимание вышесказанное, попробуем рассмотреть сегодняшнюю ситуацию с идентичностями в Центральной Азии сквозь призму проникновения некоторых идентификационных ассамбляжей, сформировавшихся в других культурных средах.

Прежде всего, стоит отметить идентификационный ассамбляж «свободного мира», осью которого является группа идентификационных ассамбляжей, сформировавшихся в США и Западной Европе. Влияние данного вида идентичности в Центральной Азии распространяется как на богатый и средний класс урбанизированных жителей стран региона, так и на представителей рабочего класса.

Концепт свободного мира является классическим ассамбляжем, содержащим в себе в качестве элементов либеральную демократию, свободный рынок, американскую и, шире, западную мифологию и идеологемы, как самостоятельно существующие ассамбляжи. Действуя на территории Центральной Азии, идентификация «свободного мира» входит в контакт с коренными системами идентичности, образуя новые ассамбляжи на основе симбиоза.

Вариаций подобных новых ассамбляжей довольно много, начиная от явной идентификации человеком себя с западным цивилизационным пространством, когда локальные идентификационные ассамбляжи оттесняются на отдаленную периферию, и заканчивая семи-латентной и латентной идентификацией, выраженной, например, в стремлении написать вывеску на своем магазине на английском или европейских языках, чаще всего, итальянском и французском. Этот эффект хорошо виден в центральных районах Ташкента, которые проходят через этапы реновации или джентрификации, и где отмечается доминирование англо-, итальяно-, франкоязычных вывесок и названий.

Ассамбляж свободного мира отвечает критериям территориализации. Его популярность в ЦА напрямую связана с довольно значительным количеством извлекаемых индивидуумом материальных и психологических дивидендов. Стабилизации и внутренней гомогенности подобного

идентификационного ассамбляжа способствует, к примеру, возможность выиграть Green Card и уехать на работу в США. В Узбекистане одним из индикаторов его территориализации является факт стабильного вхождения страны в число мировых лидеров по числу полученных Green Cards. По итогам 2022 года, страна заняла третье место в мире с показателем 5511 победителей после Египта и Алжира [4].

Еще одним индикатором территориализации ассамбляжа «свободного мира» может служить показатель незаконного пересечения мексиканской границы с целью попасть в США. С октября 2021 года по октябрь 2023 года в США были задержаны более 13 тысяч граждан Узбекистана при попытке незаконного пересечения границы. При этом неизвестно, сколько узбекских граждан смогло успешно пересечь границу. Это стало третьим показателем после Турции (задержано 30830 граждан) и Мавритании (15594) [5].

В качестве психологических дивидендов можно отметить эффект сопричастности представителя городского среднего класса к американским или европейским культурным мифам различного уровня осознанности, который он получает, к примеру, сидя в кафе с иностранным названием и предлагающем американско-европейский ассортимент продуктов и блюд.

Ассамбляж «свободного мира» весьма динамичен в том плане, что его вхождение в культурное и идентификационное пространство Центральной Азии постоянно сопровождается привнесением новых трендов, генерируемых в западном культурном пространстве. Среди последних трендов, способствующих территориализации ассамбляжа «свободного мира» среди богатого и среднего класса ЦА, можно назвать quiet luxury, «тихую» или «сдержанную роскошь», ставшую трендом в мире моды, благодаря популярному американскому сериалу «Succession» («Наследники»). При этом элементы, демонстрирующие снижение уровня производимых материально-экспрессивных дивидендов и, тем самым, дестабилизирующих идентичность ассамбляжа (детерриторизируя его), успешно выводятся из него или уходят на периферию. Так, отмечается уход на периферию таких направлений современной западной моды как хипстерская мода или postcore.

Таким образом, ассамбляж «свободного мира» в Центральной Азии и Узбекистане, в частности, показывает достаточно высокий уровень стабильности благодаря сбалансированности процессов территориализации и детерриторизации, что напоминает «созидательное разрушение» Йозефа Шумпетера, т.е. ассамбляж непрерывно реконструируется изнутри, разрушая старые связи и производя сборку новых, тем самым, поддерживая внутреннее равновесие через динамические изменения. Созидательное разрушение можно противопоставить «догме» или отсутствию баланса между территориализацией и детерриторизацией в ассамбляже.

Отличительной чертой проникновения идентификационного ассамбляжа «свободного мира» в Центральную Азию является создание им ко-эволюционного эффекта в связке с локальными идентификационными ассамбляжами и их элементами. В Узбекистане это можно проследить на примере тенденций в сфере национального культурного наследия.

В течение первых двух десятилетий XXI века в стране произошло возрождение искусства производства национальных тканей, таких как калами, алоча, бекасаб, адрас, пасма шои, атлас, хан-атлас и другие. Также произошло их открытие для мирового мира моды благодаря узбекским дизайнерам и модельерам, ментально встроенных в пространство ассамбляжа узбекской идентичности и «свободного мира», а также их западным коллегам. В результате произошла ко-эволюция двух ассамбляжей – ассамбляж «свободного мира» обогатил идентификационный ассамбляж «узбекская идентичность» и наоборот.

Говоря об идентификационном ассамбляже «свободного мира», нужно иметь в виду, что в последнее время резко ускорились процессы глобальных геополитических трансформаций, ставящих под удар идентификационные конструкты, рожденные в рамках американоцентричного мирового порядка. Также отмечается быстрое изменение технологического базиса мировой экономики из-за Четвертой промышленной революции, конкуренцию за лидерство в которой ведут США, Китай, Европейский Союз, Индия, Япония, Южная Корея и др. Технологическое развитие, как минимум с начала XIX века, когда в результате индустриализации в Западной Европе появилась положительная корреляция между технологическим развитием, богатством и демократией, серьезно влияет на формирование идентичности [6]. Так, осознание технологического лидерства своей

страны включено в качестве элемента в идентификационные ассамбляжи США, Японии, Южной Кореи.

В этой связи новая геополитическая и технологическая эпохи ставят вопрос о том, сможет ли ассамбляж «свободного мира» сохранить свои позиции в странах Центральной Азии, или его потеснят или даже вытеснят другие внешние идентификационные ассамбляжи, такие как китайский, индийский или южнокорейский. Между тем, ассамбляж «свободного мира» не является единственным внешним игроком, действующим сегодня на идентификационном поле Центральной Азии. Конкуренцию ему составляют ассамбляжи, приходящие из культурных пространств Ближнего Востока и Турции и которые накладываются на набирающий популярность в регионе постсекулярный тренд.

Ближневосточные идентификационные ассамбляжи можно, условно, разделить на Эмиратский и Саудовский. Эмиратский идентификационный конструкт основывается на быстро трансформирующейся в последние десятилетия идентичности Объединенных Арабских Эмиратов (ОАЭ), которую современные арабские исследователи характеризуют как гибриды арабской и англоязычной культур. Гибридизации способствуют несколько факторов.

Первый из них, это быстрый прирост численности экспатов. В 2023 году соотношение экспатов и коренных жителей в ОАЭ составило 9 млн. чел (88,52%) и 1,11 млн. чел (11,48) соответственно. Наиболее крупные группы экспатов составляют индийцы (27,49%), пакистанцы (12,69%), филиппинцы (5,56%), египтяне (4,23%) и другие (38,55%) [7]. Естественно, что это вызывает необходимость использовать *lingua franca*, роль которого выполняет английский язык.

Вторая причина – это стремление элиты ОАЭ построить ультрасовременное технологически продвинутое государство с привлечением научных и технологических ресурсов из развитых стран, в первую очередь, западных, и при этом сохранить свои арабские и мусульманские традиции.

Как отмечает исследователь идентификационных процессов в ОАЭ, преподаватель Американского университета Шарджи Салем Аль-Кассими, новый гибриды местной арабской и англоязычной культур получил

название Arabish. По его словам, первоначально он, как и многие его соотечественники, отрицали новую идентичность. Однако затем он изменил свое мнение. «Мне это угрожало, и я боялся принять происходящую культурную трансформацию. Сегодня я рассматриваю эту трансформацию как неизбежный процесс, который необходимо принять. Я считаю, что ОАЭ не теряют свою идентичность, а создают яркую новую», – подчеркивает Шарджи Салем Аль-Кассими [8].

Будучи гибридом, современный эмиратский идентификационный ассамбляж, проникая в Центральную Азию, создает ассамбляж с местным традиционалистским, умеренно-исламским идентификационным конструктом, который в регионе являет собой пример реверсного тренда (возвращается как источник дивидендов). Территоризации этого конструкта способствуют получаемые психологические и материальные дивиденды. Образ ОАЭ и, особенно Дубая, можно интерпретировать как аллюзию на золотой век мусульманской цивилизации (VIII-XIII вв.), когда она была политическим, экономическим и научно-технологическим центром мира.

Образ Дубая становится ориентиром для центральноазиатских сторонников создания такого же гибрида локальной культуры, традиционализма и свободного мира на местной почве из высшего и среднего классов. Если проанализировать узбекский сегмент Интернета, то можно заметить, что пользователи постоянно используют сравнение происходящих изменений в облике Ташкента с Дубаем.

Можно вспомнить в этой связи также бывшего мэра Ташкента Джахонгира Артыкходжаева, который в 2022 году на брифинге, посвященном развитию туризма, провел сравнение столицы страны именно с Дубаем. По его словам, «сегодняшний Ташкент лучше, чем был Дубай в 1994 году. В этом я уверен. Дубай принимает до 80 млн туристов, мы должны стремиться к тому же. Они не полагались только на нефть... Возможно, сложно достичь уровня Дубая, но, если будем мечтать об этом, разве хотя бы частично не сможем?» [9].

Саудовский идентификационный ассамбляж находит своих последователей в основном в среде мелкого и среднего бизнеса, через наложение на реверсивный тренд локального ислама ближневосточной/арабской версии этой религии. Отличительной особенностью данного

ассамбляжа является переход с локального на арабский дресс-код, увеличение количества арабских слов в бытовой речи, магазинов и кафе мусульманской направленности, и минимизация восприятия или полное отвержение идентификационного ассамбляжа «свободного мира». Материальные и экспрессивные дивиденды извлекаются сторонниками этого ассамбляжа, главным образом, из институтов локальной социальной солидарности, на основе которых выстраиваются коммерческие, дружественные и родственные связи.

Хотелось бы еще раз подчеркнуть условность названия этого идентификационного ассамбляжа «саудовским», учитывая, что при наследном принце Мухаммеде ибн Салмане Саудовская Аравия постепенно идет к адаптации Эмиратского идентификационного ассамбляжа.

Важным игроком на центральноазиатском идентификационном поле выступает турецкий идентификационный ассамбляж. Он демонстрирует способность к трансформации, особенно с приходом к власти Реджепа Эрдогана, который продвигает идеологию неоосманизма. Неоосманизм образует сложный ассамбляж с центральноазиатскими идентификационными концептами по трем следующим направлениям: 1. Общeturкская идентичность; 2. Исламская идентичность; 3. Светская идентичность в виде наследия Ататюрка, так и усвоенного Турцией ассамбляжа «свободного мира».

Турецко-центральноазиатские ассамбляжи позволяют их носителям одновременно идентифицировать себя в нескольких культурно-исторических измерениях, что дает им возможность извлекать материальные и экспрессивные дивиденды.

## Заключение

Подводя итог вышесказанному, хотелось бы отметить, что процесс вхождения внешних по отношению к Центральной Азии типов идентичности с высокой степенью вероятности может интенсифицироваться по мере отхода мира от однополярной структуры управления в сторону многополярности или «беспольярности» Ричарда Хааса.

Уже сегодня мы видим, как в регионе пытаются закрепиться новые игроки в лице южнокорейских и китайских идентификационных ассамбляжей, которые в значительной степени впитали в себя элементы ассамбляжа «свободного мира». Южнокорейская идентичность оказывает все большее влияние на молодое поколение жителей стран ЦА из урбанизированного среднего класса посредством экспансии корейской поп-культуры (K-pop). Наблюдаемая быстрая трансформация китайской массовой культуры, особенно, кинематографа, и рост числа центральноазиатских студентов, обучающихся в университетах Китая, создают условия для закрепления китайского идентификационного ассамбляжа в культурном пространстве региона.

Дальнейший прогресс Южной Кореи и Китая в направлении развития технологий Четвертой промышленной революции и втягивание ими Центральной Азии в орбиту своего технологического влияния может придать дополнительный импульс расширению влияния их идентификационных ассамбляжей, поскольку этот процесс будут сопровождаться созданием новых источников генерации материальных дивидендов, что является одним из условий вступления внешнего ассамбляжа в симбиоз с локальными и последующей его территориализации в другом культурно-идентификационном пространстве.

### Список литературы

1. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – Москва: Фонд экономической книги «Начала», 1997. – 180 с.
2. Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. – 170 с.
3. Вахштайн В. Город как ассамбляж: к теории гетерополиса // Социология власти. – Т.33. – № 4 (2021). – С. 35–54.
4. Объявлено количество победителей лотереи Грин Кард. Узбекистан на третьем месте // Kun.uz. – 2022. – 21 сентября // <https://kun.uz/ru/news/2022/09/21/obyavleno-kolichestvo-pobediteley-loterei-grin-kard-uzbekistan-na-tretem-meste#:~:text>
5. В США за два года задержали более 13 тысяч граждан Узбекистана при попытке нелегального въезда // Gazeta.uz. – 2023. – 13 октября // <https://www.gazeta.uz/ru/2023/10/13/us-border/>
6. Махмудов Р. Гипотеза Липсета и Фукуяма и их верификация на примере современного Китая // Вестник Удмуртского Университета. Социология. Политология. Международные отношения, 2022. – Т. 6. – Вып. 4. – С. 439–450.

7. United Arab Emirates Population Statistics 2023 // Global Media Insight, 2023 // <https://www.globalmediainsight.com/blog/uae-population-statistics/>
8. Salem Al-Qassimi. Arabish: The Cultural Transformation of the UAE // Medium.com. – 2015. – May 25 // <https://medium.com/@salqass/arabish-arabic-and-english-the-cultural-transformation-of-the-uae-a9c678d5bc76>
9. «Сегодняшний Ташкент лучше Дубая 1994 года» – хоким города // Anhor.uz. – 2022. – 10 августа // <https://anhor.uz/news/dubai/>



**Сұлтанбек Қайым,**  
 Руководитель проектов Eurasian  
 Center for People Management,  
 Adjunct Assistant Professor Narxoz  
 University

## КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ: ПАТТЕРНЫ САМОВЫРАЖЕНИЯ КАЗАХСТАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ В ТІКТОК

### Аннотация

На сегодняшний день большая часть времени в жизнедеятельности человека связана с работой на цифровых платформах. Обладая пространственным и временным преимуществом в получении и распространении знания, цифровой мир начинает оказывать все большее влияние на конструирование идентичностей, представляя виртуальную «сцену» взаимодействия. В качестве одной из таких сцен служит сервис коротких видео TikTok, являющийся самой быстрорастущей социальной сетью как в мире, так и в Казахстане. В связи с этим возрастает необходимость изучения социального и функционального дизайна платформы как виртуального пространства самовыражения и репрезентации идентичности.

**Ключевые слова:** *TikTok, идентичность, UGC, цифровое пространство*

Преобладающий фокус исследований в сфере центральноазиатского пространства идентичностей часто сконцентрирован на динамике политического ландшафта, особенно в сферах безопасности, нациестроительства, этноистории и культурного суверенитета. Такой фокус может привести к искаженному восприятию региона как арены постоянных идеологических разногласий и конфликтов. Конфликтная призма в исследованиях охватывает различные аспекты, включая гендер, дихотомию между секуляризмом и религиозностью, либерализмом и консерватизмом, этноцентризмом и космополитизмом, а также дебаты вокруг деколонизации и неокOLONIALИЗМА. Доминирование таких интерпретаций в академическом дискурсе, как правило, сужает всестороннее понимание

идентичностей в регионе, игнорируя другие важные ее грани, такие, как повседневный опыт свободного индивида в социальном пространстве. Анализ практики конструирования идентичностей в цифровом мире способствует более сбалансированному раскрытию многогранной природы центральноазиатского пространства идентичностей.

### Конструирование идентичности в цифровую эпоху

Концептуальный аппарат «идентичности» представляет собой множество контекстуальных определений в зависимости от сферы применения. Классические концепции рассматривают идентичность в качестве результата постоянного взаимодействия индивидов в их социальной среде, в котором роли, символы, социальные взаимодействия и «зеркальное отражение» являются фундаментальными элементами в формировании самовосприятия. [1], [2].

Отсутствие однозначной дефиниции «идентичности» компенсируется наличием альтернативных понятий, применяемых к феномену: «идентификация», «самопонимание» и «общность» [3]. Переложив критический анализ термина на изучение уже написанных работ в этой сфере, я сконцентрируюсь на интегрированном подходе, который позволит определить категориальный аппарат данной статьи.

В настоящей работе понятие идентичности рассматривается в его перформативной ипостаси, на который влияют «сцена» и «закулисье» [1] социальных сценариев, возникающих на основе комплексного взаимодействия личностного опыта, коллективных ожиданий и динамики культурного развития.

Идентичность представляется источником смыслов и опыта человека как социального субъекта и конструируется на основе набора культурных атрибутов [4, С. 6]. В цифровую эпоху, социальные субъекты, опираясь на множество культурных атрибутов, могут создавать новые «проектные» идентичности, меняющие их социальное положение и катализирующие трансформационные сдвиги в широкой социальной структуре [4, С.8]. Цифровая среда предоставляет людям платформу экспериментов для создания и исследования множества аспектов своей идентичности, принимая различные роли и личностные атрибуты, позволяя более гибко воспринимать и выражать себя [5].

Процесс конструирования идентичности в цифровом мире базируется на мультиплатформенной конкуренции алгоритмов и характеристике коммуникативных действий, не привязываясь к географическим, этнолингвистическим, религиозным и гендерным ограничениям. В этом контексте концепция И. Гофмана о передней «сцене» в виртуальном мире разворачивается в ином пространственно-временном континууме, рамки которого диктуются субъектом – пользователем интернет-платформы. В виртуальном пространстве индивиды имеют возможность одновременно примерять множество масок и атрибутов идентичности. Результирующая идентичность сохраняется исключительно в цифровой сфере до тех пор, пока накопленный им социальный капитал и статус не приобретут ассоциативную форму с конкретными атрибутами и символами, сообщающими эту идентичность. По достижению этого критерия, в большинстве случаев, происходит перенос репрезентации цифровой идентичности в физический мир.

### Самовыражение и репрезентация идентичности в социальных медиа

В настоящей статье «самовыражение» используется в значении акта трансляции персональной идентичности для удовлетворения функциональной потребности раскрывать свое «истинное я» внешнему миру и быть принятыми другими в соответствии с собственным самовосприятием [6, С. 14]. В то время как «репрезентация идентичности» рассматривается в качестве ситуативной совокупности атрибутов и символов, которые конструирует данную идентичность.

Формы репрезентации идентичности и самовыражения в цифровом пространстве определяется функциональностью дизайна социальных медиа платформ, которым пользуется индивид. Вне зависимости от социального капитала и статуса, каждый пользователь может потреблять и взаимодействовать с контентом<sup>1</sup> других пользователей или создавать собственный контент. В зависимости от степени действий можно выделить три формы самовыражения в социальных медиа (Рисунок 1):

<sup>1</sup> Под контентом здесь я подразумеваю любой аудиовизуальный и/текстовый материал, размещаемый в социальных медиа (Instagram, Youtube, Telegram, Facebook, TikTok, X, Discord и др.)

1. Осознанное пассивное самовыражение – потребление и взаимодействие с контентом других пользователей (*лайки, комментарии, поделиться*);
2. Осознанное активное самовыражение – создание собственного контента User Generated Content<sup>2</sup> (*аудиозаписи, фотографии, видео или текстовый контент в форме постов, Reels, статусов, прямых эфиров и историй*);
3. Автоматическая генерация данных (*авторизация, история просмотров, количество проведенного времени, данные геолокации, история поиска и т.д.*)



Рисунок 1 – Формы самовыражения в социальных медиа (составлено автором)

Если первая и вторая формы самовыражения сообщают нашу идентичность в цифровом мире и могут быть управляемыми (*пользователь может убрать лайк или удалить свой контент*), то в совокупности все три формы оставляют «цифровой след» который формирует нашу цифровую личность, информация о которой является собственностью платформы и находится вне рамок нашего управления.

### TikTok – пространство практики цифровой идентичности

Социальная сеть TikTok, позиционирующая себя как «ведущая платформа для создания и просмотра коротких видео», миссией которой является

<sup>2</sup> Далее в тексте UGC

«вдохновлять пользователей на творчество и приносить радость» [7], была запущена в 2018 году, однако наибольшую популярность набрала во время локдауна, связанного с COVID-19. В настоящее время наблюдается политизация и демонизация платформы TikTok, что приводит к препятствиям ее деятельности в мире. Так, принадлежность TikTok китайскому холдингу «ByteDance» на фоне геополитического противостояния Китая с некоторыми странами привела к полной блокировке платформы в Индии и к ограничению использования государственными служащими в Австралии, Бельгии, Канаде, Дании, Франции, Латвии, Новая Зеландии, Норвегии, Великобритании и США, в структурах Европейского Союза [8]. Попытки демонизации влияния TikTok, активно предпринимаемые действующими властями в Афганистане, Индии, Иране, Кыргызстане<sup>3</sup>, Непале и Сомали выразились в полном запрете платформы в этих странах. Феномен политизации и демонизации платформы TikTok правящими элитами можно охарактеризовать как контпродуктивную попытку установления «цифрового суверенитета». Несмотря на введенные запреты и блокировки платформы, жители упомянутых стран продолжают пользоваться TikTok, получая доступ через сервисы VPN<sup>4</sup>. Такая конфигурация служит дополнительной поддержкой аргумента о слабом влиянии политической надстройки на повседневную практику идентичности социальных субъектов в цифровом пространстве.

TikTok, как и другие социальные сети, представляет собой виртуальное пространство культурных атрибутов, в котором каждый пользователь коммуницирует свою идентичность, внося вклад в формирование общего пространства символов и смыслов, превращаясь в ко-конструктора социальной, коллективной и персональной идентичности. Особым медиатором в формировании коллективного пространства символов и культурных атрибутов в TikTok является уникальный алгоритм «ForYou» (*рекомендации*), подбирающий контент на основе выявляемых интересов и предпочтений пользователя.

<sup>3</sup> В момент написания настоящей статьи TikTok все еще действовал в Кыргызстане, несмотря на принятое 30 августа 2023 года решение Министерства культуры, информации, спорта и молодежной политики Кыргызстана о прекращении деятельности в распространении сервиса TikTok на территории республики

<sup>4</sup> Virtual private network (VPN) – виртуальная частная сеть, создающая анонимное и сравнительно безопасное подключение к информационным ресурсам в интернете. Больше используется для обхода блокировки доступа к сайтам.

Другой особенностью TikTok является возможность декомпозиции UGC на отдельные атрибуты, которые можно использовать для создания собственного контента: музыка, специальные эффекты, маски. Приложение позволяет пользователям загружать заранее записанные и обработанные видео (*для этого можно воспользоваться другим популярным сервисом от ByteDance – «CapCut»*), и моментально записываемые и обрабатываемые в самом приложении TikTok видео. Кроме того, существует возможность вести индивидуальные или совместные прямые эфиры, а также получать во время эфиров «цифровые подарки» от других пользователей.

Алгоритм и функциональный дизайн, а также социальная конструкция платформы TikTok притягивают все больше пользователей для участия в пространстве общих смыслов, работая с UGC.

Проведенные исследования [6], [9] предлагают следующие категории мотиваций использования социальных сетей (см. Таблица 1).

Таблица 1 – Мотивация использования социальных сетей

Формат взаимодействия в социальной сети	Мотивация
Потребление контента UGC	удовлетворение своих информационных потребностей, развлечения и управления настроением эскапизма, социальное взаимодействие и архивирования интересного контента
Взаимодействие с UGC и другими пользователями	укрепление социальных связей и виртуальных сообществ; выразить себя, взаимодействовать с другими и избежать повседневного давления
Создание собственного контента	самореализация и публичное самовыражение, архивирование контента в качестве будущих воспоминаний

### Паттерны самовыражения казахстанской молодежи в TikTok

TikTok является самой быстрорастущей социальной медиа платформой в Казахстане. В 2022 году в Астане был открыт офис TikTok, а интерфейс платформы переведен на казахский язык. На сегодняшний день, платформа насчитывает более 10,41 млн. пользователей в Казахстане, а количество контент-мейкеров с подписчиками более 1 млн пользователей составляет более 40 человек [10], [11].

На паттерны самовыражения казахстанской молодежи в TikTok оказывают влияние как глобальные тренды (к примеру #Barbenheimer, #Myromanempire, #redflags), так и локальное пространство смыслов.

Для выявления паттернов был проведен ретроспективный анализ видеоконтента TikTok (n=130), размещенных в открытом доступе на платформе в период июнь-декабрь 2023 года. Контент распределялся по категориям на основании представленного смысла, связанного с пользователем на характер самовыражения (смысловое содержание, аудио, текстовая информация, вовлеченность аудитории (количество лайков)).

На основе анализа контекстуальной информации и характера контента были определены паттерны, по которым категоризировались созданные казахстанцами видео в TikTok (см. Таблица 2).

Таблица 2 – Паттерны самовыражения в TikTok контенте казахстанской молодежи:

Паттерн самовыражения	Контент видео
Трансляция хорошего настроения	Пранк, музыка, танец, нарезки смешных моментов из фильмов и сериалов (казахстанских и зарубежных)
Духовное значение	Ислам, человечность, исторические корни, исторические деятели Казахстана
Внешность и красота	Специальные визуальные эффекты, маски, косметические средства, уход за кожей лица, фитнес
Демонстрация статуса ( <i>вебленовский образ</i> )	Трендовая музыка с демонстрацией атрибутов статуса: путешествия, автомобили, часы, люксовая продукция и т. д.
Аффиляция	Дружба, семья, мечеть, религиозная атрибутика (вербальная, невербальная и материальная), профессиональная и спортивная аффиляция, приобщение к трендам и т.д.
Уникальность / образ жизни	Уникальные таланты (музыка, пение и др), еда, животные
Практичное значение (утилитарное) и информирование	Обучение, информация, разбор, анпэкинг, профессиональное мнение...

В процессе анализа не были изучены количественные показатели в виде лайков и комментариев, содержание комментариев, а также паттерны взаимодействия во время прямых эфиров, что свидетельствует

о необходимости дальнейшего исследования феномена. Однако на основе проделанной работы удалось выявить зарождающиеся паттерны самовыражения и репрезентации идентичности казахстанской молодежи в генерируемых ими коротких видео TikTok.

### Список литературы:

- Goffman, E. The presentation of self in everyday life. – Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1959.
- Mead G.E. Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. – Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- Brubaker R., Cooper F. Beyond “identity”// Theory and Society. – 2000. – 29(1), P.1–47.
- Castells M. The power of identity. – Oxford: Blackwell, 2009.
- Turkle S. Life on the screen. – New York: Simon and Schuster, 2011.
- Shao G. Understanding the appeal of user-generated media: a uses and gratification perspective// Internet Research. – 2009. – 19(1), P.7–25. doi:10.1108/10662240910927795
- About// TikTok – real short videos// <https://www.tiktok.com/about>
- Lutkevich B. TikTok bans explained: Everything you need to know// WhatIs. – 2023. – December, 1 // <https://www.techtarget.com/whatis/feature/TikTok-bans-explained-Everything-you-need-to-know>
- Omar B., Dequan W. Watch, share or create: The influence of personality traits and user motivation on TikTok Mobile video usage// International Journal of Interactive Mobile Technologies. – 2020. – Vol.14. – N.04. – P. 121.
- Digital 2023: Kazakhstan// Datareportal. – 2023. – February, 13// <https://datareportal.com/reports/digital-2023-kazakhstan>
- Топ 100 TikTok блогеров в Казахстане// Ttlist.net// <https://ttlist.net/ru/tiktok/top?countries=KZ>

## ЗА ПРЕДЕЛАМИ НАЦИОНАЛЬНОГО: РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

**Наргиза Мураталиева,**  
к. полит. н., доцент кафедры  
международной и сравнительной  
политологии Американского  
университета Центральной Азии,  
Кыргызстан

### Роль международных организаций и форматов в траектории идентификационных процессов Центральной Азии

#### Аннотация

Война в Украине продемонстрировала многогранность и сложность идентификационных процессов. С одной стороны, меняющиеся траектории и дискуссии об идентичности могут послужить точкой раздора и даже начала военного конфликта. С другой стороны, идентичность может ускорить процессы мобилизации и усилить солидарность. В дополнение, идентичность оказывает влияние на восприятие и оценку событий. Перечисленные факторы приобрели важное значение особенно для «переходных» стран, к которым относятся государства Центральной Азии.

Наиболее влиятельными и значимыми в аспектах предложения траекторий идентификационных процессов на пространстве Центральной Азии являются такие организации как ЕАЭС, ОТГ, ШОС, а также формат консультативных встреч глав государств стран Центральной Азии. Целью статьи является определение того, какие траектории идентичности продвигают вышеназванные организации, в чем их ограничения и слабые стороны, с какими проблемами сталкиваются в процессе их становления.

**Ключевые слова:** *Центральная Азия, идентичность, международные организации, ШОС, ЕАЭС, ОТГ.*

Спустя более 30-ти лет суверенного развития, страны Центральной Азии все еще находятся в процессе поиска и развития собственного пути национальной, гражданской, религиозной, политической и других видов идентичностей.

С точки зрения конструктивизма, как известно, международная система не является статической, а выступает как динамичная и постоянно меняющаяся. В свою очередь государства не всегда являются рациональными акторами, а действуют на основе своих идентичностей и интересов, которые формируются в результате взаимодействия с другими акторами. Если говорить о коллективной идентичности, то как правило, членство в международных организациях тем или иным образом может влиять на ее становление. Адлер и Барнетт показали, что идентичность национальных групп может расширяться через национальные границы и привести к развитию сообществ безопасности [1, С. 127]. Кроме этого, международные организации могут внести свою лепту в поддержании позитивной идентичности, которая выражается в ощущении безопасности и стабильности.

Согласно Финнемор, международные организации «обучают» или способствуют распространению норм, тем самым помогая отстаивать национальные интересы государств, принявших эти нормы [1, С. 126]. Например, напрямую через финансирование проектов по сохранению культурного наследия, развитию языкового разнообразия и поддержке гражданского общества. А также косвенно, предоставляя информацию и ресурсы, которые могут быть использованы местными жителями для формирования своей идентичности.

Наиболее влиятельными и значимыми в аспектах предложения траекторий идентификационных процессов на пространстве Центральной Азии являются такие организации как ЕАЭС, ОТГ, ШОС, а также формат консультативных встреч глав государств стран Центральной Азии. Целью статьи является определение того, какие траектории идентичности продвигают вышеназванные организации, в чем их ограничения и слабые стороны, с какими проблемами сталкиваются в процессе их становления.

#### ЕАЭС и евразийство

Предпосылки формирования евразийской идентичности на пространстве ЕАЭС в целом и Центральной Азии в частности обусловлены несколькими факторами.

Во-первых, это актуализированное и обострившееся идеологическое противостояние стран Запада и России как локомотива евразийских интеграционных процессов в контексте украинского кризиса. Страны Центральной Азии, как известно, не заинтересованы превратиться в арену столкновения противодействующих интересов, соответственно, евразийская идентичность подвергается критическому переосмыслению. Во-вторых, запрос внутри стран Центральноазиатского региона на активизацию изучения родного языка, свежая интерпретация истории без умалчивания ее жестоких страниц, подталкивает Россию к генерированию и продвижению евразийской идентичности в данном регионе.

В свою очередь, концепция евразийства, в том виде, в каком ее разрабатывали ее классики (Л. Н. Гумилев, П. Н. Савицкий, Н. С. Трубецкой) и их последователи (А. Г. Дугин), базируется на симбиозе, комплементарности ценностных потенциалов народов, населяющих европейскую и азиатскую части Евразийского континента. По сути, эта концепция отличается бинарностью, совмещающая идею культурного многообразия евразийской цивилизации и ее единство.

Проблема состоит в отсутствии программы применения концепции евразийства к современным реалиям в виде артикуляции набора базовых региональных ценностей и понятий, которые имеют практическое значение для народов стран ЕАЭС и Центральной Азии, формируют базу практического воплощения евразийского мировоззрения.

С точки зрения функционирования ЕАЭС, в основе данной проблемы лежит экономический характер евразийской интеграции. Большое значение уделяется именно сближению государств в экономической сфере безотносительно к идентификационной составляющей. В результате, евразийство существует лишь как теоретический конструкт, нежели как цивилизационно-идентификационный базис интеграции. Например, согласно результатам опроса, проведенного Центром аналитических исследований «Евразийский мониторинг» в России и Казахстане, только 9,4% опрошенных отметили чувство общности на уровне евразийской идентичности, большинство же – 37,5% – указали на чувство общности на уровне постсоветского региона [2]. При этом 34,4% респондентов высказались о том, что работа правительств стран-участниц ЕАЭС в направлении формирования евразийской идентичности является неэффективной [2].

Другая проблема – в дисбалансе в экономической интеграции: для стран ЕАЭС центральным является выстраивание экономических связей с Россией, нежели друг с другом. Отсюда а) слабый дискурс о евразийстве в странах Центральной Азии; б) отождествление евразийства и России как главного генератора этого дискурса. К слову, кроме экс-президента Казахстана Н. А. Назарбаева, к философским и культурно-гуманитарным идеям евразийства не проявлял интереса ни один лидер Центральноазиатского региона.

В свою очередь, программы по взаимодействию с соотечественниками, иницируемые Россией по линии Россотрудничества, Фонда Русского мира, Всемирного координационного совета российских соотечественников и др. организаций и имеющие неэкономическую природу, тем не менее характеризуются той же линейностью «Россия – страна Центральной Азии» и выстраиваются вокруг знания русского языка и приобщения к русской культуре [3], а не вокруг общности социокультурных практик, истории и государственного устройства.

Дополнительным ограничителем для продвижения евразийской идентичности является географический охват ЕАЭС, в которую в качестве полноправных членов не удалось привлечь ни Узбекистан, ни Таджикистан. Из пяти стран региона, только Казахстан и Кыргызстан остаются членами организации.

Другая проблема заключается в существовании в российском политическом и академическом дискурсах понятий «Большая Евразия» и «Большое Евразийское партнерство», которые выступая важными инструментами формирования дискурса многополярного мира, тем не менее в условиях отсутствия стержня евразийской интеграции размывают понятие Евразии как культурно-географического пространства, описанного классиками евразийства. Соответственно, это блокирует и процесс артикуляции ценностного базиса евразийской идентичности.

Таким образом, одной из ключевых проблем формирования евразийской идентичности является отсутствие характеристик, которые должны быть интегрированы народами Центральноазиатского региона не по принципу соотношения с русской культурой, а исходя из комплементарности культур Центральной Азии и России. Иными словами, евразийское миропонимание

все еще находится в процессе поиска ценностей, которые теоретически могли бы охватывать культурно-национальную и гражданскую идентичность народов Центральной Азии и России.

### **ОТГ и тюркская идентичность**

Предпосылки создания Организации Тюркских государств (ОТГ) восходят к началу 1990-х годов, когда страны Центральной Азии и Закавказья обрели независимость. В этот период лидеры этих стран начали задумываться о возможности сотрудничества на основе общих культурных, исторических и языковых связей.

В 2009 году президенты Турции, Азербайджана, Казахстана и Кыргызстана подписали декларацию о создании Совета сотрудничества тюркоязычных стран. Уже в 2021 году Совет был преобразован в Организацию Тюркских государств, а его состав расширился за счет полноправного членства Узбекистана, а также присоединения Венгрии и Туркменистана в качестве стран-наблюдателей. Миссия Организации Тюркских государств (ОТГ) заключается в укреплении сотрудничества между тюркоязычными странами в политической, экономической, культурной и гуманитарной сферах.

На последнем Саммите в Стамбуле в 2023 году было принято решение о создании Фонда тюркской культуры и цивилизации, который будет заниматься продвижением тюркской культуры и цивилизации в мире. При этом институционализация ОТГ практически совпала с ростом интереса стран Центральной Азии к изучению и переоценке истории, а схожие религиозные убеждения также служат объединяющим фактором для развития тюркской идентичности.

Перспективы дальнейшего расширения влияния ОТГ выглядят оптимистично, особенно с учетом широкой и устойчивой реализации мероприятий, направленных на развитие чувства общности и солидарности между тюркскими народами региона, а также на поддержку сохранения и развития тюркской культуры и языка:

- Проведение конференций, семинаров и форумов по вопросам тюркской культуры, языка и истории. Например, в ноябре в 2023 году состоялся медиа-саммит информационных агентств тюркских государств на тему:

«Единство в СМИ и видение будущего». Мероприятия отличаются своей практической направленностью, в частности было принято решение о создании Ассоциации тюркских информационных агентств [4].

- Поддержка программ по изучению тюркских языков в школах и университетах стран-членов. Например, в 2022 году ОТГ запустила программу по изучению тюркских языков для студентов из стран-членов. В рамках программы студенты могут изучать один из шести тюркских языков, преподаваемых в онлайн-формате.

- Проведение культурных мероприятий, таких как фестивали, выставки и концерты. Например, ОТГ проводит ежегодный фестиваль тюркской культуры и искусства. В 2023 году в Аланье прошел международный фестиваль тюркской моды и искусства, где 18 дизайнеров одежды с Казахстана, Турции, Кыргызстана, Якутии и Азербайджана представили зрителям свои работы [5].

- Поддержка проектов по сохранению тюркского культурного наследия. В этих целях в 2023 году была учреждена Тюркская сеть менеджеров памятников стран ОТГ, с целью расширения сотрудничества между историческими городами и заповедниками стран-членов и стран-наблюдателей Организации тюркских государств в сфере охраны, реставрации и совместного продвижения культурного наследия [6].

Тем не менее, при всех сильных сторонах ОТГ, в продвижении тюркской идентичности существуют также ограничители. Во-первых, текущий формат ОТГ фрагментирует регион Центральной Азии с учетом географической отдаленности Турции и выпадения их этого процесса Таджикистана. Во-вторых, разный экономический потенциал стран-участниц и очевидная лидирующая роль Турции в организации не исключает, но усложняет задачу построения равноценного диалога. В-третьих, языковые различия стран участниц замедляют процесс интеграции на уровне масс, ставя во главу угла предпочтения политических элит.

### **Формат консультативных встреч**

Формат консультативных встреч глав государств стран Центральной Азии идеально встраивается для продвижения центральноазиатской идентичности, а также полноценно вовлекает всех необходимых акторов. Несмотря на то, что данный формат с момента его учреждения в 2018 году пока так и не привел к созданию полноценной международной

структуры, его влияние на идентификационные процессы имеет место. Во-первых, после проведения пяти консультативных встреч глав государств Центральной Азии, была продемонстрирована его устойчивость:

- в Астане, Казахстан, март 2018 года;
- в Ташкенте, Узбекистан, ноябрь 2019 года;
- в Авазе, Туркменистан, август 2021 года;
- в Чолпон-Ате, Кыргызстан, июль 2022 года;
- в Душанбе, Таджикистан, сентябрь 2023 года.

Во-вторых, сильной стороной формата, наряду с полным включением всех стран региона, является его равноправный характер и стремление к поиску объединяющих регион триггеров и стимулов.

В-третьих, этот формат форсирует восприятие и изучение пяти стран с позиции региона, что вносит значимый вклад в развитие центральноазиатской идентичности. Улучшившийся политический климат и рост межрегиональной торговли и экономического сотрудничества подстегивают интерес к изучению региона и росту контактов между населением стран региона. Примечательным вкладом в продвижение центральноазиатской идентичности является учреждение Института стран Центральной Азии в Ташкенте в 2021 году. Институт проводит исследования о Центральной Азии, научно-практические мероприятия и конференции, что способствует созданию центральноазиатского экспертного нетворкинга. В 2022 году был учрежден также Альянс экспертов Центральной Азии (АЭЦА). Кроме этого, не раз на консультативных встречах звучали предложения об учреждении Центральноазиатского телевизионного канала и общих медиа-проектов.

Необходимость усиления культурно-гуманитарных контактов была поддержана на последней встрече практически всеми странами региона. Как отметил Касым-Жомарт Токаев [7], «в прошлом году были открыты филиалы казахстанских вузов в Кыргызстане, прорабатывается открытие совместных факультетов на базе высших учебных заведений Таджикистана. Изучается вопрос перекрестного открытия в Казахстане и Узбекистане филиалов ведущих вузов двух стран. Расширению сотрудничества в этой важной сфере способствует проведение “на полях” нашей встречи в Душанбе второго Форума ректоров и первого Форума ученых стран Центральной Азии». Ежегодно проводятся Форумы стран Центральной

Азии, где эксперты из региона пытаются выработать рекомендации к предстоящим консультативным встречам.

Некоторым шагом в сторону будущей институционализации формата является решение об учреждении института национальных координаторов, который будет проводить мониторинг реализации достигнутых договоренностей и выработки новых предложений по углублению взаимодействия [8].

Из слабых сторон формата следует отметить, что идейная составляющая регионального сотрудничества и центральноазиатской идентичности до сих пор не выработана. В глазах большей части политической элиты Центральной Азии нынешний этап сотрудничества представляется как технический и сугубо экономический. В концептуальном отношении проявляются отличия в применении дискурса сотрудничества: в Ташкенте преобладает термин «региональное сотрудничество» (акцент на регионе), в Казахстане – термин «кооперация» (акцент на экономических проектах). Значительную диспропорцию в понимании регионального сотрудничества вносит альтернативный тезис о том, что Центральная Азия – это пять стран региона плюс Афганистан.

В рамках этого формата одной из проблем для формирования единой коллективной идентичности является разнородность позиционирования стран региона. К примеру, Казахстан может проецировать себя в качестве средней державы. Как отметил президент Казахстана Касым-Жомарт Токаев на международном форуме Астана в августе 2023 года [9], «Необходимо, чтобы голоса представителей “средних держав” в совете звучали более весомо и были услышаны». В то время как Кыргызстан и Таджикистан в масс-медиа часто идентифицируют как малые государства.

В то же время анализ опыта кооперации других регионов в мире показывает, что без конкурентоспособной идеологии и долгосрочного плана эффективность сотрудничества всегда будет низкой. Поэтому даже в среднесрочной перспективе развитие устойчивого партнерства в Центральной Азии только на основе общих экономических контактов выглядит проблематичным.

Кроме этого, с учетом того, что консультативные встречи не подразумевают взятия на себя финансовых обязательств, это приводит к тому, что не все



декларированные намерения переходят на стадию реализации. Проблема поиска донора для имплементации проектов внутри региона существенно замедляет темп начавшихся процессов.

Таким образом, существует достаточно большое количество факторов, которые могут легко остановить слабо развивающиеся, но имеющие место быть процессы развития центральноазиатской идентичности. Среди них также недостаток взаимного доверия и политической воли, проблемы границ и водораспределения, слабость институтов многостороннего партнерства, а также противодействие внешних сил, что вкупе могут притормозить развитие центральноазиатской идентичности.

### **ШОС и вопросы идентичности**

На первых этапах становления ШОС, ряд экспертов, а также политиков возлагали большие надежды на организацию как инструмента решения пограничных вопросов, а далее – промоутера в решении вопросов безопасности. Однако, бенефициаром экономических проектов ШОС так и не стала, с учетом того факта, что за более чем 20 лет не было реализовано ни одного многостороннего экономического проекта, а создание банка ШОС не продвинулось с уровня дискуссий и обсуждений.

Тем не менее, ШОС продолжает привлекать внимание мирового сообщества как организация, продвигающая альтернативное видение мирового порядка. С запуском процесса расширения ШОС в 2017 году, процесс идентичности ШОС продолжил трансформироваться. Новые члены организации, такие как Индия, Пакистан, а также Иран, помимо возможностей, принесли с собой нерешенные международные конфликты. Поэтому актуальным остается вопрос о том, каким образом рассматривают ШОС со стороны стран Центральной Азии. В регионе высказывались оценки, что ШОС важна, прежде всего, в силу экономического развития, а не исключительно вопросов безопасности. Этот тезис подтвердил проведенный контент-анализ масс медиа стран Центральной Азии в 2022 году [10].

Результаты исследования показали, что в странах Центральной Азии существует высокий запрос в отношении ШОС для реализации экономических проектов и программ. Такие слова как «экономика»,

«развитие» и «торговля» оказались в топе упоминаний с показателем в несколько сотен раз. Направление, связанное с региональной безопасностью, оказалось условно вторым возможным вариантом для развития ШОС, с учетом созданных структур для укрепления региональной безопасности, таких как РАТС, проведенных учений и обмена информацией. Таким образом, если говорить о ценностной составляющей дипломатии ШОС, то в этом направлении организации еще предстоит провести большую работу. Понятия «шанхайский дух» и другие дискурсы, конструируемые под эгидой ШОС, скорее остаются формальными и декларативными, нежели понятными и распространенными в Центральной Азии.

Кроме этого, одной из важных проблем ШОС в вопросах идентичности является разное видение России и Китая будущего Евразии. Китайские эксперты считают, что члены ШОС должны более глубоко интегрироваться со странами инициативы «Один пояс, один путь», чтобы ускорить их экономическое развитие и лучше защитить свою экологию и окружающую среду. Россия же видит целесообразность в усилении военного аспекта организации.

Резюмируя, можно отметить, что в странах Центральной Азии видят в ШОС скорее возможности экономического характера, нежели промоутера ценностного порядка. Также продолжающееся расширение ШОС способствует размыванию «центральноазиатского ядра», что усложняет процесс выработки единых ценностей и нормативов. В силу этого, идентификационные возможности под эгидой ШОС на пространстве Центральной Азии достаточно ограничены и противоречивы.

### **Заключение**

Пространство Центральной Азии отличается пересечением, дублированием, а где-то слиянием функций ряда международных организаций. Если рассматривать деятельность рассматриваемых в статье международных организаций в динамике, то налицо следующие трансформации. Во-первых, это образование ОТГ и ее становление как института, продвигающего тюркскую идентичность. ЕАЭС так и не удалось расширяться и вовлечь новых членов из региона Центральной Азии в качестве его полноценных членов, а значит и перспективы евразийской идентичности выглядят достаточно ограниченными. Набирают темпы развития

центральноазиатской идентичности под эгидой консультативных встреч, однако ее перспективы зависят от возможностей и перспектив разрешения застарелых проблем региона. Касательно ШОС и протекающих процессов его расширения, то происходит смывание его «центральноазиатского ядра» и продолжается поиск формулы идентичности, которая могла бы быть приемлемой для всех стран-участниц.

Таким образом, в Центральной Азии происходит переплетение и наложение ряда коллективных идентичностей одновременно, продвигаемых несколькими международными организациями. Совместно развиваются и накладываются друг на друга процессы по продвижению тюркской и центральноазиатской идентичностей. Одновременно выделяются и конкурирующие типы идентичностей, к примеру тюркская идентичность может противоречить евразийской идентичности под эгидой ЕАЭС. Идентичность ШОС все еще в процессе формирования и интерпретации базовых ценностей.

В заключение, стоит отметить, что в сложившемся паззле наслаивающихся и пересекающихся коллективных идентичностей, наиболее приоритетной может стать та, которая будет объединять и вовлекать все страны Центральной Азии на равноправной, схожей культурно-гуманитарной и гармоничной основе.

### Список литературы:

1. Carlsnaes W. Risse T. & Simmons B. A. (2013). Handbook of international relations [2nd ed.]. SAGE. Retrieved December 1 2023 from <http://www.credoreference.com/book/sageukirel>. - P.127.
2. Сысоева Р. Региональная евразийская идентичность. Можно ли активизировать интеграционные процессы инструментами «мягкой силы»? // Национальный исследовательский институт развития коммуникаций// <https://nicrus.ru/analytics/regionalnaya-evraziyskaya-identichnost/>
3. Ageeva V. D. Global Russians: In Search of Lost Time // Russia in Global Affairs. - 2022. - 20 (1). - P. 147.
4. В Стамбуле состоялся медиа-саммит информагентств тюркских государств// Turannus. - 2023. - 7 ноября // <https://turanews.kz/ru/news/v-stambule-sostoialsia-media-sammit-informagentstv-tiurkskih-gosudarstv/>
5. Первый международный фестиваль тюркской моды и искусства в Аланье// Alanya Brand Group. - 2023. - 24 ноября// [https://alanyabrand](https://alanyabrand.ru/article/pervyj-mezhdunarodnyj-festival-tyurkskoj-mody-i-iskusstva-v-alane)

[ru/article/pervyj-mezhdunarodnyj-festival-tyurkskoj-mody-i-iskusstva-v-alane](https://alanyabrand.ru/article/pervyj-mezhdunarodnyj-festival-tyurkskoj-mody-i-iskusstva-v-alane)

6. Создана Тюркская сеть менеджеров памятников// Haqqin. - 2023. - 12 октября // <https://haqqin.az/news/297065>

7. Общерегionalный телеканал и другие общие СМИ могут появиться в Центральной Азии?// Baige News. - 2023. - 14 сентября // [https://baigenews.kz/obscheregionalnyy-telekanal-i-drugie-obschie-smi-mogut-poyavitsya-v-tsentralnoy-azii\\_159946/](https://baigenews.kz/obscheregionalnyy-telekanal-i-drugie-obschie-smi-mogut-poyavitsya-v-tsentralnoy-azii_159946/)

8. Брифинг по итогам Пятой юбилейной консультативной встречи глав государств Центральной Азии?// Министерство иностранных дел Республики Таджикистан. - 2023. - 14 сентября// <https://www.mfa.tj/ru/main/view/13346/brifing-po-itogam-pyatoi-yubileinoi-konsultativnoi-vstrechi-glav-gosudarstv-tsentralnoi-azii>

9. Как Казахстан пытается стать средней державой, а мир – избежать мировой войны?// Forbes Казахстан. - 2023. - 14 августа// [https://forbes.kz/actual/expertise/srednyaya\\_pozitsiya\\_1691943171/](https://forbes.kz/actual/expertise/srednyaya_pozitsiya_1691943171/)

10. Мураталиева Н., Абишева С., Вопросы идентичности ШОС: направления и тренды// Cabar Asia. - 2022. - 30 декабря// <https://cabar.asia/ru/voprosy-identichnosti-shos-napravleniya-i-trendy>

Умед Хакимов  
Независимый исследователь,  
Таджикистан

## НАПРЯЖЕННОСТЬ МЕЖДУ РЕГИОНАЛИЗМОМ И НАЦИОНАЛИЗМОМ: КАК НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИНТЕРЕСЫ СТРАН ВЛИЯЮТ НА ПРОЦЕССЫ РЕГИОНАЛИЗАЦИИ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

### Аннотация

В данной статье исследуется взаимодействие между национализмом и регионализмом в странах Центральной Азии. Центральная Азия рассматривается как ареал 5 стран: Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан. Автор анализирует, как национальные интересы влияют на процессы регионализации в этом регионе. Статья уделяет внимание причинам, которые препятствовали регионализации на момент приобретения независимости и спустя 30 лет. Она подчеркивает, что страны Центральной Азии созрели и готовы к регионализации, и обсуждает общие интересы и вызовы, которые могли бы определить идеальный формат для этого процесса.

**Ключевые слова:** Регионализация Центральной Азии, Национальные интересы Центральной Азии, Национальная идентичность, Региональная идентичность, Интеграция Центральной Азии.

С момента обретения независимости странами Центральной Азии были предприняты попытки интеграции посредством таких специальных образований, как «Организация центральноазиатского экономического сотрудничества», «Центральноазиатский союз», «Центральноазиатское экономическое сообщество». Но, как оказалось, страны не были готовы к центральноазиатской интеграции на тот момент. Перед ними стояли другие повестки дня и проблемы более приоритетного характера.

## Почему достижение полноценного внутрирегионального сотрудничества не удавалось в начале 1990-х

Первой причиной является нехватка политических, военных и экономических ресурсов для конструирования организационных структур и выживания в конкурентной международной среде. Молодые республики оказались в трудном положении в процессе построения суверенных государств. Им пришлось самостоятельно определять свою внутреннюю и внешнюю политику, чего ранее не приходилось делать. У каждой страны стояла задача укреплять военную структуру, чтобы защищать свои границы. Но самым сложным был вопрос экономических ресурсов.

Поэтому вторая причина – это неготовность стран Центральной Азии к объединению своих рынков из-за различия в уровнях экономического развития, слабые экономики затрудняли их участие в процессе интеграции. Неравномерность развития экономик приводит к тому, что одни страны будут получать больше выгоды от интеграции, чем другие. Желание быть полностью суверенными отторгло осознание того, что интеграция рынков могла бы способствовать ускорению экономического роста, повышению конкурентоспособности и улучшению условий жизни.

Третьей причиной можно назвать различия внешнеполитических и внешнеэкономических приоритетов. Основными стратегическими партнерами стран Центральной Азии являются страны вне центрально-азиатского региона, и каждая из стран видит обслуживание своих интересов за счет взаимодействия с другими странами вне центрально-азиатского региона.

Четвертой причиной являются сложности межгосударственных отношений – конкуренция за лидерство между Узбекистаном и Казахстаном, конфликты между Узбекистаном и Таджикистаном, Кыргызстаном и Таджикистаном, а также нейтральность Туркменистана и его нежелание вступить ни в какие союзы.

Несомненно, пятой причиной можно назвать существование других региональных организаций, таких как СНГ, ШОС и ОДКБ, членами которых являются страны Центральной Азии, и где обсуждалось и решалось большинство вопросов между странами Центральной Азии.

с участием других стран. И никто не видел необходимость в создании внутрорегионального союза.

Шестой причиной является вовлеченность стран в глобализацию после приобретения независимости, и передача странами Центральной Азии части своего суверенитета в пользу таких глобальных субъектов как МВФ, Всемирный Банк, ВОЗ и прочие.

И конечно, же седьмой причиной была увлеченность странами Центральной Азии внутренними проблемами и организацией суверенных государств. Вопросы нациестроительства, организация и регулирование государственных институтов и формирование структур управления государством являлись приоритетными на тот период.

### **Факторы, препятствующие регионализации и интеграции спустя 30 лет после приобретения независимости**

На современном этапе новым фактором являются различия стран Центральной Азии во внешнеполитическом позиционировании, особенно подходы к проблемам безопасности. Для северных стран (Казахстан) основной угрозой безопасности является угроза интервенции со стороны Российской Федерации, а для южных стран (Таджикистан, Узбекистан и Туркменистан) – угроза экстремизма и терроризма с Афганистана.

Остается неизменным фактором, препятствующим интеграции, центробежные устремления стран Центральной Азии, которых притягивают не соседи по региону, а внешние партнеры и рынки, международные финансовые институты и донорские структуры. Если исходить из объема товарооборота стран, то получается, что для Таджикистана Казахстан на третьем месте, Узбекистан на пятом месте, а Кыргызстан и Туркменистан не входят не только в пятерку, но даже в десятку стран-торговых партнеров [1]; для Узбекистана Казахстан на третьем месте, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан не входят в пятерку, но находятся в десятке [2]; для Кыргызстана Казахстан на третьем месте, Узбекистан на пятом, а Таджикистан и Туркменистан не входят даже в десятку [3]; для Казахстана в первой пятерке нет ни одной страны из Центральной Азии, в десятке присутствует только Узбекистан [4].

Важным фактором остается различный уровень развития в экономическом и социальном планах, а также несопоставимость ресурсной базы стран Центральной Азии.

Особенно хотелось бы отметить фактор нерешенных вопросов по демаркации границ, которые являются причиной постоянных конфликтов и расхождения интересов и не дают странам возможности к полноценной интеграции.

Самой главной причиной и проблемой, которая стоит на пути полноценной интеграции, можно считать нежелание стран делиться суверенитетом в пользу надгосударственных структур, то есть преобладание национальных интересов стран Центральной Азии над региональными интересами.

### **Что хотят страны Центральной Азии от регионализации**

Во первых очередь это стремление республик продвигать свои национальные интересы в качестве суверенных государств. Регионализация должна складываться без передачи части суверенитета надгосударственной организации и таким образом, чтобы регионализация не была барьером для осуществления национальных интересов.

Во-вторых, для стран Центральной Азии на данном этапе приоритетом является развитие в рамках процессов регионализации торгово-экономического и политического взаимодействия и не более.

В-третьих, регионализация не должна исключать возможности подключаться к различным интеграционным инициативам и надгосударственным проектам с широким кругом внерегиональных участников. Так как в эпоху глобализации осуществление национальных интересов невозможно без взаимодействия со всеми государствами мира.

*Перспектива воссоздания в том или ином виде условного «союза пяти» начинает рассматриваться многими в Центральной Азии как более эффективный инструмент для отстаивания и продвижения интересов стран региона, нежели углубление интеграции в рамках СНГ, ЕАЭС и других объединяющих постсоветские республики структур. [5]*

## Что способствует регионализации на современном этапе

Можно смело заявлять, что наблюдается завершающийся процесс складывания в центральноазиатских государствах политических систем, нацеленных на отстаивание национальных интересов и реализацию независимой внешнеполитической стратегии. Это может способствовать успешной регионализации на современном этапе.

Расширение торгово-экономических контактов центральноазиатских государств с Китаем в рамках реализации его инициативы «Пояс и путь», не нацеленной, как ЕАЭС, на интеграцию, но составляющей этому пророссийскому проекту серьезную конкуренцию.

Активизация внешних игроков (США, Европейского Союза, Турции), заинтересованных не столько в стимулировании интеграционных процессов в постсоветской Центральной Азии, сколько в выдворении из ее сферы России и Китая.

Особый интерес к консультативным встречам глав государств Центральной Азии, с перспективой превращения их в союз пяти. Этот формат был предложен Президентом Узбекистана Шавкатом Мирзиёевым в конце 2017 года. В рамках консультативных встреч главы государств Центральной Азии обсуждают вопросы, связанные с региональными интересами, вызовами и сотрудничеством. С марта 2018 года прошли пять встреч:

- Первая в Астане (Казахстан).
- Вторая в Ташкенте (Узбекистан).
- Третья в местечке Аваза (Туркменистан).
- Четвертая в Чолпон Ате (Кыргызстан).
- Пятая в Душанбе (Таджикистан)

Пятая встреча завершила полный цикл Консультативных встреч. Это событие имеет историческое и политическое значение, так как оно продемонстрировало прорыв в общем процессе **Центрально-Азиатского регионального строительства сообщества наций**. [6]

На пятой встрече главы государств обсудили региональные проблемы и пути укрепления внутри регионального сотрудничества. Важно отметить, что эта встреча проходила в контексте мировых событий, таких как война между

Россией и Украиной и формирования нового мирового порядка. За пять лет, прошедших с первой Консультативной встречи государств Центральной Азии, лидеры стран региона продемонстрировали свое решительное намерение продвигаться в направлении более прочной консолидации своих позиций как внутри региона, так и на международной арене [7].

Но, несмотря на это, национальные интересы стран замедляют процессы регионализации в Центральной Азии, потому что не всегда совпадают с региональными интересами. А корни этих проблем исходят с момента национально-территориального размежевания в Центральной Азии во времена СССР. До этого не было проблемы с тем, кто на какой территории живет, на каком языке говорит, какой национальности был тот или иной ученый, и к чьим культурным наследиям относятся те или иные исторические личности и памятники.

На момент национально-территориального размежевания, принимающий решения центр (Москва), мало представлял различие народностей, живущих на территории Центральной Азии. Поэтому во время национального размежевания не особо учитывалось фактическое расселение наций и народов (преднамеренно или невзначай).

Таким образом, границы между странами Центральной Азии были расчерчены без учета наций, живущих на той или иной территории, что, в свою очередь, повлекло за собой конфликты между странами, особенно в приграничных областях. Эти вопросы до сих пор остаются нерешенными и становятся причиной частых распрей, препятствующих полноценной интеграции стран Центральной Азии.

Но, несмотря на то, что каждая страна Центральной Азии имеет свои уникальные для себя национальные интересы и стремится продвигать их в регионе, некоторые из этих интересов могут пересекаться с интересами других стран в регионе, что как раз и может стать точкой соприкосновения и фундаментом для интеграции.

Общие интересы – вот что является ключевой составляющей эффективной интеграции в Центральной Азии. У пяти стран Центральной Азии имеется достаточно много общих интересов, которые могли бы стать фундаментальным явлением начала полноценной интеграции.

Например, Казахстан и Узбекистан заинтересованы в развитии экономических отношений с нерегиональными игроками и объединенными представительствами (Европейский Союз, Всемирный банк и т. п.), Таджикистан и Кыргызстан заинтересованы в укреплении безопасности и стабильности в Центральной Азии, а Туркменистан заинтересован в развитии своих экономических отношений с зарубежными представителями.

Если 30 лет назад страны Центральной Азии не были готовы коллективно решать проблемы, а были заняты организацией системы управления государства и нациестроительством, то теперь, когда страны достигли уровня зрелости, они готовы к сотрудничеству. А кроме интересов существуют и общие вызовы, перед лицом которых находятся страны Центральной Азии и которые требуют принятия неотложных решений. Эти вызовы могут быть ключевыми моментами в процессе регионализации:

**Борьба с терроризмом и экстремизмом** в связи с тем, что Центральная Азия является геополитически важным регионом, она становится мишенью для террористических организаций. Борьба с терроризмом и экстремизмом является одним из ключевых вызовов для всех стран региона особенно после захвата власти в Афганистане террористической группировкой «Талибан».

**Борьба с наркоторговлей.** Территория Центральной Азии используется для транзита наркотиков, так как граничит с одним из крупнейших производителей наркотических веществ в мире. Борьба с наркоторговлей является одним из ключевых вызовов для всех стран региона.

**Изменение климата** и вопросы распределения водных ресурсов являются еще одним из ключевых вызовов для всех стран Центральной Азии, а возможно наиглавнейшей проблемой, которая в скором будущем может привести либо к войне, либо к консолидации всех стран. С каждым годом в регионе учащаются проблемы, связанные с изменением климата, такие как засухи, дефицит воды, загрязнение воды, исчезновение ледников, наводнения, опустынивание и т. д.

**Энергетическая безопасность** в Центральной Азии, которая богата энергетическими ресурсами, такими как нефть, газ и уголь, являющимися

важным источником энергии для многих стран, также является вызовом для всего региона. Поэтому повышение энергетической безопасности, региональной взаимосвязанности и внедрение чистых технологий в Центральной Азии могут стать факторами, способствующими интеграции в регионе.

**Продовольственная безопасность** является не менее важным из ключевых вызовов для всех стран Центральной Азии, так как параллельно с ростом населения регион постоянно сталкивается с рядом проблем, связанных с продовольственной безопасностью, таких как дефицит продовольствия, низкая продуктивность сельского хозяйства и т. д.

Перед лицом таких вызовов коллективный формат позволяет координировать действия, чтобы избежать ненужной конкуренции друг с другом, позволяет не попасть под влияние мировых держав, также не вызвать раздражение соседей и других геополитических сил. Позволяет странам Центральной Азии чувствовать себя более уверенно в разговоре с мировыми гигантами, незримо опираясь на плечо соседа близких размеров и потребностей.

Учитывая все вышесказанное, можно сделать вывод, что на данный момент странам не нужно искать и выстраивать региональную идентичность. Все, что необходимо на данный момент, это начать поэтапное поступательное взаимодействие в основных точках соприкосновения национальных интересов всех стран, то есть в сфере экономики, торговли и безопасности. Можно начать в двухстороннем или трехстороннем формате, а потом перейти к объединению всех пяти стран. В данном случае формат «С5» является самым эффективным механизмом диалога и сотрудничества, который позволяет:

- самостоятельно обсуждать актуальные вопросы на высшем уровне без участия посторонних и находить общие решения стран Центральной Азии;
- расширять сферу сотрудничества в общих проблемных областях;
- отражать общие интересы и позиции стран региона по важным глобальным и региональным проблемам;
- демонстрировать их готовность к конструктивному взаимодействию с международными партнерами как единый субъект.

Таким образом, напряженность между национализмом и регионализмом будет накаляться до тех пор, пока страны Центральной Азии не поймут, что не стоит создавать региональную идентичность. Достаточно будет на основе существующих общих вызовов и интересов найти пути консолидации и кооперации, а «С5» в виде консультативных встреч глав государств – идеальный для этого формат.

В целом, региональные сложности требуют баланса между национальными интересами и региональным сотрудничеством для достижения устойчивого развития и стабильности в Центральной Азии.

### Список литературы

1. Trading partners of the Republic of Tajikistan// Tajikistan Trade Portal// <https://tajtrade.tj/menu/28?l=ru>
2. Внешнеторговый оборот Республики Узбекистан// Агентство статистики при Президенте Республики Узбекистан// [https://stat.uz/images/uploads/reliz2021/tashqi-savdo-mart\\_20\\_04\\_22\\_ru.pdf](https://stat.uz/images/uploads/reliz2021/tashqi-savdo-mart_20_04_22_ru.pdf)
3. Внешняя и взаимная торговля Кыргызской Республики (годовая публикация)// Национальный статистический комитет Кыргызской Республики// <https://www.stat.kg/ru/publications/sbornik-vneshnyaya-torgovlya-kyrgyzskoj-respubliki/>
4. Товарооборот Казахстана за 2021 год составил \$101,5 млрд// Министерств торговли и интеграции республики Казахстан. – 2022. – 14 февраля// <https://www.gov.kz/memleket/entities/mti/press/news/details/326171?lang=ru>
5. Малышева Д. Проблемы регионализации постсоветской Центральной Азии // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. – 2020. – 13 (3). – С. 140–155.
6. Пятая Консультативная встреча глав государств Центральной Азии в Таджикистане – Итоги// News Central Asia (nCa). – 2023. – 15 сентября// <https://www.newscentralasia.net/2023/09/15/5-aya-konsultativnaya-vstrecha-glav-gosudarstv-tsentralnoy-azii-v-tadzhikistane-itogi/>
7. Совместное заявление по итогам Пятой Консультативной встречи Глав государств Центральной Азии// Министерство иностранных дел Республики Таджикистан. – 2023. – 15 сентября// <https://mfa.tj/ru/main/view/13369/sovместnoe-zayavlenie-po-itogam-pyatoi-konsultativnoi-vstrechi-glav-gosudarstv-tsentralnoi-azii>

**Максим Ни**

Assistant professor Школы  
Предпринимательства и Инноваций,  
Алматинский университет  
Менеджмента (AlMaU), Казахстан

**Александр Вилейкис**

Assistant professor Школы  
Предпринимательства и Инноваций,  
Алматинский университет  
Менеджмента (AlMaU), Казахстан

## ЭФФЕКТЫ ДИСТАНЦИОННОГО НАЦИОНАЛИЗМА В СРЕДЕ ТРУДОВЫХ МИГРАНТОВ ИЗ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ЮЖНОЙ КОРЕЕ

### Аннотация

В статье делается попытка проследить влияние политики дистанционного национализма на идентификационные процессы и социально-экономические практики трудовых мигрантов из Центральной Азии в Южной Корее. На основе данных полевой работы в Республике Корея выделяется два основных паттерна поведения мигрантов в свете практик поддержания символической привязки к стране исхода. Полный эффект достигается при совпадении этнической и гражданской идентичности, а также при низком базовом социальном статусе. В этом случае пребывание в Южной Корее воспринимается как исключительно временная ситуация, нацеленная на достижение прагматической цели. Промежуточный эффект характерен для этнических корейцев, а также мигрантов с относительно высоким базовым социальным статусом. Здесь сочетается переживание культурной инаковости, стремление к сохранению символической связи со страной исхода и одновременное желание остаться в Корее как можно дольше. В заключении мы указываем на тот факт, что инокультурная среда и общий опыт трудовой миграции может стать основой для новой идентификации и солидарности, преодолевающей «естественные» категориальные границы.

**Ключевые слова:** дистанционный национализм, трудовая миграция, Южная Корея, Центральная Азия, идентификационные практики

## Введение

В последние несколько лет Республика Корея начинает привлекать все более явное внимание исследователей центрально-азиатской трудовой миграции. Если раньше основной фокус был сосредоточен на российском направлении, то начиная с 2014 года в тематических публикациях отмечается явная смена тенденций. Так, в 2014–2015 годах плотность миграционного потока из Узбекистана и Таджикистана в Российскую Федерацию снизилась в среднем на 27%, что объясняется совпадением локальных экономических кризисов, ужесточением миграционного режима, а также появлением более привлекательного пункта назначения [12, С.157]. Прежде всего речь идет именно о Южной Корее.

Беглый анализ данных корейского статистического агентства показывает, что как раз с 2014–2015 годов наблюдается резкое увеличение притока граждан, прибывающих в Страну Утренней Свежести из Центральной Азии, а также из России [7]. Данный эмпирический факт с одной стороны объясняется внедрением безвизового режима, а с другой непосредственно связан с трудовой миграцией, в том числе и недокументированной. Дело в том, что корейское правительство имеет официальное соглашение о найме зарубежной трудовой силы лишь с Узбекистаном. Кроме того, право на работу в стране имеют этнические корейцы с зарубежным гражданством. При этом в СМИ, а также исследовательской литературе давно отмечается, что граждане Казахстана и России активно пользуются возможностью безвизового въезда для экстралегального трудоустройства [13].

Существующий корпус литературы по трудовой миграции из Центральной Азии в Южную Корею в основном фокусируется на традиционных для этого домена темах: причинах и факторах выбора страны назначения [13]; возможности институционального контроля [9]; транснациональных практиках [10]. Гораздо реже внимание исследователей привлекают усилия правительств стран исхода по сохранению связей с экспатами. При этом, Узбекистан и Казахстан поддерживают плотные двухсторонние контакты с Южной Кореей. Это касается не только чисто экономического сотрудничества (рынки сбыта в обмен на инвестиции), но затрагивает и

культурную политику. Здесь вполне очевидны успехи «корейской волны», однако власти центрально-азиатских государств также прикладывают заметные усилия по ответной репрезентации национальных этнических культур. Например, с 2007 года в Республике Корея проводится ежегодный форум сотрудничества «Korea – Central Asia», в рамках которого регулярно проводятся выставки, посвященные быту и искусству центрально-азиатского региона. С 2019 года крупнейший неправительственный фонд — Korea Foundation организует в Сеуле фестивали в честь праздника Наурыз [3]. Более того, «Ассоциация Корё Сарам в Южной Корее» (объединяет этнических корейцев из постсоветских стран) совместно с представителями посольств Узбекистана, Казахстана и Туркменистана регулярно проводит празднование Наурыз, а также мероприятия, посвященные культуре Центральной Азии.

Культурную политику такого рода можно объяснять разными способами. Например, как способ привлечения туристов. Однако на наш взгляд, более продуктивная интерпретация – это использование концепции Дистанционного Национализма. Данное понятие ввел в научный оборот Бенедикт Андерсон [1], а дальнейшее развитие концепция получила в работах Нины Глик-Шиллер [5]. Дистанционный национализм представляет собой набор различных политик и низовых практик, которые позволяют поддерживать лояльность мигрантов/экспатов к стране исхода. ДИ позволяет соединять людей, проживающих в различных географических точках, с определенной территорией, которую они считают домом своих предков (воображаемое сообщество). Идентификация с родиной становится фактором, который может побуждать экспатов к различным действиям: политическому участию, регулярным денежным переводам, возвращению, участию в конфликтах и т.п. Политика дистанционного национализма может провозглашаться как изнутри мигрантского сообщества (например, в случае притеснений), так и правительством страны исхода. В последнем случае можно перечислить несколько точек приложения усилий. Во-первых, это поддержка культурных программ и образовательных инициатив, позволяющих поддерживать «диаспору». Во-вторых, это поддержка медиа-платформ на национальных языках и/или тематически связанных со страной исхода. В-третьих, это инвестиции в развитие и поддержку транснациональной экономической инфраструктуры (банки, системы электронных переводов, международная почта). В-четвертых, активная дипломатия.



Очевидно, что государства Центральной Азии крайне заинтересованы в сохранении мигрантами символической привязки к родине. В случае низкоквалифицированных экспатов значимость имеют устойчивые денежные потоки из-за границы. В случае с высококвалифицированными мигрантами большее значение приобретает возможность возвращения человеческого капитала. Однако нас в этом плане интересует не следствие, а процесс. Мы задаемся вопросом о том, как политика дистанционного национализма влияет на процессы идентификации трудовых мигрантов из Центральной Азии<sup>5</sup>? Или ещё точнее, к каким поведенческим паттернам приводит подобная политика?

### Методология исследования

Для ответа на поставленный вопрос мы комбинируем несколько источников данных. Во-первых, это материалы полевой работы в среде трудовых мигрантов из постсоветских стран, собранные в 2019 году одним из автора текста. Срок проведения «поля» составил 3 месяца. Информация собиралась в двух населённых пунктах Южной Кореи: Ансан (индустриальный город с развитой мигрантской инфраструктурой) и Йосу (малый город, ориентированный на сельскохозяйственную деятельность). Вплоть до настоящего времени автор сохраняет контакты с гейткиперами из числа документированных и экстралегальных мигрантов, работающих в Республике Корея.

Во-вторых, мы опираемся на результаты мониторинга тематических онлайн-групп мигрантов из СНГ в Южной Корее. Как показывают результаты исследований, сообщества на таких платформах, как facebook или WhatsApp являются важнейшей частью мигрантской инфраструктуры, а также легитимным источником информации о повседневной жизни мигрантов [13].

В-третьих, мы ссылаемся на данные анкетного опроса (n=1050), проведённого сотрудниками Ассоциации Корё Сарам в Южной Корее за 2021 год. Анкетный лист включал вопросы об адаптации респондентов в стране, а также об оценке возможности получения гражданства.

<sup>5</sup> Следуя общему конструктивистскому духу избранной рамки, мы используем понятие «идентификация» вместо «идентичности». Мы трактуем отождествление индивида с группой, как процессуальную переменную, чувствительную к характеристикам социальной ситуации

### Результаты

Прежде чем переходить к непосредственному изложению результатов отметим, что для нашего исследования важно различать две категории мигрантов из Центральной Азии:

- Этнические корейцы, имеющие гражданство одной из центрально-азиатских стран. Для этой категории доступно относительно лёгкое получение визы, дающей право на легальное трудоустройство в Южной Корее.
- Граждане Узбекистана, приезжающие по трудовым квотам (виза H2), а также граждане государств Центральной Азии, въезжающие по туристическим визам и осуществляющие экстралегальную (недокументированную) трудовую деятельность.

Собственно, культурные мероприятия, чествующие культуры Узбекистана, Казахстана, Туркменистана и Таджикистана в равной степени привлекают представителей обеих мигрантских групп. Практически все наши информанты, прожившие в Южной Корее более двух лет слышали о том, что в больших городах празднуют Наурыз и в целом проходят релевантные культурные фестивали. Такими событиями интересуются как документированные мигранты, так и экстралегальные. Это не значит, что весной все берут выходные, и едут в Сеул, Кванджу и Ансан, речь больше идёт об общей заинтересованности и живых обсуждениях.

*«Я уже давно знаю о том, что наши корейцы устраивают Наурыз в Сеуле. Ну и не только они... Вот в Кванджу есть кафешка одна, там и Наурыз-Коже делают. «...» Вообще корейцев видимо интересует Казахстан, потому что вижу нет-нет в фейсбуке, что фестивали проходят. Ну мне приятно, конечно. Ещё чуть-чуть тоскую, но приятно»*

Теперь обсудим основные поведенческие паттерны. В ходе анализа полевых материалов мы обнаружили, что эффекты дистанционного национализма различаются по степени полноты и находятся в зависимости от этнической идентификации и базового социального статуса. Поясним на примерах.

Наиболее мощное воздействие достигается при совпадении этнической и гражданской идентификации, а также относительно низком базовом социальном статусе. Иными словами, наиболее сильную символическую привязку к стране исхода имеют, например, лица, идентифицирующие себя как казахи, имеющие гражданство Казахстана, неполное среднее образование и низкий доход на родине. При таком сочетании факторов Южная Корея воспринимается исключительно как временное место заработка, а перспектива «закрепиться» в стране с помощью фиктивного брака или запроса политического убежища<sup>6</sup> не рассматривается.

Объяснение здесь достаточно простое. Чаще всего подобные характеристики имеют выходцы из сельских регионов. Для них миграция — это способ диверсификации доходов и поддержки домохозяйства. Например, наш информант Куаныш живёт в одном из аулов на юге Казахстана, окончил 9 классов школы. Он работал в Корее с февраля 2017 года по апрель 2019 года. В его семье все занимаются фермерством: выращивают фрукты и разводят овец. Однако отец Куаныша решил, что необходимо расширяться, и его отправили на заработки к знакомым в город Кванджу. Куаныш отмечает, что фестивали центрально-азиатской культуры напоминали ему о родных, которые на него надеются, работают дома не меньше чем он и ждут его обратно. Таким образом наш информант оказывается очень плотно вплетён в структуру сельского хозяйства на родине. Цель его заработка не потребительская покупка (машина, квартира, участок) или эфемерное накопление стартового капитала для запуска бизнеса. Деньги нужны ему для того, чтобы сделать вклад в уже работающее семейное дело. Такое сочетание факторов держит его в строгой дисциплине, а воздействие культурной политики дополнительно напоминает об ответственности перед семьёй.

Промежуточный эффект дистанционного национализма очевиден для этнических корейцев, а также граждан центрально-азиатских стран с относительно высоким базовым социальным статусом (наличие высшего образования, беловоротничковая профессия). В чём проявляется промежуточность? Прежде всего в остром ощущении культурной инаковости по отношению к местным жителям. Этот факт становится фундаментом для практик сохранения символических связей со страной

<sup>6</sup> Приобретение статуса беженца (виза G1) является одним из самых популярных способов «легализоваться» в стране.

исхода: поездки на родину, сохранение привычек питания, посещение культурных мероприятий, посвящённых культуре Центральной Азии.

*«... для хангуков (южнокорейцев) мы больше русские или узбеки, чем корейцы. И это в целом неспроста. Ну, например для меня чусок — это скорее лишней выходной, а вот Навруз — совсем другое дело»*

Информант из Ташкента, 40 лет. Работает в Южной Корее больше 10 лет

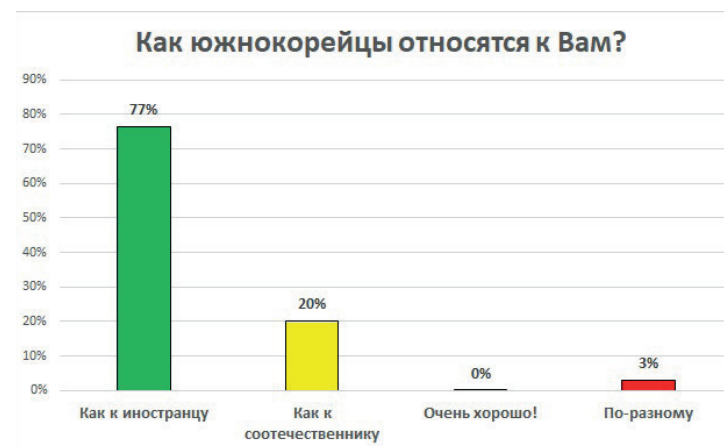


Рисунок 1 – Идентификация со стороны южнокорейцев

В дополнении к приведённому выше фрагменту, отметим, что по результатам опроса этнических корейцев из СНГ, проживающих в Республике Корея 77% респондентов считает, что южнокорейцы относятся к ним скорее, как к иностранцам.

При этом 80% опрошенных заявляют о своём желании получить гражданство. Также наши информанты из Узбекистана, въезжающие по визам H2, а также граждане Казахстана, занимающиеся недокументированной трудовой деятельностью, имеющие высшее образование и опыт проживания в городах часто указывают, что хотели бы оставаться в Корее как можно дольше.

Объяснение промежуточного эффекта также достаточно простое. Этнические корейцы априори имеют возможность легального

трудоустройства, а также относительно легко могут приезжать к родным в страны исхода (либо перевезти их в Южную Корею). При таких условиях, они предпочитают, как можно дольше жить и работать в государстве с более высокими заработками и стандартами потребления.



Рисунок 2 – Намерение принять гражданство

В свою очередь, промежуточный эффект для держателей виз H2, а также недокументированных мигрантов объясняется наличием слабой «материальной сцепки» с родиной. Напомним, что речь идёт преимущественно о людях с высшим образованием, которые имеют опыт проживания в городе. У них могут быть, и чаще всего есть родственники в регионе исхода, однако их связь имеет чисто символический характер (в противовес социально-материальному). Т.е. они не связаны жёсткой структурой производства, как в случае с мигрантами из сёл. Следовательно, они могут просто поддерживать родственников денежными переводами, но не имеют строгой необходимости возвращаться домой к определённому сроку.

Полный и промежуточные эффекты схлопываются в единый кумулятивный эффект. Благодаря политике дистанционного национализма достигается устойчивость транснациональных практик. Здесь мы отметим два фактора.

Во-первых, в Южной Корее поддерживается и пользуется спросом инфраструктура, ориентированная на выходцев из Центральной Азии: этнические кафе, магазины, культурные центры, школы с обучением на национальных языках. Функционирование этой машинерии повышает

объёмы экспорта и вносит свой небольшой вклад в экономики стран исхода.

Во-вторых, символическая привязка к родине не позволяет людям полностью рвать контакты с родиной. Наличие диаспоры, скрепляемой общими культурными событиями позволяет регулярно «обновлять» ощущение принадлежности к национальному сообществу. Это, в свою очередь, поддерживает регулярность денежных переводов на родину, и также делает вклад в экономику стран исхода.

Наконец последнее о чём мы хотели бы упомянуть в рамках данного текста, это своеобразная идентификационная экстерналия, возникающая на основе мигрантского опыта и инокультурной среды. Напомним, что Южная Корея привлекает множество недокументированных трудовых мигрантов не только из Казахстана, но и из России. При этом известно, что за три десятка лет после распада Советского Союза катастрофически увеличилась «дистанция социальности» между гражданами России и государств Центральной Азии сильно увеличилась.

Результаты наших полевых наблюдений показывают, что переживание опыта совместной работы в секторах 3D (Dirty, Dangerous, Difficult), а также столкновения с инокультурной средой создают условия для формирования тактических идентификаций вроде «русскоязычные», «СНГ-шные» и т.п. Несколько информантов из России прямо указывают на факт «ломки» своего восприятия в Южной Корее. Перевод своих размышлений из разряда «мы (русские) и они (все остальные)» в разряд «мы (СНГ-шные) и они (все остальные)».

*«я раньше вообще, ну нерусских на дух не переносил, но здесь... когда свои кинули, а узбеки помогли и с работой, и с жильём... Мы, в общем, тут в одной лодке»*

Информант из г. Артём, 20 лет. Этнический русский. Недокументированно работал в Южной Корее с февраля по ноябрь 2019 года

Такой феномен можно проинтерпретировать как эффект космополитической социальности [6;4]. Т.е. возникновения солидарности поверх этнических, «естественных» разделений на основе общего ощущения

несправедливости. Подобная солидарность, в свою очередь, становится социальным фундаментом для формирования виртуальных сетей взаимопомощи мигрантов.

В этом плане интересно то, что социальная инфраструктура, ориентированная на выходцев из Центральной Азии, прежде всего этнические кафе и рынки переводятся российскими мигрантами из разряда «узбекских» и «казахских» в разряд «наших».

### Список литературы

1. Anderson B. The new world disorder // *New Left Review*. – 1993. – №193. – P. 2–13
2. Çağlar A., Glick Schiller N. *Migrants and City-Making: Dispossession, Displacement and Urban Regeneration*. – Durham, L.: Duke University Press, 2018. – 280 p.
3. Cultural Event Celebrating the 25th Anniversary of Korea-Central Asia Ties// *KF Newsletter*. – 2017. – March 12// <https://www.koreana.or.kr/kfNewsletter/mgzinSubViewPage.do?mgzinSn=8940&mgzinSubSn=8975&langTy=ENG>
4. Glick Schiller N., Irving A. (eds). *Whose Cosmopolitanism: Critical Perspectives, Relationalities and Discontents*. – N. Y.: Berghahn Books, 2015
5. Glick-Schiller N. Long Distance Nationalism// M. Ember, C.R. Ember, I. Skoggard *Encyclopedia of Diasporas*, 2005. – P. 570–580
6. Glick-Schiller N., Darieva T., Gruner-Domic S. Defining Cosmopolitan Sociability in a Transnational Age: An Introduction // *Ethnic and Racial Studies*. – 2011. – № 3. – P. 399–417
7. Korean Statistical Information Service. Statistical Database// [http://kosis.kr/eng/statisticsList/statisticsListIndex.do?menuId=M\\_01\\_01&vwcd=MT\\_ETITL E&parmTabId=M\\_01\\_01#SelectStatsBoxDiv](http://kosis.kr/eng/statisticsList/statisticsListIndex.do?menuId=M_01_01&vwcd=MT_ETITL E&parmTabId=M_01_01#SelectStatsBoxDiv)
8. Program highlights cultures of 5 Central Asian nations// *korea.net* – 2019. – March 20// <https://www.korea.net/NewsFocus/Culture/view?articleId=169314>
9. Rakhimov M. Uzbekistan and South Korea relations in the contests of transregional and global perspectives // *Journal of Eurasian Studies*. – 2022. – №2. – P. 200–211
10. Saveliev I. Homeland and Diasporic Space: Transnational Practices of Central Asian and Sakhalin Koreans // *Eurasia Border Review*. – 2018. – №1. – P. 29–43
11. Skrbiš Z. *Long distance nationalism: diasporas, homelands and identities*. – Aldershot: Ashgate, 1999. – 219 p.
12. Абашин С. Н. Возвращение домой: семейные и миграционные сценарии в Узбекистане // *Ab Imperio*. – 2015. – № 3. – С. 155–165.

13. Анализ миграционного процесса из стран Центральной Азии (Казахстан, Кыргызстан, Узбекистан) в Южную Корею: Состояние, Структура, Стратегия). – Korea Foundation, Исследовательский институт «Общественное мнение», 2022 – Астана – 174 с.

14. Власти Кореи открыли «зеленый коридор» для незаконных мигрантов// *sputnik.news.kz* – 2018. – 15 октября// <https://ru.sputniknews.kz/society/20181015/7617526/koreya-migranty-zelenyj-koridor.html>

**Гусейнов Эльданиз**  
 Специалист по европейским и  
 международным исследованиям  
 Экспертно-Аналитического Центра  
 «HEARTLAND», Казахстан

## МЯГКАЯ СИЛА ГЕРМАНИИ В КАЗАХСТАНЕ: ВЛИЯНИЕ НА ИДЕНТИЧНОСТЬ И МИГРАЦИОННУЮ ДИНАМИКУ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

### Аннотация

По мере того, как страны Центральной Азии прокладывают свой путь на мировой арене, понимание внешнего влияния имеет решающее значение для формирования их целостной идентичности и устойчивого развития. Данная статья призвана пролить свет на эту динамику и предложить свои соображения для политиков и заинтересованных сторон в регионе. Автор работы на основе теории неограмшизма определил цели, инструменты и степень влияния «мягкой силы» Германии в Казахстане. Мягкая сила Германии влияет на более позитивное восприятие государства, на представление о важности ориентации Казахстана на развитие по пути данного государства, а также на миграционные настроения изучающих немецкий язык.

**Ключевые слова:** Мягкая сила, Германия, Казахстан, Центральная Азия, неограмшизм.

### Введение

В постсоветскую эпоху в странах Центральной Азии резко активизировались процессы идентификации, катализатором которых стало образование новых независимых государств. По мере того как эти страны осваивают вновь обретенный суверенитет, внешние акторы играют ключевую роль в формировании их идентичности, траекторий развития и программ обеспечения безопасности. Одним из таких влиятельных акторов является Германия, которая стратегически использует механизмы «мягкой силы» в Казахстане, ключевом государстве Центральной Азии

для ФРГ. После начала боевых действий в Украине Германия проявила еще больший интерес к странам Центральной Азии, что не может не отразиться и на продвижении инструментов «мягкой силы» в регионе. В данной статье ставится задача критически проанализировать влияние «мягкой силы» Германии на Казахстан и его последствия для формирования идентичности и миграционной динамики казахстанского населения.

**Исследовательский вопрос**, лежащий в основе данной работы, звучит следующим образом: как немецкая «мягкая сила», используя свои основные инструменты и механизмы, влияет на процессы идентификации в Казахстане?

**Цель работы** – выявить масштабы влияния немецкой «мягкой силы» на идентификационные процессы в Казахстане и оценить эффективность ее основных инструментов и механизмов.

Для достижения комплексного понимания темы в исследовании решается несколько **задач**:

- формирование концептуальной основы для анализа влияния «мягкой силы» Германии на идентификационные процессы в Казахстане;
- выявление основных инструментов и механизмов «мягкой силы» Германии в Казахстане;
- выявление степени влияния «мягкой силы» Германии на идентификационные процессы основных социальных групп населения Казахстана.

В основу исследования положена **теория** «мягкой силы» в интерпретации представителей неограмшизма. Их взгляд на «мягкую силу», отличающийся от традиционных теорий международных отношений, подчеркивает важность не силовых методов в достижении целей, а именно методов материализации и проникновения в сознание человека.

В исследовании использовались качественные методы, а именно социологические полуструктурированные опросы. В них вошли студенты Казахстанско-Немецкого университета и слушатели центров изучения немецкого языка. В исследовании признается нарративный характер данных, подчеркивается их роль в получении представления об установках и потенциальном идентификационном поведении фокус-групп.

## «Мягкая сила» как теоретико-методологический концепт

**Определение мягкой силы.** Под «мягкой силой» понимается тонкое влияние, оказываемое не через принуждение, а через привлечение [1, 201], что соответствует марксистским представлениям о культурной гегемонии и идеологии. Неомарксисты, находящиеся под влиянием таких теоретиков, как Антонио Грамши, анализируют схожие концепты как «мягкая сила» в контексте формирования восприятия и сохранения доминирующего положения [2, С. 163]. Концепция «мягкой силы» Джозефа Ная, определяемая как способность достигать цели через привлекательность, пересекается с неомарксистскими идеями, подчеркивая идеологический контроль и культурное влияние как важнейшие элементы в динамике власти [3]. Эта точка зрения дополняет неомарксистскую критику традиционных структур власти, подчеркивая роль идей и культуры в поддержании системного влияния Антонио Грамши и «Тюремные тетради», заметки в которой он делал с 1926–1937 годы. В данной работе была разработана концепция «гегемонии западной культуры» [4, С. 113]. И хотя первым автором «мягкой силы» принято считать Джозеф Ная, Захран Д. и Рамос А. утверждают, что, не продвигая грамшианскую аналогию, Най оставил открытые пробелы в своей концептуализации «мягкой силы», т. е. работа Грамши имеет возможности применения, которые концепция «мягкой силы» Ная не может охватить [5, С. 13]. С точки зрения неограмшизма, «мягкая сила» является частью более широкого процесса установления и поддержания гегемонии, который предполагает создание глобального исторического блока – коалиции различных общественных сил вокруг гегемонистских идей. В этот блок входят не только государства, но и транснациональные корпорации, международные организации, группы гражданского общества, которые способствуют распространению гегемонистской культуры и идеологии [5]. Неограмшианисты утверждают, что «мягкая сила», как и гегемония, – это не только прямое влияние, но и способность формировать условия, в которых другие государства и акторы формулируют свои предпочтения. Она предполагает создание согласия и нормализацию определенных идей и ценностей, отвечающих интересам гегемонистского блока [5, С. 84–85]. В этом смысле «мягкая сила» тесно переплетается с идеологическими и культурными измерениями глобального капиталистического порядка.

Букель С. и Фишер–Лескано А. выделяют несколько структурных элементов господства как:

- идеология – объективная и действенная реальность, «колонизация внутреннего мира» [6, С. 87–90];
- гегемонистские аппараты – институты и члены бюрократии, которые продвигают идеологию и идеи [6, С. 90–92];
- повседневный образ жизни («*sensu comune*») – создание новой привычки «житейская практика», отсюда и формирование на идентичность индивидуума, который становится связан с какой-то практикой [6, С. 92–95];
- исторический блок – совокупность материальных сил (содержание) и идеологий (форма), в которой «идеологии были бы индивидуальными особенностями без материальных сил» [6, С. 96].

По мнению неограмшианистов, власть держится не только на материальных вещах, но и на согласии населения с определенным порядком вещей, причем это не просто угнетение и насилие по отношению к «подчиненным», а именно, легитимизации идеологии, которая держится на гегемонистском аппарате. Несмотря на наличие концепта гегемонии в теоретическом понимании неограмшианистов, сила остается центральной для функционирования структурных элементов господства. При этом в данной работе будут использоваться 3 элемента и в контексте данной работы под идеологией понимается национальный бренд, под гегемонистским аппаратом-институты существующие при поддержке ФРГ за рубежом и под повседневным образом жизни – мотивация людей, которая связывает их с данными немецкими институтами и заставляет регулярно с ними взаимодействовать.

## Цели германской «мягкой силы»

Дипломатия «мягкой силы» неизменно выступает в качестве «третьей опоры» германской внешней политики, стоящей в одном ряду с политическими отношениями и отношениями безопасности, а также экономическими и торговыми внешними связями [7, 11]. Вместо слов «мягкая сила» или «публичная дипломатия» во внешнеполитическом дискурсе ФРГ часто используется «внешняя культурная политика», «внешняя образовательная политика», либо «внешняя культурная и образовательная политика». Определить нынешние цели мягкой силы Германии в Казахстане можно на основе договора о создании правящей коалиции «Светофор» в Бундестаге, выступления Канцлера Германии Олафа Шольца «*Zeitenwende*» и первой

стратегии национальной безопасности страны. При анализе содержания данных источников можно обозначить следующие цели:

- **Налаживание связей с Центральной Азией** – глобальная конкуренция Запада с Россией и Китаем транслируется и на страны Центральной Азии. Для Запада важно укрепить взаимосвязь со странами Центральной Азии. В первой стратегии национальной безопасности Германии говорится о том, что геополитические споры будут происходить все больше на уровне общества. И для **обеспечения Германии возможностями для налаживания связей и взаимопонимания** власти страны готовы укреплять внешнюю культурную и образовательную политику [8, С. 50].

- **Расширение экономического присутствия и поиск новых поставщиков сырья** – в своем выступлении перед Бундестагом, через несколько дней после начала боевых действий в Украине, Канцлер Германии Шольц сказал, что политическая и экономическая диверсификация является частью стратегии Германии в отношении Китая, поэтому ФРГ готов инвестировать в новые партнерства в Азии, Африке и Латинской Америке [9, С. 28]. На этом фоне Германия сталкивается с рядом экономических проблем из-за экономического кризиса и идет в Центральную Азию для налаживания поставок сырья. Это является приоритетным направлением сотрудничества, которое закреплено в совместном заявлении между Канцлером ФРГ и лидерами стран Центральной Азии [10, С. 5].

- **Привлечение рабочей силы для потребностей немецкой экономики** – в июне 2023 года Бундестаг Германии одобрил новый закон коалиции «Светофор» об иммиграции квалифицированной рабочей силы [11]. Новый закон призван повысить привлекательность миграции в Германию квалифицированной рабочей силы из стран, не входящих в ЕС. Эксперты считают, что Германии будет необходимо привлекать до 1,5 млн. человек в год [11]. Вопрос миграции нашел отражение также в совместной декларации между лидерами ФРГ и стран Центральной Азии, в которой лидеры выразили заинтересованность в дальнейшем изучении возможностей взаимовыгодного сотрудничества в области миграции [10, С. 4].

**Методы изучения «мягкой силы».** Най считает, что одним из главных методов изучения именно результатов мягкой силы являются общественные опросы. Но ввиду ориентации автора данной работы больше на теорию неограмшизма сначала нужно определить механизмы и инструменты немецкой мягкой силы в Казахстане, а после перейти к замерам ее эффективности. Это возможно через опросы и интервью людей, которые

непосредственно связаны с институтами, которые являются частью немецкой «мягкой силы».

## Основные механизмы и инструменты «мягкой силы» Германии в Казахстане

На основе теоретической части необходимо определить основные механизмы и инструменты «мягкой силы» Германии в Казахстане, чтобы в дальнейшем анализировать степень влияния «мягкой силы» на идентификационные процессы в Казахстане.

**Бренд Германии.** Главным механизмом мягкой силы ФРГ является продвижение позитивного восприятия страны через позитивный имидж и привлекательный бренд. Именно позитивное восприятие страны среди населения и представителей власти должно способствовать эффективной деятельности организаций связанных с Германией. Противоположно, более негативный образ будет создавать препятствия в деятельности иностранных организаций. С учетом того, что в Казахстане открывается все больше некоммерческих организаций с участием Германии, но на это фактически в информационном поле отсутствует негативная реакция, Германия обладает позитивным имиджем. Это прослеживается и по ответам на вопрос «Считаете ли Вы необходимым деятельность подобных организаций (немецких некоммерческих организаций) в Казахстане?», в рамках данного исследования, среди 287 респондентов в Казахстане, 263 ответило позитивно. Бренд Германии строится вокруг центральных идей, таких как продвижение сотрудничества в области культуры и образования. Данные идеи помогают создавать институты, которые сближают население Казахстана с Германией, через что они оказывают влияние на идентичность данных людей.

**Инструменты мягкой силы.** Среди инструментов «мягкой силы» Германии в Казахстане можно выделить организации, которые связаны с внешней культурной и образовательной политикой. Внешняя культурная и образовательная политика Германии в основном организуется культурными посредниками, финансируемыми Федеральным министерством иностранных дел. На сайте Министерства иностранных дел ФРГ перечислены культурные, языковые и политические организации [12]. Из них в рамках данного исследования удалось провести опросы среди

учащихся Казахстанско-Немецкого Университета (КНУ) в Алматы и Гете-институтов и языковых центров партнеров данного института.

### **Степень влияния «мягкой силы» Германии на идентификационные процессы основных социальных групп населения Казахстана**

Среди учащихся КНУ был проведен опрос, чтобы узнать, как после поступления студенты стали относиться к Германии, связаны ли их планы с Германией или немецким языком, а также об их отношении к Германии. Опрос прошло 95 человек, из них 25,3% обучается на 1 курсе, 26,3% на 2 курсе, 21,1% на 3 курсе и 27,4% на 4 курсе. 55,8% обучается на Факультете инжиниринга и информационных технологий, 27,4% на Факультете экономики и предпринимательства и 16,8% на Факультете мировой политики. Половина респондентов не заметила в себе каких-либо изменений в мировоззрении, поведении, во взглядах, та половина которая ответила, утвердительно могла описать то, что в них именно изменилось. Большинство описало именно изменение в таких качествах как ответственность, общительность, стрессоустойчивость, другие описывали усталость от процесса обучения. Только один комментарий касался культуры Германии: «Приверженность к немецкой культуре, в частности, из-за изучения языка». На вопрос «Узнали ли Вы лучше культуру Германии?» большинство ответили позитивно и только 10,5% негативно. На вопрос «Смогли ли Вы больше познакомиться с либерально-демократическими ценностями после поступления в КНУ?» ответы разделились почти пополам – 56,8% ответили «Да» и 43,2% «Нет». Здесь стоит добавить комментарий, так как в Казахстанско-Немецком Университете не идет целенаправленная работа по ознакомлению с либерально-демократическими ценностями, студенты могут с ними познакомиться в рамках занятий по политологии, изучения истории и культуры Германии, либо же благодаря мероприятиям, которые проходят при поддержке различных неправительственных организаций. Поступление в университет помогло улучшить знания немецкого языка для 63,2 прошедших опрос, 32,6 отметили, что немного и 4,2% сказали, что нет. 58,9% студентов после поступления в КНУ стали больше ассоциировать себя с Германией, немецким обществом и немецкой культурой, 41,1% – нет. Среди причин выбора КНУ для обучения лидируют такие факторы, как программы академической мобильности, летние курсы, программы «Двойной диплом» и «Erasmus», высокое качество образования. 39 человек из 95 выбрало ответ

«возможность переехать в Германию на постоянное место жительства после окончания обучения». Меньше всего выбрали варианты ответов «Наличие уникальной специальности», «Интересная и активная студенческая жизнь», «Есть родственники в Германии», «Доступная стоимость обучения в КНУ».

Для большинства респондентов Германия ассоциируется с немецким языком, педантичностью, в меньшей степени правами человека, немецким пивом и рок-группой Рамштайн, менее всего – с народной музыкой, традиционными этническими костюмами, брецелями. 84,2% отметили, что Казахстан должен ориентироваться на Германию в своем развитии, 15,8% отметили, что нет. На уточняющий вопрос, в чем именно должен Казахстан ориентироваться на Германию респонденты выбрали следующие варианты: развитие экономической политики и промышленности в стране – 63 ответа, развитие прав человека и правовой системы – 55 ответов, повышение качества жизни и свободы слова – 40 ответов, меньше всего ответов получили такие варианты как «развитие демократии и прав человека», «ведение внешней политики», «продвижение либерально-демократических ценностей», «расширение прав политических и сексуальных меньшинств».

Сделать какой-то однозначный вывод по данным ответам достаточно трудно, так как с одной стороны респонденты говорят о том, что Казахстан должен ориентироваться в своем развитии на Германию, но только в вопросах экономического развития и правовой системы, при этом многие не согласны с тем, что Казахстан, ориентируясь на Германию, должен развивать права сексуальных и политических меньшинств, что говорит о том, что респонденты воспринимают не все внутриполитические действия ФРГ верными в случае с Казахстаном. Большинство студентов КНУ планирует использовать немецкий язык при обучении в Германии и только 21 человек из 95 планирует найти работу в Казахстане, где данный язык пригодится. Также многие заинтересованы найти работу в Германии и для этого применять знания языка. Наравне с поиском работы и обучением стоит чтение книг, просмотр кинофильмов и получение общественно значимой информации на немецком языке. Немецкий язык выступает как инструмент для возможности обучения и работы в Германии, но, как показали ответы на другие вопросы, не всегда для переезда на постоянное место жительства.

Чтобы изучить какое влияние может оказать изучение немецкого языка на идентификационные процессы в Казахстане, был проведен опрос



среди 145 посещающих курсы немецкого языка в учебных центрах Нур-Султана<sup>7</sup>, Павлодара и Караганды. 42 человека, прошедших опрос из Павлодара, 68 из Нур-Султана, 5 из Караганды, 2 из Кокшетау, проходят курсы в онлайн-формате. Главной причиной изучения немецкого языка для большинства опрошенных является именно желание переехать в Германию на постоянное место жительства, при этом, согласно результатам ответов, только 36 человек являются этническими немцами. На втором месте по количеству ответов стоит желание продолжить обучение в Германии, далее идет интерес к Германии, ее культуре и истории. Уже на основе данных ответов можно сказать, что интерес к немецкому языку у многих изучающих основан именно на желании переехать. Здесь бы хотелось добавить, что миграция из стран Центральной Азии в Германию с каждым годом только повышается, а с 2020 и 2021 гг. можно заметить резкий рост количества переехавших в ФРГ из Центральной Азии [13]. Также среди стран ЕС наибольшее количество натурализованных граждан Республики Казахстан именно в Германии, отрыв значителен, так как на втором месте после Германии стоит Бельгия, где в 2018 г. гражданство получило 110 человек, а в Германии – 2980 [14]. На вопрос о применении знаний немецкого языка можно также заметить, что большинство не собирается применять его в Казахстане и 105 человек из 145 собирается использовать его при общении с коллегами и друзьями в Германии, на втором месте – обучение в ВУЗах Германии, чтение книг, газет и журналов на немецком языке.

Результаты опросов показывают, что мягкая сила Германии в Казахстане не является долгосрочным инструментом влияния на идентификационные процессы на широкую аудиторию, так как привлекательность Германии влияет на миграционные предпочтения людей, взаимодействующих с институтами ФРГ в Казахстане. Наличие привлекательного имиджа Германии и институтов, продвигающих немецкую культуру и язык, позволяют людям активно взаимодействовать с ними для реализации своих возможностей миграции в ФРГ. В этом случае можно говорить о факте самоидентификации граждан Казахстана с Германией, что может влиять либо на миграцию, либо на предпочтения граждан страны в контексте проводимой Казахстаном политики, то есть большей ориентации на модель ФРГ. С другой стороны, отдельные приближенные к политическим партиям немецкие фонды ФРГ могут оказывать точечное влияние на граждан Казахстан через влияние на их политическое мировоззрение.

<sup>7</sup> В настоящее время – Астана.

## Заключение

Цель данной работы выявить масштабы влияния немецкой «мягкой силы» на идентификационные процессы в Казахстане и оценить эффективность ее основных инструментов и механизмов. Основываясь на механизмы продвижения «мягкой силы» в рамках теории неограмшизма, автор определил ключевые цели «мягкой силы» Германии в Казахстане, обозначил институты, которые являются ее инструментами, затем, с помощью социологических полуструктурированных опросов, решил посмотреть, как Германия влияет на идентичность населения Казахстана, которое связано с немецкими институтами: студенты Казахстанско-Немецкого Университета и учащиеся на курсах немецкого языка в центрах-партнерах Гете института в Казахстане.

Результаты опроса среди студентов КНУ позволили показать, что большинство выбрало именно данный ВУЗ из-за качества образования и возможностей академической мобильности в рамках таких программ, как летние курсы от DAAD, Erasmus, «Двойной диплом», менее важным оказалась возможность изучать немецкий язык и переехать в Германию. Опрос также показал, что большинство изучает немецкий язык, чтобы продолжить обучение (к примеру, в магистратуре или аспирантуре) в Германии, а также найти там работу. При этом меньшее количество людей заинтересовано в применении немецкого языка на работе в Казахстане. С учетом того, что КНУ оказал значительное влияние на знания немецкого языка только половины прошедших опрос, можно сделать вывод, что те, кто не смог улучшить знания языка, выбрали университет из-за качества образования. Больше половины студентов смогли поближе познакомиться с культурой Германии и половина студентов после поступления смогла познакомиться с либерально-демократическими ценностями, при этом среди изменений в себе отметили только качества, связанные в отношениях со знакомыми и обучением. Практически все согласны с тем, что Казахстан должен ориентироваться на Германию в своем развитии, но при этом большинство ответило, что в экономической политике и улучшении жизни людей, многие не выбрали варианты ответов как «продвижение западных ценностей», «расширение прав сексуальных и политических меньшинств». Поэтому можно сделать вывод о том, что КНУ может являться инструментом мягкой силы Германии в Казахстане, но в вопросах формирования идентичности не является долгосрочным инструментом, так

как многие либо не поддерживают политические ценности, продвигаемые государством, либо планируют уехать в Германию на постоянное место жительства, работу и обучение.

Опрос среди изучающих немецкий язык в учебных центрах показал, что большинство изучающих немецкий язык, делают это его для того, чтобы уехать в Германию, в основном для постоянного проживания, либо для работы или обучения. Лишь небольшое количество людей изучает его для работы в Казахстане. Данные факты приближают нас к подтверждению гипотезы о том, что внешняя культурная и научная политика не является долгосрочным инструментом мягкой силы Германии в Казахстане, но оказывает влияние на идентификацию части населения Казахстана с Германией, которая приводит к миграции.

### Список литературы

1. Nye J. S. Soft power: the evolution of a concept. *Journal of Political Power* – 2021 – №1 – С. 196–208.
2. Cox R. W. Gramsci, Hegemony and International Relations : An Essay in Method // *Millennium*. – 1983 – №2. – 162–75.
3. Rilling R. и Mario C. Allianzen für den Post-Neoliberalismus // *Rosa-Luxemburg-Stiftung* – 2005 – 5 января // <https://www.rosalux.de/publikation/id/3073/allianzen-fuer-den-post-neoliberalismus>
4. Грамши А. Тюремные тетради // Электронная библиотека гражданского общества России // <https://www.civisbook.ru/files/File/Gramshi,tetradi.pdf>
5. Ramos G. и Leonardo Z. From hegemony to soft power: Implications of a conceptual change // *Soft Power and US Foreign Policy* – 2010 – С. 12–31.
6. Buckel S. Andreas F.-L. Hegemonie im globalen Recht – Zur Aktualität der Gramscianischen Rechtslehre // *Hegemonie gepanzert mit Zwang*. – 2007. – С. 84 –105.
7. Anheier H. K., Christoph M. A., Edward K. и Yuqing Y. *Germany's Soft Power 2030: Scenarios for an Unsettled World*. – Berlin: Institut für Auslandsbeziehungen, 2022. – С. 74.
8. Wehrhaft. Resilient. Nachhaltig. Integrierte Sicherheit für Deutschland. *Nationale Sicherheitsstrategie*. – Berlin: Die Bundesregierung, 2023. – С. 76.
9. Regierungserklärung in der Sondersitzung zum Krieg gegen die Ukraine vor dem Deutschen Bundestag am 27. Februar 2022 in Berlin. Berlin: Die Bundesregierung, 2022 – С. 52.
10. Gemeinsame Erklärung der Staatschefs Zentralasiens und des Bundeskanzlers der Bundesrepublik Deutschland // *Die Bundesregierung* –

2023 – 29 сентября// <https://www.bundesregierung.de/resource/blob/975226/2226662/63a570a73d143bdf5f781a7685fe2173/2023-09-29-z5-erklaerung-data.pdf?download=1>

11. Menzel B. *Wirtschaftsweise: Deutschland braucht 1,5 Millionen Zuwanderer im Jahr* // *Frankfurter Rundschau* – 2023 – 3 июль// <https://www.fr.de/wirtschaft/wirtschaftsweise-deutschland-millionen-zuwanderer-fachkraeftemangel-wirtschaftsstandort-zr-92378877.html>

12. *Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik: Basis für starke internationale Beziehungen* // *Auswärtiges Amt* // <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/kultur-und-gesellschaft/akbp/212802>

13. Гусейнов Э. Саммит «Германия –Центральная Азия»: преимущества и недостатки сотрудничества с ФРГ // *Central Asian Bureau for Analytical Reporting*. – 2023 – 06 октября// <https://cabar.asia/ru/sammit-germaniya-tsentralnaya-aziya-preimushhestva-i-nedostatki-sotrudnichestva-s-frg>

14. Гулина О. Мигранты из Центральной Азии в странах ЕС // *Central Asian Bureau for Analytical Reporting*. – 2021// [https://longreads.cabar.asia/migrants\\_from\\_central\\_asia\\_in\\_the\\_eu](https://longreads.cabar.asia/migrants_from_central_asia_in_the_eu)

## ЭТНИЧЕСКОЕ И ГРАЖДАНСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ ИДЕНТИФИКАЦИИ

**Кайратбек Джамангулов**  
с. н. с. Центра социальных исследований Института философии, права и социально-политических исследований Национальной академии наук Кыргызской Республики им. А.А. Алтынбаева, кандидат социологических наук

### Тенденции развития социальных идентичностей в Кыргызской Республике

#### Аннотация

В статье анализируется процесс выстраивания Кыргызской Республикой гражданской идентичности, которая является стержнем межэтнической интеграции. В качестве эмпирического материала рассматриваются данные трех волн World Value Survey в стране (2003 г. – 1043 респондентов, 2011 – 1500, 2019 – 1200). Также применены данные странового исследования Центра Evidence Central Asia, проведенного в 2022 г. (1021 респондентов).

Хотя страна прошла несколько испытаний на межэтнической почве, автор считает, что поляризации населения страны по этническому принципу не наблюдается. Этому способствовали наличие общих целей у населения, а также видимые («проекты») и скрытые («процессы») индикаторы выстраивания государственности. С 2010 г. власти страны приняли две концепции по формированию общегражданской идентичности «Кыргыз жараны» при сохранении населением своей этнокультурной идентичности. Родоплеменная, региональная, религиозная идентичности понятны для общества, вытекают из социальных институтов и помогают самоопределению в системе социальных отношений. Однако, восприятие элитами государственности в этнонациональном русле и частое их манипулятивное использование создали также другие дискурсы, не способствующие гражданской идентичности.

Сущностная цель построения гражданской идентичности – достижение социальной сплоченности общества. По мнению автора, в обществе доминирует инструментальное понимание социальной сплоченности (взаимопомощь, благотворительность; волонтерство и др.). Не достает понимания о справедливом обеспечении благосостояния всех своих членов, исправном функционировании социальной защиты уязвимых слоев, соблюдении права человека и прав частной собственности и др.

**Ключевые слова:** гражданская идентичность, межэтнические отношения, социальная сплоченность, Кыргызская Республика.

Под идентичностью мы понимаем определение индивидом своего места в социальном пространстве путем отнесения себя к тем или иным группам. Возникновение чувства принадлежности происходит через усвоение групповых норм, социальных ролей, ценностей и моделей поведения. Кыргызская Республика – это многонациональное государство с разнообразным этническим составом, включающим кыргызов (77%), узбеков (14,1%), русских (3,9%), уйгуров (0,9%), дунган (1%) и другие этнические группы. Каждая из этих групп имеет свою уникальную культуру, традиции и историю, которые способствуют формированию гражданской идентичности в стране. Гражданская идентичность в Кыргызской Республике, как и во многих других странах, представляет собой совокупность чувств принадлежности к определенной стране, культуре, обществу и гражданству. Процесс формирования гражданской идентичности в Кыргызской Республике прошел несколько разнонаправленных этапов: сплочение кыргызского общества («1000-летие эпоса «Манас», 2200-летие кыргызской государственности, создание Ассамблеи народа Кыргызстана и др.) в 1990-е г. и до начала 2000-х г.; внедрение концепции «Кыргызстан наш общий дом» (усиление помощи южным областям страны, закрепление официального статуса русского языка) в начале 2000-х; ухудшение межэтнических отношений, до 2010 г.; конструирование общегражданской идентичности, после 2010 годов по настоящее время [1, С. 12-16].

Говоря об ухудшении межэтнических отношений 1990 г., 2005 и 2010 гг. можно заметить, что они произошли в переломные моменты для страны. В 2005 и 2010 гг. произошла смена власти с жертвами и беспорядками. Эти драматические события не были искусственно

созданными и действительно каждый раз меняли ход развития страны. В такие моменты происходили заигрывания с лидерами диаспор, захваты сельскохозяйственных земель, новые волны миграций и другие события, что негативно отразилось на межэтнических отношениях в целом. Были и латентные накапливающиеся причины, как вопросы использования языков, представленности этносов в государственных органах. Однако поляризации кыргызстанского общества по этническому принципу не было, так как отношения к рыночным принципам, к образованию, к свободе и демократии в целом совпадали у разных этнических групп страны [2, С. 35]. Стало ясно, что межэтническое согласие в стране – это процесс изменчивый и зависящий от разных факторов. Следовательно, требуются постоянные усилия со стороны уполномоченных госорганов и гражданского общества. Политика национального строительства не должна быть декларативной. А стержнем межэтнической интеграции должна стать гражданская идентичность, то есть переход от этнического национализма к гражданскому национализму.

Различение гражданской нации и этнической нации восходит к работам Ханса Кона [3, р. 735], который ввел деление на западноевропейский гражданский национализм и незападный этнический национализм. Гражданский национализм строится на политической идентичности, на основе общего гражданства одной страны. В нем общество мало обращено в прошлое, больше сконцентрировано на текущей политической борьбе, на рациональных целях.

В 2013 г. была принята «Концепция укрепления единства народа и межэтнических отношений в Кыргызской Республике», где были определены векторы формирования общегражданской идентичности: воспитание толерантности и уважения к различиям через образование, культурную и информационную политику; расширение политического, социального и экономического участия всех граждан; обеспечение этнокультурного развития и осознания каждой личностью себя как «Кыргыз жараны». В том же году было создано Государственное агентство по местному самоуправлению и межэтническим отношениям. В 2017–2018 гг. были убраны графы «национальность», «адрес проживания», «семейное положение» в паспортах. В таблице 1 представлены данные трех волн World Value Survey в Кыргызской Республике, где мы можем видеть позитивную тенденцию. Если в 2003 г. только 42,8% населения

гордились тем, что они кыргызстанцы, то в 2019 г. их доля выросла на 36 процентных пунктов и составила 78,5%.

Таблица 1 – Насколько Вы гордитесь тем, что Вы Кыргызстанец? [4]

	2003	2011	2019
Очень гордитесь	42.8	54.3	78.5
Скорее гордитесь, чем нет	39.4	39.9	16.1
Не очень гордитесь	13.2	3.3	3.9
Совсем не гордитесь	4.2	0.7	1.1
Всего	100	100	100

В 2020 г. была принята «Концепция развития гражданской идентичности “Кыргыз жараны” на 2021–2026 годы». В данном документе ставится целью черезкультурную и информационную политику и расширение политического, социально-экономического участия развитие благоприятной среды для развития и продвижения общегражданской идентичности «Кыргыз жараны», объединяющей все этнические сообщества при сохранении ими своей этнокультурной идентичности. В документе указывается, что «Кыргыз жараны» исходит из названия страны – Кыргызская Республика, и является общегражданской идентичностью. Вместе с концепцией были реализованы коммуникационная стратегия, информационные продукты, учебный модуль «Развитие гражданской идентичности “Кыргыз жараны”» для госслужащих, классные часы в 10–11 классах, тренинги по формированию понимания и приверженности у журналистов, поддержка от международных партнеров по развитию, специальные исследования и многое другое.

В таблице 2 мы можем видеть, что население на самом деле больше всего гордится природой, горами, озерами и реками страны (83,2%). Но дальше мы видим признаки гражданской идентичности, такие как: люди, традиции и обычаи, национальная одежда, свободолюбие. Идентификация с ценностями и символикой государства слабые, всего 17,1%. Ответ «Наличие многообразия (этническое, религиозное, языковое и т.д.)» вовсе набрал 8,3%.

В целом по ответам можно заметить, что гражданские и этнические символы идут вперемешку. Этнические корни тоже важны при формировании наций,

поскольку большинство наций имеют досовременное происхождение в виде давних культурных символов, которые являются строительными блоками для современного национального строительства [5].

Таблица 2 – Что вызывает у вас гордость за Кыргызскую Республику?  
(не более 5 ответов) [6].

Ответы ранжированы	n	%
Природа, горы, озера, вода, ледники и т.д.	849	83.2
Традиции и обычаи	402	39.4
Люди	363	35.6
Национальная одежда	299	29.3
Свободолюбие	287	28.1
Победы и успех в спорте	269	26.3
История и литература	261	25.6
Кухня	254	24.9
Государственная атрибутика (гимн, герб, флаг)	175	17.1
Демократия – выборность власти	97	9.5
Неприкосновенность частной собственности	92	9.0
Наличие многообразия (этническое, религиозное, языковое и т.д.)	85	8.3
Победы и успех в искусстве и культуре	47	4.6
Государственное управление и профессионализм власти	40	3.9
Победы и успех в науке и образовании	29	2.8
Победы и успех в бизнесе	22	2.2
Всего	1021	100,0

На наш взгляд это естественно, что в установках, сознании общества нет таких категорий как многообразие, толерантность. Это политические категории, точнее концепты. На практике основная масса населения не задумывается о них. В этом смысле мы согласны с тем, что разнообразие – это норма, а понятие об идеале культурной однородности возникло вместе с национализмом. Именно после распространения национализма стало принято думать, что до нашего времени однородность была нормой [7]. То есть, создавая дискурс в СМИ, давая подобные варианты ответов респондентам, мы этнизируем общество «сверху».

Мы согласны с тем, что кроме этнической и гражданской одновременно присутствуют в жизни регионов страны и другие идентичности: родоплеменная, региональная, религиозная [8]. Результаты опросов четко фиксируют это (см. данные таблицы 3). Эти идентичности более понятны, естественны и наполнены смыслами для человека. Они помогают самоопределению в системе социальных отношений, упорядочивают роли, являются важной частью окружающего их мира. Они формируются в результате социального взаимодействия, и они взаимосвязаны со сложившимися социальными институтами. Человек со своей семьей ездит в свою малую родину, видится там с родственниками, приглашает их на празднество, рассчитывает на них при похоронах, сорится, мирится и т.д. Это понятная рутина. Неслучайно на вопрос с возможностью множественного выбора «Какие из следующих сторон влияют на формирование ваших ценностей?» 90,3% респондентов отметили родителей и членов семьи; 42,9% отметили родственников; 38,3% – друзей. Далее шли ответы «Образовательные учреждения», «Соседи», «Социальные медиа, сети», «Религиозные учреждения/имамы» и так далее.

Таблица 3 – Что для вас важно и значимо?  
(не больше 3 ответов)

Ответы ранжированы	Ответы	%
Моя семья	860	84.2
Место, где я родился и вырос	616	60.3
Мой род и мои родственники	312	30.6
Быть гражданином Кыргызской Республики	234	22.9
Моя этническая принадлежность	167	16.4
Образование	144	14.1
Моя религиозность	135	13.2
Мое благосостояние	126	12.3
Моя карьера	64	6.3
Мои политические взгляды и убеждения	21	2.1
Другое	9	0.9
Всего	2688	1021

Однако, на сегодняшний день справедливо выделяются и другие показатели данных (родоплеменная, региональная, религиозная) идентичностей. Они отчетливо проявляются в возвеличивании и стремлении возведения местных, местечковых проблем до уровня государственных и требующих внимания и усилий центральных органов; стремлении возвеличить ряд местных исторических деятелей до уровня государственного республиканского значения путем проведения юбилеев на уровне государства; стремлении противопоставить экономические интересы регионов интересам государства в целом; искусственном делении по политической части единого народа страны на юг и север и др. [8]. На предвыборных гонках происходит их активизация со стороны кандидатов. Если принимать во внимание то, что идентичность складывается исключительно из предзаданных тем или иным обществом параметров, возможных только в нем [10, С. 45], все отмеченное выше является продуктом сложившихся манипулятивных дискурсов – от небольших подгрупп политических лидеров с целью их актуализации в общественном сознании. Причина кроется в том, что политические элиты, не только Кыргызской Республики, но и других государств Центральной Азии изначально воспринимают государственность как «этнонациональную», понимая нацию в этнических терминах, связанных с советской марксистской традицией и «теорией этноса»; особое внимание уделяя проблемам национального языка и историческим корням собственной древней истории.

Социальные идентичности не хаотичны, а действуют как упорядоченная система в сознании человека. В системе социальные идентичности располагаются в иерархическом порядке, то есть в соответствии со своим рангом. Уровень этой степени варьируется в зависимости от времени и конкретной ситуации в обществе. Например, «в условиях, когда общая гражданская идентичность ослаблена, в сознании личности может доминировать региональная, религиозная или этническая идентичность» [11, С. 49-58].

В концепции Р. Брубейкера о «национализируемых государствах» выделяются видимые индикаторы (называемые «проекты») и скрытые («процессы») [13, р. 1785-1814]. Если начать с последнего, то с развитием информационных технологий и интернета скрытые процессы активно развиваются в Кыргызской Республике. Скрытые процессы предполагают

изучение практики строительства нации на микроуровне: национальная киноиндустрия, праздники, памятники и другие. Сильное распространение получили пересказы в повествовательном жанре исторические события, и особо следует отметить – эпос «Манас». Так, в детали событий данного эпоса ранее были больше посвящены пожилые люди, ученые и манасоведы, так как данная трилогия является внушительной по объему, передается в сложной для молодежи стихотворной форме и содержит очень много архаичных слов. Теперь же данный шедевр благодаря пересказу в доступной форме превратился из мифического формата в исторический, выпуски которого в YouTube набрали более 390 тысяч просмотров. «Семь заветов Манаса» [14], положенные в основу официальной идеологии Кыргызстана в середине 1990-х, но не получившие тогда практического смысла в обществе, смогли превратиться в инструмент социального сплочения молодые журналисты и YouTube. Также скрытые процессы актуализации этнической и гражданской идентичности получили новый виток развития под влиянием геополитической напряженности в регионе (приграничные конфликты последних лет, приход к власти в Афганистане Талибов) и в мире (противостояние между Россией и Украиной, Израилем и Палестиной). У молодежи и взрослых, которые тоже идентифицируют себя с единой нацией, но ранее пропустили мимо «пласт культуры, искусства и других духовных ценностей» начал расти интерес к языку, культуре, традициям и истории через форумы, песни, кыргызские разговорные клубы (например, «Сүйлө-тартынба») [15].

Вместе со скрытыми процессами официальные «проекты» также структурируют общество, формируют реальную повестку развития гражданской идентичности. В данном ключе положения концепции «Кыргыз жараны» необходимо трансформировать на региональный (местный) уровень прежде всего для самих кыргызов. Потому, что слабо развито комплексное видение того, что лежит за данной концепцией. Требуется коррекция понимания индивидами своей роли в обществе, общественном договоре, содержании государственных органов, гражданском обществе, понимании свободы и демократии, родоплеменной и региональной принадлежности, использовании языков и множества других важных ролей. Так достигается сущностная цель построения гражданской идентичности – достичь социальная сплоченности общества. Пока же в обществе присутствует / доминирует инструментальное понимание социальной сплоченности общества как

«Взаимопомощь и поддержка друг друга в сообществе» и «Объединение всех для достижения общей цели/идеи или решения проблемы», см. данные таблицы 4.

Таблица 4 – Что означает «Социальная сплоченность общества»?

	Человек	%
Взаимопомощь и поддержка друг друга в сообществе	493	48,3
Отсутствие конфликтности и разобщенности, баланс (гармония) в обществе	188	18,4
Единство взглядов, убеждений и практик	59	5,8
Объединение всех для достижения общей цели/идеи или решения проблемы	219	21,4
Преобладание и поддержка мнения большинства	58	5,7
Другое	4	0,4
Всего	1021	100,0

Пока в качестве практик, направленных на формирование социальной сплоченности общества, респонденты чаще видят благотворительность; волонтерство, донорство крови, добровольные дружины; Ашар – коллективная помощь одному члену общества или группе; проведение зрелищных массовых мероприятий; проведение акций, субботников, марафонов и другие. Конечно, сплоченность общества – это широкое понятие, которое может включать волонтерство и ашар. Но вместе с тем, на наш взгляд, монолитность общества обеспечивается когда общество справедливое в плане обеспечения благосостояния всех своих членов, исправно функционирует система социальной защиты уязвимых слоев, меры государства направлены на развитие способностей и жизненных шансов граждан, строго соблюдаются права человека и право частной собственности, выполняются контракты, назначаются и оплачиваются справедливые налоги, члены общества самопроявляют себя в решении общественных и государственных проблем.

## Список литературы

1. Торогелдиева Б.М. Формирование гражданской идентичности в полиэтничном кыргызстанском обществе // Развитие территорий. – 2017. – № 1 (7). – С.12-16.
2. Алишева А. Этнос в Кыргызстане: интеграция и национальное единство. Кыргызстан: этнос и политика. – Бишкек, 2007. – 35 с.
3. Kohn H. The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background. – Macmillan Publishers. – 735 p.
4. World Value Survey. Wave 4 in Kyrgyz Republic (2003) – 1043 resp. Wave 6 in Kyrgyz Republic (2011) – 1500 resp. Wave 7 in Kyrgyz Republic (2019) – 1200 resp.
5. Smith, Anthony D. The Ethnic Origins of Nations. – Oxford: Blackwell, 1986.
6. Данные исследовательского центра Evidence Central Asia, 2022 г. 1021 респондентов по национальной выборке.
7. Шоберлайн Дж. Об антропологии идентичности и культурном разнообразии в центральноазиатском контексте// <https://articlekz.com/article/6723>
8. Омуралиев Н.А. Доклад «Кыргыз Жараны как стратегия достижения единства в Кыргызской Республике». Пленарное заседание Национального форума «Единый народ – развитая страна», Государственная резиденция «Ала-Арча», 13 ноября 2023 г.
9. Гальчук Д.С. Понятие «идентичность личности» // Вестник Бурятского государственного университета. – 2017. – Вып. 5. – С.45
10. Дробижева Л.М. Идентичность и этнические установки русских в своей и иноэтничной среде // Социологические исследования. – 2010. – № 12. – С.49-58.
11. Brubaker R. Nationalizing states revisited: projects and processes of nationalization in post-Soviet states // Ethnic and Racial Studies. – 2011. – 34 (11) – P. 1785-1814.
12. Единство и сплоченность нации; межнациональное согласие, дружба и сотрудничество; национальная честь и патриотизм; труд и знание – условие процветания и благосостояния; гуманизм, великодушие, терпимость; гармония с природой; укрепление и защита кыргызской государственности.
13. Бектен А. «Перебороть ментальный блок», «городские-провинциалы». Истории кыргызов, изучающих родной язык// Портал радио Азаттык// <https://rus.azattyk.org/a/32701550.html>

**Бахтиёр Алимджанов**  
к. и. н., старший научный сотрудник  
Институт Востоковедения им. Абу  
Райхана Беруни АН РУз, Узбекистан

## УЗБЕК ИЛИ УЗБЕКИСТАНЕЦ: К ВОПРОСУ О ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

### Аннотация

В статье рассматривается «развитие» идентичности в посткаримовском Узбекистане. В последние годы в правительственных кругах делается ударение на формирование новой идентичности – узбекистанец. Автор считает, что понятие узбекистанец понимается правительством через призму биографий успешных узбекистанцев, делающих карьеру за границей. Такое понимание идентичности порождает кризис понятия узбекистанца.

**Ключевые слова:** *идентичность, узбекистанец, новый Узбекистан, нация, ислам*

Эпоха Мирзиёева (с 2016 года) ознаменовалась переменой отношения общества к проблеме идентичности. В обществе есть потребность к идентичности, особенно к возрождению исламской идентичности и образа жизни.

В верхах и в Академии наук трактовка и понимания политической идентичности фактически не меняются с каримовской эпохи, политическая идентичность остается незаменимой переменной, а религиозные и локальные идентичности не выпячиваются, даже частенько упорно игнорируются. Такой подход к идентичности усиливает контроль над идентичностью, и порождает некий контролируемый «мультикультурализм» внутри элиты. С другой стороны, власти ослабили шлюзы в СМИ. Сейчас кому не лень высказываются по поводу идентичности, например, специалист международного отдела агентства кинематографии Узбекистана Сайора Худайбердиева сказала по поводу сущности узбекистанца: «Что первым приходит на ум, когда мы говорим узбекистанец? Большая многодетная

семья, уважение к старшим, моральные устои» [1]. Как мы видим, С. Худайбердиева понимает узбекистанца как традиционалиста и консерватора. Несмотря на все препоны, в последнее время, в различных политических, деловых и научных кругах Узбекистана горячо идут дебаты по поводу терминов «узбек» и «узбекистанец». Возможно, дискуссия возникла по поводу последних событий в Украине. Этот интеллектуальный процесс, конечно, дает положительный результат и переносит проблему самоопределения с политической арены на социальную. Причиной возникновения дебатов является то, что на политическое и экономическое развитие Узбекистана, и особенно на формирование новой концепции нации, большое влияние оказывает миграционный процесс. Граждане Узбекистана, которые работают и получают образование по всему миру, все больше привязывают к культуре и географии свою идентичность. В современном Узбекистане историческое сознание и самосознание подчинены, к сожалению, либо политическим интересам, либо культурным и географическим. Кроме того, категория идентичности в Узбекистане подвергается давлению со стороны теорий неонационализма, капитализма, ислама, неоимпериализма, постколониализма. Кроме того, извне на термин «узбекистанец» оказывает давление идеи центральноазиатской цивилизации и глобализации. В результате, термин «узбекистанец» не становится категорией гражданской идентичности. В то же время формирование термина «узбекистанец» запаздывает, и не отвечает по сути и содержанию историческим процессам, происходящими в мире. То есть у термина «узбекистанец» есть форма, а суть и содержание не обогащаются творчески интеллектуалами и политиками. Необходимо, чтобы термин «узбекистанец» стал интеллектуальной основой для адекватного реагирования на все внешние давления. Для этого необходимо, чтобы интеллектуал, предприниматель и политик современного Узбекистана без страха создавал научные, литературные произведения и культурную продукцию. То есть термин «узбекистанец» не должен создаваться по команде «сверху». Возможно, необходим организованный научный продукт, представляющих свободные интересы «низов», а не только интересы элиты.

В ходе построения национального суверенного демократического государства в Узбекистане был сделан упор на создание «многослойной» единой политической идентичности в республике, напоминая модернизированный национальный проект советского правительства



в 30-50-е гг. XX века. В республике были воздвигнуты памятники крупным государственным деятелям (Амиру Тимуру, З. Бабуру, Дж. Мангуберды и др.) наряду с религиозными деятелями (Имам ал-Бухари, Тирмизи, Б. Маргинани и т.д.), что свидетельствовало о союзе между властью, интеллигенцией и духовенством. В противовес исламу начали «возрождать» доисламские религии и праздники – зороастризм и Навруз [2, р.198]. И как отмечал по этому поводу И. А. Каримов «осознание духовной самобытности центральноазиатского ислама требует глубокого изучения доисламской культуры, как части нашего культурного богатства» [3, с. 138]. В 2001 г. в Узбекистане праздновался 2700-летний юбилей Авесты. Также возродились проведения «юбилеев» крупных городов Узбекистана. В 1997 году праздновались 2500-летние юбилеи Бухары и Хивы. В 2002 году 2700-летие Термеза, в 2003 году 2500-летие Шахрисябза, в 2007 году 2750-летие Самарканда, в 2009 году 2200-летие Ташкента и 2000-летие Маргилана. Если обратить внимание, в основном праздновались «юбилеи» западных и юго-западных областей Узбекистана, а из Ферганской долины только город Маргилан «удостоился» такой чести. Самым «древним» городом стал Самарканд, который был объявлен ровесником Рима. Это в свою очередь не спланирует элиту страны, которая в свою очередь выступает как оправдание авторитарной власти. Театр и кино в обеих республиках начала воспроизводить «национальную» идеологию властей региона. В театральном искусстве Узбекистана появились «Сохибкирон» по пьесе А. Арипова. Можно отметить также спектакли Национального театра «Звездные ночи», театра Муками «Бабуршах». Возрастает интерес к темам духовности и религии (симфония-оратория «Обряды зороастризма», оратория «Хажнома», поэма «Зикру ал-хак» М. Бафоева, симфонии «Великий Христос» и «Великий ислам» Н. Гиясова, оратория «Бахоуддин Накшбанд» И. Акбарова, телеопера «Священная Бухара») [4, 635].

Немаловажную роль играют и дискуссии по «анатомии» идентичностей, где на авангард выходит религиозная идентичность населения, которая заслоняет другие идентичности. Роль мусульманской идентичности в формировании постсоветской идентичности населения Узбекистана отмечают представители разных «лагерей», на мой взгляд, она играла решающую роль в 90-е гг. XX века, а в 2000-е потеряла свою политическую актуальность, переместившись в бытовое поле. Как отмечают исследователи, «в XX столетии советской власти удалось вытеснить ислам с идеологического и политического поля, в Узбекистане мусульманская

идентичность и мусульманские практики продолжали сохраняться, а большинство общества продолжало непублично соблюдать исламские традиции и т. п.» [4, с. 487], то есть, в советское время исламские практики существовали на культурно-бытовом уровне [5, с. 83], и после кратковременного расцвета на политическом поле (90-е гг. XX в.), снова заняли свою нишу в повседневной жизни среднеазиатского населения. «Если ислам, традиционная культура, патриархат или авторитаризм сегодня в силе, то лишь потому, что такова региональная традиция», пишет известный исследователь Средней Азии А. Халид [6, с. 12]. Нужно отметить, что в 2000-х гг. резко снизилось число мечетей после структурных реформ, проведенных правительством в религиозной сфере. Когда регистрация мечетей стала обязательной, их число резко сократилось, особенно в Ферганской долине. Из 2200 мечетей, что действовали в Андижане и окрестностях в середине 1990-х гг., регистрацию получили только 42! В Намангане из 1000 мечетей остались только 240.

В нулевые, вопросы политической идентичности широко обсуждались в академических кругах [7, 8, 9, 10, 11]. Объектом споров в узбекистанской историографии становится не сама идентичность, но истоки этой идентичности в далеком прошлом, проблема этничности и идентичности начала апеллировать к эссенциалистским, холистским теориям, которые утверждали о существовании нации изначально, особенный упор делался на негативное влияние колониализма на «естественное» развитие народов Средней Азии [12, 13]. Ниже, мы попытаемся рассмотреть основные вехи смены «парадигм» идентичностей в Узбекистане, что определило современный политическо-культурный капитал региона в Центральной Азии. Абсолютизация «светскости» привела в Узбекистане в 2000-х гг. к вытеснению других идентичностей (особенно религиозной). В свою очередь, с утратой «антагониста», она утрачивает свое право на существование. «Светскость» проявляется в новой культуре, которая культивирует гармонию социальных, межнациональных и межрелигиозных отношений под руководством мудрого правительства. Основой «светскости» стали одежда и архитектура с уклоном на вестернизацию, но она не было наполнена новым содержанием и смыслом, что порождает «неопределенность» модернизации и демократизации общества. «Светскость» понимается как сущность государства и общества, а не конкретного человека или индивидуальности, который приводит к перманентному состоянию кризиса «светскости» в

Узбекистане. «Светскость» дополненная и обуславливаемая местными традициями и советским политическим опытом дает яркий пример *статичности*, а не *динамичности* этого концепта в Узбекистане. Статичная «светскость» становится, таким образом, наднациональным, надисторическим конструктом, который служит интересам определенного круга лиц в борьбе с другими идентичностями, а также для ослабления политической консолидации населения и подлинного «светского» развития. Идеологической основой «светскости» в Узбекистане стала «историческая память, восстановление объективной и правдивой истории народа, родного края, территории государства» [3, с. 134]. В этот процесс исторического обоснования идентичности вовлечены, в первую очередь, ученые историки, а также местные институты общественного контроля – махалля (городская община). Ученые Узбекистана отмечают, что «демократический потенциал, заложенный в этих традиционных сообществах, просуществовавших не одно столетие, и сегодня используется для построения нового демократического общества» [4, с. 438].

В последнее время Академия наук перестала быть единственным центром воссоздания национальной идентичности. Одним из пропагандистских проектов, которые запустили власти в «сотрудничестве» с бизнесом в 2022 году – документальный фильм «Узбекистанец», который показывает успешных узбекистанцев за границей. Эти фильмы загружают на платформу Youtube, транслируют по государственным телеканалам. В первом эпизоде фильма, Дильшода Эргашева рассказывает свою историю из Сан-Франциско, Аскаралы Каримов – из Техаса, Мадина Исраилова – из Нью-Йорка, а Бобур Акилханов – из Далласа [14]. Во втором эпизоде создатели фильма рассказали о победах и непросом пути двух соотечественников. Один из них – Дмитрий Богданов. Он окончил сначала вуз в Ташкенте, затем Берлине. В зарубежном учебном учреждении выбрал для себя направление космических технологий, которое стало определяющим в его жизни. Сегодня соотечественник занимает пост генерального директора компании EchoLaunch. История Муштарий Шарифовой из Навои не оставит зрителей равнодушными. Она получила образование как в Узбекистане, так и за рубежом – в University of Applied Sciences in Europe по направлению бизнеса и менеджмента. Муштарий стала единственной узбекистанкой, работающей в компании Tesla [15]. В третьем эпизоде главными героями проекта стали художественный руководитель

и дирижер Страсбургского филармонического оркестра Азиз Шохакимов и IT-архитектор компании Shell Мадина Бердиева, рассказывающие о своем пути к успеху и преградах, которые они преодолевали, будучи вдали от Родины [16]. 18 октября 2023 г. в Лондоне в рамках третьего международного форума «O'zbekistonlik» («Узбекистанец») прошли премьера четвертого эпизода фильма об узбекистанцах, добившихся успеха за рубежом, и презентация нового глянцевого журнала «Uzbekistan's Club». Героями четвертого эпизода стали директор ЕБРР Камола Махмудова и доктор Кембриджского университета, биолог Темур Юнусов [17]. Этот проект ратует за формирование политического имиджа узбекистанца за рубежом. А для местных жителей, якобы успешные узбекистанцы должны быть моделью поведения и стиля жизни. Такой подход к формированию идентичности узбекистанца является следствием постколониальности и ориентализма в политических кругах Узбекистана.

Интересно, что Академия наук Узбекистана и политологические центры фактически не участвуют в процессе формирования «новой» политической идентичности «Нового Узбекистана». В большинстве случаев узбекские ученые просто игнорируют мотиваторские и пропагандистские усилия правительства в виде проекты «Узбекистанец».

На мой взгляд, нужно воссоздать дискуссию среди ученых, чтобы создавать научные труды, которые учитывали настоящую ситуацию без всяких «измов» и мотиваторов, без ориенталистских клише, необходимы деколониальные трактовки идентичностей в Узбекистане. А пока что узбекское общество можно трактовать как «общество – квази-индустриальное, т.е. оно живет как часть мирового индустриального сообщества с его разделением труда, финансовыми и товарными потоками, трудовой миграцией. С другой стороны, это общество – квази-традиционное, так как оно остается по преимуществу аграрным, с примитивной структурой экономики, достаточно архаичными механизмами перераспределения и потребления. Это общество квази-демократическое, т.е. в нем существуют такие демократические институты, как конституция и т.д. Также оно квазитоталитарное, квази-светское и квази-конфессиональное» [18]. В такой перманентной кризисной ситуации невозможно появления любой «чистой» политической идентичности.

## Список литературы

1. Общая история и общие надежды. В Петербурге впервые прошли Дни узбекского кино // Аргументы и факты. Санкт-Петербург. – 2023. – 8 июля// [https://spb.aif.ru/culture/event/obshchaya\\_istoriya\\_i\\_obshchie\\_nadezhdy\\_v\\_peterburge\\_vpervye\\_proshli\\_dni\\_uzbekskogo\\_kino](https://spb.aif.ru/culture/event/obshchaya_istoriya_i_obshchie_nadezhdy_v_peterburge_vpervye_proshli_dni_uzbekskogo_kino)
2. Adams L. Public and private celebrations: Uzbekistan's National Holidays// Everyday life in Central Asia. Past and Present. –Indiana University Press. 2007. – 418 p.
3. Каримов И. А. Узбекистан на пороге XXI века. Угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. – Т.: Ўзбекистон, 1997. – 320 с.
4. Узбеки. – М.: Наука, 2011. – 688 с.
5. Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. – Т.: АН УзССР, 1960. – 90 с.
6. Халид А. Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии. – М.: НЛО, 2010. – 304 с.
7. Ильхамов А. Археология узбекской идентичности. // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 1. – С. 25–47.
8. Губаева С. Этническая консолидация – процесс естественно-исторический // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 1. – С. 48–51.
9. Фиерман У. О «национализации» узбеков // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 1. – С. 72–77.
10. Халид А. Современный характер идентичности: об «археологии узбекской идентичности» А. Ильхамова // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 1. – С. 78–82.
11. Алимova Д.А., Арифханова З.Х., Аширов А.А., Назаров Р.Р. Еще раз к проблеме этнологии в Узбекистане (в дополнение к дискуссии) // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 3. – С. 107–126.
12. Шаниязов К.Ш. Некоторые вопросы о процессах формирования узбекского народа // Общественные Науки Узбекистана. – 1996. – № 6. – С. 79–87.
13. Исхаков Ф. Национальная политика царизма в Туркестане (1867–1917 гг.). – Т.: Фан, 1997. – 202 с.
14. O'zbekistonlik. Episod 1// <https://www.youtube.com/watch?v=xfCFn0cXebw>
15. O'zbekistonlik. Episod 2 // <https://youtu.be/FgwhYM9EXYQ>
16. O'zbekistonlik. Episod 3 // <https://youtu.be/ZyeQWD-qSIU>
17. O'zbekistonlik. Episod 4 // <https://youtu.be/J8JtxytvMeU>.
18. Абашин С.Н., Бушков В.И. Таджикистан: некоторые последствия трагических лет. – М.: РАН, 1998. – 24 с.

**Шерали Ризоён**  
кандидат политических наук,  
Таджикистан

## НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО И ОБЩЕГРАЖДАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ТАДЖИКИСТАНЕ

### Аннотация

Данная статья посвящена особенностям нациестроительства и формирования гражданской идентичности в Таджикистане. В работе раскрывается актуальность запроса и поиска путей возрождения национальной идентичности в условиях суверенитета. Представлен обзор публикаций, раскрывающих специфику идентификационных дискуссий в Таджикистане. В статье представлен ретроспективный взгляд на идентификационные процессы в Таджикистане: приведены пример газет времен Советского Союза, где начались дискуссии об особенностях национальной идентичности, указано марксистское понимание нации и идентификационные дискуссии в советском Таджикистане, а также раскрыто влияние советского вторжения (или ввод ограниченного контингента Советских войск для выполнения интернационального долга) в Афганистан на возрождение национальной идентичности советских таджиков. Рассмотрены особенности идентификационных процессов в Таджикистане: показаны общие черты странового опыта, проанализирована государственная политика в этой области и приведены примеры общественных дискуссий об идентичности в Таджикистане.

**Ключевые слова:** *Таджикистан, нациестроительство, гражданская идентичность, идентификационные процессы, возрождение.*

### Введение

Рассматривая тему нациестроительства и дискуссии о национальной идентичности в Таджикистане следует отметить, что этой теме посвящено множество работ отечественных исследователей. Несмотря на это, по многим причинам современные аспекты нациестроительства остались недостаточно изученными. Поэтому в рамках одной статьи трудно раскрыть все стороны этого явления. Мы попытаемся тезисно рассмотреть

специфику дискуссий о нациестроительстве и гражданской идентичности в Таджикистане.

Вопросы идентичности и особенности становления национальной государственности в Таджикистане актуализировались с обретением независимости. Поскольку в условиях суверенитета возник запрос на определения: i) контуров будущего развития таджикского общества; ii) особенностей формирования национальной государственности; iii) особенностей формирования национальной идентичности; iv) поиска путей консолидации общества; и v) построение современной государственности. Данной теме посвящены труды государственных деятелей, ученых и исследователей. Можно привести следующую тематическую классификацию публикаций, раскрывающих всю палитру исследований в этом направлении: 1) политический подход к рассмотрению специфики национального опыта [1]; 2) исторический путь таджиков в XX веке [2; 3; 4; 5; 6 и 7]; 3) политическая история таджиков с позиции государственного суверенитета [8; 9; 10; 11 и 12]; 4) специфика идентификационных процессов и их интерпретация [13 и 14]; 5) вопросы исторического и национального сознания, понимания национальной идеи и национальных интересов, а также важность государственноцентричного подхода [15; 16; 17; 18; 19 и 20] и т. д. Таким образом, за годы независимости данная тема была предметом исследования и дискуссий политических и академических кругов страны. Можно смело предположить, что в 2024 году в честь 100-летия образования Таджикской АССР этим вопросам будут посвящены множество публикаций, в том числе в СМИ, так как вековой юбилей требует осмысления пройденного пути и поиска новых подходов по укреплению и развитию национальной государственности в Таджикистане.

### Начало идентификационных дискуссий в Таджикистане

Проблема нациестроительства и особенности идентичности в Таджикистане стали актуальны в период Перестройки. Необходимо отметить, что на данную тему также был опубликован ряд статей на страницах печатных изданий 1920-1930-х годов. В 1970-80-х годах на страницах официальных изданий начались дискуссии об особенностях национальной идентичности в советском Таджикистане. Особую роль играли такие издания как «Маори́ф ва мадания́т (Просвещение и культура)», «Адабиёт ва санъат (Литература и искусство)», «Садои

Шарқ (Голос Востока)», «Тоҷикистони Советӣ (Советский Таджикистан)», «Комсомоли Тоҷикистон (Комсомолец Таджикистана)» и др. Публикации тех лет показывают особенности дискуссий и предложений представителей интеллигенции об идентификационных процессах в Таджикистане. Многие идеи и предложения, озвученные на страницах этих изданий, были воплощены жизнь в Таджикистане условиях независимости. В это же время были определены основные контуры и положения деколонизации в Таджикистане. Таким образом, опубликованные материалы указанного периода заслуживают отдельного рассмотрения и часть из них до сих пор сохраняют свою актуальность.

### Марксистское понимание нации и идентификационные дискуссии

В силу осуществления советского национального строительства в Таджикистане, лидирующей парадигмой являлся марксистское (сталинское) понимание нации, ключевыми постулатами которого являются общность языка (i), территории (ii), экономической жизни (iii) и психического склада (iv). Несоответствие этих постулатов основывается на том, что за пределами страны проживают значительно больше таджиков, которые в своих странах являются автохтонным населением и никоим образом не могут выступать в качестве диаспоры (аналогичная ситуация наблюдается и в других странах региона). Поэтому для определения современной идентичности таджиков можно использовать понятия «политической нации», которая применима к жителям Таджикистана, и «культурной нации», охватывающей таджиков за пределами страны; обе группы являются полноправными носителями общей истории, культуры и цивилизации.

Одной из ключевых проблем Таджикистана и других стран Центральной Азии в нациестроительстве является результат реализации марксистской (сталинской) интерпретации нации и этничности, которая ведет к отчуждению, и использование концепта «титовская нация», подразумевающего наличие «второстепенных этнических групп». В итоге, представителям не «титовской нации» трудно себя ощущать частью более крупной общности. На наш взгляд, этот фактор не дает возможности странам региона, в том числе Таджикистану, существенным образом модернизировать процесс нациестроительства, что создает ряд проблем

и решения которых требуют использования не этноцентричного подхода. «Освобождение» от марксистской интерпретации нации является главным условием формирования гражданской идентичности, что способствует большей консолидации жителей страны и укрепления государственности. Ради справедливости необходимо отметить, что дискуссии о национальном сознании, идентичности, использовании родного языка и алфавита начались в рамках марксистского понимания нации и интернационализма. Используя официальные идеологические категории, ученые начали писать, что существует большая разница между реальным и воображаемым интернационализмом. Эту дискуссию начали те, кто окончил аспирантуру московских исследовательских учреждений.

### **Влияние Афганистана на возрождение национальной идентичности в Таджикистане**

На процесс возрождения национальной идентичности советских таджиков особое влияние оказало Советское вторжение или ввод ограниченного контингента Советских войск для выполнения интернационального долга в Афганистан (1979-1989).

Общеизвестно, что таджики являются персоязычными и значительная часть жителей Ирана и Афганистана говорят на этом языке. Фарси (дари в Афганистане и таджикский в Таджикистане) во всех трех странах является государственным языком. До Советского вторжения в Афганистан, студенты и выпускники факультета востоковедения ТГУ имени В.И. Ленина (ныне Таджикский национальный университет) в качестве переводчиков отправлялись на краткосрочные командировки в Иран и Афганистан. В этих странах советские учреждения занимались реализацией различных проектов (строительство заводов, фабрик и другой инфраструктуры). После начала вторжения заметно увеличился запрос на специалистов, знающих дари, и, таким образом, значительная часть выпускников факультетов востоковедения и таджикской филологии высших учебных заведений советского Таджикистана прошли Афганистан в качестве советников и переводчиков (как военных, так и гражданских) при госучреждениях, вузах и предприятиях этой страны. Кроме того, часть сотрудников правоохранительных и специальных органов Таджикской ССР также были в служебных командировках в Афганистане, и значительная часть призывников тех лет прошли срочную службу в этой стране. У многих

представителей Таджикистана был когнитивный диссонанс, поскольку они были за пределами СССР, где все говорят на их родном языке и т. д. Этот факт вызвал сомнения в отношении официальной пропаганды, поскольку она не соответствовала действительности.

В целом, фактор советского вторжения в Афганистан сыграл ключевую роль в национальном возрождении советских таджиков и с этого времени начался процесс культурного сближения. Тогда (как и сегодня) особо популярными певцами в Таджикистане стали Ахмад Зохира, Гугуш и другие. Влияние Ахмада Зохиры и Гугуша на формирование современной эстрады Таджикистана и Узбекистана было определяющим, и многие начинающие певцы начали петь их песни. В то время в Таджикистане популярными стали афганские поэты и писатели, таджикские читатели еще ближе познакомились с произведениями Халилулло Халили и других поэтов, которые во главу угла своих произведений ставили независимость и свободу своей страны. Сама идея независимого от СССР Таджикистана была принесена из Афганистана в 1980-х гг. и часть интеллигенции начала задумываться об этом и в условиях Перестройки и Гласности предприняли практические шаги. Таким образом, влияние Афганистана на процесс нациестроительства и возрождения национальной идентичности в Таджикистане заслуживает отдельного развернутого рассмотрения.

### **Особенности идентификационных процессов в Таджикистане**

Рассуждая об идентификационных процессах в Таджикистане, необходимо указать три ключевые особенности, которые раскрывают отличительные черты и существующий опыт:

**1) Общие черты опыта идентификационных процессов в Таджикистане** можно определить следующими тезисами:

во-первых, в период СССР и в условиях независимости в Таджикистане не было кровавого межэтнического конфликта;

во-вторых, в гражданской войне в Таджикистане также не было этнического компонента, поскольку в обеих сторонах таджики воевали друг другом;

в-третьих, в экспертном и исследовательском дискурсе Таджикистана

дискурс «титульной нации» или государствообразующего народа не является популярным и часто используемым;

в-четвертых, за годы государственной независимости Таджикистан приложил немало усилий для возрождения традиций и ценностей доисламской иранской культуры, в частности празднования года арийской цивилизации (2006), возрождения таких древних иранских праздников, как Сада (30 января), Тиргон (июль 1), Мехргон (2–6 октября), массовое празднование Навруза (праздник продолжительностью 4 дня). Были также приняты меры по укреплению позиций ханафизма как официального мазхаба, а также объявление 2009 года как «Год чествования имама Абу Ханифы»;

в-пятых, Таджикистан находится в поиске баланса между светскими и религиозными началами в национальной идентичности, и происходит постепенный переход к гражданской идентичности.

**2) Государственную политику в отношении идентификационных процессов** можно определить следующими тезисами:

во-первых, согласно Конституции, в стране запрещено создание религиозных и этнических партий; Конституция и другие законы Таджикистана гарантируют равные права и возможности всем жителям независимо от этнического и религиозного происхождения;

во-вторых, в нормативно-правовых актах не встречается понятие «национальные меньшинства», в Конституции все граждане Таджикистана названы «народом страны» [21];

в-третьих, с 2014 года, с выпуском новых ID-карт (заменили внутренний паспорт) национальность гражданина не указывается, что является существенной мерой в формировании общегражданской идентичности;

в-четвертых, в Законе Таджикистана «О гражданстве» на гражданство Таджикистана имеют права супруги граждан, бывшие граждане и все дети, родившиеся на территории страны (гражданство по праву рождения, если родители являются лицами без гражданства);

в-пятых, Таджикистан является многонациональной страной, где проживают представители почти всех народностей бывшего СССР. Узбеки проживают в Хатлонской и Согдийской областях, в городе Душанбе и районах Гиссарской долины. Кыргызы проживают Лахше, Мургабе и в районах Согдийской области, граничащих с Кыргызстаном. Туркмены проживают

в районах Дусти и Кабадиян Хатлонской области. Русскоязычное население в основном проживает в крупных городах и районных центрах. В стране публикуются три официальные газеты, учредителями которых являются Президент и Правительство Таджикистана. Они публикуются на таджикском, русском и узбекском языках. В двух крупных регионах страны – в Хатлонской и Согдийской областях – в качестве административных органов издаются газеты на таджикском, русском и узбекском языках. В центральных телеканалах Таджикистана транслирует новости на таджикском, русском, узбекском, английском и арабском языках;

в-шестых, инструментами формирования общегражданской идентичности выступают:

– Общественный совет, созданный в 1996 году и возглавляемый Президентом страны, членами которой являются политические партии, общественные организации, творческие союзы (писателей, журналистов и т. д.), а также объединения народностей, проживающих в стране (узбеков, туркмен, кыргызов, советских корейцев и т. д.). Этот орган каждый год проводит несколько заседаний, на которых обсуждаются важные для республики вопросы;

– Движение национального единства и возрождения Таджикистана, созданное в 1997 году и возглавляемое Президентом страны, направленное на формирование общественного мнения для достижения мира, а в постконфликтное время для укрепления миростроительства. Сегодня это движение консолидирует активную часть интеллигенции, которая проводит просветительскую работу;

в-седьмых, миграция населения в Таджикистане охватывает все этнические группы и в первую очередь направлена на Россию. Представители всех народностей страны уезжают за рубеж на заработки и на постоянное место жительства.

**3) Общественные дискуссии об идентичности в Таджикистане** можно определить следующими тезисами:

во-первых, кто мы? (что первостепенно): мусульмане и потом таджики или таджики и потом мусульмане;

во-вторых, как называется наш язык? Таджикский (группа интеллигенции считают, что наш язык таджикский и отличается от фарси Ирана и дари Афганистана) или фарси (другая группа интеллигенции считают, что наш язык фарси, так как до 1924 года не было название «таджикский язык», а всегда говорили и писали, что язык персоговорящих

Центральной Азии – это фарси);

в-третьих, какой алфавит нам нужно использовать? Таджикскую кириллицу (в 1940 году была введена кириллица, и, если откажемся от этого алфавита, многие в стране станут «неграмотными»; Возврат персидскому алфавиту (до 1929 года использовали этот алфавит и на сегодня только 5-7% культурного наследие доступно на кириллице), так как сегодняшний алфавит не отвечает всем особенностям языка; Возврат латинскому алфавиту (с 1929 по 1940 годы использовался латинский алфавит).

В заключении следует отметить, что идентификационные процессы в Таджикистане развиваются с учетом глобальных трендов, появляются новые вызовы и возможности, что доказывает важность проведения непрерывных исследований в этом направлении.

### Список литературы

1. Раҳмон Э. Тоҷикон дар оинаи таърих. Аз Ориён то Сомониён. Иборат аз ҷаҳор китоб (Китобҳои 1, 2, 3, 4). – Душанбе: Ирфон, 2009. – 704 с.
2. Масов Р. М. История топорного разделения. – Душанбе: Ирфон, 1991. – 192 с.
3. Масов Р. М. Таджики: история национальной трагедии. – Душанбе: Ирфон, 2008. – 535 с.
4. Шукуров М. Хуросон аст ин ҷо. – Душанбе : Оли Сомон, 1997. – 290 с.
5. Бухорой М. Ш. Хуросон аст ин ҷо. Маънавият, забон ва эҳёи миллии тоҷикон. – Душанбе: Дониш, 2009. – 576 с.
6. Бухорой М. Ш. Пантуркизм ва сарнавишти тоҷикон. – Душанбе: Адиб, 2010. – 348 с.
7. Аюбзод С. Сад ранги сад сол: Тоҷикон дар қарни бистум. – Прага: Пост Скиптум Имприматур, 2002. – 354 с.
8. Мамадазимов А. Новый Таджикистан: вопросы становления суверенитета. – Душанбе: Дониш, 1996. – 180 с.
9. Мамадазимов А. Политическая история таджикского народа. – Душанбе: Дониш, 2000. – 360 с.
10. Бобохонов М. Таърихи тоҷикони ҷаҳон. – Душанбе: Маориф, 1999. – 341 с.
11. Усмонов И.К. Таърихи сиёсии Тоҷикистони соҳибистиқлол. – Худжанд: Нури маърифат, 2003. – 180 с.
12. Зоҳидов О. Таърихи сиёсии тоҷикон: таҳлили назарияҳо. – Душанбе: Ирфон, 2011. – 180 с.

13. Шозимов П. Д. Таджикская идентичность и государственное строительство в Таджикистане. – Душанбе: Ирфон, 2003. – 208 с.
14. Ибни Курбон (Н. Амиршоҳӣ). Дар дуруҳаи фано ва эҳёи миллати қадим. – Душанбе: Эр-граф, 2007. – 479 с.
15. Самиев А. Х. Историческое сознание как самопознание общества. – Душанбе: РТСУ, 2009. – 411 с.
16. Джононов, С. Проблема формирования национального самосознания в условиях государственного строительства Таджикистана. – Душанбе: Ирфон, 2009. – 272 с.
17. Маҳмадов А. Н. Муқаддимаи идеяи миллӣ. – Душанбе: Эр-граф, 2013. – 180 с.
18. Маҳмадов А. Н. Истиқлоли сиёсӣ ва таҷкими давлатдории миллӣ. – Душанбе: Ирфон, 2016. – 264 с.
19. Сафаров С. Ҳифзи манфиатҳои миллӣ ва истиқлолияти давлатӣ дар воситаҳои ахбори омма. – Душанбе: Ирфон, 2017. – 284 с.
20. Раҳнамо А. Дидгоҳи давлатмеҳвар. – Душанбе: Эр-граф, 2021. – 248 с.
21. Конституция Республики Таджикистан// Официальный сайт Министерства иностранных дел Республики Таджикистан// <https://mfa.tj/ru/main/tadzhikistan/konstitutsiya>

**Тамара Волкова**  
кандидат исторических  
наук, почетный профессор  
Казахстанско-Немецкого  
университета

## ОПРЕДЕЛЕНИЕ                    МАРКЕРОВ                    ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАЗАХСТАНСКИХ НЕМЦЕВ

### Аннотация

Для немцев, живущих в Казахстане еще с конца XIX в., всегда была характерна дисперсность расселения и этноконфессиональная фрагментарность. Еще в 1930-40-х гг. в Казахстане в результате насильственных переселений встретились региональные группы немцев Советского Союза, исторически происходившие из различных немецких государств и сохранившие конфессиональные, культурные и языковые отличия. Огульные обвинения правительством СССР всех граждан немецкой национальности в шпионаже и пособничестве фашистам во время Отечественной войны, привитое чувство вины и, значит, ущербности, привели немцев-спецпоселенцев к стигматизации нескольких поколений, отказу от родного языка и идентичности. Однако в связи с известными процессами быть немцем стало престижно и даже выгодно, давало возможность переезда в Германию.

Говоря о своей этнической принадлежности, современные казахстанские немцы предпочитают употреблять такую дефиницию как «немецкие корни», подразумевая свое отчасти немецкое, но уже смешанное происхождение. В статье анализируются этнические маркеры самоидентификации казахстанских немцев на основе результатов двух комплексных социологических исследований общности немцев Казахстана, проведенных В.Д. Курганской и В.Ю. Дунаевым в 2008 и 2013 годах, а также выводами иного по методике обследования 2018 гг. По некоторым позициям использованы опубликованные данные Национальной переписи населения Казахстана 2021 г.

Исходя из представленных данных, немцы Казахстана на 1-е место ставят свою этническую идентичность, придавая, тем не менее, большое

значение гражданской идентичности (2-е место). Идет утверждение идентичности по линии «казахстанские немцы» (около 50%), а не «русские/российские немцы». Владение языком в современных реалиях не является первостепенным маркером этничности для немцев Казахстана. Почти 30% признались в незнании языка, а более 40% даже не предпринимают никаких усилий для овладения языком (2018 г.). О важности изучения немецкого языка как родного в немецкой среде говорят часто, но 22 % немцев не видят в этом необходимости, а 5,3% считают более нужным знание других языков.

Определяющим маркером этнической принадлежности для казахстанских немцев выступают культура и традиции, что выявлено проведенными опросами в 2008 и 2013 гг. Обследование 2018 г. показало, что почти 90% немцев Казахстана в той или иной степени соблюдают немецкие традиции; более 83% имеют представление об истории Германии и обычаях немецкого народа; почти 88% отслеживают события, связанные с немцами и Германией. Заметно, что культура и традиции, которые современные немцы Казахстана воспринимают как «свои», носят синкретический характер.

Таким образом, у немцев Казахстана идентификация со своей этнической группой проходит по культуре, традициям и, в меньшей степени, по языку, что и представляет основные этнические маркеры.

**Ключевые слова:** Этнические маркеры, казахстанские немцы, самоидентификация, идентичность.

Выявление специфических маркеров для отдельных этнических групп в условиях полиэтничного государства особенно важно. Подобные маркеры выполняют роль идентификатора, т.к. выделяют и определяют этнос во внешнем окружении и выполняют объединяющую функцию внутри общности.

В Казахстане по переписи 2021 г. проживают представители 124 национальностей. По оценке экспертов, в силу ряда причин у казахстанских немцев отмечаются сложности в этнической (само)идентификации, что делает поставленную тему чрезвычайно актуальной для них. [1, с.7]  
Необходимо выявить наиболее значимые маркеры, формирующие



идентичность немецкого этноса Казахстана. Для этого представляется необходимым: (1) обозначить основные сложности определения этнической идентичности немцев Казахстана; (2) обрисовать общие позиции немцев Казахстана в отношении этнической и гражданской идентичности; (3) охарактеризовать стратегию общественных организаций немцев Казахстана по формированию и сохранению этнической идентичности.

При рассмотрении этнической идентичности использована теория социального конструктивизма. Ее основные положения сводятся к тому, что формирование идентичности идет под воздействием двух основных компонентов – когнитивного (знания, представления об особенностях собственной группы и осознание себя как ее члена на основе определенных характеристик) и аффективного (оценка качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость этого членства). Таким образом, становление и развитие этнической идентичности вполне управляемый процесс, например, со стороны этнической элиты.

Под маркерами этнической идентичности в данном случае понимается набор атрибутивных признаков «образа мы», который принимают и с каким отождествляют себя члены этнической общности. Определяющие этнические маркеры, как известно, включают язык, религию, общее историческое прошлое, традиции, культуру, общность психологического склада, систему ценностей, нормы поведения.

В качестве источниковой базы использованы опубликованные результаты социологических исследований немцев Казахстана. Это, прежде всего, труды докторов философии В. Д. Курганской и В. Ю. Дунаева. [1; 2] Эти обследования и научно-исследовательские отчеты были выполнены авторами по заказу Ассоциации общественных объединений немцев Казахстана (АООНК) «Возрождение» по специально разработанному инструментарию с охватом респондентов (более 1700 чел.) в 85 населенных пунктах. Обследования проведены в 2008 и 2012 гг., сделан сопоставительный анализ. В 2018 г. общественным фондом «Социум-РV» (г. Павлодар) было проведено социологическое обследование 9000 тыс. респондентов (5% от всего немецкого населения Казахстана) из всех регионов. [3; 4] Основной целью перечисленных авторов было исследовать систему общественного самоуправления казахстанских немцев, на чем они и сфокусировались. Таким сторонам общественного сознания этноса как,

например, отношение к общему прошлому, важному, на наш взгляд, уделено недостаточно внимания. Некоторые наблюдения и выводы автор может сделать из собственной практики проведения семинаров и вебинаров по истории и культуре немцев среди разных групп Центров встреч общества «Возрождение».

Этническая идентичность предполагает внутригрупповую сплоченность, исходящую из сопоставления «мы – они». Однако исследователи полагают, что немецкое население еще со времен переселения в Российскую империю из германских государств в XVIII –XIX вв. не сформировалось в единую этническую общность, а было фрагментировано по социальным, конфессиональным, территориальным признакам. [5, с. 203-208] Соответственно, по этим же признакам проявлялась идентичность немцев Российской империи, сохраняя к тому же память о местах выхода их из родины (гессенские, швабские, и т.д.). Советская власть создала для немцев государственность – Автономную Советскую Социалистическую республику немцев Поволжья, которая, как видно из названия, имела региональный характер, не охватывая немцев Украины, Крыма, Кавказа, Сибири и др. В 1930-е гг. в СССР был сконструирован идеологический термин «советские немцы» как обозначение гражданской идентичности, что, тем не менее, не смогло объединить в то время немцев страны. Уничтожение немреспублики в 1941 г. и последующая высылка всех немцев Советского Союза, как предателей, в Сибирь и Казахстан, поставили под сомнение сам факт существования немецкого этноса в стране как равноправного с другими. Охранный режим спецпоселения, обвинения, основанные только на этнической принадлежности, негативное отношение властей и части местного населения, необходимость принятия чужих культурных ценностей, потеря родного языка разрушали базисные этнические установки депортированных немцев. [6, с. 121]

На 1 января 1953 г. общее количество спецпоселенцев в Советском Союзе составляло 2753,4 тыс. чел., из которых 1225 тыс. были немцы. Это был самый крупный контингент спецпоселенцев (44,5%). В Казахстане из них находилось 448,6 тыс. человек. [7, с. 447-448] Репрессивная политика властей привела к тому, что в местах ссылки и спецпоселения все группы немецкого населения были полностью лишены возможности поддерживать свою этническую идентичность. А. А. Шадт считал, что «каждый немец, существуя в условиях дисперсного проживания (спецпоселения) в

течение 10–15 лет, был вынужден, в зависимости от сложившихся условий, самостоятельно определять базисные этнические установки». [6, с.117]

Таким образом, существовавшие ранее черты этничности у немцев были размыты и деформированы. Быть немцем из-за выученного чувства вины было плохо. Отменив спецпоселение в 1955 г., государство воссоздало использованный ранее конструкт – «советские немцы», применив, по сути, заданную гражданскую идентичность. [8, с.98–101] В силу уже обозначенных причин народ в основной массе принял эту данность. Но небольшая часть немецкой интеллигенции с середины 1960-х гг. повела борьбу с государственными органами за восстановление автономии на Волге и за право выезда в ФРГ для воссоединения с семьями. Это общественное движение немцев ширилось и, как определяют А. В. Лучников и В. В. Хасин, немцы оказались в «удивительной этносоциальной ситуации» конструирования границ национальной идентичности, проявляя двойственность самоопределения, т. к. трактовали себя «как поволжские советские (российские) немцы, но также и как часть общегерманского этноса». [9, с.70] По сути немцы пытались воссоздать/сконструировать один из этнических маркеров – территорию проживания этноса. 8 января 1992 г. президент России Б. Ельцин категорически заявил, что в Саратовской области немецкая автономия восстановлена не будет, что усилило эмиграцию немцев в ФРГ. Переезд на «историческую родину» диктовал новые формы этнической идентификации.

Следует отметить особенность подобных процессов среди немецкого населения Казахстана. Исследования показывают, что депортированные в Казахстан немцы в большей степени, сохранили свою этническую идентичность, чем, например, отправленные в Сибирь. В. В. Шадт в подтверждение этого тезиса говорил, что наблюдался «значительный рост этнического самосознания «казахстанских» немцев по сравнению с «сибирскими» немцами, особенно после отмены режима спецпоселения. Именно «казахстанские» немцы оказались инициаторами писем в советское правительство по поводу восстановления республики немцев в 1960-е, 1970-е, 1980-е гг. Именно «казахстанские» немцы отличались значительной активностью при выезде в Германию». [6, с. 127]

Особенность Казахстана и в том, что на территории республики немецкое население, вывезенное из разных частей СССР, пережило депортацию,

мобилизацию в трудармию, репатриацию, послевоенные миграции 1950-х гг., а затем массовый выезд за пределы республики. За какие-то полвека количественный и качественный состав немецкой этнической общности неоднократно менялся. Сложность процесса идентификации этноса усугубляет продолжающаяся миграция немецкого населения, которая в последние годы усилилась.

По переписи 2021 г. в Казахстане проживало 226 092 немца. [10] С 2017 г. немцы занимают второе место в этническом разрезе после русских в числе покидающих Казахстан, потеснив украинцев. [11] Обследование 2018 г. дает следующую картину миграционных настроений казахстанских немцев. Четверть опрошенных (26,1%) уже планирует выезд в другую страну на ПМЖ и это в основном Германия (80,7%). В группе «молодежь» эмиграционные намерения вдвое выше, чем у людей старшего и среднего возраста. 28,2% немцев «пока думают», а вот 31,3 % собираются остаться в Казахстане. [4, с. 103]

Несмотря на общее снижение миграции в последнее время, немцы все же удерживают второе место в этой линейке. Так, за три месяца 2023 г. по данным Бюро национальной статистики страну покинуло 402 немца, что явилось второй этнической группой после русских. [11]

Таким образом, для немецкой этнической группы уже исторически типичными стали размытые границы. Этому способствуют и сложности с категориальным аппаратом. Дискутируется соотношение понятий «русский/российский немец» и «казахстанский немец». Так как Казахстан унитарное государство, стремящееся к национальному единству, то из всех дискурсов изъяты термины «диаспора», «этнические/национальные меньшинства». Практикуется использование дефиниций «этнос», «этническая группа». В последнее время в научных кругах, особенно российских, выдвинута аргументация, что сформировался этнос «русские немцы» и, возможно, этнос «казахстанские немцы».

Итак, на определение и этнической, и гражданской идентичности немцев Казахстана влияет целый ряд факторов.

Результаты социологических обследований дают возможность обрисовать определенную картину. Как в 2008 г., так и в 2012 г., немцы

Казахстана выстраивали иерархию идентичностей примерно одинаково. Не углубляясь в различия, можно констатировать следующее. На первое место немцы ставили свою национальную принадлежность (ок. 48 %), на второе – гражданскую (ок. 32 %) и на третье – религиозную (ок. 13 %). [1, с. 90] Последнее обследование (2018 г.) продемонстрировало самоидентификацию немцев Казахстана в другом разрезе: 44 % из них ощущают себя «казахстанскими немцами», 19,2 % – «русскими/российскими немцами», 14,9 % – «советскими немцами», а 22 % не дали однозначного ответа. [3, с.24]

Таким образом, немцы Казахстана на первое место ставят свою этническую идентичность, тем не менее придавая большое значение гражданской идентичности. Однако именно «казахстанскими» немцами определяют себя значительно меньше половины членов общности (44 %). Необходимо отметить, что в более поздней публикации (2019 г.) по результатам этого же обследования авторы без объяснений почему-то назвали другую цифру – 50,7%. Они делают вывод, что половина опрошенных «ощущают» себя казахстанскими немцами. [4, с. 103] Мы остановились на данных отчета о самом обследовании, а не на вторичном тексте статьи.

Владение языком является одним из определяющих этнических признаков. Статистика показывает неуклонное падение этого показателя для немцев Казахстана. По переписи 1959 г. немецким языком владели 83,5%. В 1970 г. этот показатель упал до 75%, в 1979 г. до 64,5%, в 1989 г. – 54,4%. [17, с. 22] Тренд сохранялся и далее. По переписи 2009 г. в Казахстане проживало 178,4 тыс. немцев. Из них только 17 % указали немецкий язык как родной. Соответственно, оставшиеся 83 % назвали родным языком иной, в преобладающем большинстве, русский. По результатам обследования 2012 г., в Казахстане свободно владели немецким языком только 9,8 % этнических немцев, объяснялись с трудом – 62,4 %, а 24,2 % практически не владели. [1, с. 183] Через 5 лет, в 2018 г., картина выглядела еще хуже. Количество людей, свободно владеющих языком упало до 4,6 %; до 65,5 % увеличилось количество говорящих на языке с затруднением; но зато значительно выросло (29,9 %) число людей, не знающих немецкий язык. [3, с. 14] Интересно, что 39,4 % опрошенных назвали немецкий язык для себя родным, а 5 % неким реликтом – «языком предков». Тем не менее, 41,5 % казахстанских немцев не изучают немецкий язык. У них есть хорошие условия для изучения языка, но они игнорируют эту возможность. 22,3 %

немцев не видят необходимости в его изучении, а 5,3 % считали жизненно важным изучение других иностранных языков. [3, с. 16-17]

Можно добавить данные из переписи 2021 г., которые показали, что число немцев, указавших родным язык своей национальности, сократилось на 5% и составило 34,2%. [10]

Таким образом, владение языком в современных реалиях не является определяющим маркером этничности для немцев Казахстана.

Определяющим этническим маркером для немцев, как представляется, может выступить культура. В. Курганская и В. Дунаев, анализируя результаты соцопросов, заметили, что для немецкого населения Казахстана наиболее важными каналами трансляции этничности стали сами этнокультурные объединения, традиционные праздники, Дни культуры, теле- и радиопередачи.[1, с. 186] Обследование 2018 г. выявило, что почти 90 % немцев Казахстана в той или иной степени соблюдают немецкие традиции; более 83 % имеют представление об истории Германии и немецкого народа; почти 88 % отслеживают различного рода события, связанные с Германией и немцами. [3, с. 24]

Судя по результатам социологических опросов, у немцев Казахстана идентификация со своей этнической группой проходит по культуре, языку. Однако, как было уже отмечено, соцопросы не охватили такую сферу интересов, как историческое прошлое. Практика общения с немцами Казахстана показывает, что для них это, прежде всего, родословные и история семьи. Так, например, Сергей Вицке – молодой предприниматель из г. Астаны, член бизнес-клуба немцев Казахстана в ответ на вопрос корреспондента «Что для Вас означает быть немцем?» ответил: «Быть немцем – это, в первую очередь, знать свои корни и родословную. Во-вторых, культуру, национальную кухню, обычаи и традиции своего народа. И, конечно же, хотя бы немного свой язык. Все это показывает твое отношение к национальности и идентичности». Следующий ответ С. Вицке совершенно определенно показал его выбор в пользу культуры. На вопрос журналиста «Что, на Ваш взгляд, является лучшим объединяющим фактором для этноса?», он ответил: «...Это проведение праздников и различных фестивалей, попытка возрождения немецкого языка в школах» и добавил: «нужно слушать немецкие песни, посещать культурные

мероприятия, организуемые немецким обществом. Только так они [немцы Казахстана – Т.В.] смогут ощутить свою принадлежность к этносу». [13]

Работу в плане развития и сохранения этнической идентичности в течение многих лет ведут немецкие этнокультурные объединения Казахстана. Еще в 1993 г. Совет немцев Казахстана разработал «Комплексную программу этнического возрождения немцев, проживающих в республике Казахстан», утвержденную правительством. Программа способствовала возрождению и сохранению языковой, духовной и культурной самобытности, экономическому развитию граждан Казахстана немецкой национальности. [14, с. 416–418] В 1996 г. принята новая, модернизированная, программа, которая была направлена на поддержку немецкого этноса, сохранение его самоорганизации и развитие. [14, с. 420] Немецкий этнос получил правительственную поддержку. В 1997 г. правительство РК приняло постановление «О дополнительных мероприятиях по этническому возрождению немцев, проживающих в Республике Казахстан». [15] Из 39-ти пунктов этого документа в 11-ти говорилось о поддержке и развитии культуры.

Изменения в стране и мире, развитие немецкого этноса Казахстана и его самоорганизации потребовали нового программного документа. В 2019 г. несколько месяцев шло обсуждение и разработка «Программы развития немецкого этноса Казахстана». [16] Этому предшествовал ряд рабочих совещаний с привлечением казахстанских и зарубежных экспертов. Документ утвержден Общественным фондом «Казахстанское объединение немцев «Возрождение» 2 марта 2020 г. [17] Один из важнейших вопросов Программы – этническая идентичность немцев Казахстана. Основная проблема – «утрата этническими немцами желания и способности передавать культурное наследие своего народа последующим поколениям: утрачен родной немецкий язык, забыты многие семейные традиции, связанные с немецкой культурой, ограничены положительные чувства по отношению к своему народу». [17, с. 17]

Среди причин такого явления названы известные исторические события – депортации и трудармия 1930–40-х гг.; распад Советского Союза в 1990-х гг., что и привело немецкое население Казахстана к неопределенности и растерянности в определении идентичности. Неизжитые проблемы психологического характера и чувство исторической несправедливости

не позволяют немцам «в полной мере оценить современные изменения в жизни общества и стать активными участниками модернизационного процесса». [17, с. 9]

Отмечено, что «на сегодняшний день функцию актуализации этнической идентичности, возрождения и сохранения культуры своего этноса взяли на себя общественные организации этнических немцев Казахстана». [17, с. 17–18]

Констатировано, что последние годы общественная жизнь этнических немцев Казахстана проходит в условиях возрождения немецкой культуры. Стратегическая цель определена следующим образом: «Немецкая этническая группа Казахстана сохраняет и развивает свою этнокультурную идентичность». [17, с. 18]

Разработан ряд конкретных мероприятий, что должно помочь немцам Казахстана более четко осознать свою этническую принадлежность, консолидировать их, сохранить и передать следующим поколениям уникальное культурно-историческое наследие немецкого этноса в Казахстане.

Таким образом, на формирование этнической идентичности казахстанских немцев повлиял (и продолжает влиять) ряд факторов – исторических, политических, демографических. Как следствие, для казахстанских немцев характерна множественная идентичность. У немцев Казахстана маркерами идентичности со своей этнической группой стали культура, традиции и, в меньшей степени, язык. Для самих немцев в сохранении и развитии этнической идентичности роль культуры особенно велика. Наряду с возрождением форм родной этнической культуры у немцев Казахстана усиливается восприятие культуры Германии как аутентичной. Именно культура в ее многообразных формах и проявлениях способна привлечь и сплотить немецкий этнос Казахстана. Общественные организации немцев Казахстана выполняют роль организующей и направляющей структуры.

## Список литературы

1. Курганская В. Д., Дунаев В. Ю. Общественное самоуправление немецкой диаспоры Казахстана: состояние и тенденции развития: Научно-

- аналитический отчет по итогам социологического исследования. – Алматы, 2013. – 198 с.
2. Курганская В. Д., Дунаев В. Ю. Немцы Казахстана: Комплексное социологическое исследование адаптивных практик немцев Казахстана. – Алматы, 2008. – 207 с.
3. Отчет по результатам комплексного социологического исследования этнических немцев Казахстана. «Социальный портрет этнических немцев, проживающих в Казахстане». – Павлодар, 2018. – [Б.с.]
4. Франк Д. А., Альназарова Г. Ж. Динамика развития сфер жизнедеятельности этнических немцев Казахстана (результаты социологического исследования) // Вестник КазНУ им. аль-Фараби. – Серия междунар. отношения и междунар. право. – № 3(87). – 2019. – С. 99-105.
5. Плевел И. Р. К вопросу о классификации групп немецкого населения России (исторический аспект) // Немцы России в контексте отечественной истории: общие проблемы и региональные особенности: материалы Междунар. науч. конф. Москва, 17-20 сент. 1998 г. – М., 1999. – С. 203-208.
6. Шадт А. А. Этническое самосознание российских немцев в условиях спецпоселения (1940-1950-е годы) // Ключевые проблемы российских немцев: материалы X Междунар. конф. 18-21 ноября 2003 г., Москва. – М., 2004. – С. 112-127.
7. История немцев России: учеб. пособие. – М.: МаВи Групп, 2020. – 648 с.
8. Волкова Т. П. Из тени в свет: репрезентация образа немцев-спецпоселенцев Казахстана в медийном дискурсе в 1953-1955 гг // Ежегодник Международной ассоциации исследователей истории и культуры российских немцев. – № 2(10), 2021. – С. 90-103.
9. Лучников А.В., Хасин В.В. Идентификация советских немцев на «исторических родинах» (ФРГ и Поволжье): мифологизация этнического конструкта в 1980-е – начале 1990-х годов // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – № 2. – 2016. – С. 69-73.
10. Казахстан. Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги Национальной переписи населения 2021 года в Республике Казахстан. – Астана, 2023// <https://stat.gov.kz/upload/iblock/4f3/jgeworksds982e9q2t78uux8rm8a427ai/%D0%9D%D0%B0%D1%86%20%D1%81%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2.pdf>
11. Здравствуй и прощай: люди каких национальностей покидают Казахстан навсегда// Forbes Казахстан. – 2018. – 11 июня// [https://forbes.kz/stats/zdravstvuy\\_iproschay\\_1528609049/](https://forbes.kz/stats/zdravstvuy_iproschay_1528609049/)
12. Шамсутдинова Ж. В Казахстан за 3 месяца переехало свыше 7 тыс. чел., а уехало чуть более 2,5 тыс.// Информационное агентство LS. – 2023. – 12 мая//

- <https://lsm.kz/migraciya-naseleniya>
13. Вицке С. «Ощущать свою принадлежность к этносу...» // Deutsche Allgemeine Zeitung. – 2019. – 11 Okt.
14. История и культура немцев Казахстана=Geschichte und Kultur der Deutschen in Kasachstan. – Гёттинген-Алматы, 2017. – 524 с.
15. О дополнительных мероприятиях по этническому возрождению немцев, проживающих в Республике Казахстан. Постановление правительства РК от 23 апреля 1997 г.// Портал «Государственные услуги и информация онлайн// [https://egov.kz/cms/ru/law/list/P970000639\\_](https://egov.kz/cms/ru/law/list/P970000639_)
16. Королёва А. Программа развития немецкого этноса Казахстана// Единый портал немцев Казахстана. – 2019. – 20 июня// <http://wiedergeburt.kz/programma-razvitiya-nemetskogo-etnosa-kazahstana/>
17. Программа развития немецкого этноса Казахстана. Нур-Султан, 2019. – 74 с.// Единый портал немцев Казахстана // <https://wiedergeburt-kasachstan.de/wp-content/uploads/2020/03/Programma-razvitiya.pdf>

## ДИСКУРС ДЕКОЛОНИАЛЬНОСТИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ИДЕНТИФИКАЦИЮ

**Леся Каратаева**  
д.и.н., Eurasian Center for People  
Management, Казахстан

### Дискурс деколонизации в Казахстане: специфические особенности и проблемные зоны

#### Аннотация

Начиная с 2022 года в Казахстане активно развивается дискурс деколонизации. На фоне отсутствия сколько-нибудь строго оформленной дефиниции, деколонизация толкуется как высвобождение собственной субъектности. Фиксируя деколонизацию как процесс, происходящий на индивидуальном уровне, дискурс характеризуется устойчивой привязкой к идее национальной идентичности. Казахстанский дискурс деколонизации обладает рядом специфических особенностей и проблемных зон, среди которых: отсутствие четко очерченного категориального аппарата, слабость академического и официального дискурсов, доминанта десоветизации и дерусификации.

**Ключевые слова:** деколонизация, идентичность, Казахстан, дискурс

Несмотря на то, что казахстанский дискурс фиксирует деколонизацию как процесс, происходящий на индивидуальном уровне, для него характерна устойчивая отсылка к идее национальной идентичности. Нация, понимаемая, как в этническом, так и в политическом контексте, выступает, и отправной точкой для деколонизации, и, в опосредованном виде, ее результатом.

Дискуссии по вопросу о нациестроительстве в Казахстане существуют на протяжении всех 30 с лишним лет независимости. В определенном смысле запрос на осознание себя нацией возник гораздо раньше, еще в начале 1970-х годов. Отправной точкой называют конференции писателей

стран Азии и Африки, в том числе Пятую конференцию, проходившую в 1973 году в Алма-Ате [1]. Далее следовали декабрьские выступления 1986 года и, наконец, запуск движения Невада-Семипалатинск в 1989 году. По мнению М. Ауэзова именно V конференция писателей стран Азии и Африки и антиядерная инициатива способствовали деколонизации нашего сознания» [2].

Несмотря на длительный период поиска основ национальной идентичности, консолидированного мнения или сколько-нибудь общепризнаваемого и общеприемлемого решения до сих пор не выработано. В качестве причины можно назвать неопределенность принципов, на которых будет строиться национальная идентичность. Будут ли казахстанцы строить свою национальную идентичность по принципу кросс-культурного общества или модель национальной идентичности будет выстраиваться по принципу стержня, формируемого титульным народом, и постепенного вовлечения казахстанских этносов в культурно-языковую орбиту казахского народа. В заданных рамках казахстанская нация существует в условиях повседневного плебисцита [3].

Точкой нулевого часа для дискурса деколонизации является 2022 год, в рамках которого имели место Қаңтар (масштабные политические протесты и беспорядки в Казахстане в январе 2022 года) и начало конфликта между Россией и Украиной. Оба этих события в значительной мере изменили подходы казахстанцев к осмыслению национальной идентичности. С этого года начинается масштабирование дискурса деколонизации.

Триггеры актуализации темы деколонизации можно искать, применяя различные углы зрения. Во-первых, январские события спровоцировали запрос не только на социальную справедливость, но и на пересмотр вопроса о национальной идее/ идеологии, ее содержания и необходимости, в принципе. В частности, в рамках дискуссии на тему востребованности деколонизации в Казахстане была высказана мысль о том, что тема национальной идентичности бесконечная, и каждое поколение будет само определять, что это такое, кто ее должен формулировать, и кто является ее главным оператором [4]. Во-вторых, к этому моменту сформировался необходимый уровень «начитанности»

теорий деколонизации и знаний о зарубежном опыте. В то же время, ведущую роль сыграли не столько январские события в Казахстане, сколько начало конфликта между Россией и Украиной. Рефлексия российско-украинского конфликта в контексте борьбы имперскости с деколонизацией запустила процесс переосмысления собственной ситуации [5].

Еще одним фактором, оказывающим влияние на казахстанский дискурс деколонизации, является наличие в идеологическом пространстве страны коллизии, сформированной сочетанием двух взаимоисключающих идеологических направлений. В экономической сфере доминирует модернизационная составляющая, ориентированная на продвижение либеральных ценностей и, прилагаемых к ним ценностям индивидуализма, гражданских прав и свобод, «видимости» интересов меньшинства. В культурной сфере доминирует тренд на архаизацию, как обращение общества и социальных групп к прошлому, возрождение традиций, обращение к элементам древних культурных программ [6].

### **Специфические особенности казахстанского дискурса деколонизации**

Понимание деколонизации как процесса самоактуализации и самоидентификации приводит к тому, что пространство смыслов, идей и нарративов максимально диверсифицировано и в количественном измерении стремится к бесконечности. Охватить весь массив текстов, включая невербальное семиотическое пространство, не представляется возможным, тем не менее, некоторые специфические особенности казахстанского дискурса деколонизации могут быть определены.

#### *Доминирующий дискурс*

Казахстанский дискурс деколонизации представляет собой совокупность субдискурсов, в частности, дискурс гастрономической деколонизации, деколонизации феминизма, дискурс деколонизации казахстанской науки и др. Сам по себе факт развития субдискурсивного пространства не является уникальным, но в Казахстане существующие субдискурсы деколонизации не сформировали к настоящему моменту общего пространства для массовой коммуникации. Неверным будет утверждать,

что вопросы деколонизации обсуждаются в законспирированных группах где-нибудь в DarkNet, или в Казахстане отсутствуют независимые СМИ, где эти вопросы можно было бы обсуждать. Отсутствие общего пространства для коммуникаций затрудняется слабым взаимодействием агентов, продвигающих субдискурсы [7].

Наибольшим потенциалом масштабирования и вовлечения в свою орбиту существующих субдискурсов деколонизации в Казахстане обладает субдискурс освобождения сознания от колониального наследия Российской империи/Советского Союза/Российской Федерации. Это направление является доминирующим в общем пространстве субдискурсов деколонизации. Смысловое и нарративное пространство доминирующего субдискурса затрагивает вопросы о роли казахского и русского языков, а также переосмысления собственной истории. Будучи, на первый взгляд, самостоятельными направлениями, вопросы языка и переосмысления истории тесно взаимно переплетаются в силу того, что практическая утеря казахского языка воспринимается как следствие специфики исторических процессов, имевших место в Казахстане в XX веке.

Переосмысление истории с точки зрения агентов деколонизации позволит избавиться от стереотипа «человека второго сорта», повысить самооценку как на личностном уровне, так и на уровне нации в целом [8]. В контексте освобождения национального сознания демонстрируется запрос на переосмысление таких исторических событий как насильственное оседание, Ашаршылык, репрессии 30-х годов, размывание казахского кода в результате нескольких волн депортации народов на территорию Казахстана и др. С точки зрения Айнаш Мустояповой (Керней) «нельзя, не проработав прошлое и сделав вид, что с нами не происходила трагедия в XX веке, стать вдруг в XXI веке ментально свободной нацией, политически и экономически независимой страной» [9]. Альтернативное мнение артикулируется через призму бесперспективности бесконечного проживания трагедий, порождающего виктимность и синдром выученной беспомощности.

В случае с русским языком, генерируемые агентами смыслы также могут в значимой мере различаться вплоть до диаметрально противоположенных. С одной стороны, продвигаются идеи отказа от русского языка, который мешает развитию казахского языка и затрудняет процесс деколонизации.

С другой – продвигаются идеи присвоения русского языка, что становится возможным в силу его плюрицентричности [10]. Идеи категорического отказа от русского языка с большей частотностью артикулируются в рамках бытового дискурса, о возможности приватизации русского языка чаще говорят эксперты и активисты. Бытовой дискурс о языке с большей частотностью демонстрирует язык вражды.

Вопросы развития казахского языка чаще артикулируются через призму справедливости. Адресанты могут выражать контекст справедливости/ несправедливости в таких нарративах, как «у нас к русскоязычным, выучившим казахский язык относятся как к героям. Он может ничего собой не представлять, но он выучил казахский и поэтому будет выступать перед Президентом. А меня, приложившего те же усилия для того, чтобы выучить неродной для меня русский язык, никто хвалить не собирается. Выучил и выучил, что с того? Можешь кофе в Старбаксе без проблем заказать»; «Мы живем в стране, где казахский язык является государственным, но, если ты не знаешь русского языка, ты не сможешь устроиться на работу. Разве это справедливо?» [11].

Другим направлением является вопрос о влиянии языка на мышление. О языках говорят, и русскоязычные (реже), и казахоязычные (чаще). При этом русскоязычные рассматривают язык как функциональную категорию, казахоязычные говорят о языке как образе мышления, соответственно ценности.

#### *Казахоязычный и русскоязычный дискурсы*

В Казахстане продолжают существовать два дискурса деколонизации – казахоязычный и русскоязычный. Принято считать, что эти два дискурса существуют параллельно и не пересекаются. Полагаю, что в настоящий момент, это утверждение не более, чем клише. Взаимопроникновение идей происходит чаще за счет «прихода» казахоязычных активистов, продвигающих идеи деколонизации в русскоязычное пространство [11]. Кроме того, в настоящий момент в стране возросло количество билингвы, которые могут транспортировать идеи и смыслы из казахоязычного дискурса в русскоязычный и наоборот. Полноценному слиянию обоих дискурсов препятствует тематически-временное смещение. То, что сегодня беспокоит агентов русскоязычного дискурса, в казахоязычном

уже проговорено и прожито [12].

К особенностям русскоязычного дискурса деколонизации в Казахстане можно отнести коммуникации на шала-казахском языке, который предполагает не только вкрапление казахских выражений в русскую речь, но и английских. В казахоязычном дискурсе деколонизации применение шала-казахского языка встречается реже, что вполне объяснимо, т.к. агенты доминирующего дискурса активно продвигают идеи возрождения родного языка. Включение в речь англоязычных выражений происходит при апелляции к теоретическим постулатам деколонизации.

#### *Говорящие и пишущие*

В основу анализа пространства говорящих/пишущих легли идеи С. Плотниковой, разграничившей понятия языковой, коммуникативной и дискурсивной личностей. Так, пространство языковых личностей составляют люди, обладающие языковой способностью, т.е. владеющие тем или иным языком и сделавшие этот язык пространством своего языкового существования. На скольких языках человек способен говорить/писать/размышлять, столько языковых личностей он в себе совмещает. «В качестве коммуникативной личности выступает языковая личность, участвующая в процессе коммуникации... Дискурсивная личность представляет собой языковую личность, порождающую определенный дискурс в виде непрерывно возобновляемого или законченного, фрагментарного или цельного, устного или письменного сообщения» [13].

В количественном измерении пространство языковых личностей русскоязычного дискурса шире, нежели казахоязычного. Преобладание достигается за счет способности значимого числа казахоязычных личностей проявлять себя как русскоязычные, в силу своей би- или трилингвальности.

С высокой долей частотности казахско-русскоязычные билингвы заявляют, что являются носителями психологических травм, возникших в результате периодической миграции из одного языкового пространства в другое. В этом случае запускаются два травмирующих механизма. Во-первых, возникает комплекс неполноценности в связи с тем, что субъект считает,



что не может соответствовать ожиданиям окружения. Во-вторых, субъект, либо в действительности, либо в собственном воображении подвергается буллингу со стороны доминирующего языкового окружения. Нарративы об этих травмах активно вплетаются в деколониальный субдискурс о языке [8, 11].

Включенные наблюдения показывают, что граждане, вовлеченные в дискурс деколонизации, но не попадающие в идеологический мейнстрим деколонизации, выступая в качестве коммуникативной личности, остаются в пространстве говорящих, но не пишущих. Это, как правило, бытовой сегмент коммуникаций.

Семиотический анализ позволяет допустить, что билингвальные агенты деколонизации, являющиеся дискурсивными личностями казахоязычного пространства, мигрируя в русскоязычный дискурс могут трансформировать социально-прагматический контекст. При этом, к какому бы виду дискурса по Ж. Лакану не принадлежала бы коммуникативная личность в рамках казахоязычного дискурса, входя в русскоязычное пространство она будет продуцировать дискурс мэтра.

Политизированность доминирующего субдискурса деколонизации в Казахстане продуцирует высокие ожидания от государства, в лице его главы, как от значимого говорящего. В этом контексте государство подвергается критике со стороны агентов доминирующего субдискурса деколонизации [9, 12, 14]. Адресанты, полагающие, что государство поддерживает процесс деколонизации в стране, апеллируют к недискурсивным практикам. «Хотя государство напрямую не говорит о деколонизации, но политику оно проводит, продвигает национальную историю, национальную культуру, национальное искусство – это тоже очень важно» [4]. В то же время программные статьи обоих президентов – «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» [15] и «Независимость прежде всего» [16] – не рассматриваются как подтверждение курса государства на деколонизацию.

*«Мы и Они»: особенности дихотомии*

Как и для любого процесса самоидентификации, для процесса деколонизации характерна дихотомичность восприятия, выражающаяся

в формуле «Мы – Они». В рамках активистского дискурса частотность нейтрального или позитивного восприятия агентов, относимых к «Они», выше. При этом количество агентов, включаемых в обобщающее понятие «Они» шире и может включать в себя как колонизаторов, так и любых других. Для бытового дискурса в большей мере характерны сужение пространства «Они» до только колонизаторов и, соответственно, демонизация агента «Они». Это замечание в большей мере характерно для субдискурсов языка и истории.

К «врагам» внутри казахстанского сообщества относятся с большей агрессией, нежели к самим колонизаторам. К категории «врагов» могут быть отнесены агенты, не поддерживающие идеи дерусификации или агенты, результаты деколонизации сознания которых не соответствуют деколониальному мейнстриму.

### Проблемные зоны

Ключевой проблемной зоной казахстанского дискурса деколонизации является отсутствие собственной научной школы [17]. Во-первых, казахстанский дискурс страдает отсутствием сколько-нибудь строго оформленного категориального аппарата. Дискурс фиксирует понимание деколонизации, не только как юридически и практически опосредованного процесса обретения независимости, но и как избавление от рабского сознания (құлдық санадан арылу), высвобождение собственной субъектности. В результате категории деколониального и постколониального отождествляются с деколонизацией. Во-вторых, казахстанские агенты деколонизации не создают нового теоретического знания, опираясь в своих практиках на западные теории деколонизации. В условиях специфики исторических процессов, происходящих в XIX-XX веках на территории Центральной Азии и России, классические теории деколонизации не обладают необходимой степенью релевантности. В результате казахстанские практики и процессы деколонизации попадают в ситуацию мимесиса.

На фоне слабости академического дискурса доминирующее положение занимают активистский и бытовой дискурсы деколонизации. При этом, если активистский дискурс позитивно или нейтрально ориентирован по отношению к «другим», то бытовой дискурс может отражать

социопрагматику, как в позитивном ключе, так и на языке вражды.

Второй, значимой проблемной зоной казахстанского дискурса деколонизации является его подмена дискурсом десоветизации и деруссификации. Смысловое пространство дискурса деколонизации не дает четкого понимания от какого колониального наследия надлежит освободиться – от наследия Российской империи, Советского Союза или современной России. В этой связи актуализируются еще, как минимум, два момента. Во-первых, отсутствует образ деколонизированного сознания. Доминирующим смыслом является освобождение от неосознанных ограничений, навязанных колониальным прошлым, самоактуализация индивида. При этом анализ коммуникаций, представленных в публичном информационном пространстве, показывает, что личность, результаты самоидентификации которой не соответствуют идеологическому мейнстриму деколонизации, подвергается маргинализации. Во-вторых, понимание деколонизации как десоветизации/деруссификации приводит к снижению критического осмысления авторства замещающих смыслов, идей и ценностей. Усугубляющим фактором является мифологизация собственной истории. Таким образом, формируются риски перехода из одной колониальности в другую.

Третьей проблемной зоной казахстанского дискурса деколонизации является риск увязнуть в собственной или национальной виктимности. В условиях отсутствия, как методологии оценки, так и измерительного аппарата сложно понять произошла деколонизация индивидуального и массового сознания или нет. Пролонгация этапа «проживания» и принятия трагических эпизодов собственной и национальной истории чревата риском застрять в этом символическом пространстве.

### Список литературы

1. Сарым А. Неужели трагические события истории двадцатого столетия ничему нас не научили? //Arasha.kz. – 2018. – 20 сентября // <https://arasha.kz/archives/2220>
2. Мурат Ауэзов рассказал о том, как в преддверии независимости зарождалось движение «Невада-Семей» // Vecher.kz. – 2021. – 28 августа // <https://vecher.kz/zemletriasenie-magnitudoi-4-7-zafiksirovali-almatinskie-seismologi-1701316252>

3. Ренан Э. Что такое нация? /Доклад в Сорбонне, прочитанный 11 марта 1882 года //Lib.ru // [http://az.lib.ru/r/renan\\_z\\_e/text\\_1882\\_chno\\_takoe\\_natzia.shtml](http://az.lib.ru/r/renan_z_e/text_1882_chno_takoe_natzia.shtml)
4. Нужна ли Казахстану деколонизация? //Forbes Kazakhstan. – 2023. – 25 августа //[https://forbes.kz/actual/expertise/nujna\\_li\\_kazahstanu\\_dekolonizatsiya/](https://forbes.kz/actual/expertise/nujna_li_kazahstanu_dekolonizatsiya/)
5. Ямпольская А. Война в Украине раскалывает казахстанское общество // Exclusive.kz – 2023. – 27 февраля //<https://exclusive.kz/vojna-v-ukraine-raskalyvaet-kazahstanskoe-obshhestvo/>
6. Ламажаа Ч. Архаизация обществ в период социальных трансформаций //Гуманитарные науки: теория и методология. – 2011. – №3. – С.35
7. Конурбаева А. Деколонизация Центральной Азии: сложности и пути решения //Central Asia Bureau for Analytical Reporting. – 2023. – 31 марта // <https://cabar.asia/ru/dekolonizatsiya-tsentralnoj-azii-clozhnosti-i-puti-resheniya>
8. Рыскулова Н. «Деколонизация мышления». Как новое поколение Казахстана борется за возрождение своей культуры //BBC news. Русская служба. – 2023. – 20 мая // <https://www.bbc.com/russian/features-65614334>
9. Молдағали Б. «Мы уже находимся в ситуации отложенной деколонизации». Почему для Казахстана процесс деколонизации оказался настолько сложным /Интервью с Айнаш Мустояповой (Керней) //Власть. – 2023. – 12 января // <https://vlast.kz/obsshestvo/53435-my-uzhe-nahodimsa-v-situacii-otlozhennoj-dekolonizacii.html>
10. Серебрянский Ю. Русский язык – наше колониальное наследие. Решение за нами //TEDxAstana. – 2023. – 20 января // <https://www.youtube.com/watch?v=i3dr-AtyhFc>
11. Боль казахского языка // Zamandas. //<https://www.youtube.com/watch?v=atFbhNh9VA>
12. Мазоренко Д. Назарбаев навязал нам мысль, что у нас нет национальной идентичности. О развитии деколониальной дискуссии в Казахстане и необходимости преодолеть идеологическое наследие Назарбаева /Интервью с Дианой Кудайберген //Власть. – 2023. – 5 августа // <https://vlast.kz/obsshestvo/56199-diana-kudajbergen-sociolog-nazarbaev-navazal-nam-mysl-cto-u-nas-net-nacionalnoj-identichnosti.html>
13. Плотникова С.Н. Говорящий/пишущий как языковая, коммуникативная и дискурсивная личность //Вестник Нижневартковского государственного университета. – 2008. – № 4. – С. 37-42

14. Деколонизация Казахстана – продолжается? /Интервью с Айнаш Мустояповой (Керней) // BARYS MEDIA // [https://www.youtube.com/watch?v=gJMv\\_y2lx2k](https://www.youtube.com/watch?v=gJMv_y2lx2k)
15. Назарбаев Н. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания // Официальный сайт президента Республики Казахстан «Акорда». – 2017. – 12 апреля // [https://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/press\\_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya](https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya)
16. Токаев К-Ж. Независимость прежде всего // Казахстанская правда. – 2021. – 6 января // <https://kazpravda.kz/n/polnyy-tekst-stati-tokaeva-nezavisimost-prevyshe-vsego/>
17. Нарышева К. Деколонизация бытия, знания и ощущения /Интервью с Мадиной Тлостановой // Власть. – 2020. – 19 октября // <https://vlast.kz/persona/42074-dekolonialnost-bytia-znania-i-osusenya.html>

**Лейла Зулейха Махмудова**  
основательница и со-  
директорка центральноазиатской  
феминистской организации  
«FemAgoga», Казахстан

## КОЛОНИАЛЬНОСТЬ ГЕНДЕРА В РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ДОМАШНЕГО НАСИЛИЯ В ТРЕХ КАЗАХСТАНСКИХ ДОКУМЕНТАЛЬНЫХ ФИЛЬМАХ КАК ПРОДУКТАХ ЗНАНИЙ СЕКТОРА РАЗВИТИЯ

### Аннотация

В данной статье я основываюсь на понимании «колониального различия» Марией Лугонес, чтобы описать эпистимологическую напряженность в трех документальных фильмах о домашнем насилии в Казахстане («Жена» Каната Бейсекеева и Кайрата Нурмугамбетова, «Беги» Рината Балгабаева и «Жертва» Саби Байбусинова). Несмотря на то, что нарративы и ресурсы, используемые для производства знаний, исходят из сектора развития, сформированного западными агентствами развития, продюсеры, три местных креативных специалиста, представляют расу, класс и пол задокументированных, мужских и женских персонажей, «двойственно» [1]. С одной стороны, колониальное восприятие проблемы со стороны авторов и структурное неравенство в распределении ресурсов способствуют дискурсивным ошибкам в повествованиях домашнего насилия и изображении как жертв, так и виновных. С другой стороны, как продукты знаний, созданные местными мужчинами с межпоколенческим прошлым и настоящим в Казахстане, документальные фильмы также тонко отображают пересекающиеся проблемы структурного насилия и разнообразия маскулинности, способствующие гендерному насилию в отношениях между интимными партнерами. Это напряжение, вызванное колониальной перспективой агентств по развитию, с одной стороны, и локальностью продюсеров, с другой, становится основой для «колониального различия» в нарративах.

## Введение

Из-за колониального прошлого российского империализма и нынешнего неоколониального подхода в глобальном секторе развития казахстанское понимание социальной справедливости затронуто влиянием различных институтов, групп и государств [2]. Десятилетия коллективных усилий местных феминистских движений и солидарность транснациональных феминистских групп определили права человека женщин и гендерное равенство в качестве одной из повесток социальной справедливости [3]. В рамках этой повестки тема насилия со стороны интимного партнера, в основном артикулируемая на местном уровне как домашнее насилие, стала основной в межправительственных и правительственных структурах, научных кругах, международных агентствах развития и творческой сфере.

В 2020 году домашнее насилие было названо «теневой пандемией» в связи с резким увеличением числа зарегистрированных случаев [4]. В том же году при поддержке местных и международных программ развития в Казахстане вышли три документальных фильма о домашнем насилии. Эти продукты знаний – «Жена» Каната Бейсекеева и Кайрата Нурмагамбетова<sup>8</sup>, «Бег» Рината Балгабаева<sup>9</sup> и «Жертва» Саби Байбусинова<sup>10</sup>. Все авторы – казахстанские режиссеры-мужчины. Несмотря на то, что низовые эксперты выступают за перенаправление ресурсов тем, кто в первую очередь подвержены социальным проблемам [5], производство всех существующих фильмов о домашнем насилии не соответствует этому подходу. Тот факт, что авторами документальных фильмов являются мужчины, которые никогда не были частью феминистских усилий по борьбе с насилием, отражает проблему колониальности сектора развития в Казахстане.

В данной статье рассматривается «колониальное различие» [1] сообщений, передаваемых авторами в этих трех документальных фильмах. Для обсуждения этих посылов я воспользуюсь концепцией «колониального различия» Лугонес, отражающую двойственность

<sup>8</sup> Бейсекеев К., Нурмагамбетов К. Жена// <https://www.youtube.com/watch?v=NrpCts9jyNs>

<sup>9</sup> Балгабаев Р. Бег// <https://www.youtube.com/watch?v=7GaSfGn65zs>

<sup>10</sup> Байбусинов С. Жертва// <https://www.youtube.com/watch?v=RF83w-4Typ4&t=674s>

мышления колониальных субъектов и важность ее понимания в процессе деколонизации. Далее, я описываю влияние западного неоколониального подхода в гендерном мейнстриминге в секторе развития и отображении проблем в Казахстане и рассмотрю эти три фильма в данном контексте. Также я обсуждаю, как документальные фильмы отображают двойственность восприятия авторов домашнего насилия и гендера в пересечении с расой и классом. Наконец, я утверждаю, что идея обучения через общинность, предложенная Лугонес, может представлять собой способ деколонизации практик развития в Казахстане.

## «Множественное мышление» как сопротивление колониальности

Размышляя о «колониальном различии» Мария Лугонес [1] представляет двойственность или даже множественность мышления колонизированных субъектов как процесс сопротивления колониальности. Эпистемологическая привычка создавать бинарные иерархии атомизированных идентичностей, таких как «человек как высший» против «нечеловека как низшего», «белый как высший» против «черного как низшего», «мужчина как высший» против «женщины как низшей», определяет логику «колониального различия». Множественность и взаимопересекаемость нашего опыта и идентичностей невозможны в рамках этой логики модерности. Лугонес описывает, что наряду с этой логикой у колонизированных субъектов есть и другой поток мыслей, которые исходят из собственных локальных немодернистских контекстов. Белл Хукс [6] развивает аналогичную мысль, описывая опыт чернокожих людей, которые смотрят и смеются над юмором, транслируемым по телевидению с преобладанием белых, и все же осознают его проблемы. Эти модернистские и немодернистские течения мысли сосуществуют в колонизированных субъектах в напряжении. Словами Лугонес:

И таким образом, я хочу думать о колонизированном не как о просто воображаемом и сконструированном колонизатором и колониальностью в соответствии с колониальным воображением и структурами капиталистического колониального предприятия, но как о существе, которое начинает жить в раздробленном локусе, сконструированном двойственно, который воспринимает двойственно, относится двойственно, где «стороны» локуса находятся

в напряжении, и сам конфликт активно сообщает о субъектности колонизированного себя во множественном отношении. [1, p. 748]

Далее Лугонес утверждает, что субъектность колонизированного конструируется в пространстве признания обоих восприятий – сформированного модернистским и немодернистским мышлениями. Более того, в ее понимании феминистская деколонизация возможна только в процессе принятия этого «двойственного восприятия», без колониального стремления стереть память. Процесс отрицания существования и обоснованности множественных логик и есть колониальность. Рассматривая деколониальный феминизм как «практическую задачу», она приглашает нас документировать двойственность нашего восприятия и обсуждать эту множественность в процессе коллективного обучения. Эта статья, анализирующая двойственность размышлений казахстанских документалистов о домашнем насилии, является моей практикой деколонизации сектора развития борьбы с насилием в Казахстане, частью которого я являюсь.

### Анализ документальных фильмов

Как постколониальная страна, официально независимая от российских имперских государственных с 1991 года, Казахстан и его сектор развития подвержены региональным колониальным амбициям России [7] и неоколониальности западных агентств развития [8]. Уилсон [9] описывает возникновение «развития» как сектора, тесно связанного с колонизацией, где основная убежденность заключалась в том, что логика колонизаторов приносит «порядок» и «прогресс» колонизированным людям и географиям. Поскольку колониальность пережила колониализм [10], неоколониальный дизайн сохраняется и в современном секторе развития, формируя дискурсы и подходы в работе по обеспечению социальной справедливости, в том числе в программах по защите прав человека женщин и борьбе с насилием [11]. Производство «легитимного» знания, анализирующего и представляющего сложные проблемы Глобального Юга, по-прежнему остается прерогативой западных авторов [12]. В этом смысле эти документальные фильмы о домашнем насилии являются исключениями как в секторе развития, так и в производстве знаний внутри него, потому что их создали местные документалисты.

Однако, авторы документальных фильмов не сосредоточены на себе как на людях, которые могут быть жертвами или совершающими гендерное насилие. Вместо этого взгляд авторов сосредоточен на местных женщинах, изображенных как «жертвы»<sup>11</sup>, и других мужчинах, противопоставленных им как «преступники». Этот объективирующий взгляд противоречит подходу социальной справедливости «Ничего о нас без нас» [5]. Требование включения тех, кто напрямую подвержены влиянию системных проблем и работают на передовой их решения как равноправных принимающих решения, стало основополагающим для защиты прав и представления всех маргинализированных сообществ. Этот подход не был применён авторами и их партнёрами из сектора развития для представления групп, к которым они не принадлежат, и дело, за которые они не боролись.

Активное привлечение мужчин в качестве лидеров феминистской повестки дня – широко распространенная стратегия в секторе развития в разных частях мира, которая уже подвергалась критике за продвижение гегемонной маскулинности и гендерной бинарности [13]. Эти фильмы против насилия воспроизводят колониальные идеи «спасения коричневых женщин от коричневых мужчин», где местные женщины представлены как «беспомощные», а местные мужчины – как «опасные» из-за их «отсталой» культуры [14]. Другая крайность – взгляд на женщин с неолиберальной точки зрения максимальной агентности, когда их индивидуальная сила может легко преодолеть любой опыт системных дискриминации и насилия [9]. В таком представлении, системная проблема домашнего насилия легко сводится к индивидуальной проблеме, а вопрос женщине, подвергающейся насилию, «Почему ты просто не уйдешь от него?» становится одним из самых жизнеспособных, как будто прекращение насилия – это вопрос индивидуального выбора и способностей. Эти взгляды воспроизводят колониальные навязывания гендера, либо нереалистично максимизируя агентность людей, либо полностью истощая ее, и всегда «отчуждая» изображаемые объекты от себя как авторов [1]. Другими словами, эти три документальных фильма на тему домашнего насилия в Казахстане, отражают колониальность сектора развития Казахстана.

<sup>11</sup> Я использую слово «жертва» для обозначения предвзятой точки зрения авторов документальных фильмов, которые рассматривают женщин, переживших домашнее гендерное насилие, только как постоянных жертв.

Отсутствие местных феминистских эксперток в качестве соавторок этих документальных фильмов или отсутствие других документальных фильмов, созданных местными феминистскими коллективами, проблематично, учитывая наличие обширной экспертизы местных феминисток в вопросах домашнего насилия. Несмотря на популяризацию борьбы с домашним насилием в мейнстрим и существующего законодательства по этому вопросу, что является результатом десятилетий коллективной адвокации движений активисток в Казахстане [2; 3], местные феминистские коллективы постоянно сталкиваются с проблемой нехватки ресурсов, особенно для стратегически важных процессов, как документирование и производство знаний о нашей собственной деятельности, вкладе и контекстах [15].

Авторы анализируемых документальных фильмов предоставляют крайне мало информации об источниках финансирования, поскольку в описании документальных фильмов на YouTube, где опубликованы все три фильма, отсутствует прозрачный отчёт о финансовых партнёрах. Один из авторов, Канат Бейсекеев, в интервью кратко упомянул, что его производственной студии была выделена грантовая поддержка Фонда Сороса - Казахстан, члена Фонда «Открытое Общество» [16]. Фильм Байбусинова произведен агентством «Хабар», одной из крупнейших казахстанских коммуникационных сетей, в основном финансируемом из государственного бюджета Казахстана [17]. Хотя «Беги» Балгабаева не предоставляет информации об источниках финансирования, этот документальный фильм был представлен и обсуждался в общественных и академических кругах в основном как продукт знаний, созданный в рамках 16 дней активистской кампании против гендерного насилия при поддержке таких межправительственных структур, как ООН-женщины Казахстана [18].

Хотя феминистские экспертки не участвовали в создании документальных фильмов в качестве их авторок и контент-мейкерок, психологини, специалистки кризисных служб и юристки представляют собой основной источник экспертизы фильмов, поскольку они предоставляют большинство данных и аналитических материалов в экспертных интервью. Другая группа активисток феминистских движений Казахстана и женщин, переживших домашнее насилие, представляет собой «жертв» мужчин-насилельников и делится своим личным опытом

домашнего насилия. Как говорят авторы в своих интервью, они находили и обращались к выжившим через эксперток.

Кроме того, в документальном фильме «Жена» появляются мужчины, представляющие творческие индустрии страны, которые также делятся своим мнением о проблеме. Их прямые речи и обсуждения показывают то, как они определяют «себя» через определение «других». Согласно Уилсон [9], привилегированная группа производит знания о маргинальных группах, чтобы противопоставить себя этим «другим». Эти явные выражения позиций и представлений являются центральной частью моего анализа. В рамках этого, я фокусируюсь на групповых дискуссиях документального фильма «Жена» по двум причинам. Во-первых, в этих групповых обсуждениях участвуют авторы документального фильма – Канат Бейсекеев и Кайрат Нурмагамбетов, и они имеют достаточное пространство для выражения своих собственных мыслей и эмоций через речь и язык тела, запечатленные в фильме. Кроме анализа визуального языка и содержания документальных фильмов, непосредственное физическое участие авторов в дискуссиях дает мне дополнительный источник понимания их позиции по отношению к проблеме.

Во-вторых, «Жена» – единственный фильм, в котором показано взаимодействие местных, то есть мужчин казахстанцев, находящихся в активном процессе слушания и разговора друг с другом. Хотя в документальном фильме нет коллективного пространства для женщин и их обмена мнениями, взаимодействие в группе, состоящей только из мужчин, представляет собой интимный процесс обмена знаниями и обучения друг у друга, «практическое медиум» деколонизации наших нарративов [1]. При более детальном анализе ниже становится очевидным, что местные немодернистские мысли мужчин в группе высвечиваются во время этих общинных обсуждений и процесса обучения.

Репрезентация гендера в его пересечениях с классом и расой также проблематична. Все изображенные «жертвы» являются цисгендерными гетеросексуальными женщинами, которые делятся историями домашнего насилия со стороны мужчин-партнёров. Все эксперты в документальных фильмах поддерживают этот предвзятый нарратив, изображая женщин как «жертв» и мужчин как «преступников». Маскулинность, представленная в фильмах, имеет заметную иерархию представления

мужчин разных классов и связанную с ними расовую дифференциацию. Хотя некоторые эксперты упоминают, что домашнее насилие является распространенным явлением независимо от класса, более популярное упоминание о преступниках как о людях из нецентральных частей городов или сельских районов направляет внимание на бедность как причину насилия со стороны мужчин. Эти образы идут рука об руку с озвученными идеями об «отсталости» казахской культуры, которая подразумевается как одна из причин совершения домашнего насилия. Подобная расиализация и культуризация насилия критикуется феминистскими учеными как часть программ по борьбе с насилием, инициированных Западом [19].

К примеру, в документальном фильме «Жена» используются видеозаписи случайных мужчин на улицах со случайными взглядами и в основном из нецентральных районов городов, в то время как экспертки говорят о мужчинах-насильниках, сидя в кофейнях и других полупрофессиональных пространствах, ассоциирующихся с урбанизированным креативным классом. К этому следует добавить языковой разрыв в документальных фильмах: все экспертки и авторы говорят на русском языке – колониальном наследии российского империализма, в то время как казахский язык используется только «жертвами». Это явное различие между теми, кто говорит, и теми, кого описывают, наглядно демонстрируется через отображение людей внутри и вне зданий. Камилла Захидова, специалистка по визуальным стратегиям из Центральной Азии, утверждает, что это явная отсылка к визуальному приему изображения расиализированных людей снаружи зданий, а привилегированных – внутри, подчеркивая различия в их профессиональной и социальной принадлежности.

Расиализация и классовая стратификация достигает абсолютной дегуманизации, когда авторы «Жены» приглашают лидеров мужского мнения из творческих индустрий высказаться по этой проблеме. Санжар Мадиев, известный в Казахстане актер, спрашивает зрителей: «К сожалению, я не знаю откуда это рождается... Это врожденный порок, не знаю, или какой-то приобретенный бич. Откуда эта ДНК быдла в людях?» Хотя спикер начинает с признания своего незнания по этой теме, авторы не отключают камеру, тем самым выбирая передать дегуманизирующее мнение о мужчинах-преступниках зрителям. Явное сущностное

утверждение насильственного поведения и сведение преступников к девиантам, их лишение способности к трансформации, деградирует людей до состояния менее человеческого в этих заявлениях.

Лугонес рассматривает этот акт дегуманизации в своем понимании колониальности и описывает его следующим образом:

Используя термин «колониальность», я имею в виду не просто классификацию людей в рамках колониальности власти и гендера, но и процесс активного подавления людей, дегуманизации, которая подгоняет их под эту классификацию, процесс субъективизации, попытку превратить колонизированных в менее чем человеческие существа». [1, p. 745]

Таким образом, колониальность мышления отрицает не только маскулинность, но и саму человечность изображаемых мужчин-преступников, низводя их до нечеловеческого состояния.

В то же время, в документальном фильме «Жена» двое из пяти мужчин в групповом разговоре открыто признаются, что были жертвами домашнего насилия в детстве, что фактически уже подвергает сомнению основной нарратив о том, что жертвами становятся только женщины. Режиссеры выбирают сцены эмоционального повествования этих двух мужчин и тех, кто слушает, чье молчание и язык тела явно демонстрируют сложность их чувств во время прослушивания этих историй. Эта уязвимость тех, кто говорит, и тех, кто слушает в этом интимном круге, отражает процесс двойного мышления авторов, чья колониальность мышления приводит к лишению мужчин-насильников человечности и «отчуждению» от них, и в то же время – открытости к насильственному опыту тех, кто является самыми близкими людьми в их жизни.

В документальных фильмах женственность показана через женщин-«жертв», которые в большинстве своем также являются матерями. И ключевые вопросы, звучащие как в описаниях документальных фильмов, так и в дискуссиях авторов о них и к ним, – «Как они могли не предвидеть насилие?» и «Почему они просто не уехали?». Оба вопроса отражают колониальную логику максимальной агентности, когда человек может полностью контролировать себя и свое окружение [1]. Неолиберальная

логика конструирует женщин, обладающих «свободной волей» и способностью контролировать насилие, игнорирует реальность со множеством ее структурных барьеров [9]. В неизменной неолиберальной логике выбора считается, что женщины несут ответственность за насилие и его последствия, либо предотвращая его, либо избегая его повторения навсегда. Такая индивидуализация ответственности за социальные проблемы игнорирует структурное насилие, которое лишает доступа к ресурсам и, в целом, возможности влиять на их распределение [20].

Тем не менее, пережившие насилие женщины на экране размышляют о мучительном вопросе ухода от абьюзеров и приводят описательные примеры структурного насилия в Казахстане. В некоторых случаях они рассказывают истории об экономическом насилии, показывая, как женщины лишены права на защиту собственности. Одна из пострадавших, мигрантка, говорит, что для нее «уход от абьюзера» равносителен обязанности покинуть страну, поскольку у нее нет возможности остаться в Казахстане без законной защиты мужа. Одинокая мать пятерых детей рассказывает, что арендодатели отказались сдавать ей квартиру из-за ее уязвимогo экономического положения, поэтому она не смогла съехать от абьюзера. Другая женщина рассказывает, что ей пришлось сменить несколько мест работы, так как муж постоянно домогался ее на рабочих местах, а работодатели заставляли ее решать «семейный конфликт» вместо того, чтобы защитить ее от нарушителя. Все эти истории демонстрируют ярко выраженный системный характер структурного насилия, когда институты не могут обеспечить женщинам безопасность.

Однако, ответы жертв на вопрос авторов «Почему вы просто не ушли?» не способствуют развитию сюжета документальных фильмов. Этих женщин не приглашают быть экспертами в своих историях и развивать более широкий нарратив о причинах домашнего насилия. Вместо них роль экспертов берут на себя другие женщины – юристки, психологини, специалистки кризисных служб, которые отделены от «жертв». Несмотря на то, что одна из специалисток кризисной службы, Дина Тансари, является публично известной жертвой гендерного насилия, которая начала свою деятельность по борьбе с насилием с публикации своей истории в Facebook, ее роль атомизирована до категории «эксперта», который «спасает» других женщин. Кроме того, авторы практически ничего не рассказывают о взаимосвязи всех «эксперток» и «жертв»

друг с другом и с более широкими усилиями по борьбе с насилием в регионе. Атомизация идентичности каждой из женщин до «жертвы» или «эксперта» и изображение каждой как отдельного человека с отсутствием вклада в коллективные усилия отрицает как множественность их идентичностей, так и их взаимозависимость как части более крупных феминистских движений. Авторы лишают женщин возможности хотя бы ситуативной коллективности, как это было сделано для мужчин в документальном фильме «Жена», где они могли делиться личными историями и размышлять над ними.

Авторы не могли игнорировать еще одну мысль – проблема гендерного насилия не индивидуальна, это общественная и системная проблема. Лично и через слова других спикеров, авторы поднимают идею об общей ответственности каждого за домашнее насилие, объясняя это тем, что они все живут в одной стране. Как говорит Ринат Балгабаев в интервью, многие из его друзей и коллег признавались, что они были жертвами домашнего насилия, и он был потрясен тем, что им приходилось скрывать это переживание [21]. Кайрат Нурмагамбетов, один из авторов фильма «Жена», говорит, что он видит, насколько распространена проблема, и признает, что так легко проигнорировать ее. Все авторы приводят мнения экспертов, утверждающих, что все люди должны действовать, чтобы изменить структуры, толерантные к насилию. В рамках общих колониальных рассуждений локальность авторов не позволяет им игнорировать мысли о коллективной ответственности. Хотя они хотят дистанцироваться от проблемы с помощью колониальных дискурсов, они не могут полностью игнорировать ее, поскольку думают о своей родной стране и ее благополучии. Подобно признанию того, что мужчины также могут быть подвержены насилию, групповые беседы приводят авторов к мысли о принятии своей локальности.

Рассуждая и во время съемок, и после релиза, авторы признают, что насилие переживают и совершают равные им. Этот коллективный процесс обучения друг у друга путем легитимации локальных знаний является ключевым для процесса деколонизации, по мнению Лугонес. Как она пишет:

Нельзя сопротивляться колониальности гендера в одиночку. Человек сопротивляется ей через понимание мира и жизни в



нем, который разделяется и который может понять его действия, обеспечивая тем самым признание. Сообщества, а не отдельные люди, формируют действие; человек делает вместе с другими, а не в индивидуалистической изоляции. Передача из уст в уста, из рук в руки прожитых практик, ценностей, верований, онтологий, пространств-времен и космологий составляет единое целое. [1, р. 754]

В этом смысле документальный фильм «Жена», документирующий этот коллективный разговор, демонстрирует процесс деколонизации через обучение друг у друга. Я утверждаю, что дальнейшее совместное обучение приведет к лучшему пониманию многогранности и сложности гендерных ролей и местного опыта. В этом процессе авторы, возможно, однажды будут готовы включить местные маргинализованные группы как в качестве равноправных экспертов в интимном обмене знаниями, так и в качестве равноправных авторов в процессы производства знаний и представления социальных проблем.

## Заключение

Сектор развития Казахстана подвержен колониальным и неоколониальным перспективам, и три документальных фильма о репрезентации домашнего насилия в стране отражают эту проблему. Колониальность фильмов очевидна в процессе производства, в который феминистские движения вовлечены не как авторы, а скорее, как участницы или объекты обсуждения. Кроме того, сюжеты фильмов демонстрируют распространенные заблуждения в дискурсах домашнего насилия, включая виктимизацию женщин, индивидуализацию их ответственности за прекращение насилия и дегуманизацию мужчин, совершивших насилие. В то же время, как местные жители, представляющие местные проблемы, авторы строят и другие противостоящие нарративы. Они рассказывают о собственном опыте причастности к этой проблеме, выступая против колониального мнения о том, что мужчины могут быть либо виновниками насилия, либо спасителями от него. Кроме того, они также отстаивают идею о том, что гендерное насилие – это проблема общества, требующая коллективных усилий. Я анализирую эти повествования с помощью, разработанной Лугонес схемы «двойственного мышления» колониальных субъектов, чтобы подчеркнуть важность документирования этих противоречивых изломов восприятия местных

авторов. Наконец, я разделяю аргумент Лугонес о том, что обучение и рефлексия в наших сообществах ведут к признанию и документированию этой двойственности и даже множественности наших восприятий. Применяя этот аргумент к сектору развития Казахстана, я рекомендую включить маргинализованных экспертов в качестве равноправных партнеров и авторов в процессы обучения и производства знаний.

## Список литературы

1. Lugones M. Toward a Decolonial Feminism. – *Hypatia*. – 2010. – N 25(4). – P. 742-759.
2. Shakirova S. Gender Equality in Kazakhstan and the Role of International Actors in its Institutionalization// *Institutionalizing Gender Equality: Historical and Global Perspectives*. – Lanham, MD: Lexington Books, 2015. – P. 211-216.
3. Udod X. Feminisms in Kazakhstan: On the intersection of global influences and local contexts. – Astana, 2018// [https://nur.nu.edu.kz/bitstream/handle/123456789/3875/Xeniya%20Udod\\_Final%20Master%20thesis.pdf?isAllowed=y&sequence=1](https://nur.nu.edu.kz/bitstream/handle/123456789/3875/Xeniya%20Udod_Final%20Master%20thesis.pdf?isAllowed=y&sequence=1)
4. FemAgora. Crisis centers are a pillar of activism against gender-based violence// [https://eca.unwomen.org/sites/default/files/Field%20office%20ECA/Attachments/Publications/2\\_021/6/sozvony\\_FemAgora.pdf](https://eca.unwomen.org/sites/default/files/Field%20office%20ECA/Attachments/Publications/2_021/6/sozvony_FemAgora.pdf)
5. Rowland W. Nothing About Us Without Us// [https://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/19447/Rowland W 1868882596\\_Section1.pdf;sequence=1](https://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/19447/Rowland_W_1868882596_Section1.pdf;sequence=1)
6. Hooks B. The Oppositional Gaze// <https://pages.ucsd.edu/~bgoldfarb/cogn21s12/reading/hooks-oppositional-gaze.pdf>
7. Kassymbekova B., Marat E. Time to Question Russia's Imperial Innocence// *PONARS Eurasia*. – 2022. – 27 April// <https://www.ponarseurasia.org/time-to-question-russias-imperial-innocence/>
8. Goldsmith E. Development As Colonialism// *World Affairs*. – 2002. – N 6(2).
9. Wilson K. (2011) 'Race', Gender and Neoliberalism: Changing Visual Representations in Development// *Third World Quarterly*. – 2011. – N 32(2). – P. 315-331
10. Maldonado-Torres N. The Coloniality of Being// *Cultural Studies*. – 2007. – N 21 (2). – P. 240-270
11. Hunt J. Reflections on gender equality, international development practice and neo-colonialism// *Development Bulletin - Australian Development Studies Network*. – 2020. – 81 – P. 23-27.
12. Akena F. Critical Analysis of the Production of Western Knowledge and Its Implications for Indigenous Knowledge and Decolonization// *Journal of Black Studies*. – 2012. – N 43(6). – P. 599-619.

13. Henry-White J. Gender equality?: A transnational feminist analysis of the UN HeForShe Campaign as a global "solidarity" movement for men. – University of Missouri-Columbia, 2015
14. Spivak G. Can The Subaltern Speak// Marxism and the Interpretation of Culture. – London: Macmillan, 1988. – P. 66-111.
15. Where Is The Money For Feminist Organizing// AWID News. – 2021. – 24 May// <https://www.awid.org/news-and-analysis/new-brief-where-money-feminist-organizing>
16. Аканов А. «Трушный» режиссер// Forbes Kazakhstan// [https://forbes.kz/process/trushnyiy\\_rejisser/](https://forbes.kz/process/trushnyiy_rejisser/)
17. Маричева Дж. Как финансируется государственное телевидение Казахстана// Factcheck. – 2020. – 30 апреля// <https://factcheck.kz/economics/kak-finansiruyutsya-gosudarstvennoe-televidenie-kazaxstana-vestnik-goszakupok/>
18. Kazakhstan actively engaged in the "16 Days of Activism Against Gender-Based Violence" UN global campaign// DKN World News. – 2022. – 25 November// <https://dknews.kz/en/articles-in-english/262062-kazakhstan-actively-engaged-in-the-16-days-of>
19. Montoya C., Augustin L. The Othering of Domestic Violence: The EU and Cultural Framings of Violence against Women// Social Politics. – 2013. – N 20 (4). – P. 534-555
20. Galtung J. Violence, Peace, and Peace Research// Journal of Peace Research. – 1969. – N 6 (3). – P. 167-191
21. Акимжанова А. Ринат Балгабаев: «Многие проблемы существуют потому, что мы их не обсуждаем»// Manshuq. – 2020. – 28 декабря// <https://manshuq.com/life-rinat-balgabayev-12-2020>

**Александр Тен**

PhD, Факультет Мировой политики, Казахстанско-Немецкий университет, Казахстан

**Филипп Семенов**

докторант Центра исследования конфликтов Университета Марбурга, Германия

## ПУБЛИЧНЫЕ ДИСКУРСЫ И ПОРЯДКИ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: КАЗАХСТАНСКОЕ ОБЩЕСТВО В КОНТЕКСТЕ ВОЙНЫ В УКРАИНЕ

### Аннотация

Война в Украине вновь активизировала общественные дискуссии в Казахстане о национальной идентичности, языке, исторической памяти, территориальной целостности и будущем развитии страны в контексте имперского наследия России, в том числе, политической, экономической и культурной зависимости от нее. Эти дискуссии продолжаются с разной степенью интенсивности с конца 1980-х годов и сосредоточены в большей или меньшей степени на взаимоотношениях между представителями казахских и русских этнических сообществ. Сегодня глобальные и локальные политические, экономические и социальные последствия войны подпитывают многолетний символический конфликт между различными порядками идентичности, продвигаемыми в казахстанских публичных дискурсах противоборствующими социальными акторами. Используя подход социологии знания к анализу дискурса и акцентируя внимание на дебатах в социальных сетях, данная статья на основе двух дискурсивных кейсов исследует вопросы о том, как различные дискурсы на фоне войны в Украине в противостоянии друг с другом (де)проблематизируют идентичности, стремясь утвердить в качестве «легитимного» свой собственный порядок идентичностей, в котором определяются статусы и роли казахов и русских (не-казахов) в казахстанском обществе и, как следствие, специфические отношения власти между ними.

**Ключевые слова:** *дискурс, порядок идентичностей, Казахстан, война в Украине*

## Введение

Война в Украине безусловно повлияла на ход на общественных дискуссий в Казахстане и вновь стимулировала обсуждение различных аспектов национальной идентичности, языка, исторической памяти, территориальной целостности и будущего развития страны. Эти дебаты имеют долгую историю и периодически возникают с новой силой, отражая в основном взаимоотношения между казахскими и русскими этническими сообществами. Политика, экономика и культурная зависимость Казахстана от России являются важными факторами в этих обсуждениях. События в Украине усиливают осознание глобальных и локальных последствий войны и подпитывают символический конфликт, который проявляется в процессах упорядочивания идентичностей противостоящими друг другу социальными акторами в казахстанских публичных дискурсах.

Опираясь на подход социологии знания к анализу дискурса, в статье мы изучаем возобновившиеся общественные дискуссии, ориентируясь на вопрос о том, как те или иные порядки идентичностей утверждаются в качестве «легитимных» в казахстанском обществе в дискурсивных процессах (де)проблематизации различных аспектов идентичности. Соответственно, мы относим порядки идентичностей к символическим порядкам, т. е. тем или иным образом организованным репрезентациям различных разрезов реальности, которые в дискурсивной борьбе утверждаются как «истинные» и «объективные» [1]. Исходя из этого, порядки идентичностей понимаются нами как упорядоченные в двойном смысле репрезентации себя и других, продвигаемые в противоборствующих дискурсах различными социальными акторами. Во-первых, представления казахов и русских о себе и других дискурсивно организуются и структурируются различными интерпретативными паттернами<sup>12</sup>. Во-вторых, репрезентации казахов и русских упорядочиваются относительно друг друга, устанавливая своеобразные властные отношения между двумя этническими сообществами. Под «проблематизациями» мы понимаем дискурсивные процессы определения социальных ситуаций

<sup>12</sup> Коллективно сформированные, типичные способы интерпретации, переживания и обращения с социальной реальностью [4] и функционирующие в обществе как самоочевидное и само собой разумеющееся знание.

как проблем, следуя традиции символического интеракционизма [2]. В целом, мы утверждаем, что в общественных дискуссиях *нормализуется* как «истинный» такой порядок идентичностей, который выстраивает иерархические отношения, основанные на приписываемых этническим казахам и русским в Казахстане специфических статусов и ролей.

Признавая всю сложность войны в Украине, можно, тем не менее, утверждать, что одними из основных факторов конфликта являются территориальные претензии и вопросы идентичности. Оба эти фактора также всегда имели особое значение для нациестроительства в Казахстане. Поэтому в данной работе мы сосредоточимся именно на этих аспектах дискуссий, направление которых в контексте часто определялось конкретными дискурсивными моментами. В случае с вопросами о территориальной целостности это был пост председателя Совета Безопасности Российской Федерации, Дмитрия Медведева, в социальных сетях, в котором он оспаривает часть территорий Казахстана. В случае с вопросами идентичности особенный резонанс вызвали высказывания бизнесмена Рамиля Мухоряпова о казахском языке и культуре, которые были негативно восприняты казахстанским обществом.

База данных исследования включает посты в социальных сетях и комментарии пользователей социальных сетей, выбранных СМИ. При использовании стратегии *обоснованной теории* (англ. Grounded Theory) [3] данные были собраны с сайтов и аккаунтов социальных сетей<sup>13</sup> новостных СМИ Tengrinews.kz, ZTB.kz, Azattyq.org и Zakon.kz, которые являются одними из самых цитируемых в Казахстане [4] и имеют широкую аудиторию в социальных сетях (2,1 млн, 2,0 млн, 710 тыс. и 539 тыс. соответственно). Анализ данных состоял из нескольких этапов. Первый этап включал в себя интенсивное построчное чтение и процедуры кодирования, направленные на реконструкцию того, как различные участники дискуссий (де)проблематизировали ситуацию, какие сценарии угроз продвигали, какие решения проблемы предлагали и какие дискурсивные стратегии использовали. Второй этап заключался в анализе лежавших в основе этих (де)проблематизаций интерпретативных паттернов, который позволил последовательно исследовать дискурсивные процессы (вос)производства и легитимации противостоящих друг другу порядков идентичностей.

<sup>13</sup> Преимущественно Instagram и Facebook в период с августа по октябрь 2022 г.

## Территория: пост Дмитрия Медведева

Война в Украине поставила под вопрос существующий геополитический порядок, установившийся на постсоветском пространстве. В связи с этим, вопрос о территориальной целостности Казахстана закономерно превратился в актуальную тему. Так, 2 августа 2022 г. на официальном аккаунте председателя Совета Безопасности Российской Федерации Дмитрия Медведева в социальной сети ВКонтакте появился пост, который, поставив под вопрос территориальную целостность Казахстана, подогрел общественные дискуссии, несмотря на то, что в последствии он был удален и объявлен провокацией против официальной позиции России. Суть сообщения, представляющего типичный для российского политического режима нарратив, заключалась в том, что территории нынешнего Северного Казахстана, освоенные и населенные преимущественно этническими русскими, можно правомерно считать российскими территориями. При этом внутренняя политика казахстанского правительства расценивалась как дискриминация и (даже!) как геноцид этнических русских.

Казахстанские СМИ распространили скриншот этого сообщения и за короткий промежуток времени (2–6 августа 2022 г.) выпустили несколько публикаций. Так, информационный портал Tengrinews опубликовал две статьи на эту тему, в которых были пересказаны либо официальная позиция России, утверждающая, что аккаунт Медведева был взломан, либо фрагменты интервью с ним, в котором он комментирует фейковый пост. С другой стороны, прозападные СМИ и отдельные журналисты в Казахстане начали размышлять о том, как подобные «информационные атаки» могут повлиять на общественную динамику в Казахстане. Общественность в Казахстане достаточно критично отреагировала на эти заявления, что можно проследить по многочисленным комментариям в социальных сетях. Помимо прямолинейной дискурсивной стратегии приписывания бывшему президенту России психических заболеваний, например, «он слетел с катушек» или состояния похмелья, и предположения, что он должен был сначала прочитать школьные учебники истории, прежде чем делать такие заявления, пользователи реагировали по-разному. Например, в ответ на публикацию Tengrinews от 4 августа 2022 г. о том, что Медведев дал объяснения по этому делу, люди писали, что «сам он такого написать не мог», т. е. поддерживали версию о том, что его аккаунт был взломан. Другие, напротив, писали, что социальная сеть ВКонтакте, полностью

контролируемая ФСБ России, «не может быть взломана таким простым способом», и подозревали, что это была прямая провокация со стороны российских властей. Поэтому определенная часть дискуссии в интернете свелась к выяснению того, насколько фейковым был пост Медведева, не вдаваясь в подробности его содержания. Некоторые пользователи, однако, обратили внимание на то, что в своем интервью, данном через несколько дней после этого, Медведев не извинился за «неудобства» и, более того, «не сказал ни слова о том, что он категорически против той точки зрения, которая была представлена в самом посте». Это было воспринято большинством пользователей как неуважение к Казахстану и дополнительно придало им уверенности в том, что сегодняшний российский политический режим буквально «продемонстрировал свои намерения оккупировать Казахстан». Другие пользователи попытались представить альтернативную точку зрения и заявили, что проблематизировать нужно не пост Медведева, а «именно тех людей, которые видят в этом посте какие-то скрытые намерения и требуют извинений, способствуют разжиганию конфликта». Соответственно, они переформулируют всю проблему, переходя от изначально предъявленных в посте претензий к территориям к спору по поводу реакции на эти самые претензии.

Более разнообразные дискуссии развернулись в комментариях к ряду публикаций Азаттыка. Например, некоторые пользователи попытались затронуть саму суть сообщения и опровергнуть видение истории Медведевым. Например, пользователи утверждали, что это именно «русской нации никогда не существовало», что «это искусственно выдуманная нация», что казахи существовали до создания первого российского государства и, следовательно, оно не имеет никакого права претендовать на территории других независимых государств. Таким образом, первоначальным претензиям российского политического режима, основанным на эссенциалистском понимании истории и территории, противопоставляется практически та же самая примордиалистская логика, лежащая в их основе. Помимо этого, пост Медведева был интерпретирован как фон для «грядущего вторжения России в Казахстан», который затем в комментариях к следующим публикациям Азаттыка на эту тему трансформировался в нарратив о том, что Казахстан должен «учиться на украинском примере» и «готовиться к войне», представляя, таким образом, прямой сценарий, который оставляет Казахстану только один выход – разорвать все связи с Россией и быть готовым к военному

конфликту. Напротив, многие пользователи развивали нарратив о том, что «единственно правильная реакция на все эти провокации – продолжать жить мирно», что всегда было главной особенностью и преимуществом Казахстана. Этот нарратив напоминает компромиссную позицию казахстанского правительства, но не обязательно содержит ссылки на официальный дискурс.

Некоторые пользователи, однако, обвинили прозападные СМИ в излишней драматизации темы. Они утверждали, что эта тема «давно закрыта», и подчеркивали, что дальнейшее ее «раздувание» – верный путь к «разжиганию межнациональной розни и ненависти в Казахстане». Таким образом, они переформулировали вопрос и проблематизировали дебаты, которые возникли по якобы неактуальной теме, которая обладает более широким конфликтным потенциалом, чем сам пост Медведева. Помимо этого, в дискуссию вводилась и третья сторона, а именно так называемый «коллективный Запад», что расширило риторический репертуар пользователей. В результате дискуссии в интернете часто превращались в навешивание на оппонентов ярлыков либо «ватников», то есть сторонников России и ее политического режима, либо «националистов» или «прозападных провокаторов», то есть тех, кто придерживается антироссийских взглядов. Некоторые пользователи также обвинили саму медиаплатформу, финансируемую западными спонсорами, в намеренной провокации, например, «В очередной раз Азаттык разжигает национальную (sic!) рознь и вызывает волнения в народе». Но наиболее радикальные, эссенциалистские способы определения «других» основывались на том, что «после нападения России на Украину к русским больше нет доверия». Рассуждая о том, почему молчат этнические русские в Казахстане, пользователи писали «не зря наши предки говорили, если у тебя есть русский друг, держи топор наготове». В целом, этнических русских в Казахстане часто называют потенциальной «пятой колонной» или «скрытыми сепаратистами», что приводит к таким высказываниям, как «надо указать место каждому не-казаху/пусть знают, кто хозяин (хозяин) этой земли/мы многонациональное государство, но [у нас] один хозяин – казахи».

## Язык и культура: кейс Мухоряпова

Война в Украине привела не только к оттоку украинских беженцев, но и к миграционным волнам из России. В декабре 2022 года в Казахстане с начала войны было зафиксировано около 3,0 млн российских граждан<sup>14</sup>. Отношение к россиянам в казахстанском обществе разделилось. Одни относятся к ним положительно, другие видят в них угрозу внутренней стабильности страны. С одной стороны, российские мигранты рассматриваются как высококвалифицированная рабочая сила и ценный человеческий ресурс. С другой стороны, негативные последствия миграции из России видятся в инфляции, росте цен, социальной и межэтнической напряженности.

В сентябре 2022 года компания «Chocofamily», популярный в Казахстане сервис электронной коммерции, организовала информационную встречу для российских «релокантов». Участникам были предоставлены консультации и практическая информация для их интеграции в казахстанское общество. Один из наиболее важных вопросов касался использования русского языка в повседневных ситуациях. Модератор встречи объяснил собравшимся, что в общественных местах их могут обслуживать на казахском языке, но это не должно восприниматься как агрессия. Однако соучредитель компании Рамиль Мухоряпов не согласился с этим и заявил, что он считает намеренное использование казахского языка теми, кто свободно владеет русским, проявлением «чуть-чуть национализма» и отсутствия культуры. Это заявление Мухоряпова получило широкое освещение в социальных сетях и наиболее популярных республиканских медиа, спровоцировав «языковой скандал».

Самую большую реакцию в Instagram вызвали публикации в новостном интернет-СМИ ZTB.kz. Под их новостными постами о скандале с Мухоряповым насчитывалось более 14 тыс. комментариев. Большинство читателей расценили высказывание Мухоряпова как проявление «неуважения» и «неприязни» к казахскому языку, культуре и народу. Многие комментаторы указывали на то, что и казахи, и не-казахи «должны знать язык страны, в которой они живут». Звучали призывы не давать работу тем, кто не владеет казахским языком, «сажать таких нацистов как Мухоряпов в тюрьму» или «высылать из страны». Примечательно также,

<sup>14</sup> Почти 3 миллиона россиян въехало в Казахстан с начала года// Tengrinews.kz – 2022. – 21 декабря// [https://tengrinews.kz/kazakhstan\\_news/3-milliona-rossiyan-vyehalo-kazahstan-nachala-goda-486633/](https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/3-milliona-rossiyan-vyehalo-kazahstan-nachala-goda-486633/)

что в комментариях практически не было высказываний в поддержку Мухоряпова.

В Instagram-аккаунте Zakon.kz было опубликовано 3 новостных сообщения, связанных с кейсом Мухоряпова. Здесь также большинство пользователей обвинили Мухоряпова и местных русскоязычных, не владеющих казахским языком, в неуважении к казахской культуре, «великорусском шовинизме» и неблагодарности по отношению к казахскому народу. Однако под публикациями Zakon.kz появились и комментарии в поддержку Мухоряпова. Небольшая группа пользователей согласилась с ним в том, что намеренное использование казахского языка казахами, свободно владеющими русским языком, в разговоре с русскоязычными может являться проявлением национализма. Они призвали к взаимному уважению, указав на необходимость «искать компромисс или альтернативу в общении друг с другом».

Это отличие от комментариев, относящихся к новостным сообщениям ZTV.kz, стало еще более заметным после публикации Zakon.kz новости с заголовком «Токаев высказался о казахском языке». В сообщении цитировалось заявление президента Токаева о том, что казахский язык всегда будет государственным, и государственные органы будут продолжать расширять сферу его использования. Однако он отметил, что в то же время в целях конкурентоспособности молодежь должна владеть несколькими языками. Также Токаев подчеркнул, что использование языка и межнациональные отношения имеют принципиальное значение для стабильности государства и не должны политизироваться. Это сообщение можно рассматривать как официальную реакцию на разгорающийся языковой скандал, направленную на сглаживание и смягчение противоречий. Призыв Токаева был поддержан большинством читателей, о чем свидетельствует количество лайков под комментариями, в которых языковой вопрос депроблематизируется. Однако нашлось и достаточно тех, кто потребовал более пристального внимания к языковой ситуации, поскольку речь идет о «выживании родного языка» казахов. Эти пользователи видят проблему в том, что не все казахстанцы владеют казахским языком. С одной стороны, ответственность за это возлагается на государство, которое должно было бы в большей степени способствовать распространению казахского языка, обязав всех знать его на законодательном уровне. С другой стороны, как и в комментариях

под предыдущим постом, основными причинами проблемы считаются русскоязычные граждане и их «нежелание» учить казахский язык.

### Реконструкция порядков идентичностей

В этой части статьи мы рассматриваем, как различные участники дебатов (де)проблематизировали ситуацию, какие угрозы прогнозировали, какие решения предлагали и какие дискурсивные стратегии использовали. После этого нами был проведен анализ интерпретативных паттернов, лежащих в основе данных (де)проблематизаций. Он позволил реконструировать дискурсивные процессы (вос)производства и легитимации конфликтующих порядков идентичностей.

#### *(Де)проблематизации территориального и языкового вопросов*

В продолжающихся дебатах по территориальным вопросам в Казахстане социальные проблемы определяются по нескольким основным направлениям. Во-первых, война России против Украины сильнее раскрыла феномен российского империализма. Соответственно, некоторые комментаторы стали проблематизировать Россию как некий исторический конструкт имперского характера, которому присуща экспансионистская логика. Избегая подобных обобщений, другая группа пользователей склонна характеризовать российский политический режим как самую большую проблему для Казахстана. Точнее, агрессивная внешняя политика России повысила уровень обеспокоенности казахстанцев возможным военным противостоянием с Россией и оккупацией северных территорий. Нередко дискуссии развивались с межгосударственного уровня по линии «локализации» проблемы, т. е. утверждения, что проблема на самом деле находится внутри страны, среди сограждан. Иными словами, участники публичных дебатов секьюритизируют появление «пятой колонны» в Казахстане и представляют тех казахстанцев – как правило, этнических русских (но не только), – которые поддерживают внешнюю политику России или хотя бы не осуждают ее напрямую, как ключевую проблему для территориальной целостности и стабильности страны. Наконец, определенная группа комментаторов активно утверждала, что независимо от той или иной позиции публичные дискуссии, возникающие по спорным вопросам, сами по себе представляют актуальную социальную проблему

для Казахстана. Обозначая происходящие дискурсивные столкновения как разжигание межнациональной розни, они настойчиво призывают не поддаваться ни на какие провокации, просто закрыть спорную тему и продолжить мирное сосуществование в Казахстане.

В случае обсуждения языковых и культурных противоречий вопрос об использовании казахского или русского языка «локализуется» посредством переноса проблемы из ситуации с русскими мигрантами в контекст взаимоотношений казахов и местных русских и/или русскоязычных. Мухоряпов, русскоязычный этнический татарин, воспринимается в комментариях как представитель той части населения страны, которая не владеет казахским языком, поэтому высказывания пользователей в его адрес, по большому счету, относятся ко всей этой группе граждан. Большинство комментариев под новостями можно аналитически объединить в казахско-ориентированный дискурс, в котором, в первую очередь, проблематизируется незнание казахского языка русскоязычными жителями Казахстана. Сторонники этой позиции, в основном этнические казахи, обвиняют русскоязычную часть общества в «нелюбви» и «неуважении» к языку, культуре и стране казахов. Такое отношение первые определяют как причину «нежелания» вторых изучать казахский язык.

Исходя из такой постановки проблемы, в казахско-ориентированном дискурсе незнание казахского языка этническими русскими и другими русскоязычными группами рассматривается как угроза его утверждению в качестве единственного государственного языка. Это, в свою очередь, воспринимается как риск потери казахской национальной идентичности и государственности, что может привести к разрушению межэтнического согласия в стране. Высказывания Мухоряпова, воспринимаемые как проявление «шовинизма», «высокомерия» и «неблагодарности», по их мнению, разжигают межнациональную вражду. Для решения проблемы предлагаются только принудительные и репрессивные меры, которые должны заставить изучать казахский язык и «уважать» казахскую государственность, культуру, историю и нацию. Примером тому служат популярные призывы лишить русский язык официального статуса, ввести запрет на негативные высказывания в адрес казахов, изгнать из страны «шовинистов» и «фашистов». Причисление этнических русских и других не-казахов, которых обвиняют в «пренебрежительном» и «презрительном»

отношении к казахам, к «шовинистам» и «фашистам» часто используется в казахско-ориентированном дискурсе как стратегия делегитимации предполагаемых оппонентов.

### *Интерпретативные паттерны и порядки идентичностей*

В (де)проблематизациях территориального и языкового вопросов воспроизводится ряд основополагающих интерпретативных паттернов, которые легитимируют тот или иной порядок идентичностей. Так интерпретации казахов как «хозяев страны», а русских (не-казахов) как «гостей» являются центральными для проблематизаций территориального вопроса. В основе этих устойчивых моделей интерпретации лежит натурализация и биологизация связи конкретной этнической группы с территорией, которая описывается принципом «автохтонности», служащим средством различения тех, кто «принадлежит», и тех, кто «не принадлежит» [6, с. 634]. Соответственно, считается, что казахский народ «естественно» возник на этой территории и «исконно» здесь живет. Русские же, напротив, не связаны с этими территориями «натурально», поскольку являются потомками мигрантов или колонистов. Война в Украине создает контекст для актуализации этих паттернов в казахстанском обществе, чему также способствуют и противоречивые высказывания российских политиков, и реализуемые в сценариях угрозы грядущего военного конфликта между Казахстаном и Россией.

В рассматриваемых дискуссиях казахстанские этнические русские стигматизируются как «пятая колонна» и «латентные сепаратисты». В этих ярлыках сопрягаются несколько интерпретаций. С одной стороны, сами русские воспринимаются в них как те, кто, утверждая свою неразрывную «естественную» связь с территорией проживания, политически ориентируется на Россию. С другой стороны, эти ярлыки как раз отрицают эту утверждаемую русскими «натуральную» связь с населяемой ими территорией и требуют от них политической лояльности к Казахстану. В проблематизации языкового вопроса центральный интерпретативный паттерн сводится к представлению о казахском языке – как «родном языке» всех казахов. Эта интерпретация, с одной стороны, биологизирует связь между этничностью и языком, т. е. все этнические казахи должны говорить на казахском языке, а с другой – обосновывает языковую политику, основанную на принципе *cujus regio, ejus lingua* [7].

В целом все эти интерпретативные паттерны утверждают как «истинный» и «легитимный» казахско-ориентированный порядок идентичностей, где статусы и роли казахов и русских в казахстанском обществе выстраиваются в иерархию, обратную той, которая утверждалась в ранее доминировавшем русско-ориентированном порядке идентичностей. И как последний на протяжении длительного периода времени постулировал особый и само собой разумеющийся статус этнических русских, так и сегодня мы можем наблюдать нормализацию казахско-ориентированного порядка идентичностей. Иными словами, перераспределение статусов и ролей различных групп идентичности перестраивает властные отношения между этническими казахами и этническими русскими. Утверждение такого асимметричного порядка власти предполагает признание этническими русскими этих навязанных идентичностей как «легитимных».

Более того, оспаривается не только прежде доминировавший русско-ориентированный порядок идентичностей, но все чаще ставится под сомнение компромиссная дискурс казахстанского правительства. Для утверждаемого в нем порядка идентичностей характерно сочетание интерпретативных паттернов, которые, с одной стороны, продвигают казахский язык и культуру, но, с другой стороны, не отрицают полностью значимость русского языка и связанного с ним знания для казахов. Сегодня официальные легитимации компромиссного порядка идентичностей относительно 90-х годов скорее эпизодически встречаются в публичных дискуссиях. Несмотря на это, в этих дебатах по-прежнему достаточно тех, кто депроблематизирует ситуацию и поддерживает казахско-русский компромисс, призывая к «дружбе народов» или постоянно повторяя, что Казахстан – многонациональное государство, а значит, в нем нет места межэтническим разногласиям.

Таким образом, происходящие в Казахстане общественные дискуссии, возникшие после вторжения России в Украину, служат ареной дискурсивной борьбы между казахско-ориентированным, русско-ориентированным и компромиссным порядками идентичностей, в которой первый получает все большую легитимность и признается как «само собой разумеющийся» и «естественный».

## Заключение

Вопросы территории, языка и национальной идентичности всегда вызывали споры в казахстанском обществе с момента обретения страной независимости в 1991 году. С разной степенью интенсивности эти вопросы то обострялись, то затухали, то вновь возникали в общественных дискуссиях на протяжении более 30 лет. Вторжение России в Украину и продолжающаяся война вызвали «очередной виток» противоречивых споров о политической, экономической и культурной зависимости Казахстана от России, которая вновь стала точкой отсчета для переосмысления существующих связей с северным соседом, языковой политики и идентичностей. Соответственно, продолжающаяся дискурсивная борьба способствует упорядочению идентичностей. Таким образом, в данной работе мы попытались реконструировать то, как различные порядки идентичностей и интерпретативные паттерны актуализировались в (де)проблематизациях ситуации. Ориентируясь преимущественно на комментарии пользователей в социальных сетях, мы смогли проследить за настроениями и предпочтениями аудитории и выявить более широкую позицию общества.

Результаты нашего дискурс-анализа сводятся к одному главному утверждению, что война в Украине и ее последствия для Казахстана придали дополнительную «истинность» и «естественность» казахско-ориентированному порядку идентичности, который, в отличие от предыдущих периодов, получил достаточный вес, чтобы не только оспорить «остатки» русско-ориентированного порядка идентичностей (т.е. представление русских как «цивилизованных», а казахов – как «культурно отсталых»), но и успешно бросить вызов официальному дискурсу. Несмотря на то, что в официальном дискурсе по-прежнему продвигается так называемая компромиссная позиция, основанная в том числе на интерпретативных паттернах «полиязычия», «межэтнического согласия» и «политической стабильности», его фрагментарность и эпизодичность не позволяет успешно противостоять казахско-ориентированному дискурсу и порядку идентичностей, который набирает обороты и нормализуется в рамках текущих дискуссий.



## Список литературы

1. Keller R. Doing Discourse Research. An Introduction for Social Scientists. – Los Angeles: SAGE, 2013. – 162 p.
2. Blumer H. Social Problems as Collective Behaviour // Social Problems. – 1971. – № 3. – P. 298-306.
3. Corbin J., Strauss A. Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory. – Thousand Oaks: SAGE, 2015. – 434 p.
4. Brand Analytics. Топ-30 СМИ Казахстана по цитируемости в социальных медиа. – 2021. – 16 марта // <https://clck.ru/36QmKY>
5. Lüders C., Meuser M. Deutungsmusteranalyse // Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung / hrsg. von Hitzler R., Honer A. – Wiesbaden: Springer, 1997. – S. 57-79.
6. Diener A. National Territory and the Reconstruction of History in Kazakhstan // Eurasian Geography and Economics. – 2002. – № 8. – P. 632-650.
7. Burckhardt T., Coakley, J., Marác, L. Linguistic territoriality under stress: European perspectives // Language Problems and Language Planning. – 2021. – №2. – P. 121-141.

**Анастасия Решетняк**  
научная сотрудница,  
Исследовательский центр PaperLab,  
Казахстан

## БУДУЩЕЕ ПРОФИЛАКТИКИ НАСИЛЬСТВЕННОГО ЭКСТРЕМИЗМА В КАЗАХСТАНЕ: МЕЖДУ «ЛУЧШИМИ ПРАКТИКАМИ» И КУРСОМ НА ДЕКОЛОНИЗАЦИЮ

### Аннотация

В статье автор анализирует, в какой степени «внешние» идеологические установки в действительности определяют политику и практики профилактики и предотвращения насильственного экстремизма (П/ПНЭ) в Казахстане, и как здесь преломляются постсоветский колониализм и неоколониальная рамка «войны против исламизма», существующая с 2001 года, на кейсах взаимодействия в рамках межправительственных организаций глобального и регионального уровня.

**Ключевые слова:** профилактика насильственного экстремизма, Казахстан, деколонизация политики, внешняя политика Казахстана.

На сегодняшний день большинство развивающихся стран находятся под влиянием двух противоположных тенденций. С одной стороны, это сохраняющееся неравенство в системе международных отношений и неоколониализм, проявляющийся через экономическое и политическое влияние через международные организации, иностранную помощь, «политические и экономические консультации и другие вертикальные двусторонние отношения» [1, p. 129]. С другой – это набирающий силу глобальный тренд на деколонизацию политики: во многих странах мира правительства пересматривают устоявшиеся подходы к решению тех или иных задач, разрабатывая собственное видение проблематики и, соответственно этому, механизмы и инструменты реагирования.

Политики профилактики и предотвращения насильственного экстремизма (П/ПНЭ) тренд на деколонизальность на данный момент коснулся в

меньшей степени: она все так же в большей степени формируется или странами «глобального Севера», или другими международными акторами, включая межправительственные организации и фонды, специализирующиеся на вопросах безопасности и миростроительства. Как пишет И. Мохаммед, исследования терроризма – это «множество контртеррористических стратегий и политик, которые разрабатывались и продолжают разрабатываться учеными по терроризму на севере и экспортируются в страны глобального Юга через двусторонние соглашения или международные учреждения» [2, р. 421].

Есть много объяснений тому, из каких, составляющих и по каким причинам складываются программные рамки и практики в области профилактики насильственного экстремизма. Исследователи программ П/ПНЭ Фив и Дьюз пишут, что страны, выбирающие отличные от мейнстримного векторы формирования политики, «ограничены вызовами, уникальными для их внутреннего контекста (исторические, политические, финансовые, юридические), которые влияют на их способность или готовность следовать нормативным рекомендациям, установленным на международном уровне» [3]. В рамках деколониальных исследований этому находят другие причины: так, М. Тлостанова склонна связывать такое отношение с феноменом деколониальной телесной политики, которая «перемещает эпистемологию из ее европоцентристской локализации в незападные и негегемонистские локальности и тела, отмеченные расовыми, сексуальными, религиозными, этническими и другими различиями, что позволяет превратить их в безвольные жизни, недочеловеков, граждан второго сорта и приверженцев осужденных религий» [4].

В этой статье я анализирую, в какой степени «внешние» идеологические установки в действительности определяют политику и практики ПНЭ в Казахстане, и как здесь преломляются постсоветский колониализм и неоколониальная рамка «войны против исламизма», существующая с 2001 года.

Ограничение статьи – ориентированность на изучение профилактических мер «идеологического» характера: стратегической коммуникации, разработки контр- и альтернативных нарративов, методов, направленных на «формирование в обществе иммунитета к радикальной идеологии и нулевой терпимости к радикальным проявлениям» [5]. За рамками

исследования остаются такие задачи государства, как подготовка силовых структур, оснащение и защита уязвимых объектов, поскольку не представляется возможным оценить их качество и влияние.

### Глобальный контекст

В отличие от борьбы с терроризмом, отсчитывающей свою историю со времён холодной войны, П/ПНЭ – относительно новая сфера в мировой политике. Глобальная рамка профилактики насильственного экстремизма сформировалась 2011 году с принятием Плана действий Генерального Секретаря, закреплённого в резолюции Генеральной Ассамблеи 70/291, предлагающей «государствам-членам и региональным и субрегиональным организациям рассмотреть возможность разработки национальных и региональных планов действий по предупреждению насильственного экстремизма во всех случаях, когда он создаёт питательную среду для терроризма, в соответствии с их приоритетами и с учётом в надлежащих случаях Плана действий Генерального секретаря, а также других соответствующих документов» [6, с. 7].

«Проводником» глобальной повестки П/ПНЭ в Центральной Азии является Региональный центр ООН по превентивной дипломатии для Центральной Азии (РЦПДЦА), который является ключевым институтом в реализации упомянутого выше Плана действий ООН по предотвращению насильственного экстремизма 2016 года и Совместного плана действий (СПД) по реализации Глобальной контртеррористической стратегии ООН. На этом уровне предусмотрена помощь странам региона со стороны институтов ООН в разработке и реализации программ ПНЭ и они регулярно оцениваются на предмет соответствия целям и ценностям СПД [7].

### Региональный контекст

Деятельность ОБСЕ по данному треку имеет в первую очередь правозащитную рамку и ориентирована на распространение на регион и, в частности, Казахстан, «лучших практик» из стран-членов организации. Кроме того, активно работает Бюро ОБСЕ по демократическим институтам и правам человека, регулярно дающее комментарии относительно казахстанского законодательства и правоприменительных практик [8].

Борьба с экстремизмом также является важной задачей Шанхайской организации сотрудничества (ШОС): экстремизм закреплен в Хартии как одно из «трех зол», наряду с терроризмом и сепаратизмом, на противодействие которым государства-члены направляют совместные усилия. Ключевое отличие «шанхайской» повестки относительно экстремизма заложено в дефиниции этого термина, который, согласно Конвенции ШОС по противодействию экстремизму 2017 года, трактуется как «идеология и практика, направленные на разрешение политических, социальных, расовых, национальных и религиозных конфликтов путем насильственных и иных антиконституционных действий» [9, ст. 2, п.2]. В то время как ООН и ОБСЕ выделяют понятие «насильственный экстремизм» как явление, требующее активных профилактики и противодействия, имея в виду именно призыв или совершение идеологически мотивированного насильственного действия, в ШОС формулируется положение, которое может быть интерпретировано как основа для преследования сторонников той или иной идеологии, которая будет считаться неугодной властям государств-членов. Это заметно и в инициативах Российской Федерации и КНР, направленных на продвижение подходов ШОС за пределы организации. Так, в 2023 году двумя страновыми миссиями при ООН была организована конференция, посвящённая вопросам реализации Конвенции ШОС по противодействию экстремизму, которая, по словам представительницы России, является единственным в международной практике документом, «полностью посвящённым сотрудничеству государств в борьбе с экстремистской идеологией и практикой» [10]. Данное высказывание во многом отражает позиции двух великих держав в Центральной Азии. КНР в этом отношении является приверженцем политике противодействия «трем злам» ШОС, и китайские исследователи отмечают, что «безопасность Синьцзяна неотделима от безопасности соседних регионов, особенно Центральной Азии, Афганистана и Пакистана» – а, следовательно, поскольку «терроризм, экстремизм и сепаратизм легко не искореняются <...> и могут быстро разрастись вновь при определённых условиях, <...> «Китай не ослабляет бдительности» [11]. Систему противодействия терроризму при этом называют «эkleктичной», отмечая ее «догоняющий характер при активном заимствовании зарубежного опыта в борьбе с терроризмом» [12], имея в виду, прежде всего, влияние на Казахстан глобальных и «западных» трендов.

В определенном смысле, странам Центральной Азии, включая Казахстан, отказывают в праве самостоятельно определять политику в области П/ПНЭ и на глобальном (как незападным государствам), и на региональном (как постсоветским странам, находящимся в сфере влияния Российской Федерации и КНР).

### Программирование П/ПНЭ в Казахстане

Оформление политики по противодействию экстремизму в Казахстане – это длительный процесс, начавшийся в 2000-х, и прошедший несколько стадий, от правового оформления через принятие законов «О противодействии экстремизму» (2005) и «О противодействии легализации (отмыванию) доходов, полученных незаконным путём и финансированию терроризма» (2009), до принятия и реализации двух последовательных Государственных программ по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан (далее – Госпрограммы). Первая Госпрограмма была разработана в 2012 году и имплементирована в 2013–2017 гг. В преамбуле документа сказано, что при его разработке был «проанализирован и учтен положительный опыт России, Великобритании, Турции, Израиля и США, Саудовской Аравии» [13]. Программа нацелена на «формирование сознания, не приемлющего идеи экстремизма и терроризма», у всей молодежи страны и «лиц, склонных, а также подверженных радикальной идеологии на религиозной основе», предотвращение терактов и повышение уровня готовности уязвимых объектов, общества и госорганов к «минимизации и ликвидации последствий экстремистской и террористической деятельности» [13, с. 4]. Первую итерацию программы критиковали за нецелевое использование средств, не поддающиеся мониторингу и оценке индикаторы (в основном количественные) – и, как итог, низкую результативность [14]. В преамбуле ко второй Госпрограмме по противодействию терроризму и религиозному экстремизму на 2018–2022 гг. указано, что при её разработке авторы руководствовались «положительным опытом» Норвегии, Финляндии, Канады, США и ОАЭ.

Несмотря на критику правозащитников, Казахстан отказался от введения в национальное право термина «насильственный экстремизм», таким образом, не разграничив идеологию/убеждения и противоправные действия [15] – это роднит законодательство страны с практиками, принятыми в ШОС [16] и России [17].

В целом, с 2013 года для политики ПНЭ в Казахстане характерны такие особенности: признание религиозного экстремизма как «чуждого» для казахстанского общества явления; фокус на искоренении «неправильного» и «опасного» ислама и распространении нарративов «традиционного» ислама в качестве прививки от радикализации к насилию. Опрошенные в 2020 году госслужащие, специализирующиеся на ПНЭ, главными причинами распространения экстремизма называют распространение «нетрадиционных» религиозных течений (60% респондентов), а наиболее эффективными мерами ПНЭ – точечную работу с уязвимыми группами (представителями т. н. «нетрадиционных религиозных течений») [18]. В целом, политика опирается на религиозные нарративы, которые призваны «очистить» сообщества верующих от радикальных идей – но фактически это приводит к секьюритизации [19] и экзотизации ислама.

Казахстан, в свою очередь, предлагал собственную повестку в рамках П/ПНЭ. Самым заметным усилием в этом направлении является Кодекс поведения по достижению мира, свободного от терроризма был предложен казахстанской делегацией в ООН в январе 2018 года в рамках временного председательства в Совете безопасности. В этом документе, ориентированном на то, чтобы к нему присоединилось как можно больше государств-подписантов со всего мира, перечисляются последствия распространения терроризма, осуждаются теракты, подтверждается приверженность глобальному и региональному сотрудничеству, повторяются нарративы ООН по борьбе с терроризмом и П/ПНЭ. При этом позиция и приоритеты страны хорошо прослеживаются по списку превентивных мер (в документе названных «комплексными подходами»): авторы начинают с принципа невмешательства во внутренние дела, а далее упоминают, что важно «продолжать диалог и сотрудничество с сегментами общества, в частности, гражданским и религиозным, частным сектором, средствами массовой информации, учебными заведениями, общинами, женскими и молодежными группами» [20]. Первое можно трактовать как несколько болезненное отношение к национальной повестке в области борьбы с терроризмом, а второе отражает специфику взаимодействия с верующими, которые выделены как самостоятельный субъект внутри общества. Документ, как и внутренняя повестка в Казахстане, направлен против религиозно мотивированного терроризма, оставляя вне фокуса внимания другие идеологические основы насильственных действий.

## Практика П/ПНЭ в Казахстане и ее оценка с точки зрения (де) колониальности

И. Мохаммед отмечает, что ориентация на страны глобального Севера при выработке политик П/ПНЭ проблематична по целому ряду причин, в числе которых: «дефицит» социальных наук (когда они не могут адекватно объяснить явление, поскольку оно находится вне их контекста), проблематизация ислама и исламизма как изначально деструктивных религии и политической идеологии (автор предлагает искать корни происхождения термина «экстремизм» в XVIII столетии, когда мусульманские политические движения в британских колониях угрожали интересам метрополии) и, наконец, принятие дихотомии «хороший и плохой мусульманин» [2]. Во многом такой подход повторяет идеи, высказанные в «Ориентализме» Э. Саида: среди причин подобного отношения к арабской цивилизации и исламу автор называет «антиарабские и антиисламские предрассудки», воздействие арабо-израильского конфликта и отсутствие автономной «культурной позиции» для обсуждения данной темы [21, р. 27]. Похожей позиции придерживается М. Абу-Нимер, предлагая способы трансформации политики П/ПНЭ для мусульманских сообществ. Он выделяет следующие фундаментальные проблемы данной сферы для незападных государств:

- поддержка определенных сообществ в ущерб другим;
- разработанные извне программы и стратегии, не в полной мере учитывающие местный контекст и интересы всего общества;
- вопрос «добавленной стоимости» отдельных инициатив П/ПНЭ, ориентированных в первую очередь на западную повестку (например, противодействие ИГИЛ и Аль-Каиде в Африке) – насколько они отвечают стратегическим интересам конкретных стран? [22]

М. Тлостанова пишет, что Россия в современном мире утратила свою монополию на право быть проводником модерности в постсоветском пространстве, а дихотомия русский/советский-западный/глобальный – монополию на то, чтобы называться современным и прогрессивным [23]. Однако во взаимоотношениях с Казахстаном влияние элит и взаимодействие через целый ряд межправительственных организаций [18] всё ещё определяет способ мышления в области национальной безопасности – и, в частности, секьюритизации ПНЭ, монополизации ислама под эгидой Духовного управления мусульман Казахстана [24].

Глобальное – или западное – влияние остаётся в качестве основной рамки П/ПНЭ, однако, также недостаточно контекстуализировано, чтобы оказывать благоприятное воздействие на общество.

Казахстан в разработке политики П/ПНЭ так же, как пишет Абу-Нимер, «заперт в [ловушке] секьюритизации» [22, с. 12]: с одной стороны, имея постсоветские рамки научного атеизма и ограничения деятельности религий, с другой – общество, находящееся в стадии ре-исламизации, со всё возрастающим интересом граждан к религиозности [25]. Ориентируясь на глобальные тренды и рекомендации международных организаций, правительство страны принимает стратегические документы – и в то же время подвергается влиянию региональных партнёров, пытающихся сформировать альтернативные варианты повестки П/ПНЭ. Ещё один важный элемент – проактивная внешняя политика РК периода 2018 гг., когда политическое руководство стремилось предложить своё видение вопросов борьбы с терроризмом и противодействия [религиозному экстремизму], а также стать пионером в реабилитации и реинтеграции граждан, возвращённых из зон боевых действий. Все эти особенности и формируют причудливое сочетание законодательства и инструментов П/ПНЭ в Казахстане.

На уровне регионов и в публичном дискурсе в последние годы особое внимание уделяется «уникальным», особенным для Казахстана идеологической составляющей и практикам. Среди них выделяются «пропаганда традиционного ислама» как прививка против «радикальной идеологии», особые технологии реабилитации и реинтеграции граждан, возвращённых из Сирии и Ирака, и другие. На уровне региона и за его пределами казахстанские «реабилитологи» делятся успешными кейсами. Силовые структуры докладывают об успехах в дерадикализации представителей так называемых деструктивных религиозных течений. Это позволяет говорить о формировании собственного дискурса в данном направлении, но в то же время во многом связано с авторитарным характером казахстанской политической системы и устройством репрессивного аппарата спецслужб против инакомыслящих. Объяснение такому устройству практической работы можно найти у А. Эткинды в описании специфики российской колонизации (которая всё ещё отражается на жизни казахстанского общества) – её внутренний, направленный на народ характер, когда элиты отрицают собственную культуру и конструируют

врагов народа внутри народа – а за попытками эмансипации следуют новые колониальные циклы, и разорвать этот процесс самовоспроизведений можно лишь через формирование «конфигурации законов и институтов, дисциплин и практик, власти и сопротивления» и усилий общества [26]. Айнаш Мустояпова пишет, что из-за отсутствия рефлексии о колониальном опыте в современном Казахстане «подлинная независимость вытеснена симбиозом т. н. внутренней колонизации и неокolonизации <...> со стороны ряда держав, которая находит выражение в разной степени экономической, политической, идеологической, информационной зависимости» [27, с. 31]. Связанный обязательствами с соседями и одновременно пытающийся стать частью глобального мира и иметь проактивную позицию, Казахстан оказывается в ситуации, когда не проработанное прошлое не позволяет отстроить от государства религиозные институты, как это должно быть в светском обществе; находится под влиянием глобальной повестки, в том числе и в области П/ПНЭ; из-за особенностей авторитарной политической системы происходит чрезмерная секьюритизация П/ПНЭ, не допускающая «инакомыслия» – и в принципе участия в диалоге широкой общественности.

## Заключение

По прошествии десятилетия с оформления первой Госпрограммы П/ПНЭ в Казахстане можно констатировать: пока страна не нашла свой «голос» и «стиль» в этом направлении, и продолжает руководствоваться эклектичной смесью колониального и неокolonизационного дискурсов и самоэкзотизирующих, в большинстве своём авторитарных, практик. Поскольку политика П/ПНЭ в последние годы разрослась и охватывает практически все сферы общественной жизни, она оказывается неотделима от таких проблем как взаимоотношения государства и общества, прозрачность, подотчётность и преемственность институтов, стратегическое планирование, межэтнические и межконфессиональные отношения, политическое участие. Поэтому колониальность и реактивность мышления авторов казахстанской П/ПНЭ – скорее отражение – в миниатюре – всей госполитики, нежели исключительное явление.

## Список литературы

1. Okafor S. Decolonization of Policy Process and not the Policy of Decolonization// Çankaya University Journal of Humanities and Social

- Sciences. – 2020. – N 14/1. – P. 126-137.
2. Mohammed I. Decolonisation and the Terrorism Industry// *Critical Studies on Terrorism*. – 2022. – N 15:2. – P. 417-440
3. Feve, S., Dews D. National Strategies to Prevent and Counter Violent Extremism: An Independent Review. Global Center on Cooperative Security// <https://www.globalcenter.org/wp-content/uploads/2019/10/GCCS-2019-National-Strategies-Prevent-Counter-Violent-Extremism-Independent-Review.pdf>
4. Tlostanova M. Can the Post-Soviet Think? On Coloniality of Knowledge, External Imperial and Double Colonial Difference// *Intersections. East European Journal of Society and Politics*. – 2015. – N 1 (2)
5. Правительство Республики Казахстан. Постановление от 15 марта 2018 года «Об утверждении Государственной программы по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2018–2022 годы»// Официальный сайт Премьер-министра Республики Казахстан// <https://primeminister.kz/ru/documents/gosprograms/po-protivodeistviu-religioznomu-ekstremizmu-i-terrorizmu-v-respublike-kazahstan-na-2018-2022-gody>
6. Генеральная Ассамблея ООН/ Резолюция 70/291 (2016), 1 июля 2016 года
7. На пути к комплексной реализации Глобальной Контртеррористической Стратегии ООН в Центральной Азии// КТУ ООН-КТЦ ООН и РЦПДЦА // <https://www.gcedclearinghouse.org/sites/default/files/resources/190258rus.pdf>
8. Предварительное заключение по проекту закона Республики Казахстан «о внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам противодействия экстремизму и терроризму»// Официальный сайт ОБСЕ. – 2017. – 24 апреля// <https://www.osce.org/ru/odihr/313101>
9. Конвенция Шанхайской организации сотрудничества по противодействию экстремизму, совершенная в Астане 9 июня 2017 года
10. В ООН обсудили опыт ШОС в борьбе с экстремизмом// ТАСС. – 2023. – 22 июня// <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/18083515>
11. Хуашэн Ч. Современные подходы Китая к Шанхайской организации сотрудничества// Официальный сайт ШОС. – 2022. – 5 июля // <http://rus.sectsc.org/news/20220507/835611.html>
12. Рыжичкин Н. Казахстанская модель противодействия религиозному экстремизму и терроризму// *Россия и новые государства Евразии*. – 2018. – № 1. – С. 134-149
13. Президент Республики Казахстан. Указ от 24 сентября 2013 года № 648 «О Государственной программе по противодействию религиозному экстремизму и

- терроризму в Республике Казахстан на 2013 – 2017 годы»
14. Бейсембаев С. Пушкой по воробьям. Почему в Казахстане не эффективна профилактика религиозного экстремизма?// *Интернет-журнал Власть* – 2016. – 17 июня// <https://vlast.kz/politika/17906-puskoj-po-vorobam-pocemu-v-kazahstane-ne-effektivna-profilaktika-religioznogo-ekstremizma.html>
15. Жовтис Е. Некоторые проблемы казахстанского законодательства и правоприменительной практики в отношении осужденных за преступления террористической и экстремистской направленности// *Казахстанское международное бюро по правам человека и соблюдению законности*. – 2022. – 24 мая // [https://bureau.kz/analiz/kommentarii\\_i\\_zaklyucheniya/problemu-kaz-zakonodatelstva-v-otnoshenii-osuzhdennyh/](https://bureau.kz/analiz/kommentarii_i_zaklyucheniya/problemu-kaz-zakonodatelstva-v-otnoshenii-osuzhdennyh/)
16. Аналитическая записка по Шанхайской конвенции о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом – Варшава: Бюро ОБСЕ по демократическим институтам и права человека, 2020. – 35 с.
17. Антиэкстремистская политика в России, Казахстане, Кыргызской Республике и Таджикистане. Сравнительный обзор. – М.: Центр «Сова», 2020. – 70 с.
18. Reshetnyak A., Omelicheva M. A Framework for Explaining National P/CVE Programs: A Case Study of Kazakhstan// *Studies in Conflict & Terrorism*. – 2022.
19. Omelicheva M. Islam in Kazakhstan: a survey of contemporary trends and sources of securitization// *Central Asian Survey*. – 2011. – N 30(2). – P. 243-256
20. Кодекс поведения для достижения мира, свободного от терроризма // Постоянное представительство Республики Казахстан при ООН. – 2021. – 3 октября// <https://www.gov.kz/memleket/entities/mfa-kazahstanun/documents/details/220211?lang=ru>
21. Said E. W. *Orientalism*. – New York: Pantheon Books, 1978.
22. Abu-Nimer M. *Alternative Approaches to Transforming Violent Extremism. The Case of Islamic Peace and Interreligious Peacebuilding*// *Transformative Approaches to Violent Extremism. Berghof Handbook Dialogue Series No. 13*. – Berlin: Berghof Foundation, 2018// [http://image.berghof-foundation.org/fileadmin/redaktion/Publications/Handbook/Dialogue\\_Chapters/dialogue13\\_violentextremism\\_lead.pdf](http://image.berghof-foundation.org/fileadmin/redaktion/Publications/Handbook/Dialogue_Chapters/dialogue13_violentextremism_lead.pdf)
23. Тлостанова М. Постколониальный удел и деколониальный выбор: постсоциалистическая медиация// *Новое литературное обозрение*. – 2020. – №1 (161).
24. Сегодня Глава государства Нурсултан Назарбаев провел встречу с представителями Духовного управления мусульман Казахстана// Официальный сайт Президента республики Казахстан «Акорда». – 2013. – 19 февраля // [https://www.akorda.kz/ru/events/akorda\\_news/meetings\\_](https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/meetings_)

and\_receptions/segodnya-glava-gosudarstva-nursultan-nazarbaev-provel-vstrechu-s-predstavatelyami-duhovnogo-upravleniya-musulman-kazahstana

25. Nurmoldina I., Sikhimbayeva D. The Revival of Islam in Public Sphere of Sovereign Kazakhstan // Al-Farabi Journal. – 2022. – №1(77). – P. 169-186.

26. Эткинд А. Фуко и тезис внутренней колонизации: постколониальный взгляд на советское прошлое // Новое литературное обозрение. – 2001. – № 3. – С. 50-73.

27. Мустояпова А. Деколонизация Казахстана. – Алматы: AmalBooks, 2022. – 268 с.

## ЛОКАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ: КОНСОЛИДАЦИЯ И ФРАГМЕНТАЦИЯ

**Юлия Шаповал**

доктор философских наук,  
профессор, Евразийский  
национальный университет им.  
Л.Н. Гумилева, Казахстан

### Женская мусульманская идентичность в современном Казахстане: типы и стратегии идентификации<sup>15</sup>

В постсоветском Казахстане религия является важным ресурсом идентичности для казахстанцев. В этом отношении ислам остается доминирующей религией государствообразующего казахского этноса и этносов, традиционно исповедующих ислам, а также распространяет свое влияние на другие этносы. Так, например, если казахов, исповедующих христианство согласно Национальной переписи населения 2009 года, было 0,4% [1, с. 277], то согласно Национальной переписи населения 2021 года – 0,3% [2, с. 500]. В то же время русских, исповедующих ислам, в 2009 году, согласно Национальной переписи, было 1,4 % [1, с. 277], а в 2021 году – 2% [2, с. 500]. Украинцев, исповедующих ислам, в 2009 году было 0,9 %, а в 2021 году – 2,4%, белорусов в 2009 году – 0,8 % [1, с. 277], в 2021 году – 2,9 % [2, с. 500]. Следует отметить, что число, обратившихся в ислам, среди женщин-славянок, хотя незначительно, но больше, чем среди мужчин-славян.

Для женщин ислам остается значимым источником идентичности, в частности 68,7% женщин идентифицировали себя как мусульманки по Национальной переписи 2009 [1, с. 278], а в переписи 2021 года количество таких женщин немного возросло – до 69,4% [2, с. 501]. В возрастном отношении в переписи 2009 года и в переписи 2021 года самый большой процент женщин, отнесших себя к исламу, среди молодых женщин. В частности, самый большой процент женщин, самоидентифицирующих себя как мусульманки, среди женщин в возрасте 15-19 лет – 78,3% (2009)

<sup>15</sup> Статья подготовлена в рамках финансирования КН МНВО РК (ПЦФ BR 21882428 «Влияние и перспективы ислама как духовно-культурного, политического, социального явления в постнормальные времена: опыт стран Ближнего Востока и Центральной Азии».

[1, с. 284] и 75,2% в 2021 году [2, с. 510], среди лиц в возрасте 20-24 года – 73,3% (2009) [1, с. 284] и 73,9% (2021) [2, с. 510], среди лиц в возрасте 21-29 лет – 70,7% (2009) [1, с. 284], и 74,0% (2021) [2, с. 510]. Если среди молодых женщин (до 29 лет) в 2009 году самый большой процент с мусульманской идентичностью был в возрастной категории 15-19 лет, то в 2021 году – в возрастной группе 25-29 лет, что объясняется, вероятно, взрослением группы 15-19 лет. В целом, в 2021 году сохраняется тенденция, что большинство женщин, которые идентифицировали себя с исламом, среди молодых женщин до 29 лет.

Следующая тенденция, которая видна на основе Национальных переписей – это рост женщин с мусульманской идентичностью среди горожан. Так, если в 2009 году, таких женщин было 56,6% [1, с. 286], то в 2021 году – 60,7% [2, с. 512]. Соответственно, фиксируется снижение доли женщин, относящих себя к исламу, среди сельского населения – с 77,4% в 2009 году [1, с. 287] до 73,6% в 2021 году [1, с. 512]. Скорее всего, это снижение произошло за счет миграции молодых женщин 15-19 лет и 20-24 года в города.

Вопросы женской мусульманской идентичности, гендера и ислама, является широко обсуждаемой темой в постколониальных исследованиях, сфокусированных на процессах модернизации, соотношения традиции и новации, стратегиях идентификации в модернизирующихся странах. Их обсуждение идет по следующим направлениям.

Во-первых, преодоление стереотипов о несубъектности женщин-мусульманок, их подчиненности и пассивности. В частности, была сформулирована и обоснована концепция женского агентства в мусульманских обществах на примере женского движения в мечетях Каира (С. Махмуд) [3], вопросах хиджаба как рефлексивного свободного выбора женщины своей идентичности и ее репрезентации в общественном пространстве (С. Бенхабиб) [4], участия женщин в религиозно-политических движениях (Л. Дид) [5]. Тема женского агентства женщин-мусульманок представлена на кейсах разных стран, включая постсоветские страны. Так, Г. Досанова показала рецепцию данных процессов на примере Казахстана [6]; Нур О`Нил Борбиева в контексте Кыргызстана [7]; Г. Сабирова [8], Л. Каримова [9] Д. Гараев [10] на примере России, С. Пешкова на примере Узбекистана [11].

Во-вторых, о стратегиях идентификации мусульманских женщин, места этничности и религиозности в данных процессах, типах мусульманской идентичности. Выделяются следующие типы женской мусульманской идентичности. Это традиционный тип женской идентичности, укореняющий ее в сложившемся многовековом пласте региональной формы бытования ислама, ставшего частью культуры народа, включающий, как правило, переработанные элементы доисламских верований, суфийские практики. Этот тип характеризуется взаимодействием религии и этничности. Многие исследователи выделяют большую группу женщин-мусульманок, для которых характерен большой акцент на религиозной составляющей и соблюдение исламских предписаний, включая чтение намаза и ношение хиджаба. Исследователи их называют «новые» мусульманки. Как правило, это молодые женщины, живущие в городе и видимые в общественном пространстве. Среди «новых» мусульманок есть те, которые «принимая исламские ценности не только следуют традиционным родительским практикам, но и представляют свою версию исламской идентификации» [12, с. 279]. В условиях цифровизации общества «новые» мусульманки активно действуют в медиапространстве, выступая в качестве блогеров в различных социальных сетях. Эта группа «новых» мусульманок была описана исследователями на примере индонезийских мусульманок и обозначена как «hijabers» (хиджаберы), которые через сторителлинг конструируют женскую мусульманскую идентичность [13]. Также среди «новых» мусульманок выделяют тех, которые уходят от этнических традиций к акцентированию только религиозной составляющей. Это ортодоксальный тип женской мусульманской идентичности. Женщины-мусульманки с ортодоксальным типом идентичности также не представляют собой гомогенную группу, среди них выделяются разные подтипы.

В-третьих, большое количество женщин, выехавших по призыву ИГИЛ из разных стран мира, привело к актуализации вопроса об их религиозной идентичности, ее особенностях.

В условиях глобализации, все обозначенные тезисы и типы женской мусульманской идентичности актуальны для Казахстана, что является предметом настоящей статьи.

В качестве методологии исследования нами использовались качественные методы исследования, а именно, интервью и неформальные беседы с



женщинами-мусульманками в Астане и Алматы<sup>16</sup>. В целом, было опрошено 26 респондентов, целевой аудиторией были женщины в хиджабе или женщины, собирающиеся покрыться. В связи с желанием респонденток сохранить анонимность, в тексте статьи они идентифицируются через числовые обозначения. Также, в статье отражены результаты, полученные нами в ходе исследования процесса реабилитации женщин, возвращенных из Сирии и Ирака в рамках гуманитарной операции «Жусан» в 2019 году и через год после возвращения данных женщин, в 2020 году. В отношении этой группы также соблюдается анонимность. Для изучения феномена «hijabers» (хиджаберы) были проанализированы два аккаунта казахстанских женщин в хиджабе в Инстаграме.

Традиционный тип женской мусульманской идентичности является одним из распространенных типов женской мусульманской идентичности в казахстанском обществе. Женщины с традиционной идентичностью обращаются к исламу как части традиционной этнической культуры своего народа, стараясь восстановить забытые в советское время религиозные практики и следовать им в настоящее время. Примером носителей данного типа женской мусульманской идентичности являются две респондентки – мать и дочь. Респондентка 1 – женщина, казашка 83 года. Ее нарратив о становлении мусульманкой основан на воспоминаниях о детстве и об отце. Отец в советское время дома читал намаз, хранил Коран в сундуке. Отец научил ее читать по-арабски, совершать намаз. В связи с тяжелым материальным положением семьи, она рано вышла замуж, родила десять детей. Она вспоминает, что окружающие женщины-казашки не носили хиджаб. Ее слова: «Девочки в моем детстве носили “такия” – тюбетейки – на голове, но платок мы одевали, когда выходили замуж... Мы не ходили с распущенными волосами. Всегда заплетали волосы в косу, и сверху тюбетейка или платок. Одевали длинные платья, ну и камзол или кофту. Обувью были маши – из кожи сделанная казахская обувь, валенки зимой, туфли». В детстве она вспоминает, что, живя в селе, люди собирались, пели кюи. Ее мечтой было побывать в Мекке и Медине, и она молилась об этом. Вырастив детей и похоронив мужа, она семь лет собирала деньги на хадж, и просила сыновей отвезти ее в хадж. Хотела поехать с одним из сыновей, так как это, по ее словам, соответствует казахским традициям. В итоге дочь поехала с ней в хадж. Ее воспоминания о хадже: «Когда я

<sup>16</sup> Интервью и беседы были проведены с помощью К. М. Амантаевой, которой автор выражает большую благодарность.

приехала в Мекку, прислонилась к Каабе, я думала о том, сколько поколений казахов мечтает увидеть, но не могут». Ее тип женской мусульманской религиозности основан на взаимодействии этничности и религиозности, и на межпоколенческой преемственности, обеспечивающей единый временной континуум от прошлого к настоящему. В ее нарративе о «мусульманскости» слова о вере в Аллаха окружены словами «отец», «казахи», «поколения», «сыновья», «дочь».

Следующая респондентка 2 (казашка, 51 год) является дочерью респондентки 1, которая повезла свою пожилую мать в хадж. Женщина описывает, что была советской девушкой, и «всю сознательную жизнь прожила атеисткой». Ислам присутствовал в ее жизни как часть казахской культуры и обычаев, и в лице матери с ее мечтой совершить хадж. Во время хаджа она испытала религиозный опыт: «Все начали плакать, и моя мама плакала... Я была в небольшом шоке. Я плакала потому что я почувствовала изменения в себе и ощущение близости к Аллаху и я нахожусь в святом месте...». В своем нарративе она отмечает, что пришла к исламу как религии взрослым человеком, осознанно. Также отмечает, «меня исламу учила мама, после хаджа я попросила помощи у имама, который был махрамом моим, чтобы мне читать и изучать». Во время хаджа она одела хиджаб, но не стала носить его в общественном пространстве, а видоизменила покрытие, одевая платок или тюрбан, повязывая шарф на светский манер. Она совмещает казахские камзолы и модную светскую одежду с хиджабом, так как, по ее словам, главное в одежде для нее, чтобы был закрыт «аурат». Она считает, что ключевым моментом является соблюдение заповедей и вера в сердце. Респондентка 2 является деловой женщиной с успешным бизнесом, занимает активную жизненную позицию. В ее нарративе вера в Аллаха окружена словами «мама», «хадж», «плакала», «шок», «осознала», «сознательная», «осознанно», «работать», «мое мироощущение». Также в ее нарративе о «мусульманскости» присутствуют суждения о необходимости соблюдения законов светского государства, критика никяха без регистрации в государственных органах.

Хотя нарратив респондентки 2 отличается от нарратива ее матери, а именно, хадж оценивается как поворотный пункт к вере, как путь от атеизма к исламу как религии, однако присутствует межпоколенческая передача через мать, связь этничности и религии с привнесением своей личностной рефлексии над религиозным опытом и изменениями в мироощущении.

«Новые» мусульманки являются наиболее видимыми в общественном пространстве через визуализацию своей религиозности в ношении хиджаба. В казахстанском обществе все чаще возникают дискуссии относительно хиджаба, которые постепенно сместились от обсуждений соответствия хиджаба традициям казахского народа, к все более настойчивым требованиям религиозных родителей к администрации школ и соответствующим государственным органам разрешить их дочерям посещать школу в хиджабе.

«Новые» мусульманки, приходя к исламу, конструируют себя религиозными субъектами путем принятия религиозных практик, моделей поведения и отношений с людьми, и, соответственно, выстраивают свою жизненную стратегию. Большинство из них являются молодыми женщинами, проживающими в городах. В социально-психологическом аспекте, согласно концепту кризиса идентичности Э. Эриксона [14], возрастная категория 15-19 лет проходит через серьезный возрастной кризис идентичности, связанный с поиском ответа на вопрос «кто я?», кризис самоопределения в ходе взросления. Возрастная категория 20-24 года, согласно Эриксону, также проходит через возрастной кризис идентичности, связанный с построением отношений с другими людьми, включая поиск брачного партнера, групповой принадлежности. Теория Эриксона находит подтверждение в историях прихода к исламу наших респонденток, являющихся «новыми» мусульманками, носящими хиджаб. Подавляющее большинство опрошенных респонденток, которые пришли к исламу и покрытию, относятся к возрастной категории 15-24 года. Их нарративы объединяет то, что самым сложным для них было одеть хиджаб и остаться в хиджабе в общественном пространстве, так как они встречали непонимание родителей и ближайшего окружения.

Респондентка 3 (казашка, 19 лет), носящая хиджаб, описывает, что, будучи школьницей, выставляла свои фото в социальных сетях, и почувствовала следующее: «Вдруг в какой-то момент на меня нахлынуло чувство отвращения ко всему. Так я захотела одеть хиджаб, но родители были против». Девушка проходила через кризис идентичности, так как отмечает, что «я не подарок», «у меня появилась биполярка». Девушка начала больше узнавать об исламе, и одевать закрытую одежду, а именно носить широкие юбки, брюки, туники, кофты с закрытым горлом и капюшоном. Потом купила свой первый хиджаб и стала ходить в мечеть каждый день. Первое время

девушка носила хиджаб скрытно от родителей, переодеваясь в подъезде или в такси. В итоге, она вышла замуж за практикующего мусульманина, окончившего медресе и теологический факультет университета. В настоящее время она не только сама носит хиджаб, но и создала вместе с подругой мотивационный клуб, чтобы, по ее словам, «помогать девочкам и девушкам прийти к намазу и покрытию». В нарративе респондентки 3 обращает на себя внимание постоянные фразы с «Я»: «я захотела одеть хиджаб», «я решила раз мне не разрешают носить хиджаб», «я начала больше узнавать об исламе», «я купила свое первое платье в исламском стиле», «я захотела ходить в мечеть каждый день», «я одевалась скрытно», «я вместе с подругой держу мотивационный клуб», «еще я замужем», «я ему (мужу) верю и считаю, что должна следовать за ним, ведь он еще и мой учитель, который направляет меня». Респондентка является актором, выстраивающим свой жизненный проект. Она выстроила свою стратегию одевания хиджаба вопреки родителям через одевание закрытой одежды, вышла замуж за практикующего мусульманина с теологическим образованием. Своей стратегией одевания хиджаба она делится с другими девушками в созданном ею мотивационном клубе. Нарратив ее подруги респондентки 4 является похожим в ключевых пунктах: просмотр видео на тему ислама и намаза в социальных сетях, посещение мечети и уроки таджвида, намаз, одевание хиджаба, конфликты с семьей и окружением, обретение новых подруг и налаживание отношений с родителями. Среди наших респондентов были девушки, которые читают намаз, но не одевают хиджаб из-за родителей. Некоторые из них являлись участниками вышеупомянутого мотивационного клуба, организаторы которого направляют свою деятельность на поддержку девушек, ищущих себя в исламе, но сталкивающихся с трудностями внешними в виде социального окружения и внутренними, психологическими. Обсуждались вопросы как прийти к хиджабу, как укрепить веру (иман), что делать, если родители не разрешают носить хиджаб.

Во многих случаях родители, принимая религиозность дочери и чтение намаза дочерью, категорически против надевания ею хиджаба. Однако, для «новых» мусульманок важен хиджаб в их конструировании себя мусульманками.

Таким образом, нарративы «новых» мусульманок свидетельствуют о наличии межпоколенческого конфликта в конструировании мусульманской

идентичности. Девушки-респонденты отмечали, что встречают непонимание не только со стороны родителей, но и, в большинстве случаев, со стороны людей старшего возраста в общественном пространстве, а именно, высказывания «оделась как ваххабитка».

Многие «новые» мусульманки проявляют большой интерес к арабо-мусульманской культуре, поскольку, по их мнению, она несет в себе религиозные смыслы через язык, через историю ислама, через места паломничества. Так, респондентка 5 (казашка, 28 лет) в своем нарративе, описывает, что, обучаясь на арабиста в университете, испытала внутренний кризис, и на все деньги поехала в арабские страны ОАЭ и Саудовскую Аравию. Она полностью в этих странах покрылась, включая лицо, как она говорила «на арабский манер». В Казахстане она сняла никаб, но продолжала носить черную абайю и джилъбаб. Она отметила, что ей нравится арабская культура, как арабы одеваются и общаются: «Мне импонирует арабская культура, также мне нравится вид роскошных арабов, которые носят узорчатые абайи и общаются друг с другом... Когда я в арабских странах хожу покрытая, мне нравится, что мужчины на меня не глазеют». На момент нашего исследования, она вела несколько проектов по арабскому языку: марафон по алфавиту арабскому, коранический арабский. Кроме обучения арабскому языку, она ведет платные мастер-классы для девушек, где обсуждаются темы по истории Корана, ислама, а также отношения между мужчиной и женщиной в соответствии с исламскими нормами, психологические вопросы.

Среди «новых» мусульманок в Казахстане растет число женщин в хиджабе, действующих в медиапространстве, что позволяет говорить о том, что в казахстанском обществе формируется сообщество хиджаберов («hijabers»), которые не только следуют практикам исламского благочестия, но и показывают свой стиль и образ жизни в социальных сетях. Среди казахстанских хиджаберов наиболее популярной является социальная сеть Инстаграм для медиа активности. Например, девушка в хиджабе Мадина (23 года, проживает в Алматы), ведущая страницу в Инстаграм. Основное содержание ее аккаунта представляют различные видео этой красивой девушки в хиджабе, которая показывает себя благочестивой мусульманкой и яркой современной успешной девушкой, посещающей модные магазины и кафе, кинотеатры и ледовые катки, общающейся со своими подругами. Видео девушки Мадины, совершающей

хадж в Мекку и плачущей от переполняющих ее эмоций, и видео данной девушки, радующейся подаренному дорогому айфону и демонстрирующей его. Девушка демонстрирует хиджабы бренда мусульманской одежды в сочетании с разными аксессуарами и косметикой. Также в своих видео она комментирует что, например, среди продуктов является халяль, а что харам, как правильно совершать намаз. Девушка вставляет назидательные видео с аятами из Корана. Из просмотра видео следует, что она является весьма состоятельной девушкой, которая недавно вышла замуж за практикующего состоятельного мусульманина, от которого она получает дорогие подарки. Аккаунт девушки в Инстаграм имеет более 200 тысяч подписчиков, а ее видео набирают от 80 тысяч и более просмотров. Аккаунт в основном на казахском языке, но есть на видео подписи на русском языке, музыкальное сопровождение также на разных языках. Таких аккаунтов становится больше. Так респондентка 3, создавшая мотивационный клуб, также открыла свою страницу в Инстаграм. Фокус на данной странице сделан на счастливой семейной жизни молодой красивой женщины в хиджабе и ее мужа-практикующего мусульманина, с которым она изучает арабский язык.

Данные девушки-блогеры являются ролевыми моделями, привлекательными для многих молодых девушек, ищущих свое место в жизни. В своих инстаграмах они создают образ современной мусульманки, успешно вписавшейся в современное общество, занимающейся разными видами деятельности (индустрия исламской моды, дизайнер, психологический коуч, языковые курсы), ограниченной моральными нормами ислама. Девушки демонстрируют свое экономическое, социальное и психологическое благополучие и успех, связывая его с исламом, показывая своим подписчикам стратегии достижения успеха через следование религиозным предписаниям.

Следующий тип женской мусульманской идентичности среди «новых» мусульманок представлен более ортодоксальным типом, который отличается критикой и отвержением этнических традиций, которые воспринимаются как несовместимые с исламом, буквалистской интерпретацией религиозных предписаний, ориентацию на «чистый» ислам. Примером такого типа женской мусульманской идентичности может служить рассказ респондентки 6 (казашка, 45 лет), которая рассказала о своей дочери, одевшей хиджаб. Ее дочь сидела в интернете и была

замкнутой, затем в 18 лет дочь одела хиджаб и объявила, что выходит замуж, с женихом познакомилась в интернете. Далее, приведем слова респондентки: «Жених приехал, совершили никах и уехали. Свадьба это харам, калым это харам, кудалык тоже». На все уговоры матери подумать, дочь отвечала, что это Сунна Пророка.

Еще одну группу «новых» мусульманок, которая показывает численный рост по вышеприведенным переписям, составляют женщины-славянки, принявшие ислам. Одной из наших респонденток являлась женщина-славянка (русская, 38 лет), ставшая мусульманкой и работающая устазом женского джамаата в мечети. Сама респондент 7 является женщиной с активной жизненной позицией, которая стремится постоянно получать знания по исламу, заочно учиться в Российском исламском институте, обучает женщин в мечети на курсах таджвида, ведет сайт муфтията на русском языке. Наиболее часто встречающиеся слова в ее нарративе: «невежество», «знание», «нет образования», «грамотные люди», «получать какие-то знания». Она отмечает низкий уровень религиозных знаний у женщин-мусульманок. А также трудности, с которыми сталкиваются славянки-мусульманки в Казахстане в связи с тем, что они имеют смутное представление об исламе и, поэтому, становятся особенно уязвимы для радикальных проповедников, которые говорят о «чистом» аутентичном исламе. Ситуация усугубляется недостатком местного исламского контента на русском языке, исламской литературы на русском языке, проповедей местных имамов на русском языке. В целом, данная проблема касается всего «русскоязычного джамаата», куда входят женщины разных национальностей.

В связи с проведением гуманитарной операции «Жусан» по возвращению казахстанских граждан из Сирии и Ирака, в Казахстан было возвращено 156 женщин и детей (406, включая 32 сирот). В эту цифру не включены самовозвращенцы и женщины с детьми, вернувшиеся позже. Большой интерес представляет вопрос о религиозной идентичности данных женщин, выехавших в так называемое «Исламское государство». Подавляющее большинство – молодые женщины. Среди женщин-возвращенок большинство выехало с мужьями и детьми. Другая, менее многочисленная группа молодых женщин, выехала самостоятельно, среди них были незамужние молодые девушки, а были молодые женщины постарше, которые развелись со своим мужем в Казахстане и с детьми

уехали в «Исламское государство». Нами было проведено интервью с 40 женщинами и составлен их социальный профиль, что отражено в отдельной научной статье [15]. Отмечая, что невозможно составить унифицированный профиль женщин-возвращенок, мы указали их основные черты. В большинстве своем это – молодые женщины-казашки, хорошо владеющие русским языком и казахским (в разной степени), с хорошим светским образованием (среднее специальное/ высшее/ незаконченное высшее), многие из светских семей, но были и из религиозных, со средним достатком, с низким уровнем религиозных знаний на момент выезда [15, с. 298-312]. Так же нами был выделен комплекс факторов, обусловивших их выезд в «Исламское государство», которое они воспринимали как хиджру. Это возрастной психологический кризис идентичности в совокупности с личной жизненной ситуацией, что привело к религиозным поискам с целью найти свое место в мире, ценностные ориентиры, социальную поддержку и понимание, романтический фактор и гендерно-ориентированная пропаганда ИГИЛ.

Если традиционный тип женской мусульманской идентичности характеризовался межпоколенческой преемственностью и стремлением возродить и продолжить этнорелигиозные традиции, а идентичность вышеописанных разных групп «новых» мусульманок отличается уходом от этнической культуры к акцентированию религиозной составляющей идентичности и межпоколенческим конфликтом, то религиозную идентичность «новых» мусульманок, выехавших в «Исламское государство» можно обозначить словом межпоколенческий «разрыв». Известный исламовед О. Руа, характеризуя политику идентичности ИГИЛ, и, в целом, джихадистского движения, указывает: «Рост числа женщин стал возможен, так как ИГИЛ продвигало семейный джихад, совершение джихада семьей. Это была интенция с начала джихадистского движения создать нового человека, лишённого всех этнических, гражданских, расовых, семейных и даже эмоциональных привязанностей. Искоренить человека, чтобы создать новое общество с нуля» [16, с. 33]. В работе О. Руа, данная категория людей обозначена как новые радикалы.

Тезис О. Руа находит подтверждение в нарративах женщин-возвращенок об их хиджре в «Исламское государство», которые характеризуются дискурсом разрыва. Прежде всего, это фундаментальный поколенческий разрыв, означающий полностью отказ от родительского авторитета, от

культуры и религии, которой придерживались прежние поколения в семье. У многих женщин в нарративах присутствует дискурс разрыва как дискурс противостояния с семьей. Поколенческий разрыв выражается и в разрыве с этнорелигиозными традициями народа. Многие девушки указывали, что казахские обычаи являлись не исламскими. В нарративах молодых девушек, выехавших самостоятельно в ИГИЛ, присутствует дискурс, что они не считают казахов «настоящими мусульманами». Приведем яркое высказывание респондентки 8 (казашка, 23 года), когда она рассказывала, как пришла к исламу и покрытию: «У меня появилась подруга чеченка. Ее младший брат читал намаз, держал рамадан. Они (чеченцы) лучше знают ислам, они ближе к исламу». Другая респондентка постарше, развелась с мужем, который читал намаз, и уехала в ИГИЛ с двумя детьми, считая, что там настоящие мусульмане. Разрыв с ближайшим социальным окружением и уход в отделенную от общества группу, где они встречались, молились, слушали радикальных проповедников. Женщины в таких радикальных джамаатах выходили замуж за мусульманина, приверженца «чистого» ислама, и затем через некоторое время выезжали с мужем в ИГИЛ. Далее, разрыв с общественными ценностями, что выражается в оценке казахстанского общества как общества времен «джахилийи» (невежества), управляемого правителями-номинальными мусульманами и поиск исламизированных пространств, одно из которых они находят в виде самопровозглашенного халифата.

О. Руа для последователей ИГИЛ и других джихадистских организаций употребляет метафору «рожденные вновь» [16, с. 36], заимствованную у христианства. В его представлении они разрывают все прежние связи, в том числе с самими собой прежними, и рождаются новыми людьми. Из нарративов женщин-возвращенок мы узнаем, что по приезду у них забирали паспорта или они сами их сжигали, что символизировало разрыв с прошлой жизнью. Они называли себя арабскими именами и уже ассоциировали себя с ними. Они не праздновали дни рождения ни своих, ни своих детей. Детей, рожденных в ИГИЛ, также называли арабскими именами. В этом отношении, показательным является рассказ психолога, задействованного в реабилитации женщин-возвращенок о том, что одна из женщин, открывшая свое дело, в объявлении и визитках поставила свое арабское имя, а не казахское имя, полученное от родителей. Психолог отметила, что пришлось долго объяснять этой женщине, что ее казахское имя носили прославленные женщины казахского народа, и она может

только радоваться такому имени. Одна из молодых женщин-возвращенок, с сильными идеологическими убеждениями, выражала желание закрепить свое арабское имя в официальных документах, удостоверяющих личность. Многие «новые» мусульманки вышеописанных групп, став практикующими мусульманками, взяли арабское имя, но называются им в религиозном кругу знакомых, также на страницах в инстаграме, где они репрезентируют свою мусульманскую идентичность. В других сферах они пользуются своим именем, полученным от рождения.

В отношении хиджаба, женщины-возвращенки предпочитали черный хиджаб, обосновывая это тем, что так одевались жены и сподвижницы Пророка. Переезд в «Исламское государство» был для них хиджрой, означающий уже территориальный разрыв с пространством, которые они считали территорией неверия («дар аль-куфр»). Прибыв в ИГИЛ, женщины попадали в гендерно-сегрегированное общество, усваивая его гендерные модели: многоженство, ранние браки (с 13 лет и раньше), ограничение жизни преимущественно семейными обязанностями.

Реабилитация и реинтеграция женщин, возвращенных из Сирии и Ирака, во многом является процессом по преодолению этих «разрывов», с тем, чтобы их территориальное возвращение, сопровождалось возвращением к своим родителям, к своей культуре, к ценностям общества, обретению индивидуальных и социальных компетенций для того, чтобы стать частью общества. Следовательно, в процессе реабилитации и реинтеграции важно восстановить единый континуум их жизненного нарратива с перспективой на будущее.

Рассмотрев женскую мусульманскую идентичность в современном казахстанском обществе, ее типы, следует отметить тенденцию увеличения «новых» мусульманок как в количественном аспекте, так и в отношении их активности по трансляции исламского образа и стиля жизни, моделей поведения и гендерных отношений, увеличение их влияния путем создания привлекательного образа современной успешной мусульманки посредством социальных сетей. «Новые» мусульманки не являются однородной группой, а включают разные типы идентичности, от более близких к традиционному типу до крайне ортодоксального типа, среди которых мы выделили женщин, совершивших хиджру в так называемое «Исламское государство». Возможно, их следует рассматривать как отдельную группу, как это сделал О. Руа.

## Список литературы

1. Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги национальной переписи населения 2009 года в Республике Казахстан. Статистический сборник. – Астана, 2010. – 297 с.
2. Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги национальной переписи населения 2021 года в Республике Казахстан. Статистический сборник. – Астана, 2010. – 541.
3. Mahmood, S. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject.* – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012. – 233 p.
4. Бенхабиб С. Притязание культур. Равенство и разнообразие в глобальную эру. – М.: Логос, 2003. – 350 с.
5. Deed, L. (2006) *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi`l Lebanon.* – Princeton Oxford, Princeton University Press, 2006. – 276 p.
6. Досанова Г. Женская религиозность и новые мусульманские практики в Казахстане// Автореферат диссертации на соискание академической степени доктора философии (PhD). – Астана, 2010. – 29 с.
7. Noor O`Neill Borbieva *Empowering Muslim Women: Independent Religious Fellowships in Kyrgyz Republic*//*Slavic Review.* – 2012. – №71(2) –P. 288-307.
8. Сабирова Г. Нарративы «мусульманскости» в постсоветский период: пример женский аудиторий коранических курсов в Москве//Человек. Сообщество. Управление. – 2006. – С. 78-91.
9. Karimova L. *Piety Stories: Muslim Tatar Women`s Identity Performance, Negotiation, and Transformation through Storytelling*// *Journal of Intercultural Communication Research.* – 2014. – Vol.43. – № 4. – P. 327-345.
10. Гараев Д. М. Женские мусульманские организации в Татарстане: между традиционализацией и модернизацией// *Minbar. Islamic Studies.* – 2019 – № 12 (4). – С. 985-1000.
11. Peshkova, S. (2014) *Women, Islam, and Identity: Public Life in Private Spaces in Uzbekistan.* – Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2014. – Pp.331.
12. Гараев Д. Поворот к исламу: практики ношения хиджаба в современной Казани// *Практики и идентичности: гендерное устройство.* – С-Петербург: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2010 – С. 278-294.
13. Beta A. R. *Hijabers: How young urban Muslim women redefine themselves in Indonesia*// *The International Communication Gazzette.* – 2014. – Vol. 76 (4-5). – 377-389.

14. Эриксон Э. *Идентичность: юность и кризис.* – М.: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. – 352 с.
15. Шаповал Ю.В., Бекмаганбетова М.С. Хиджра в «Исламское государство» через призму женских нарративов: кейс Казахстана// *Государство, религия и церковь в России и за рубежом.* – 2021. – № 3. – С. 289-315.
16. Roy O. *Jihad and death. The Global appeal of Islamic State.* – London: Hurst&Company, 2017. – 136 pp.

**Гульмира Илеуова**

Кандидат социологических наук,  
президент ОФ «Центр социально-  
политических исследований  
«Стратегия», Казахстан

## РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И ПРАКТИКИ ГОРОДОВ КАЗАХСТАНА

### Аннотация

В статье представлены отдельные результаты социологического исследования, проведенного в сотрудничестве с представительством Фонда Розы Люксембург в Центральной Азии в июле-августе 2023 года. Опрошено 1600 респондентов в шести городах Казахстана. Для классификации городского населения по шкале теизм-атеизм была использована модифицированная шкала Ричарда Докинза, позволившая выделить 5 групп населения по степени веры, самая большая из которых – убежденные теисты – составила 48%. Кроме того, в статье описано влияние таких параметров, как уровень дохода, образования и возраст на религиозное сознание и религиозные практики горожан.

**Ключевые слова:** *теисты, атеисты, религиозные практики, религиозное поведение, верования.*

87% участников исследования, проведенного ОФ «ЦСПИ “Стратегия”», сообщили, что являются последователями той или иной религии<sup>17</sup>. Но кроме непосредственно религиозной самоидентификации, которая может быть формально-традиционной, возникает вопрос о том, в какой степени человек по-настоящему верит или не верит в Бога. Чтобы попытаться ответить на данный вопрос нами за основу была взята шкала веры Ричарда Докинза, которую он сформулировал в своей книге 2006 года «Бог как иллюзия» («The God Delusion»). Шкала веры определяет границы между теизмом и атеизмом, но следует заметить, что она была разработана специально с учетом христианства и авраамических религий в целом и их концепции Бога.

Шкала состоит из 7 пунктов от 1 (полностью верующий) до 7 (полностью неверующий). Как писал Докинз, «...предлагаю подробнее рассмотреть спектр вероятностей и расположить мнения людей о существовании бога между двумя полярными абсолютными убеждениями. Этот спектр непрерывен, но его можно условно разделить на семь категорий.

1. Убежденный теист. Стопроцентно верит в бога. Как говорил К.Г.Юнг: «Я не верю, я знаю».
2. Вероятность существования очень высокая, но не стопроцентная. Теист, по существу. «Я не могу знать абсолютно точно, но глубоко верю и строю жизнь на основе того, что бог есть».
3. Вероятность выше 50 процентов, но ненамного. Фактический агностик со склонностью к теизму. «Не могу сказать, что убежден, но склонен полагать, что бог существует».
4. Вероятность равна 50 процентам. Абсолютно непредвзятый агностик. «Наличие и отсутствие бога одинаково вероятны».
5. Меньше 50 процентов, но ненамного. Фактический агностик со склонностью к атеизму. «Не знаю, существует ли бог, но у меня есть сомнения».
6. Очень низкая вероятность, но не абсолютное отрицание. По существу, атеист. «Я не могу знать с абсолютной точностью, но я полагаю, что вероятность существования бога очень мала, и я живу, полагая, что его нет».
7. Убежденный атеист. «Я знаю, что бога нет, аналогично тому, как Юнг знает, что он есть» [1, С.29].

Нам показалось интересным опереться на шкалу Докинза для выявления «степени веры»/религиозности респондентов, чтобы не только определить количество «истинных» верующих в городах Казахстана, но и оценить долю горожан, которые идейно или содержательно являются атеистами.

Отметим, что шкала Докинза была нами несколько изменена. В частности, мы убрали из нее варианты 3 и 5, поскольку, по нашему мнению, по смыслу, они довольно близки к вариантам 2 и 6. Все эти четыре варианта фактически направлены на выявление долей сомневающихся теистов и атеистов, что не являлось задачей нашего исследования.

<sup>17</sup> Исследование проведено в сотрудничестве с Представительством Фонда Розы Люксембург в Центральной Азии в июле-августе 2023 года. Опрошено 1600 респондентов в шести городах Казахстана.

Таблица 1 – Какое из утверждений в большей степени отражает вашу позицию?

Суждения	Определение	Доля, %
Я убежден в том, что Бог существует	Убежденный теист	47,9
Я не знаю точно, что Бог существует, но вероятность его существования высокая, поэтому я считаю, что он есть	Коллеблющийся теист	29,4
Я не знаю, есть Бог или нет, поэтому у меня нет четкой позиции по этому вопросу	Агностик	19,5
Я не знаю точно, что Бога нет, но вероятность его существования мала, поэтому я считаю, что его нет	Коллеблющийся атеист	1,0
Я убежден в том, что Бога нет	Убежденный атеист	2,3

В таблице 1 приведены формулировки суждений, которые были использованы в анкете; определения, которые мы условно дали выявленным группам (они не полностью совпадают с определениями Докинза); и полученные распределения.

Итак, среди выявленных по разработанной шкале групп самой большой по численности являются убежденные теисты – 47,9%. Вместе с колеблющимися теистами (29,4%) группа тех, кто в той или иной степени верит в существование Бога, составляет среди горожан подавляющее большинство (77,3%).

Число агностиков, у которых нет четкой позиции по вопросу существования Бога, на уровне пятой части опрошенных (19,5%).

Что касается атеистов, при ответах на вопрос по шкале Докинза число «убежденных атеистов» составило 2,3%, а тех, кого можно отнести «к атеистам по существу» (колеблющиеся атеисты) – 1%. Т. е., общее число атеистов составило 3,3%.

Есть определенные различия в числе теистов и атеистов в возрастном разрезе. Доли теистов (убежденных и колеблющихся) одинаково высоки во всех возрастных когортах, но, вместе с тем, самое высокое число убежденных теистов (51,8%) в среднем возрасте 31–49 лет, и самая невысокая доля таких в группе до 30 лет (42,4%). В то же время в когорте старше 50 лет выше доля колеблющихся теистов (31,7%), а среди молодежи больше, чем в других группах, агностиков (23,3%).

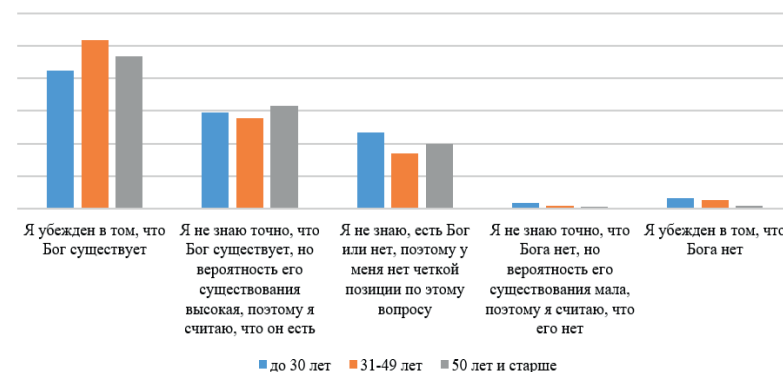


Рисунок 1 – Какое из утверждений в большей степени отражает вашу позицию? (%)

Интересно, что в гендерном разрезе практически нет различий между женщинами и мужчинами по количеству агностиков (19,7% и 19% соответственно) и колеблющихся теистов (28,9% и 30,1% соответственно), но есть различия в числе убежденных теистов и атеистов. Так, среди женщин больше убежденных теисток, а среди мужчин в два раза выше доля убежденных атеистов (3,3% против 1,6%).

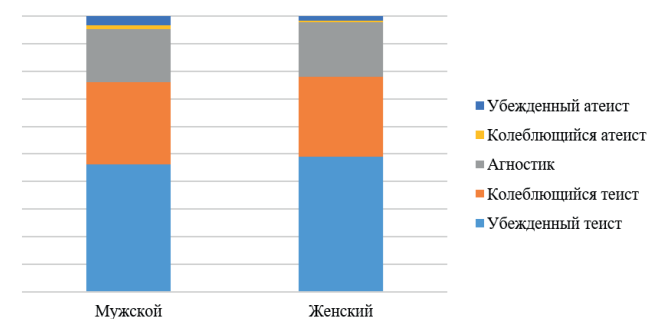


Рисунок 2 – Какое из утверждений в большей степени отражает вашу позицию? (в гендерном разрезе)

Уровень образования также оказывает влияние на степень веры: в группе с невысоким уровнем образования выше доля теистов. С повышением уровня образования увеличивается количество колеблющихся теистов и агностиков. Самое большое число атеистов в группах респондентов со среднеспециальным и высшим образованием.





Рисунок 3 – Какое из утверждений в большей степени отражает вашу позицию? (в образовательном разрезе)

Потребительский потенциал респондентов существенно влияет на степень веры. Среди самых низкодоходных групп населения (денег не хватает на питание и денег хватает только на питание) доля теистов в два раза превышает их число в среднедоходных группах (см. таблицу 2). Среди респондентов со средним и вышесреднего уровнями дохода выше доли колеблющихся теистов и агностиков. Доля колеблющихся атеистов в группе с доходами выше среднего – самая высокая по выборке. Что касается убежденных атеистов, то их больше всего в группе самых обеспеченных горожан – 2,1%. В целом обращает внимание, что в этой группе представлены все категории и теистов, и атеистов.

Таблица 2. – Какое из утверждений в большей степени отражает вашу позицию? (%)

Суждения	Едва сводим концы с концами. Денег не хватает даже на продукты	На продукты денег хватает, но покупка одежды вызывает финансовые затруднения	Денег хватает на продукты и на одежду, покупка вещей длительного пользования является для нас затруднительной	Можем без труда приобрести вещи длительного пользования	Можем позволить себе приобрести машину, квартиру, дом
Убежденный теист	83,9	77,7	37,8	38,6	57,2
Колеблющийся теист	9,8	15,1	37,1	32,6	21,4
Агностик	5,4	6,6	22,4	23,8	18,2
Колеблющийся атеист	-	0,6	1,4	0,7	1,1
Убежденный атеист	0,9	-	1,2	4,3	2,1

Как мы выяснили, среди горожан достаточно большое число как убежденных, так и колеблющихся теистов (всего 77,3%). Но как эта степень веры проявляется на практике, выражается ли она в особом религиозном поведении? Какие религиозные действия осуществляют горожане, и с какой частотой?

58,5% сказали, что регулярно отмечают религиозные праздники – и это единственное действие из перечня, которое большинство горожан совершают регулярно и которое, скорее, можно отнести к ритуальным, а не чисто религиозным действиям.

Регулярно молится и дает садака/ милостыню относительно большинство опрошенных – соответственно, 42,3% и 46,3%. Другие действия, которые могут быть отнесены к религиозному поведению, осуществляются опрошенными реже. Обращает внимание то, что более половины горожан (51,9%) сказали, что редко или никогда не подают милостыню. Подавляющее большинство не заинтересовано в получении информации о религиозной тематике из внешних источников: 53,4% никогда (+25,4% редко) не читают специальную литературу, 47,7% никогда (+31,6% редко) не смотрят религиозные видео- и телевизионные программы, 31,5% никогда (+41,9% редко) не разговаривают с кем-то на религиозные темы.

Таблица 3 – Как часто – регулярно, редко или никогда – вы выполняете следующие действия? (% от общего числа опрошенных)

Действия/практики	Регулярно	Редко	Никогда
Молитесь, читаете молитву	42,3	34,3	22,6
Посещаете пятничную молитву / воскресную службу	27,9	39,5	31,5
Ходите в мечеть/церковь для поминания умерших родственников	31,9	52,4	15,0
Читаете специальную теологическую (религиозную) литературу	19,6	25,4	53,4
Смотрите специальные религиозные передачи, видео	19,2	31,6	47,7
Отмечаете религиозные праздники	58,5	28,6	11,4
Разговариваете с кем-то на религиозные темы	25,2	41,9	31,5
Принимаете участие в мероприятиях, где читается молитва	31,3	42,8	23,9
Даете садака/ подаете милостыню	46,3	41,6	10,3

Возраст не оказывает значимого влияния на религиозное поведение и практики респондентов: колебания долей ответов в разных возрастных когортах невысокие за некоторым исключением. Так, регулярно читающих молитвы в группе до 30 лет на 10% меньше, чем в старших возрастах. В группе 31–49 лет несколько выше доли тех, кто регулярно посещают службы, читают теологическую литературу, отмечают религиозные праздники, принимают участие в мероприятиях, где читаются молитвы, однако это превышение не имеет высоких значения (около 5%). В самой старшей группе (50+) несколько повышена доля тех, кто регулярно ходит в мечеть/церковь.



Рисунок 4 – Как часто вы выполняете следующие действия? (возрастной разрез по ответу «регулярно»)

Ответы, полученные на вопрос «Верите ли Вы в нижеперечисленные явления, процессы?» говорят о том, что несмотря на выявленный теизм подавляющего большинства горожан (который подтверждается и значительным числом ответов «верю в жизнь после смерти»), он, тем не менее, спокойно соседствует с большим количеством других «эзотерических» представлений. Так, более 60% опрошенных верят и скорее верят в народные приметы и колдовство, также высока доля верящих в силу духов предков/аруахов (57,9%). Значимым числом респондентов поддерживается вера в гадания/предсказания и астрологию.

Таблица 4. – Верите ли вы в нижеперечисленные явления, процессы? (% от общего числа опрошенных)

Явления/процессы	Верю/ Скорее верю	Скорее не верю/ Не верю	Затрудняюсь
Народные приметы	66,5	32,5	1,0
Сглаз, порча, колдовство	63,1	35,2	1,7
Жизнь после смерти	60,2	37,0	2,8
Аруахи/ духи	57,9	40,6	1,5
Гадания, предсказания	42,0	57,3	0,7
Астрология, гороскопы	41,3	57,7	1,0
Внеземные цивилизации	33,5	63,8	2,7

О том, что вера в сверхъестественное не ослабевает, а где-то даже усиливается, можно подтвердить сравнительными данными. Так, результаты сопоставления ответов на один и тот же вопрос по итогам проведенных ОФ «Стратегия» двух исследований (2011 [2] и 2023 г.г.) свидетельствуют о том, что система верований казахстанцев продолжает включать в себя причудливую смесь непосредственно религиозных представлений (жизнь после смерти), с одной стороны, и веру в народные приметы, святых и духов предков, в колдовство и сглаз, с другой. Более того, практически все верования усилились, найдя себе большее число сторонников.

Таблица 5. – Верите ли вы в нижеперечисленные явления, процессы? (% по сумме вариантов ответа «верю + скорее верю»; сравнительные данные, сортировка по 2023 году)

Явления	2023 г. (горожане)	2011 г. (все население)
Народные приметы	66,5	56,7
Сглаз, порча, колдовство (в 2011 г. использовался вариант «в черную и белую магию»)	63,1	26,9
Жизнь после смерти	60,2	27,1
Аруахи/ духи	57,9	41,9
Гадания, предсказания	42,0	26,8
Астрология, гороскопы	41,3	37,0
Внеземные цивилизации (в 2011 г. использовался вариант «существование НЛО»)	33,5	18,4

Если вернуться к результатам опроса 2023 года, то заметим, что, хотя в возрастном разрезе в списке «верований» различий почти нет, но есть различия в процентной наполняемости ответов респондентов из различных возрастов (старшие верят сильнее, чем молодые). Например, в жизнь после смерти верят 64,8% опрошенных в возрасте старше 50 лет и только 53% в возрасте до 30 лет, в аруахов в старшей группе верят 61,9%, а в молодой – 54,1%. Вместе с тем, во внеземные цивилизации и астрологию чаще верят представители молодежной группы, по поводу гаданий, предсказаний существенных различий в когортах нет.

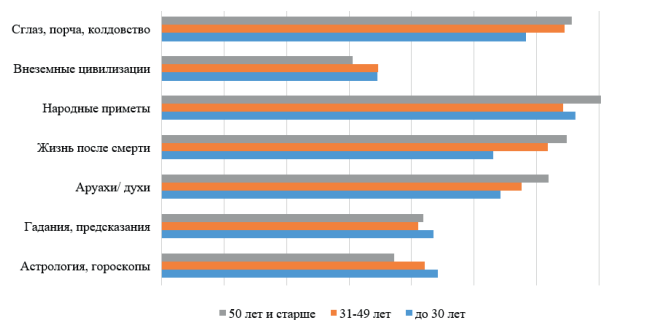


Рисунок 5 – Верите ли вы в нижеперечисленные явления, процессы?  
(по сумме вариантов ответа «верю + скорее верю»; в возрастном разрезе)

Как ни странно, но образование не выявило существенных различий во взглядах опрошенных горожан: выявился схожий набор верований первого и второго порядка, т.е., все представители образовательных групп верят прежде всего, в народные приметы, потом – во влияние колдовства и в жизнь после смерти. Из специфик выделим группу со профессионально-техническим образованием, с более критичным взглядом на «силу колдовства»: верят в это в данной группе 57,4%, при том, что, например, в группе с неполным средним образованием таких ответов 71,4%, а в группе с высшим – 66%. И также есть определенные зависимости в двух отношениях: горожане с более высоким уровнем образования больше верят в аруахов и меньше – в жизнь после смерти.

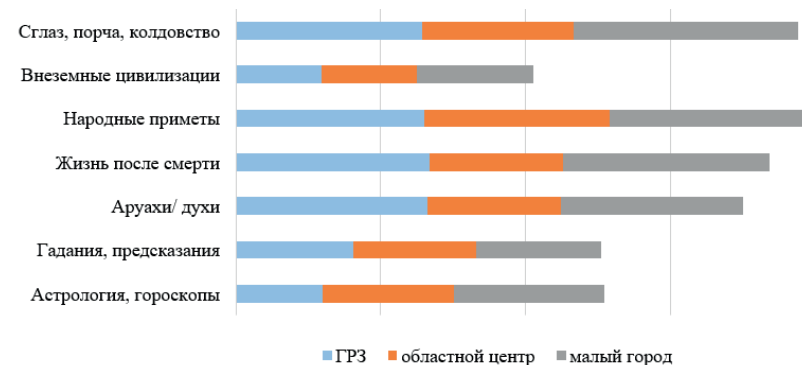


Рисунок 6 – Верите ли вы в нижеперечисленные явления, процессы?  
(по сумме вариантов ответа «верю+скорее верю»; в разрезе городов)

Итак, подведем итоги. Используя модифицированную под условия Казахстана шкалу Докинза, было выявлено, что почти половина респондентов являются убежденными теистами (48%), колеблющимися теистами 29%, т.е., в сумме группа тех, кто в той или иной степени верит в существование Бога, составляет среди горожан 77%. Число агностиков, у которых нет четкой позиции по вопросу существования Бога, 20% опрошенных. Доля убежденных атеистов составила 2%, а тех, кого можно отнести «к атеистам по существу» (колеблющихся атеистов) – 1%.

Доли убежденных и колеблющихся теистов одинаково высоки во всех возрастных когортах. При этом самое высокое число убежденных теистов (52%) в среднем возрасте 31–49 лет, меньше всего таких среди молодежи до 30 лет (42%). В то же время в когорте старше 50 лет выше доля колеблющихся теистов (32%), а среди молодежи больше, чем в других группах, агностиков (23%).

Фактор образования и потребительский потенциал оказывают влияние на степень веры. Чем ниже уровень образования, тем выше охват теизмом. С повышением уровня образования увеличивается количество колеблющихся теистов и агностиков. По итогам опроса наибольшее число атеистов в группах респондентов со среднеспециальным и высшим образованием. В свою очередь среди низкодоходных групп населения (денег не хватает на питание и денег хватает только на питание) доля теистов в два раза превышает их число в среднедоходных группах. Среди респондентов со

средним и вышесреднего уровнями дохода выше доли колеблющихся теистов и агностиков. Доля колеблющихся атеистов в группе с доходами выше среднего – самая высокая по выборке.

Несмотря на выявленный теизм подавляющего большинства горожан он спокойно соседствует с большим количеством других «эзотерических» представлений: более 60% опрошенных верят и скорее верят в народные приметы и колдовство, доля верящих в силу духов предков/аруахов 58%. Значимым числом респондентов поддерживается вера в гадания/предсказания и астрологию.

Описывая религиозные практики следует сказать, что чаще всего (59%) респонденты отмечают религиозные праздники. Регулярно молится и дает садака/милостыню относительно большинство опрошенных – 42% и 46%, соответственно. При этом другие религиозные действия осуществляются опрошенными реже и значительно реже, и также следует заметить, что такая важная характеристика респондентов, как их возраст, не играет значимой роли в религиозных практиках жителей казахстанских городов.

### Список литературы

1. Докинз Р. Бог как иллюзия». – М.: Колибри (Иностранка), 2008. – 560 с.
2. Илеуова Г. Религиозные установки и практики казахстанцев в условиях распространения идей радикальных течений. Выступление на круглом столе «Проблема распространения идей радикальных религиозных течений в обществе: противодействие и пути решения» (КИСИ, Алматы, 13.11.2015)//<https://www.ofstrategy.kz/ru/research/socialresearch/item/464-religioznye-ustanovki-i-praktiki-kazakhstantsev-v-usloviyakh-rasprostraneniya-idej-radikalnykh-techenij>

**Расул Коспанов**

магистр гуманитарных наук,  
политолог, аналитик ОФ «ЦСПИ  
«Стратегия», Казахстан

## РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ В КАЗАХСТАНСКИХ ГОРОДАХ: ПРАКТИКИ И ЦЕННОСТИ ГОРОЖАН

### Аннотация

Статья является новым прочтением результатов исследования «Светскость и атеизм в современном Казахстане» проведенного ОФ «ЦСПИ «Стратегия»»<sup>18</sup> 2023 году. Как известно, одним из универсальных глобальных кодов для самоидентификации выступает религия и автор сделал попытку изучения религиозной идентификации горожан, через их религиозные практики и ценности. Особое внимание было уделено, тому, как статус города может влиять на религиозную идентификацию горожан.

В работе представлена аналитика данных полученных при опросе жителей 6 казахстанских городов: Алматы, Шымкент, Костанай, Актау, Рудный и Жанаозен. Статья состоит из 3 частей: ценностные ориентиры горожан, религиозные практики горожан и религиозная самоидентификация горожан.

**Ключевые слова:** *идентификация, религия, религиозные практики, ценностные ориентиры, город.*

### Введение

Как человеку не заблудиться? В первую очередь, ему нужно знать дорогу, путь, по которому он идет, и видеть цель своего путешествия. А что помогает человеку «не потеряться» в обществе? В этом ему помогает понимание того, кто и что он есть, какими характеристиками обладает, и кого считает себе подобным. Другими словами, то, как он себя идентифицирует и с какой общностью соотносит. По мнению С. Хантингтона, «идентичность присуща

<sup>18</sup> Исследование проведено в сотрудничестве с Представительством Фонда Розы Люксембург в Центральной Азии в июле-августе 2023 года. Опрошено 1600 респондентов в шести городах Казахстана..

даже новорожденному, у которого она определяется такими признаками, как пол, имя, родители, гражданство. Правда эти признаки остаются латентными до тех пор, пока ребенок не осознает их и не самоопределился с их помощью... Пока люди взаимодействуют со своим окружением, у них нет иного выбора, кроме как определять себя через отношения к другим и отождествлять обнаруженные сходства и различия» [1, с. 50].

Одним из универсальных глобальных кодов для самоидентификации выступает религия, которая обладает потенциалом к объединению людей вне зависимости от гендера, уровня образования, общественного положения или места проживания. «Когда религиозный человек использует в своей речи или деятельности какой-либо символ, его единоверцы понимают его примерно одинаково. В результате посыл, в нем заложенный, находит своего адресата и вызывает искомую реакцию» [2].

Согласно сложившемуся в социальной истории подходу по изучению городского пространства как совокупности «культурных ландшафтов», каждый городской ландшафт является источником закодированной информации о жизнедеятельности города в том числе и религиозной ситуации. Эта информация может быть «считана» с городского ландшафта. Чаще всего культовые религиозные строения располагались в центральной части города и становились центрами притяжения горожан, вокруг них была сосредоточена социальная и культурная активность города. Понимая этот принцип, начавшаяся в раннем Советском Союзе антирелигиозная кампания помимо прочего была направлена на уничтожение религиозных сооружений. Так, 1 октября 1929 года было объявлено о регистрации всех религиозных объединений, что в реальности стало «политической процедурой их закрытия». А с конца января 1930 года был изменен порядок принятия решений о закрытии церквей. Теперь окончательное решение о ликвидации молитвенного здания передавалось в ведение краевых и областных исполкомов, исключение составляли автономные республики, не имеющие деления на округа, где был сохранен прежний порядок [3]. Так, например, в городе Петропавловске на момент Октябрьской революции функционировали 6 мечетей. К 1940 году в трех мечетях был разобран минарет, одна была полностью снесена, а остальные использовались, как складские помещения. В Туркестане был превращен в музей атеизма Мавзолей Кожа Ахмета Яссауи, являющийся одной из главных святынь Казахстана.

С начала 1990-х гг. исследователи на постсоветском пространстве стали говорить о «религиозном ренессансе». Прежние советские идеалы, ориентированные на атеистическую картину мира, не отвечали общественному запросу. Атеизм, как мировоззрение, соответствовавшее генеральной линии советской идеологии, стал стремительно утрачивать свои позиции, «выходить из моды», исследования стали фиксировать неуклонный рост религиозной составляющей общественного сознания. Казахстан не стал исключением.

За 32 года независимости религиозный ландшафт страны претерпел кардинальные изменения. Так, например, по данным комитета по делам религий Министерства культуры и информации Республики Казахстан в 1991 году в стране функционировали 68 мечетей, в 2003 их численность достигла 1652. На конец 2023 года в Казахстане действуют 2788 мечетей. Это в 41 раз больше, чем в 1991 году [5]. По данным переписи 2021 года, среди городского населения Казахстана приверженцы ислама в среднем составляют 64,5%, а среди сельского – 76,8%. Наиболее высокая доля мусульман ожидаемо фиксируется в южных регионах, таких как Кызылординская и Туркестанская области, а наиболее низкая – в северных областях, таких как Северо-Казахстанская и Костанайская области [4].

Доля верующих в городах традиционно ниже, чем в сельской местности. Есть мнение, что в городах преобладает эклектичная обстановка, больше разнообразия, поэтому общественного принуждения становится меньше, в том числе, в плане религиозной идентичности. В большом городе у человека больше возможности избежать давления традиций в религиозном самоопределении: осознать себя атеистом или выбрать ту или иную конфессию [1]. В середине 2023 года Общественный фонд «Стратегия» в рамках проекта «Восприятие атеистов и атеистических убеждений в современном казахстанском городе: на срезе поколений» при спонсорской поддержке Представительства Фонда Розы Люксембург в Центральной Азии провел анкетный опрос жителей в 6 городах Казахстана, имеющих разный административно-территориальный статус (см. таблицу 1). Одним из наблюдений исследования стали заметные отличия в религиозной идентификации жителей в зависимости от статуса города.

Город республиканского значения	Областной центр	Малый город
Алматы	Костанай	Рудный
Шымкент	Актау	Жанаозен

Таблица 1 – Города, в которых проводилось исследование

Что же сегодня из себя представляет религиозная идентичность горожан? Чем ценностные ориентиры жителя мегаполиса отличаются от ценностных ориентиров жителя областного центра или малого города? Какие различия есть в религиозных практиках у респондентов разных по статусу городов? Данная статья является попыткой переосмысления социологических данных, полученных в рамках исследования с целью анализа религиозной идентификации у жителей разных по статусу городов Казахстана посредством оценки их ценностных ориентиров, отношения к религии и воспроизводимых религиозных практик [6].

## 1. Ценностные ориентиры горожан

Изучая темы религиозной идентификации важно обратить внимание на ценностные ориентиры горожан. Человеческие качества – это набор характеристик, которые определяют личность человека и его поведение в социуме. Было интересно узнать, какие человеческие качества ценятся больше всего в городе республиканского значения, областном центре и малом городе?

В Казахстане 3 города республиканского значения (далее – ГРЗ): Алматы, Астана, Шымкент. Так сложилось, что такой статус дают городам население, которых превысило один миллион человек. ГРЗ являются местами притяжения мигрантов со всей республики, в результате чего такие города представляют из себя лоскутное одеяло из самых разных идей и мнений. Жители ГРЗ считают наиболее важным качеством человека порядочность/честность (41,5%). Далее идут трудолюбие (38,8%) и ответственность (37,3%). Замыкают топ-5 воля/сила духа и милосердие/доброта, 31% и 23,3% соответственно. Интересно, что последние качества, как важные назвали только жители городов республиканского значения.

В областных центрах располагаются органы управления соответствующей административно-территориальной единицы. В таких городах

сосредотачивается деловая жизнь всего региона, к тому же сюда стремятся переехать жители из сельской местности и малых городов. В Казахстане 17 областных центров. Население в них варьируется от 55 700 тысяч до 560 тысяч. Крупнейшие областные центры Казахстана – Актобе и Караганды.

В областных центрах больше других качеств ценится трудолюбие (44,4%). Следом идут порядочность/честность (42,5%) и ответственность (41,1%). Каждый пятый житель областного центра ценит в людях независимость (20,4%). Пятерку замыкает скромность/смирение (18,7%). В других по статусу городах это качество не нашло отклика у респондентов.

Малые города Казахстана зачастую представляют из себя моногорода. Такие города зависят от деятельности одной или нескольких крупных компаний. Как правило специализация города связана с добычей полезных ископаемых, промышленностью, энергетикой или транспортом. Жизнь в моногородах имеет свои особенности и сложности. Одна из основных проблем моногородов – это зависимость от одного предприятия. Если производство закрывается или перестает работать, то это может привести к серьезным экономическим и социальным потрясениям. Кроме того, в моногородах часто возникают проблемы с безработицей.

Еще одной проблемой является низкий уровень жизни. В моногородах обычно нет развитой инфраструктуры, что затрудняет жизнь людей. Интересной особенностью жизни в малом городе, можно выделить, то, что работа на одном предприятии, создает чувство общности и единства у жителей города. Самыми крупными малыми городами страны являются Темиртау и Жанаозен. Самый маленький город из этой группы – Жем, Актюбинская область с населением 1 300 человек [4].

Почти каждый второй житель малого города полагает, что ответственность является главным человеческим качеством (49,3%). Очень высоко ценятся трудолюбие и порядочность. 28% опрошенных считают наиболее ценным человеческим качеством независимость. Обращает внимание, что несмотря на устоявшееся мнение о жителях ГРЗ, как о наиболее «продвинутых» в плане ценностей глобализации и космополитизма, только жители малых городов назвали терпимость/толерантность в качестве важного человеческого качества.

Рассматривая таблицу 2, мы видим, что Топ-3 ценных человеческих качеств в ГРЗ, областных центрах и малых городах идентичен, однако имеются существенные различия по проценту и дистанции между показателями. Беря во внимание нижнюю часть ТОП-5, мы видим существенные отличия в ценностной структуре у жителей разных по статусу городов.

Таблица 2 – Какие человеческие качества вы цените больше всего? (% от общего числа опрошенных) (в разрезе по статусу города)

№	ГРЗ	Областной центр	Малый город	По стране
1.	Порядочность, честность	Трудолюбие	Ответственность	Порядочность, честность
2.	Трудолюбие	Порядочность, честность	Трудолюбие	Трудолюбие
3.	Ответственность	Ответственность	Порядочность, честность	Ответственность
4.	Воля, сила духа	Независимость	Независимость	Независимость
5.	Милосердие, доброта	Скромность, смирение	Терпимость, толерантность	Милосердие, доброта

## 2. Религиозные практики горожан

Религиозные практики – это одна из самых важных частей любой религии. Зачастую, они связаны с различными аспектами жизни – от молитвы и посещения храмов до обрядов посвящения и жертвоприношений. К тому же различные обряды оказывают значительное влияние на мировоззрение и поведение верующих людей. Религиозные практики имеют глубокое значение для верующих и важны нам, исследователям, для понимания религиозной идентификации горожан.

Для понимания мировоззрения горожан важно было понять, насколько они верят в те или иные сверхъестественные явления/процессы. Вера в эзотерику может играть важную роль в формировании мировоззрения и поведения людей. Подобные убеждения могут вызывать у людей страх и беспокойство, особенно когда они не могут объяснить их природу или происхождение. Более половины респондентов верят в народные приметы, сглаз/ порчу/ колдовство, жизнь после смерти и аруахов/ духов. 42% верят в гадания, предсказания, 41,3% в астрологию/ гороскопы и каждый третий опрошенный сказал, что верит во вземные цивилизации.

Удивительно, но больше всего в аруахов/духов верят жители городов республиканского значения. По всем остальным позициям наибольшее количество респондентов, которые верят в сверхъестественные силы, живет в малых городах. Больше всего скептиков живет в областных центрах.



Рисунок 1 – Доля респондентов, которые верят в эзотерические явления, процессы? (% от общего числа опрошенных)

Ввиду особенностей казахстанского общества и доминирования в стране 2 конфессий (ислам ханафитского мазхаба и православие) и для определения количества практикующих верующих, респондентам были заданы вопросы, касающиеся наиболее распространенных религиозных практик в соответствующих конфессиях. Это чтение молитвы, посещение мечети/ церкви для поминания умерших родственников, а также посещение пятничной молитвы для мусульман и воскресной службы для православных.

Интересно, что городами, где религиозные практики практикуются чаще всего, оказались областные центры. Так, например, больше половины жителей областного центра заявили, что регулярно молятся и читают молитвы (55,9%). В малых городах этот показатель равен 42,2%, а в ГРЗ – 31,7%.

Больше половины респондентов из областных центров регулярно ходят в мечеть/ церковь для поминания умерших (52,1%). В малых городах каждый третий житель (33,2%) регулярно поминает своих родственников в мечети/ церкви и в ГРЗ такое практикует лишь 15,2% опрошенных.

44,3% жителей областного центра регулярно посещают пятничную молитву/воскресную службу. В малых городах этот показатель равен 22,8%, а в ГРЗ – 18,2%.



Рисунок 2 – Доля респондентов, регулярно практикующих следующие религиозные практики (в разрезе по статусу города)

На основе полученных данных возникает вопрос почему же именно областной центр является средой, активно практикующей религиозные обряды? Очевидно, что в быстром ритме города-миллионника человеку сложно поддерживать связи с корнями. Важно понимать, что любая идентификация, в том числе и религиозная не является статичным процессом, а постоянно меняется и развивается под влиянием различных факторов.

Почему же подобная активность в религиозных практиках сложилась именно в областных центрах, а не в малых городах? Это связано с урбанизационными процессами, происходящими в Казахстане с начала независимости. Тяжелое экономическое положение начала 1990-х годов привело к массовой миграции сельчан в областные центры и ГРЗ, более благополучные по сравнению с малыми городами. Продолжившаяся в 2000-х и 2010-х годах инфраструктурная деградация сел в дуэте с беби-бумом привели к дополнительной волне миграции в областные центры. И вероятно, что, переехав в город сельчане привезли устоявшиеся в селе религиозные практики. К тому же в областные центры ехали жители районов региона, у которых зачастую в городе есть родственники и знакомые. В таких условиях легче сохранять устоявшиеся для индивида практики. Миграция в ГРЗ же подразумевает «растворение» в «плавильном котле» большого города. Подтверждением этому тезису служат данные ОФ «Стратегия», согласно которым единственным типом города, в население которого

преобладают мигранты, переехавшие за последние 20 лет, являются областные центры (44,5%). В ГРЗ – 22,3%, в малых городах – 39,4%. Также в областных центрах меньше всего жителей (42%), родившихся в этом городе. Более того результаты опроса опровергли стереотип, о том, что в силу высокой миграции в города-миллионники «понаехали» мигранты из провинции. Более 63% жителей ГРЗ родились в этом городе.

Во-вторых, в областных центрах высокая концентрация религиозных учреждений по сравнению с малыми городами. Если рассматривать концентрацию религиозных сооружений и население, то мы увидим, что она выше в ГРЗ, однако в виду раннее перечисленных особенностей жизни в мегаполисе, религиозность жителей не так высока. В областном центре концентрация составила 44 612 человек на одну мечеть/ церковь, а в малом городе этот показатель равен 55 000 [4].

Таблица 3 – Концентрация религиозных сооружений в ГРЗ, областном центре и малом городе

№	Статус города	Количество жителей на 1 мечеть/ церковь
1.	ГРЗ	40 000
2.	Областной центр	44 612
3.	Малый город	55 000
5.	Милосердие, доброта	Скромность, смирение

### 3. Религиозная самоидентификация горожан

Самоидентификация горожан – это процесс определения себя как члена определенного сообщества, города или региона. Это может быть связано с культурными, социальными, экономическими и конечно же с религиозными факторами. Важно учитывать, что самоидентификация является сложным процессом, который зависит от многих факторов, таких как культура, образование, социальное окружение и личные убеждения. Поэтому каждый человек имеет свой уникальный путь самоидентификации. Нам же в первую очередь было интересно, почему человек придерживается того или иного вероисповедания?



Если брать среднее значение по стране, то 60% являются последователем той или иной религии, так как это религия их предков, семьи. Это вполне объяснимо, так как человек родился и вырос в традициях и обычаях данного верования. Каждый пятый сказал, что это его личный выбор и ему близки идеи этой религии (19,1%).

Рассматривая разрез через статус города, мы видим, что во всех типах городов причиной №1 называется преемственность от предков и семьи. Однако значительно различаются доли людей, выбравших данный вариант. Есть тенденция, что чем выше статус города, тем чаще жители склонны исповедовать религию из-за того, что ее исповедовали их предки.

В городах республиканского значения ответ «Это религия моих предков, семьи» доминирует, три из четырех респондентов ответили подобным образом (77,7%). В областных центрах этот показатель составил (54,3%), а в малых городах 39%, что в 2 раза реже, чем в ГРЗ.

Каждый третий опрошенный (34,7%) из малого города выбрал религию сам, потому что ему понятны и близки идеи этой религии. Своим личным выбором религию, которую исповедуют, назвали 18,3% в областном центре и 10,2% в ГРЗ. 8,9% в областном центре и 12,1% в малом городе в качестве причины назвали, то, что их окружение придерживается этой религии.



Рисунок 3 – Вы являетесь последователем этой религии, потому что...? (в разрезе по статусу города)

В рамках исследования была использована классификация Ричарда Доккинза, который вывел шкалу, с помощью которой можно разделить людей по отношению к Богу по 7 категориям: убеждённый теист; теист; агностик склонный к теизму; агностик склонный к атеизму, атеист, убежденный атеист. Респондентам был задан вопрос «К какой религии вы себя относите?», что позволило выделить среди респондентов, отнесших

себя к мусульманской и православной традициям на условные 3 группы: практикующие, лояльные и символические. Основным признаком в данном случае выступило ежедневное чтение молитвы.

В ГРЗ 82,1% жителей отнесли себя к мусульманам, 14,9% к православным и 3% к атеистам. Если рассматривать мусульман, то мы видим, что группа разделена на 3 примерно равные доли: 1) символические мусульмане (28,2%); 2) лояльные мусульмане (28,1%); 3) практикующие мусульмане (25,8%). Среди православных также лидируют символические верующие (5,9%), затем идут лояльные (4,6%) и 4,4% жителей ГРЗ можно отнести к практикующим православным.

Если в ГРЗ самой большой группой были символические мусульмане, то в областном центре практикующие мусульмане составляют половину (51,6%). Почти каждого третьего жителя можно отнести к лояльному мусульманину (30%), а к символическим мусульманам (5,8%).

В областных центрах проживает самая большая доля атеистов – 4,3%. В группе православные преобладают лояльные верующие 3,4%. Практикующие православные составляют 2,9% опрошенных в областных центрах, а символические – 2%. В итоге религиозная ситуация в областном центре выглядит следующим образом: Мусульмане составляют подавляющее большинство (87,4%), 8,3% православные и оставшиеся 4,3% – атеисты.

В малых городах 88,4% опрошенных назвали себя мусульманами, 10,1% православными и 1,4% атеистами. Практикующими мусульманами можно считать 39,4%, лояльными мусульманами – 30,4%, а символическими – 18,6%. Среди православных из малого города больше всего тех, кто редко совершает религиозные обряды и ритуалы (5,5%). Одинаковые доли у практикующих и символических православных – по 2,3%.

Таблица 4 – Группировка по отношению к религии  
(в разрезе по статусу города)

№	ГРЗ	Областной центр	Малый город	По стране
1.	Символические мусульмане	Практикующие мусульмане	Практикующие мусульмане	Практикующие мусульмане
2.	Лояльные мусульмане	Лояльные мусульмане	Лояльные мусульмане	Лояльные мусульмане
3.	Практикующие мусульмане	Символические мусульмане	Символические мусульмане	Символические мусульмане
4.	Символические православные	Атеисты	Лояльные православные	Лояльные православные
5.	Лояльные православные	Лояльные православные	Практикующие православные	Символические православные
6.	Практикующие православные	Практикующие православные	Символические православные	Практикующие православные
7.	Атеисты	Символические православные	Атеисты	Атеисты

## Заключение

Несмотря на то, что в рамках опроса мусульманами себя назвали 85,5% опрошенных, только 37,7% от общего числа респондентов можно назвать практикующими мусульманами. Исследование показало, что главной причиной, по которой горожане исповедуют ту или иную религию, является преемственность от предков и семьи, что идет в разрез с мнением о том, что городская среда дает больше свободы для самоопределения и ограждает от давления традиций. Более того, отмечается тенденция, что чем выше статус города, тем чаще жители склонны исповедовать религию из-за того, что ее исповедовали их предки. В то же время каждый третий житель малого города выбрал религию самостоятельно, в областном центре о религиозном самоопределении заявил каждый пятый.

Респонденты из областных центров оказались наиболее религиозными. В областных центрах к практикующим мусульманам можно отнести половину респондентов, в малом городе 39,4%, а в ГРЗ – каждого пятого жителя. Это связано с двумя основными факторами:

1) Миграционные потоки из сельской местности шли, как в областные центры, так и в ГРЗ. Однако переехав в областной центр человек не теряет связи с

земляками в городе, так как чаще всего мигрирует в пределах одного региона. Кроме того, в областном центре, как правило живут его родственники и знакомые. А в бешеном ритме города-миллионника сложнее сохранять обряды и религиозные практики, устоявшиеся в родных местах индивида.

2) В областных центрах достаточно высокая концентрация культовых религиозных сооружений по сравнению с малыми городами.

В целом исследование показало, что горожане очень восприимчивы к вере в сверхъестественные явления/ процессы. Больше половины опрошенных верит в колдовство и народные приметы, жизнь после смерти и аруахов/ духов. Наиболее склонными к вере во сверхъестественное оказались жители малых городов.

Говоря о ценностных ориентирах горожан, мы видим, что они более схожи у жителей областных центров и малых городов. В ГРЗ помимо порядочности/ честности, трудолюбия и ответственности, характерных для всех типов городов, важное место занимают воля/ сила духа и милосердие/ доброта. Жители областных центров в отличие от других ценят скромность, смирение, а респонденты из малых городов – терпимость и толерантность.

## Список литературы

1. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. – М.: АСТ МОСКВА, 2008. – 635 с.
2. Шангареев Т. Про культурный код, или С чего начинается возрождение// Электронный минбар. – 2018. – 8 апреля// <https://e-minbar.com/vobektive/prokulturnyj-kod-ili-chego-nachinaetsya-vozrozhdenie>.
3. Постановление ВЦИК, СНК РСФСР от 8 апреля 1929 «О религиозных объединениях»
4. Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги Национальной переписи населения 2021 года в Республике Казахстан. – Астана, 2023// <https://stat.gov.kz/ru/national/2021>.
5. О религиозных объединениях на территории Республики Казахстан. Комитет по делам религий Министерства культуры и информации Республики Казахстан.
6. Светскость и атеизм в современном Казахстане – Алматы: Общественный фонд «ЦСПИ “Стратегия”», 2023.
7. Слезин А.А. Антирелигиозное наступление советского государства в 1927-1929 гг. // Социодинамика. – 2013. – № 5. – С. 125-189.

**Назгуль Мингишева**  
PhD кандидат по социологии,  
ассистент-профессор  
Медицинский университет  
Караганды, Казахстан

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, МЕДИА И ГЕНДЕРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАЗАХСТАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ

### Аннотация

Медиа потребление является важным фактором распространения глобальной культуры и оказывает значительное влияние на конструирование различных типов идентичностей, включая этническую, классовую и гендерную. Молодежь представляет собой идеальную социальную группу для изучения медиа потребления и конструирования идентичности в силу своего переходного состояния к этапу взросления, когда потребление медиа и популярной культуры интегрировано в их повседневную жизнь. Другими словами, молодое поколение наиболее восприимчиво к глобальным медийным потокам и легче адаптирует их в своих повседневных практиках. На обсуждение предлагается исследование по культурной глобализации и медиа потреблению, и как данное потребление влияет на гендерную идентичность казахстанской молодежи. Результаты исследования показали, что потребление медиа и популярной культуры среди молодежи, несмотря на ряд сходств, имеет значительные гендерные различия. Если маскулинность более устойчива, то феминность демонстрирует активное потребление и своего рода эмансипированность. На это оказывают влияние инфлюенсеры. Обе группы испытывают потребность в мотивации и вдохновляются активной гражданской позицией своих кумиров. В то же время, на воспроизводство гендерных ролей и норм существенное влияние оказывает семья. В потреблении популярной культуры – музыки, кино и сериалов – следует отметить доминирование глобальной популярной культуры, но данное потребление также имеет гендерные особенности. Несмотря на доминирование западной поп-культуры в потреблении кино и музыки, прослеживается заметный интерес девушек к азиатскому, преимущественно корейскому, и казахстанскому контенту. В то же время молодые люди продемонстрировали особое предпочтение к советской

популярной культуре, классической популярной музыке и кино. Интерес к советскому кино и музыке объясняется влиянием семьи и, по всей видимости, может интерпретироваться медийным воссозданием музыки позднего социализма. Потребление сериалов феминизировано: девушки намного чаще смотрят сериалы, чем их сверстники. В целом, женское потребление медиа и популярной культуры более комплексное и разнообразное, хотя особенность мужского потребления характеризуется воспроизводством как советской популярной культуры, так и западного ретро. Таким образом, глобальные, региональные и локальные медийные нарративы оказывают значительное влияние на формирование гендерной идентичности молодого поколения Казахстана. Маскулинность и феминность демонстрируют неоднозначность и культурную усложненность, комплексное взаимодействие пространства (глобального и локального) и времени (настоящего и прошлого).

**Ключевые слова:** культурная глобализация, молодежь, гендерная идентичность, медиа потребление, популярная культура

### Введение

Культурная глобализация влияет на распространение и потребление глобальных медиа, которые играют ключевую роль в формировании различных идентичностей, таких как этничность, класс или гендер [1, с. 235–236]. В свою очередь, глобальные медиа незаменимы в распространении популярной культуры [2, с. 81].

Молодежь является своего рода идеальной социальной группой для изучения медиа потребления и конструирования идентичности. Молодежь представляет собой переход от детства к взрослой жизни, от зависимости от родителей и институтов к независимости. Медиа является важным ресурсом для молодых людей, чтобы управлять данным переходом в силу того, что у них есть свободное время и потребление медиа интегрировано в их повседневную жизнь [3, с. 240].

Данное исследование представляет собой изучение того, как потребление популярной культуры – музыки, кино, сериалов и инфлюенсеров – влияет на гендерную идентичность казахстанской молодежи. Исследование проводилось в 2019–2020 годах с использованием смешанной методологии,

которая позволяет глубже интерпретировать количественные данные с помощью качественных. В исследовании принимали участие студенты вузов: было опрошено 433 студента (мужчины – 137 (31,6%), женщины – 296 (68,4%)) и было проведено 35 интервью (мужчины – 13 (37,1%), женщины – 22 (62,9%)). Средний возраст опрошенных составил 18,9 лет.

В исследовании принимали участие студенты вузов города Караганды, что позволило охватить практически все регионы страны на тот период<sup>19</sup>. Большинство, принявших участие в опросе, было из Карагандинской области – 208 студентов, или 48,0%; с северного Казахстана – 79 (18,2%); из южного Казахстана – 73 (16,9%); из западного Казахстана и Восточно-Казахстанской области – 21 (4,8%) и из городов Астана, Алматы и Шымкент – 44 (10,2%). В опрос также попали студенты из близлежащих стран – Узбекистана, Таджикистана, Азербайджана и Монголии – всего 8 человек, или 1,9% от всего числа опрошенных.

В интервью география респондентов сужена, но, тем не менее, также представлена всеми регионами Казахстана и городами республиканского значения: Карагандинская область – 16 человек, северный Казахстан – 7, южный Казахстан – 3, Западно-Казахстанская и Восточно-Казахстанская области – 2, города Астана, Алматы и Шымкент – 7 студентов.

Этнический состав студентов, участвовавших в опросе и интервью, также отличается, хотя казахи и русские составляют подавляющее большинство среди принявших участие в исследовании. Во время анкетирования казахи составили 306 человек, или 70,7% от всех опрошенных, русские – 63 (14,5%), на другие этнические группы пришлось 64 (14,8%) человека. В интервью приняли участие 18 казахов (51,4%), 14 русских (40,0%) и 3 студента (8,6%) из других этнических групп. Все студенты принимали участие в исследовании добровольно.

## Основные результаты исследования

Изучение популярной культуры в молодежном потреблении, прежде всего, связано с популярной музыкой [4; 5; 6; 7], где исследователи отмечают ее многомерность и разнообразие, эфемерность и текучесть, характерные для молодежной культуры эпохи постмодерна [5, с. 164]. Молодежь

<sup>19</sup> В 2022 году количество областей увеличилось с 14 до 17 и три города республиканского значения.

представляет собой социальный конструкт, пронизанный и пропитанный масс медиа, который постоянно очерчивается и определяется различными взаимоотношениями, где наряду с глобализацией и индивидуализмом возникают переживания постколониальности и национальной идентичности [5, с. 1-6].

Исследования по популярной музыке и кино в Казахстане чаще всего связаны с темами по нациестроительству и этнической идентичности [8; 9; 10; 11], где современная популярная культура рассматривается как наследница советской, которая претерпевает значительные изменения за годы независимости. В данном исследовании основное внимание уделяется тому, что потребляет казахстанская молодежь, как глобальность и локальность взаимодействуют в молодежном потреблении, и как потребление популярной культуры конструирует гендерные различия у молодого поколения Казахстана.

### *Музыка*

Популярная музыка неразрывно связана с молодежной культурой и часто ассоциируется с доминированием глобальной западной музыки. Так ли это на самом деле? Как локальности формируют гетерогенность глобальной культуры на примере постсоветской страны в Центральной Азии? В Казахстане с середины 2010-х годов бурно развивается казахский поп, или Q-рор, который, по всей видимости, является глокализацией глобальной популярной музыки [10, с. 117]. Как глобальность и локальность взаимодействуют в молодежном потреблении популярной музыки, и каковы гендерные особенности данного потребления?

Количественные данные 2019–2020 годов показали практически равное распределение того, что предпочитают слушать молодые мужчины и женщины, и как их предпочтения демонстрируют конкурентность западной, российской и казахской поп музыки в настоящее время. Так, 34,4% молодых мужчин указали, что слушают западную музыку, 36,3% – российскую и 27,6% – казахскую поп музыку; у девушек 34,2% предпочитают слушать западную поп музыку, 31,8% – российскую и 26,6% – казахскую.

Гендерные особенности проявились в отношении азиатской поп музыки, прежде всего корейской поп музыки (K-рор), которая намного больше

потребляется девушками (6,9%), тогда как только 0,4% молодых людей указали, что слушают азиатский поп. Другой особенностью явилось то, что мужчины чаще проявляли интерес к советской поп музыке (1,2%), и только 0,3% девушек указали свои предпочтения к советской музыке.

В то же время, данные интервью показали доминирование западной поп музыки: и парни и девушки чаще упоминали любимых западных исполнителей по сравнению с остальными, где снова проявились гендерные различия в музыкальных предпочтениях. Молодые мужчины указали, что наряду с западными артистами чаще слушают российских и советских музыкантов, тогда как девушки указали казахстанских и корейских исполнителей.

Говоря о советской поп музыке, которую предпочитают слушать молодые люди, следует отметить, что их интерес относится к периоду позднего СССР и связано с именами Владимира Высоцкого и Виктора Цоя. Как сказал один из респондентов: «...это наша история, ностальгия, влияет окружение». Под последним, чаще всего, подразумевается влияние семьи, которое относится не только к советской музыке, но также и к кино, о чем будет сказано ниже.

Студенты проявляли свой интерес не только к советской поп музыке, но также к западному ретро 1980-1990-х годов, упоминая такие музыкальные группы, как Modern Talking, The Police. В свою очередь, девушки отмечали сильные изменения в развитии казахской поп музыки за последние годы, и больше половины из них отметили, что слушают К-поп, где бесспорным лидером оказалась известная южнокорейская группа BTS.

В интервью обсуждался вопрос о музыкальных жанрах, где также проявились гендерные особенности, наряду с общими предпочтениями. В основном, молодые мужчины и женщины характеризовали себя, как меломаны, которые слушают все, что нравится, включая рок. Но если большинство парней указывали хип хоп, то у девушек снова проявился К-поп в качестве любимого жанра.

Если условно суммировать данные опроса и интервью, то можно выявить следующие паттерны потребления поп музыки: у молодых мужчин это западная, российская и советская музыка, а у девушек – западная,

казахская (Q-поп) и корейская (K-поп).

### *Кино и сериалы*

Если потребление поп музыки демонстрирует конкурирующие музыкальные дискурсы между глобальностью и локальностью, то потребление кино и сериалов показывает явное доминирование западных фильмов и ТВ-шоу. Как отметила одна из участниц исследования: «...наше кино развивается хуже, чем музыка». Скорее всего, это может объясняться тем, что кино- и телепроизводство сложнее и затратнее по сравнению с музыкальным.

В опросе подавляющее большинство молодых мужчин (72,5%) указали, что смотрят западное кино, 11,2% – российское и 5,8% – казахстанское. Девушки также больше смотрят западное кино (62,8%), российское – 8,3%, казахстанское – 4,7%. Как и в музыкальных предпочтениях, девушки намного чаще смотрят азиатское кино, чем их сверстники: 23,1% и 8,4% соответственно. Что касается советского кино, то молодые люди потребляют его в два раза больше по сравнению с девушками: 2,1% против 1,0%.

Данные интервью также показывают значительный перевес в сторону западного кинематографа среди молодежи. Потребление кино у мужчин имеет сходство с музыкальными предпочтениями, которые включают западное, российское и советское кино. Как и в музыке, интерес к советским фильмам объясняется влиянием семьи. Как сказал один из студентов: «...советские фильмы – это фильмы детства, которые смотрел с отцом». Помимо этого, некоторые респонденты говорили, что смотрят классическое кино или вестерны, например, упоминались такие фильмы, как «Бегущий по лезвию» (1982 г.) и «Заводной апельсин» (1998 г.). Молодые женщины, в свою очередь, помимо западных фильмов, чаще упоминали казахстанские, российские и азиатские.

Относительно потребления сериалов, по данным опроса молодые мужчины в шесть раз реже смотрят сериалы (26,3%), чем девушки (4,4%). Как сказал один из участников в интервью: «...я предпочитаю смотреть кино, на сериалы уходит много времени». Тем не менее, большинство опрошенных смотрят сериалы, и данное потребление выявило конкуренцию между западными и азиатскими сериалами, особенно среди девушек, которые

помимо корейских, также смотрят турецкие и китайские.

Данные опроса показали, что западные сериалы наиболее популярны среди молодых людей (71,5%), российские смотрят 34,3%, казахстанские – 19% от всех опрошенных. Женское потребление распределилось следующим образом: западные сериалы смотрит 88,5% опрошенных, российские – почти 40% и казахстанские – 21,3%. Потребление азиатских (корейских, турецких и китайских) сериалов в сумме у молодых женщин превзошло потребление западных и составило 90,2%, тогда как только каждый пятый (21,2%) молодой человек смотрит азиатские сериалы.

Качественные данные также продемонстрировали доминирование западных сериалов как среди парней, так и среди девушек. Молодые люди чаще упоминали западные (30 раз) и российские (11 раз) сериалы. Девушки во время интервью указали 40 названий западных сериалов, 16 азиатских и 10 российских. Среди азиатских сериалов чаще упоминались турецкие (8 раз), затем корейские (6 раз) и китайские (2 раза).

Корейские и турецкие сериалы играют значимую роль в женском потреблении. По всей видимости, популярность азиатских сериалов можно объяснить их эмоциональной составляющей. Как отмечали респондентки, корейские дорамы: «мягкие и легкие», «показывают реальные жизненные отношения». Также азиатские сериалы знакомят молодых женщин с другой культурой, которая им интересна и которая совершенно другая, чем их собственная. Относительно турецких сериалов, следует отметить такой ответ: «...девушки любят их смотреть, потому что подростки нуждаются в любви, которую можно найти в турецких сериалах».

Относительно жанров безусловным лидером среди фильмов стали комедии как в количественных, так и в качественных данных. Причем комедии пользуются популярностью в обеих гендерных группах, что подтверждает утверждение о том, что потребление носит преимущественно развлекательный характер и у молодежи больше свободного времени, чтобы потреблять такой контент [3, с. 461]. Что касается сериальных жанров, то здесь гендерные различия проявились наиболее четко: если молодые люди чаще отмечали фэнтези, медицинские и детективные жанры, то девушки – дорамы, аниме и турецкие сериалы. Можно сказать, что в женском потреблении глобальная поп культура содержит явно

выраженный азиатский контент, наряду с западным.

### *Инфлюенсеры*

Современные цифровые медиа создают большое разнообразие инфлюенсеров – известных людей, имеющих влияние в медийном пространстве. Если раньше кино и телевидение производило немногочисленную группу знаменитостей (селебрити), то в эпоху Интернета таких людей становится намного больше [12; 13]. Сейчас каждый может стать известным и знаменитым (блогером), создать свое поле влияния и распространения в Интернете.

С развитием социальных сетей и медиа инфлюенсеры также начинают играть важную роль среди казахстанской молодежи. Если раньше на вопрос «есть ли у вас кумиры?», молодежь чаще отвечала отрицательно, то сейчас можно услышать такие ответы: «...кумиров у меня нет, но нравятся сильные харизматичные люди, которых уважают» или «...знаете, приоритеты со временем меняются, чаще всего, это люди, формирующие мнение». Другими словами, молодое поколение ищет и потребляет мотивацию у известных людей.

Необходимо отметить, что потребление инфлюенсеров оказывает значительное влияние на гендерную идентичность молодежи. Можно сказать, что в данном потреблении маскулинность более устойчива, тогда как феминность демонстрирует активное потребление и своего рода эмансипированность. Результаты опроса показали, что доля известных мужчин составила 90,9% среди опрошенных студентов, в то время как у девушек доля известных женщин составила только 52,6%. Данные интервью, в целом, подтверждают эту динамику среди обеих групп.

Если рассматривать географию инфлюенсеров, то можно отметить, что количественные и качественные данные показывают преимущество западных и казахстанских персоналий по сравнению с российскими и азиатскими как у молодых мужчин, так и у женщин. Причем на воспроизводство гендерных ролей и норм существенное влияние оказывает семья: многие студенты, как парни, так и девушки, во время интервью указывали своих родителей и близкое окружение в качестве значимых в их жизни людей. Повседневные отношения с семьей и друзьями играют

первостепенную роль для молодежи не только в Казахстане [14, с. 14], но и в мире, в целом [3, с. 462].

## Заключение

Подводя итог, можно сказать, что, несмотря на доминирование глобальной поп культуры, просматриваются некоторые гендерные особенности. У молодых женщин азиатский контент встроено в потребление глобальных медиа и поп культуры. Причем азиатская составляющая присутствует во всех аспектах потребления: в музыке, кино, сериалах и инфлюенсерах. Другими словами, потребление азиатской поп культуры в Казахстане явно феминизировано. В то же время молодые люди продемонстрировали особое предпочтение к советской популярной культуре и западному ретро, что может говорить о своеобразной «классической маскулинности» у молодых мужчин.

Рассуждая о современном потреблении, Арджун Аппадурай отмечал, что оно представляет собой удовольствие и носит развлекательный характер. Потребление создает время, потоки времени и ностальгию по утраченному, которое никогда не утрачивается. Это своего рода «воображаемая ностальгия», ностальгия по-настоящему, которое уже в прошлом [15, с. 90-92]. Видимо, таким образом можно интерпретировать ностальгию по советской поп культуре, о которой говорил один из респондентов во время интервью. Причем, дискурсы этой культуры воспроизводятся в поколении, которое родилось и выросло после распада Советского Союза.

Если маскулинность частично обращена и ностальгирует по прошлому, то феминность ищет эмоциональную поддержку в азиатской глобальной культуре. Важную роль здесь играют не только дорамы и турецкие сериалы, но также инфлюенсеры. Несколько девушек в интервью отметили известную корейскую группу BTS, которая вдохновляет их своим упорством, постоянным развитием, а также взаимодействием с Западом.

Что касается локальности, то это довольно хрупкий социокультурный конструкт [15, с. 178-180], который посредством глобальных медиа создает гибридные идентичности среди молодежи [1, с. 250]. С этой точки зрения, можно сказать, что казахский поп (Q-pop), переживающий бурное становление в последние годы, представляет собой разнообразные

ответы на вызовы глобальной культуры и демонстрирует комплексное взаимодействие глобальной популярной культуры с локальной.

Суммируя выводы исследования, следует отметить, что глобальные и локальные медийные нарративы оказывают значительное влияние на формирование гендерной идентичности молодого поколения Казахстана. Маскулинность и феминность демонстрируют неоднозначность и культурную усложненность, комплексное взаимодействие пространства (глобального и локального) и времени (настоящего и прошлого). Если молодые мужчины ностальгируют по прошлому не только локального (советского), но и глобального (западной классической поп музыки) характера, то девушки совершают своего рода разворот в сторону азиатской глобализации, усложняя потребление медиа и популярной культуры в современном Казахстане.

## Список литературы

1. Strelitz L. N. Where the global meets the local: South African youth and their experience of global media // *Global media studies*. – Routledge, 2004. – P. 234-256.
2. Steger M. B. *Globalization: A very short introduction*. – Oxford University Press, 2020. – 151 p.
3. Strelitz L. N. Media consumption and identity formation: The case of the 'homeland' viewers // *Media, Culture & Society*. – 2002. – № 4. – P. 459-480.
4. Brown A. R. Popular music cultures, media and youth consumption: Towards an integration of structure, culture and agency // *Sociology Compass*. – 2008. – № 2. – P. 388-408.
5. Huq R. *Beyond subculture: Pop, youth and identity in a postcolonial world*. – Routledge, 2007. – 232 p.
6. Bennett A. Subcultures or neo-tribes? Rethinking the relationship between youth, style and musical taste // *Sociology*. – 1999. – № 3. – P. 599-617.
7. Bennett A. Researching youth culture and popular music: a methodological critique // *The British journal of sociology*. – 2002. – № 3. – P. 451-466.
8. Insebayeva S. *Visions of nationhood: Youth, identity and Kazakh popular music // Nazarbayev generation. Being young in Kazakhstan*. – Lexington Books, 2019. – P. 177-190.
9. Danabayev K., Jowon P. Q-pop as a phenomenon to enhance new nationalism in Post-Soviet Kazakhstan. // *Asia Review*. – 2020. – № 2. – P. 85-129. DOI: 10.24987/SNUACAR.2020.02.9.2.85

10. Otan M. Not suitable for Kazakhs? Authenticity and national identity in contemporary Kazakhstani music. MA thesis, 2019. – 134 p.
11. Isaacs R. Cinema and nation-building in Kazakhstan// Nation-building and identity in the Post-Soviet space. – Routledge, 2016. – P. 138-158.
12. Giles D. C. Twenty-first century celebrity: Fame in digital culture. – Emerald Publishing Limited, 2018. – 256 p.
13. Abidin C. Internet celebrity: Understanding fame online. – Emerald Publishing Limited, 2018. – 192 p.
14. Косназаров Д. Поколение «Заниженных ожиданий» // Narxoz Business Review. – 2017. – № 2. – С. 10-17.
15. Appadurai A. Modernity at large: Cultural dimensions of globalization. – University of Minnesota Press, 1996. – 229 p.

**Нуржан Тустикбай**  
старший преподаватель Maqsut  
Narikbayev University, Казахстан

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ И НЕПРЕРЫВНОСТЬ НЕРАВЕНСТВА В КАЗАХСТАНЕ ПОСЛЕ ЯНВАРЯ 2022 ГОДА

### Аннотация

Правящая администрация Казахстана признала неравенство одной из основных причин, приведших к социальным потрясениям в январе 2022 года. Цель данной статьи – рассмотреть, как политическая идеология правящей администрации Казахстана может объяснить продолжающееся существование экономического неравенства после января 2022 года, несмотря на признание его причины. Основным аргументом заключается в том, что правящая администрация президента К.К.Токаева не смогла решить проблему экономического неравенства после январских событий 2022 года из-за своей традиционной консервативной идеологической позиции по этому вопросу. В частности, политика создания социального фонда «Народу Казахстана» свидетельствует о том, что правящая администрация использовала идею «Noblesse Oblige». Таким образом, это иллюстрирует традиционную консервативную идеологическую позицию правящей администрации, поскольку данная политика направлена на сохранение стабильности, а не на построение эгалитарного общества.

**Ключевые слова:** идеология, неравенство, январь 2022 года, традиционный консерватизм, *Noblesse Oblige*.

Работы известного политического экономиста Томаса Пикетти вызвали дискуссию о проблеме экономического неравенства, особенно после публикации его книги «Capital in the 21st century» [1]. Новая книга Пикетти под названием «Capital and Ideology» привнесла существенный элемент идеологии в оценку глобальной истории неравенства. Эта книга, как он утверждает, лучше, потому что она менее ориентирована на Запад и, что более важно, рассматривает различные идеологии, которые оправдывали определенные уровни неравенства в разных местах и в разное время на



протяжении всей истории. Как он подчеркивает, «ключевым вопросом является не уровень неравенства, а его происхождение и оправдание» [1, с. 28]. В своем исследовании Пикетти также оспаривает марксистский взгляд на идеологию, который ставит ее в зависимое надстроечное положение. Вместо этого Пикетти демонстрирует, что идеологии и идеи могут быть автономными и, будучи независимыми переменными, определять уровень неравенства [1]. Вкратце, идеология имеет значение для объяснения того, почему неравенство растет, сокращается и, таким образом, сохраняется или прерывается.

Под интеллектуальным влиянием этой работы данная статья направлена на изучение того, как идеология может иметь объяснительную силу в отслеживании тенденции экономического неравенства в Казахстане в течение определенного периода. Вопрос заключается в том, как идеология правящей администрации Казахстана может объяснить сохранение экономического неравенства после января 2022 года. С оговоркой, что целью является не выявление всеобъемлющей идеологии, а выяснение конкретной идеологии политической элиты в отношении неравенства. Основным аргументом заключается в том, что правящая администрация президента К.К.Токаева не смогла решить проблему экономического неравенства после январских событий 2022 года из-за своей традиционной консервативной идеологической позиции по этому вопросу.

Получив независимость после распада СССР, Казахстан, как и некоторые другие новые республики, принял и реализовал неолиберальную политику. Эта практика нерегулируемого капитализма привела к беспрецедентному разрыву между «имущими» и «неимущими». К 2018 году 162 человека в Казахстане обладали 55% национального богатства, а 96,6 % населения владели менее чем 10 000 долларов [2, с. 23-24]. Январь 2022 года, который также иногда называют «Кровавым январем», стал социальным протестом населения во многих городах Казахстана – беспрецедентное событие с момента обретения независимости. Первоначально, мотивированные резким ростом цен на газ, тысячи людей во многих городах Казахстана вышли на акции протеста против правительства, чтобы выразить свое недовольство, основанное на социально-экономических депривации. После стабилизации ситуации правящая администрация объявила о проведении политических и экономических реформ и даже официально объявила о создании «Нового Казахстана».

Не оглядываясь назад, можно было бы ожидать, что ход событий после января 2022 года приведет к сокращению экономического неравенства в Казахстане: правительство примет новую экономическую модель, ориентированную на материальное расширение прав и возможностей своего народа. В определении первопричин, приведших к январю 2022 года, можно увидеть общность в интерпретации причин события как со стороны государственных, так и негосударственных субъектов. В нескольких докладах действительно подчеркивалось существовавшее десятилетиями неравенство – то есть то, как немногие обогащаются за счет многих, часто несправедливо, благодаря власти над владением природными ресурсами [3; 4]. Аналогичным образом, в недавнем подробном исследовании подчеркивается гентер сторона капитализма в Казахстане, ставящая неимущественных граждан в уязвимое и отчужденное положение. Такая интерпретация характерна не только для негосударственных акторов.

По крайней мере, косвенно, в речи К.К.Токаева в парламенте сразу после январских событий экономическое неравенство подчеркивается как фактор, приведший к массовым восстаниям. Упомянутые президентом высказывания признают неравенство проблемой: «Перед нами стоит стратегическая по своей значимости задача глубокой трансформации всего общественного уклада ...Разрыв между богатыми и бедными достиг недопустимого уровня ... В нашей стране от экономического роста стали выигрывать ограниченные элитные группы, а доходы большинства уменьшаются или стагнируют» [5]. К.К.Токаев даже встречался с богатыми бизнесменами после январских событий и призывал их поделиться частью своего богатства, подчеркивая при этом резкое состояние неравенства. «Международные эксперты утверждают, что только 162 человека владеют половиной богатства Казахстана. В то время как ежемесячный доход половины населения не превышает 114 долларов. Это чуть больше 1300 долларов в год. Прожить на такие деньги практически невозможно. Как я уже говорил, такое расслоение и неравенство опасны. Ситуацию нужно срочно менять!» – отметил К.К.Токаев [6].

Несмотря на то, что в январе 2022 года неравенство было признано структурной причиной, приведшей к социальным волнениям, нет никаких доказательств того, что неравенство как-то уменьшилось за почти два года, прошедшие с тех пор. На самом деле все обстоит наоборот. По данным Forbes, состояние 50 самых богатых людей Казахстана увеличилось в

2022 году на 1,2 миллиарда долларов, а это означает, что доля доходов других классов не была изменена, в наилучшем сценарии, и не претерпела существенных изменений по сравнению с периодом до января 2022 года [7]. Одним словом, неравенство в Казахстане не устранено, несмотря на официальную риторику правящего правительства о создании «нового» Казахстана.

Действительно, можно было бы рассмотреть вопрос о том, почему правящая администрация не решила проблему неравенства, несмотря на признание его структурной причиной. Какие силы могут объяснить этот разрыв? В общих чертах, этот разрыв имеет несколько интерпретаций. Одна из них принадлежит либерально-ориентированным группам, которые подчеркивают авторитарный характер правящей администрации. Поэтому можно было бы ожидать отсутствия перемен. Также стоит отметить, что либеральные оппозиционные группы не затрагивают и не поднимают проблему экономического неравенства. Другие интерпретации могут быть антиидеологическими или касаться личности политических деятелей. В первом случае можно отметить, что ни один из правящих акторов не является идеологическим, а все проблемы правительства носят технический характер, то есть институты не могут нормально функционировать из-за широко распространенной коррупции. Наконец, некоторые представители левой позиции могут также утверждать, что этот разрыв просто обусловлен полным принятием неолиберальной политики, которую будет трудно решить. Один из возможных определяющих аспектов этой последней интерпретации заключается в том, что правящая элита Казахстана является просто пассивным актором, не имеющим возможности действовать перед лицом рыночного фундаментализма, который уже глубоко укоренился после распада СССР.

Аргументация данной статьи вносит свой вклад в эту многогранную дискуссию. Однако она ставит себя в иную позицию, чем упомянутые выше интерпретации, показывая значимость идеологии. В частности, «новый» Казахстан является скорее продолжением «старого» в вопросе экономического неравенства из-за присутствия традиционной консервативной идеологии в этом вопросе. Анализ показывает, что политическая идея создания Фонда «Казахстан Халқына (Народу Казахстана)» отражает традиционные консервативные взгляды правящей администрации на неравенство. В контексте периода после января 2022

года это также означает, что неравенство, скорее всего, не будет решено и сохранится.

### Традиционный консерватизм и неравенство

Обширная литература по политическим идеологиям является полезным аналитическим инструментом для изучения того, насколько политика, инициируемая различными государственными акторами, соответствует той или иной идеологии. Одновременно этот инструмент также позволяет понимать, почему государственные акторы могут действовать определенным образом, несмотря на то, что эти действия не соответствуют их риторике. Политические идеологии различаются по своим позициям в отношении человеческой природы, степени государственной власти, регулирования экономических рынков и фундаментальных вопросов социальной справедливости, таких как экономическое неравенство. В вопросе неравенства – должны ли материальные блага распределяться поровну или нет – идеологии, находящиеся на правой стороне экономического политического спектра, натурализуют экономическое неравенство. С другой стороны, левые идеологии ставят под сомнение и оспаривают естественное устройство и неизбежность неравенства [8, с. 13–14]. Эта правая позиция по отношению к неравенству одобряется такими идеологиями, как классический либерализм, традиционный консерватизм и современный консерватизм.

Позиции классического либерализма и современного консерватизма в отношении неравенства практически одинаковы. У обоих есть четыре общие черты, касающиеся причин, по которым неравенство неизбежно и оправданно. Во-первых, индивидуальные различия людей в качестве и количестве их способностей, талантов и трудолюбия будут влиять на их производительность на рынке. Это приведет к неравному распределению материальных благ [9, с. 65–67]. Стоит отметить, что данная точка зрения в значительной степени ориентирована на внутренний фактор и практически не учитывает влияние внешних факторов. Во-вторых, пока люди имеют равные права, любое материальное неравенство оправдано, поскольку оно является результатом «любого процесса свободного обмена между индивидами» [9, с. 67–68, 342]. Третья позиция – твердая вера в эффект «trickle-down», согласно которому снижение налогов для богатых приносит пользу другим группам общества, поскольку в конечном

итоге богатые люди будут реинвестировать дополнительные деньги (не облагаемые потенциально налогом) в новые бизнес-предприятия. Это должно принести пользу другим группам общества, поскольку богатые создают новые возможности трудоустройства для других [10].

Традиционный консерватизм занимает схожую позицию и, как следствие, также находится в рядах правых, однако их способ рационализации неравенства существенно отличается от вышеупомянутых. На это есть две причины: неравенство является естественным отражением иерархического порядка в обществе, а стремление к равенству через перераспределение потенциально угрожает установленному порядку. Общество естественным образом иерархически устроено для этой идеологии, поскольку люди обладают разными способностями, что накладывает на них дифференцированные социальные роли и обязанности [9, С. 91-94]. Неравенство предается анафеме так как «естественное неравенство богатства и социального положения, оправданно соответствующим неравенством социальных обязанностей» [8, с. 58]. Помимо этого, консерваторы утверждают, что защита частного капитала также прямо означает отказ от перераспределения. Речь идет не просто о защите индивидуальных прав. Иначе, оспаривание неприкосновенности собственности посредством перераспределения является атакой в сторону устоявшегося иерархического общества, а также угрозой стабильности [9, с. 83].

Однако консерваторы не относятся к неравенству с полным пренебрежением и осознают его разрушительные последствия, когда оно достигает крайних пределов. Они признают, что чрезмерное неравномерное распределение богатства может нанести ущерб социальной стабильности – стабильность, которая является одной из основных целей этой идеологии. Один из способов решения проблемы крайнего неравенства – опора на идею «Noblesse Oblige». Согласно этому убеждению, группы людей, находящиеся на элитарном уровне, должны помогать другим группам своего общества – «элита обязана заботиться о менее благополучных» [9, с. 83]. Истоки этой идеи лежат в беспокойстве консерваторов по поводу социальных последствий роста капиталистического строя в XIX веке. Растущий крайний уровень неравенства, сопровождаемый ориентированной на себя индивидуалистической богатой элитой, беспокоил консерваторов потенциальной нестабильностью. Вместо этого обогатившийся класс должен обладать чувством социальной ответственности, соизмеримым

с его привилегиями. С оговоркой, идея «Noblesse Oblige», несмотря на обещание помочь нуждающимся слоям общества, не поддерживает идеалы левого социализма, который выступает за сильное социальное государство всеобщего благосостояния и предоставление социальных благ первой необходимости в качестве основного права. Это объясняется тем, что традиционные консерваторы и левые идеологии преследуют разные цели, даже если «Noblesse Oblige» может иметь общие черты с социальными благами социалистической политики. Для первых такая практика усиливается для достижения и сохранения стабильности. Например, Отто фон Бисмарк в конце XIX века провел ряд мер по обеспечению благосостояния, в том числе ввел медицинское страхование, страхование от несчастных случаев для рабочих. Это было вызвано не стремлением к созданию эгалитарного общества, а снижением влияния социалистических движений в Германии и, таким образом, сохранением стабильности [9, С. 83, 97].

### «Новый» казахстанский «Noblesse Oblige»

Сразу после январских протестов 2022 года, по мере стабилизации ситуации, одной из главных инициатив президента Токаева стало объявление о создании социального фонда «Казакстан Халкына (Народу Казахстана)». Средства не собираются за счет налогообложения богатства. Как следует из высказывания президента, это благотворительная инициатива. Политика создания фонда отражает идею «Nobles Oblige», тем самым указывая на традиционные консервативные идеологические предпочтения правящей элиты. Это отражение заметно в следующих трех аспектах: Кто является получателями средств фонда «Народу Казахстана»? Что послужило основой для его создания? И, наконец, кто является поставщиками финансирования, а именно благотворителями, для фонда, и, самое главное, почему именно они должны предоставлять финансирование?

Согласно официальному сайту и высказываниям президента, миссия фонда заключается в помощи и удовлетворении потребностей людей в здравоохранении и образовании и содействии социальной помощи [11]. Фонд призван оказывать финансовую помощь для решения различных «проблем в сфере образования, здравоохранения и других социальных сферах» [11]. Согласно официальному отчету, получателями средств являются конкретные группы людей, находящиеся в социально-

экономически неблагоприятном положении: дети, нуждающиеся в специальном медицинском лечении, дети, живущие в трудных жизненных обстоятельствах, семьи, живущие в плохих жилищных условиях и с минимальным доходом, и другие уязвимые социальные группы [12]. Как «Noblesse Oblige», казахстанский фонд стремится помочь тем, кто находится в «менее благополучном» положении.

Выступая 11 января 2022 в парламенте, президент К.К.Токаев сделал довольно неожиданное заявление: «Благодаря Первому Президенту – Елбасы в стране появилась группа очень прибыльных компаний и прослойка людей, богатых даже по международным меркам. Считаю, что пришло время отдать должное народу Казахстана и помочь ему на системной и регулярной основе. Поэтому правительству предстоит определить круг компаний и согласовать с ними размер ежегодных взносов в фонд» [6]. Он добавил, что олигархические группы являются главными победителями экономического роста Казахстана. Нефте- и газодобывающие компании должны делиться прибылью с государством [13]. Если это не критика, то эти замечания иллюстрируют беспокойство администрации Токаева по поводу того, что богатая элита может быть безразлична к своим социальным обязанностям. Это напоминает тревогу традиционных консерваторов XIX века, когда владельцы капитала стали безответственными, самоиндивидуально-ориентированными людьми в свете массового ухудшения материального благосостояния большинства.

21 января К.К.Токаев встретился с представителями крупного капитала, большинство из которых входят в топ-лист Forbes Kazakhstan, и выступил с речью. Основные тезисы президента сводились к тому, что состоятельные люди должны обладать чувством ответственности перед казахстанским обществом [14]. По данным государственных СМИ, одним из главных призывов встречи стало то, что богатые владельцы капитала обязаны «ежегодно и систематически делиться доходами через фонд “Народу Казахстана”» [15]. В частности, владельцы крупного капитала будут обязаны перечислять в фонд определенную сумму денежного взноса в качестве благотворительной инициативы. При этом председатель фонда уточнил, что средства, поступающие от крупного бизнеса, – это не «налоги на бизнес, а добровольные перечисления от него», что говорит о том, что фонд является благотворительной организацией. Пока неясно, какие карательные меры могут быть применены к тем, кто не будет вносить

деньги в фонд. Однако в целом акцент на социальных обязательствах, который приписывается богатой элите, безусловно, заметен. После выступления президента один из представителей большого капитала даже призвал своих богатых коллег внести вклад в «снижение социальной напряженности» [15]. Принцип «Noblesse Oblige» утверждает, что более высокая степень привилегий соразмерна и социальным обязательствам. Аналогичным образом на встрече с олигархами президент призвал богатых людей активно участвовать в социально-экономических преобразованиях страны и вместе с правительством разделить ответственность за «будущее страны и Нового Казахстана» [15].

## Заключение

Рассуждения правящей администрации о создании социального фонда «Народу Казахстана» иллюстрируют идеологические истоки того, почему неравенство сохранится в Казахстане после социальных потрясений января 2022 года. В частности, «Noblesse Oblige» правительства указывает на его традиционное консервативное отношение к неравенству, которое, в свою очередь, рассматривает неравенство как приемлемое и оправданное. Это имеет несколько последствий. Материальное неравенство в обществе Казахстана вряд ли будет снижено. А именно сохранение политической идеологии правящей элиты в форме консерватизма после января 2022 года также означает, что статус-кво в отношении неравенства также сохранится. Еще одна замечание заключается в том, что конечной целью фонда «Народу Казахстана» является сохранение стабильности, а не шаг к построению эгалитарного общества. Как справедливо заметили политологи о «Noblesse Oblige», «...такая помощь – это акт сострадания, а не осуществление справедливости» [9, С. 343].

Казахстанский «Noblesse Oblige» проливает свет на идеологию правящей администрации Казахстана и демонстрирует ее значение для объяснения сохранения неравенства в «новом» Казахстане. Другой аспект заключается в том, что идеология частично объясняет, почему неравенство не было решено за два года с начала 2022 года, несмотря на риторические упоминания правящей администрации о социально-экономической несправедливости и признание того, что неравенство привело к январю 2022 года. Подобные идеологические предпочтения могут также свидетельствовать о том, что правящая администрация не

просто пассивный актер перед лицом мощных неолиберальных рыночных сил, формирующих социально-экономический ландшафт Казахстана. Напротив, традиционная консервативная идеология государственных чиновников свидетельствует о том, что они могут иметь возможность действовать в контексте сохранения неравенства. В частности, обе силы - неолиберализм и традиционный консерватизм - рассматривают неравенство как приемлемое, и в этом свете идеология правящей администрации может даже усиливать негативные последствия неолиберализма в Казахстане. Наконец, сохранение неравенства также предполагает, что кризис идентичности в местном обществе может принять негативный дестабилизирующий оборот, особенно в сторону роста и привлекательности правого этнического национализма. В этом аспекте Казахстан может иметь параллели с глобальным ростом ультраправых движений. Политические экономисты утверждают, что безразличие к неравенству и повестке дня экономических претензий людей может стать благодатной почвой для того, чтобы люди из рабочего класса переключили свою поддержку и симпатии на ультраправые группы [16]. В целом идеологические истоки правящей администрации Казахстана показывают, почему экономическое неравенство будет сохраняться. Тем самым создается почва для новой вспышки нестабильности. В этом проявляется большое заблуждение консерваторов - преследуя свою главную цель - сохранение стабильности, они способствуют возникновению очередных социальных потрясений.

### Список литературы

1. Piketty Th. Capital and Ideology. – Harvard University Press, 2020.
2. Private equity market in Kazakhstan report// KPMG// <https://assets.kpmg.com/content/dam/kpmg/kz/pdf/2019/09/KPMG-Private-Equity-Market-in-Kazakhstan-ENG-2019.pdf>
3. Leonard P. Inequality is driving protest against Kazakhstan's authoritarian government// The Guardian. – 2022. – 8 January// <https://www.theguardian.com/commentisfree/2022/jan/08/inequality-protest-authoritarian-kazakh-government>
4. Kazakhstan's Protests Are About Soaring Inequality// Jacobin. – 2022. – 7 January// <https://jacobin.com/2022/01/kazakhstans-protests-are-about-soaring-inequality>
5. Разрыв между богатыми и бедными достиг недопустимого уровня – Токаев// Tengrinews. – 2022. – 21 January// [https://tengrinews.kz/kazakhstan\\_news/razryiv-bogatyimi-bednyimi-dostig-nedopustimogo-urovnya-459819/](https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/razryiv-bogatyimi-bednyimi-dostig-nedopustimogo-urovnya-459819/)
6. Kazakhstan: President has forced oligarchs to share wealth with the people// ACCA Media. – 2022. – 22 January// <https://acca.media/en/9908/kazakhstan-president-has-forced-oligarchs-to-share-wealth-with-the-people/>
7. Mazorenko D., Sorbello P. Too little has changed in Kazakhstan in the year since 'Bloody January'// OpenDemocracy. – 2023. – 5 January// <https://www.opendemocracy.net/en/odr/kazakhstan-one-year-bloody-january-no-change/>
8. Heywood A. Political Ideologies. Introduction. 7-th edition. – Red Globe Press, 2021
9. Schumaker P., Kiel D., Heilke Th. Great Ideas/Grand Schemes: Political Ideologies in the 19th and 20th Centuries. – McGraw-Hill Humanities/Social Sciences/Languages, 1995
10. Hope D. Tax cuts for the wealthy only benefit the rich: debunking trickle-down economics// London School of Economics and Political Science. – 2023. – 24 January// <https://www.lse.ac.uk/research/research-for-the-world/economics/tax-cuts-for-the-wealthy-only-benefit-the-rich-debunking-trickle-down-economics>
11. The official website of the fund "To the People of Kazakhstan"// <https://qazaqstanhalqyna.kz/ru/>
12. Концепция Общественного фонда «Қазақстан халқына»// [https://qazaqstanhalqyna.kz/images/doc/gh\\_concept.pdf](https://qazaqstanhalqyna.kz/images/doc/gh_concept.pdf)
13. Токаев заявил в парламенте, что при Назарбаеве появилась «прослойка богатых»// Radio Azattyq. – 2022. – 11 January// <https://rus.azattyq.org/a/31648784.html>
14. Глава государства провел встречу с представителями отечественного бизнеса// Официальный сайт Президента Республики Казахстан. – 2022. – 21 января// <https://akorda.kz/ru/glava-gosudarstva-provel-vstrechu-s-predstavatelyami-otchestvennogo-biznesa-2103845>
15. Кто может рассчитывать на помощь фонда «Народу Казахстана»// КТК TV. – 2022. – 22 января// <https://www.youtube.com/watch?v=rhFyRv8HFp4>
16. Acemoglu D. What Anti-Trumpism Is Missing// Project Syndicate. – 2023. – 29 November// <https://www.project-syndicate.org/commentary/trump-2024-democrats-must-return-to-working-class-priorities-policies-by-daron-acemoglu-2023-11?barrier=accesspaylog>



**ROSA  
LUXEMBURG  
STIFTUNG  
CENTRAL ASIA**

Фонд Розы Люксембург (RLS) является одним из семи политических фондов Федеративной Республики Германия. Он тесно связан с немецкой левой партией Die Linke. Основной задачей Фонда является проведение гражданского просвещения. RLS осуществляет свою деятельность в традициях движений за права трудящихся, за права женщин, антифашистского и антивоенного движений, отстаивая идеи демократического социализма.

RLS был основан в 1990 г. как некоммерческая организация. Фонд способствует критическому анализу общества и поддерживает деятельность, направленную на развитие социально справедливого и инклюзивного общества. Фонд содействует сотрудничеству и поддержанию равноправного диалога и занимается развитием концепций и практик гражданского просвещения. Таким образом, фонд привержен идеям и политическому наследию Розы Люксембург, предполагающему критику капитализма, противодействие империализму, войнам и продвижение ценностей демократии, социальной справедливости и солидарности.

RLS осуществляет свою деятельность в регионе Центральная Азия через свое представительство, открытое в г. Алматы в 2019 году. Программа финансируется Парламентом ФРГ через Федеральное министерство экономического сотрудничества и развития (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung – BMZ). Основанная на идеях демократического социализма, программа способствует укреплению экономических, социальных, культурных, экологических и гражданских прав, а также развитию регионального и межрегионального сотрудничества в Центральной Азии и за ее пределами.

**Представительство Розы Люксембург в Центральной Азии**

Адрес: Казахстан, Алматы, 050022,  
ул. Масанчи, 98а  
Телефон: +7 (727) 224-55-21

**Информации о Фонде Вы сможете найти по ссылкам:**

<https://www.rosalux.de>  
<https://ru.rosalux-ca.org/>

Подготовлено при спонсорской поддержке Фонда Розы Люксембург на средства Федерального министерства экономического сотрудничества и развития Германии. Материалы публикации могут использоваться третьими лицами при условии ссылки на оригинальную публикацию.

Sponsored by the Rosa Luxemburg Stiftung with funds of the Federal Ministry for Economic Cooperation and Development of the Federal Republic of Germany. This publication or parts of it can be used by others for free as long as they provide a proper reference to the original publication.

Подписано в печать 03.05.2024  
Печать цифровая. Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16  
Условных печатных листов 14,5

Отпечатано в типографии Uniprint®  
Республика Казахстан, г. Алматы, ул. Жумалиева 60, н.п. 39  
Тел. +7 (727) 2 222 000  
info@uniprint.kz

Тираж 150 экземпляров

ISBN 978-601-08-3691-4



9 786010 836914