

IFEAC



INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES SUR L'ASIE CENTRALE
ФРАНЦУЗСКИЙ ИНСТИТУТ ИССЛЕДОВАНИЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
FRENCH INSTITUTE FOR CENTRAL ASIAN STUDIES

WORKING PAPER N° 34

Сведения об авторе:

Крупко Игорь Владимирович – докторант Института истории и права КазНПУ им.Абая, научный сотрудник Центра сближения культур под эгидой ЮНЕСКО; Электронный адрес - tengri95hismatulin@mail.ru.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ СЮЖЕТЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ КАЗАХСТАНА: МЕЖДУ ПОЭТИКОЙ И ПОЛИТИКОЙ

Одним из главных страхов XX – начала XXI века стал ужас перед наступлением технократической цивилизации и нарастающей деспотией цифрового пространства. Власть искусственного интеллекта, цифровизация, превращение планеты в гигантский «человейник», вселенной – в Матрицу, а человека – в послушного киборга, выполняющего алгоритмы Системы – образы вот уже более ста лет волнующие воображение режиссеров, писателей, художников и футурологов. Широкие массы не менее успешно генерируют фольклор, перманентно вдохновляясь этим алармистским сюжетом (а в последнее время, в связи с пандемией коронавируса, это стало и вовсе главной конспирологической темой, породив небывалую по масштабам инфодемию). Однако при внимательном сопоставлении становится очевидной гомогенная природа поведения в архаическую и грядущую цифровую эру. Антиутопия киберпанка – всего лишь возврат в мир автоматизированной человеческой деятельности, веками успешно функционировавшей в традиционной культуре, лишавшей человека нерегламентированного поведения и тысячелетними жизненными сценариями определявшей биографию в отсутствие субъекта.

Частным проявлением этого являются некоторые процессы в исторической памяти. Мы сосредоточили исследовательский фокус на феномене folk-history и разобрали несколько примеров из исторической памяти постсоветского казахстанского общества: симулякр стихотворения Олжаса Сулейменова «Айналайын», пророчество о голове последнего казахского хана Кенесары и изобретение Отрарской библиотеки в контексте урбанизации исторической памяти казахов.

Ключевые слова: историческая память, фольклор, дискурс, мифопоэтика.

Познание истины – это воспоминание о ней, учил Платон своих последователей и всю европейскую философию последних тысячелетий. Проводя античные аналогии, можно заметить, что Мнемозина и Клио никогда не разлучались, сохраняя в истории человечества свой музыкальный союз. Метафора прошлого как зеркала, в котором современность видит себя, давно стала банальностью, открытой и подчиненной смысловой игре самых разных дискурсивных логик. Однако ее устойчивость отсылает к архетипическому, базовому, универсальному – циклическому времени. Как

известно, линейная модель времени и, соответственно, история как хронологически развивающийся процесс – сравнительно поздняя рефлексия революции в информационной матрице, а именно – в способе ее фиксации и хранения.

Обозначив появление нового типа культуры, переход от мифологического к историческому типу мировосприятия и попытка вырваться из циклического рая вечных архетипов в непредсказуемую историю эволюционного развития стали возможными благодаря изобретению письменности, фиксирующей информацию в объемах, неподвластных возможностям человеческой памяти. Вместе с линейным временем в культуре появляется категория «надежды». Ведь до этого человек был обращен лицом к прошлому – именно там находились главные события теогонии и космологии, утвердившие когда-то/всегда законы мироздания. В традиционном типе культуры доминируют мифологические мотивировки – образцы жизненных сценариев, данные предками и культурными героями (причем изначально, в более архаическом варианте, сюжетное поле жизненных сценариев не отличалось большим разнообразием и было персонифицировано силами миропорядка: хтоническими сущностями, богами, духами мест и т.д.). В такой мифологической картине мира человек практически растворен как субъект, являясь органичной, но далеко не самой важной частью окружающего мира, появляясь в самую последнюю очередь (как, например, в библейском варианте мифа о сотворении, где человек был создан в последний день). Культура такого типа не ориентирована на создание нового текста, на расширение информационной реальности т.к. существует самодостаточный канон, являющийся источником легитимности, облеченный сакральной властью прошлого в настоящем [1],[2]. Ведь даже нам легко представить себе ситуации, когда опыт может противоречить тексту, но не опровергать его (сколько бы раз вилка ни падала, а гость все не приходил – мы все равно будем вспоминать соответствующую примету).

В этом смысле колониальная хронология редко связана с культурной географией, вопреки попыткам постколониальных эпистемологов, неустанно воспроизводящих тезисы Саида, которые (перефразируя Фуко) устарели, не успев появиться. Ведь когнитивные алгоритмы, составляющие основы архаической логики, существовали везде и всегда, составляя ментальный базис не только широких масс, но и, зачастую, принимали геометрически стройные формулы, исходя из-под пера самых выдающихся интеллектуалов человеческой истории (например, Законы Платона).

Культура с миметическим способом ретрансляции информации организует мышление и память своих адептов по принципу «цитат». А.К.Байбурин, описывает аналогичные явления в культуре восточных славян следующим образом: «Такой культуре невозможно научиться, ее можно только выучить, запомнить наизусть. Такого рода ситуация хорошо иллюстрируется характером архаических форм загадок, отгадки которых не выводятся из смысла загадки — их нужно просто знать» [5, с.23]. (Проводя

современные аналогии, невозможно не вспомнить систему ЕНТ – единого национального тестирования, вот уже более десятка лет являющуюся главным невротизирующим фактором казахстанского образования. Как говорит и пишет известный нейролингвист Татьяна Черниговская «Разница между выучиванием набора фактов и пониманием их – очень велика»

Мимесис – один из базовых когнитивных алгоритмов воспроизводства традиционной культуры и исторической памяти – ставший основой многих культур и идеологий, несмотря на декларированный ими модернистский пафос. Культура с миметическим способом ретрансляции информации организует мышление и память своих адептов по принципу «цитат». Порожденная стабильностью вечного повторения, миметическая культура существовала в циклическом времени: миф выполнял этиологическую функцию, вписывая прошлое в настоящее будущего, индивидуальное в коллективное, а локальное – в планетарное, не разделяя, разумеется, эти категории. Являясь базовым, системообразующим принципом информационной матрицы на протяжении тысячелетий, мимесис продолжил выполнять эту функцию и в эпоху модерна.

Например, социокультурная природа СССР была модернизирована ровно в том смысле, что создала «новый мимесис». И даже современная индивидуальность имеет все черты приватизированного коллективного тела. Несмотря на декларируемый разрыв с советским, активные процессы десоветизации и нацистроительства на всем постсоветском пространстве являются ничем иным, как идеологической инверсией все той же логики мимесиса, следуя которой этномобилизующий дискурс выстраивается цитатами (зачастую ложными, что характерно для фольклора), источником которых является традиционная культура.

Благодаря письменной культуре и литературе, человек совершил переход от безымянности к авторству. А с возникновением протогородов, городов и началом урбанизации – к намеренному отделению от природы. Постепенно окружающий мир превращается в рамку человека, место, где разворачивается действие, в ландшафт, воплощающий его субъектный мир.

В какой-то момент, культуры, наряду с тягой к детерминизму миропорядка, начинали обретать антропогенные контуры. Человек (род, племя, народ) становился автором истории. Неслучайно во многих поздних мифологиях этногенез и эсхатологические события, связанные с появлением человека подчеркнута мотивированы сакральной жертвой, часто – смертью бога (убийство праматери-оленихи у народов Севера и кыргызов, появление людей из капель крови съеденного Диониса-Загрея у греков и т.д.) [3],[4]. И в Новое время индустриального индивидуализма рыночных отношений человечество шагнуло все с тем же лозунгом, на всякий случай (по Ницше) убив своего Бога.

Аналогичное явление в гуманитарной эпистемологии можно наблюдать в XX-м веке. При ближайшем рассмотрении антропологический поворот оказывается одной из проекций обретения «народом» политической

субъектности и исторического авторства, когда человеческая жизнь становится местом встречи самых разных планов бытия.

Описанный процесс никогда не был линейным – парадигмы, информационные матрицы и культурные коды существовали и продолжают существовать циклически, возникая, исчезая и снова возникая по квантовой спирали смысла.

XX-й век снял множество дихотомий и бинарных оппозиций, деконструировав метанарративы не только в интеллектуальной традиции европейской культуры, но и в мировой социально-политической практике. Одна из них – противостояние модерна и архаики, оказавшееся во-многом условным. Проект модерна диалектически содержал в себе свою противоположность. Иного и быть не могло, поскольку много тысяч лет существуя в гармонии мира, созданного мифопоэтикой, прекрасно адаптированной к потребностям психики, человек просто не мог, да и не испытывал потребности, по Хайдеггеру, в радикальном ремонте дома собственного бытия.

Этот сценарий, наиболее подходящий для описания процессов, начавшихся в Российской империи, а затем, продолжившихся более активно и сложно в СССР, формирования колонизируемых культур с помощью национального спонсирования, процессов диалектики идентичностей и идеологической мимикрии, семиотически выглядит следующим образом: «Периферийные семиотические образования могут быть представлены не замкнутыми структурами (языками), а их фрагментами или даже отдельными текстами. Выступая в качестве «чужих» для данной системы, эти тексты выполняют в целостном механизме семиосферы функцию катализатора. С одной стороны, граница с чужим текстом всегда является областью усиленного смыслообразования. С другой, любой обломок семиотической структуры или отдельный текст сохраняет механизмы реконструкции всей системы. Именно разрушение этой целостности вызывает ускоренный процесс «воспоминания» — реконструкции семиотического целого по его части. Эта реконструкция утраченного уже языка, в системе которого данный текст приобрел бы осмысленность, всегда практически оказывается созданием нового языка, а не воссозданием старого, как это выглядит с точки зрения самосознания культуры.

Постоянное наличие в культуре определенного запаса текстов с утраченными кодами приводит к тому, что процесс создания новых кодов субъективно часто воспринимается как реконструкция («припоминание»). Структурная неравномерность внутренней организации семиосферы определяется, в частности, тем, что, будучи гетерогенной по природе, она развивается с различной скоростью в различных своих участках. Разные языки имеют различное время и различную величину циклов; так, естественные языки развиваются значительно медленнее, чем ментально-идеологические структуры. Поэтому о синхронности протекающих в них процессов не может

быть и речи.»[5]. Таким образом, несинхронность нарративов объясняется их гетерогенностью.

Предметом настоящего исследования являются сюжеты казахстанской историографии, представляющие, на наш взгляд, яркие текстуальные или контекстуальные образцы фольклора в науке и исторической памяти.

Существует несколько традиций, исследующих folk-history (исторические мифы, фальсификации и т.п.). Методологические сложности анализа амбивалентных явлений, структура которых, наследуя архаическую типологию мышления, в равной мере хранит свой генезис в медийной реальности информационного общества, сформулировал С.В. Соколовский: «исследователи современной мифологии (политической, научной, религиозной), сохраняя объективизм как ценность, стремятся описать «неприрученную мысль» образованных городских «варваров» скорее уже с позиций истории и генеалогии таких воззрений, поскольку необходимость обосновывать специфику мифологического мышления и исследовать его закономерности для них, по всей видимости, оказывается неактуальной.»[6]. Несмотря на первостепенную важность исследования генеалогии того или иного сюжета, а также археологии того или иного типа знания и дискурса, не менее важным и интересным является анализ когнитивных алгоритмов, задающих эпистемологические условия мифа.

Обобщая многочисленную литературу по нашей тематике, можно выделить несколько исследовательских направлений. В. Шнирельман в своих книгах «Арийский миф в современном мире», «Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье», «Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России.» выстраивает маршрут деструктивных путей социальных и исторических мифологий современности, обозначая логику их генезиса и распространения. В своей статье «Символическое прошлое. Борьба за предков в Центральной Азии» Шнирельман анализирует конструирование национального нарратива в казахстанской историографии (сначала в советское время, затем – в эпоху независимости), считая главным фактором мифотворчества не вторжение в науку непрофессионалов, а проект нациестроительства, требовавший для новоизобретенных наций легитимирующего их символического наследия и исторической преемственности[7]. Исследователь обращает внимание и на темпоральные характеристики национального нарратива, глорифицирующего древнее и средневековое прошлое и виктимизирующего колониальный опыт: «Такое видение истории с благодарностью обращается к архаической идее циклического времени, позволяющей представлять «тёмные века» временным периодом упадка, за которым непременно должен начаться новый взлёт.»[7а]

С несколькими иными позициями видят мифологизацию «современности» и ее генеалогию на постсоветском пространстве Е. Добренко и Х. Гюнтер смещающие исследовательский локус с проектов модерна (нациестроительство) на архаические архетипы и соответствующие когнитивные алгоритмы, активированные при встрече с Новым временем,

рассматривая всю советскую культуру как мифопоэтическую, несмотря на модернистский пафос созидания «нового человека»: «“реальный социализм в отдельно взятых странах” есть реакция первобытно-общинных, патриархальных и феодальных форм сознания на индивидуализацию и персонализм», а в художественном измерении «мифологизация определяет не только стилистический уровень, но всю макроструктуру соцреалистического текста»[8].

В статье «Процессы архаизации в тоталитарной советской культуре» Д. Сергеев выделяет две волны мифопоэтического творчества масс в тандеме с элитами [9]. И если первая волна хлынула в ноосферу после Октябрьской революции, то вторая – после 1991 года как реакция на множество дестабилизирующих факторов, в т.ч. и на распад СССР.

Патерналистская политическая культура СССР (как и наследующие ей на всем постсоветском пространстве версии политической культуры независимых государств) содержала в своем арсенале традиционные архетипы, персонифицирующие в архаических обществах силы миропорядка: «Родина мать» - по аналогии с Первоматерью (Гея, Умай и др.), «Отец народов» (или «Отец нации») - божественный первопредок, являющийся гарантом космологической стабильности, «республики-сестры», «народы-братья» и т.п.[10]

Развитием темы явился следующий логический шаг: если все сферы жизни (а соответственно, и наука) претерпевают фольклоризацию, имеет смысл изучить их как образцы фольклора. Интересным преломлением обозначенной тематики является исследование научного дискурса методами фольклористики и культурной антропологии. В своей книге «Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры» К. Богданов на обширном материале исследует дискурсивные стратегии советской культуры 1920—1950-х годов в области фольклористики и «народного творчества». Автор анализирует риторические и социально-психологические основы советской культуры, синкретично сплавившей «соцреализм, эпос (и квазиэпос), сказку («советская сказочность»), пафос пролетарской бдительности, литературную дидактику рациональности и едва ли не магическую веру в «заговорную силу» слова...»[11]. Характерным является реабилитация сказки в публичном дискурсе («сказка – прототип научной гипотезы») и призыв к ее дальнейшей эксплуатации в инициальных целях (Богданов 86)

Взгляд на ту же проблему с обратного конца (создание фольклора элитами) предлагают авторы сборника «Джамбул Джабаев: приключения казахского акына в советской стране»: на разных примерах, в разных контекстах ими были исследованы индустрия и мифология Жамбыла Жабаева в советской культуре. Судьба Жамбыла – яркий пример изобретения идеологического фольклора, а также фигур, персонифицирующих этот апологетический фольклор и голос народа, легитимирующий новый режим.

Единственным фундаментальным исследованием мифотворчества на современном казахстанском материале является книга «Научное знание и

мифотворчество в современной историографии Казахстана» Абылхожина Ж.Б., Масанова Н.Э. и Ерофеевой И.В.[12] Авторы, будучи солидарны в своем теоретико-концептуальном инструментарии, с разной степенью подробности анализируют генезис феномена исторического мифотворчества. В частности, Абылхожин Ж.Б. выводит его из следующих причин: суггесторы и реципиенты исторической мифологии являются носителями аграрно-традиционного сознания (как в современности – в результате рурализации городов Казахстана, так и в советской культуре, рассматриваемой ученым в качестве модифицированной архаики), отягощенного комплексами тоталитарного мышления и травмой постсоветской смыслоутраты. Соглашаясь с выводами ученого, хотелось бы добавить, что проявлением унаследованного «тоталитарного сознания» здесь является зеркальная гибридность этнонационального нарратива - использование форм и стилей советской историографии в борьбе с советским/колониальным наследием. Формируясь в процессе взаимодействия, основанного на гегемонии одного, власть-знание надолго определяет матрицы мышления, эстетические идеалы, культурные коды и формы субалтерна, стремящегося доказать свою самобытность. Этнонациональный нарратив культур, переживших подобный опыт, формируется исключительно в противодействии имперскому нарративу. Оказавшись в ситуации, когда публичный дискурс оторван от народной среды, формирующаяся этнонациональная культура заимствует свои формы из колониального арсенала культуры-гегемона, пытается опровергнуть и одновременно ссылаясь на него, как на источник легитимности [13]. «Тоталитарным» здесь является инфантильное существование этнонационального нарратива в критериях, заданных советским идеологическим языком с поправкой на локальный мифопоэтический контекст.

Далее мы раскроем несколько фольклорных сюжетов в исторической памяти казахстанского общества.

Айналайын: смерть автора в фольклорном кругу интернет-культуры.

Описанное выше можно проиллюстрировать ситуацией вокруг стихотворения Олжаса Сулейменова «Айналайын», сложившейся в конце нулевых годов XXI-го столетия. В своем стихотворении, написанном в 1967-м году, автор, используя визуальную поэтику, создает динамичный образ мира, который то уменьшается, принимая очертания «родной земли», то разрастается до размеров планеты. В словах «..Кружись, Айналайын, Земля моя, как никто я сегодня тебя понимаю, все болезни твои на себя принимаю. Я кочую, кружусь по дорогам твоим..» поэт лирически соединил все смыслы этого этнометафизического концепта, встречающегося во многих тюркских культурах, а именно: «кружусь по дорогам твоим» - ритуальное кружение, распространенный среди шаманов магический праксис, основанный на партиципации и призванный излечить больного – «все болезни твои на себя принимаю» и символическое принесение себя в жертву самому любимому

(современное редуцированное значение слова «Айналайын» - «милый мой»)[14, с.283-284].

В конце нулевых годов нашего века в медийном пространстве (интернет, социальные сети, YouTube, поэтические вечера) стихотворение «Айналайын» начинает замещаться своим ложным аналогом, оторвавшимся от оригинального текста симулякр. Этот фейковый текст, не просто не имеет к поэтике О.Сулейменова никакого отношения, но и более того – полностью противоречит ей:

*«Айналайын – чудесное слово,
Жаль, что русский его не поймет.
Объяснить я готов ему снова,
Только бедно звучит перевод.*

*Айналайын, твоими губами,
Пусть нелепо оно звучит,
Но другими иными словами,
Ты не сможешь его заменить.*

*Ты Серёжу Есенина помнишь?
«Шаганэ, ты моя Шаганэ».
Айналайын – захочешь, запомнишь!
Повтори айналайын при мне.*

*Пусть оно будет нашим паролем,
Именами твоим и моим,
Мы казахи с любовью и болью,
О любимых своих говорим.*

*Айналайын, тебя называю,
Если хочешь понравиться мне,
Называй ты меня айналайын,
Как Есенин свою Шаганэ..»[14]*

*Кочую по черно-белому свету
Мне дом двухэтажный построить
советуют
А я, как удастся какая оказия,
Мотаюсь по Африкам, Франциям, Азиям
В Нью-Йорке с дастанами выступаю,
В Алеппо арабам глаза открываю.
Вернусь – и в кармане опять*

*ни копыа,
Копье заведется – опять на коня!
Последний ордынец к последнему морю -
На карту*

*проливы, саванны и горы!
А нас хоронили ногами на запад,
лежат миллиарды ногами на запад
под желтым покровом монгольской степи
тумены ногаев, болгаров, казахов,
не зная, что Азия – западней Запада!
Запад – восточней Китайского моря..
А нас хоронили ногами на запад.*

*Шумит за спиною последнее море.
Кружись, айналайын, Земля моя!
Как никто я сегодня тебя понимаю,
Все болезни твои на себя принимаю
Я кочую, кружусь по дорогам твоим! [15]*

Кроме ксенофобских коннотаций и интонаций, с которыми часто читают этот текст, смысловое богатство этнометафизического концепта «Айналайын» здесь редуцировано до обращения к любимому человеку. На первый взгляд семантически и стилистически неожиданная вставка «..Ты Серёжу Есенина помнишь? / «Шаганэ, ты моя Шаганэ» оправдывает свое существование потребностями рифмы «Айналайын – захочешь, запомнишь!» - и трогательным императивом далее – «Повтори «Айналайын» при мне..». Все это позволяет отнести данный текст-симулякр к жанру «наивной литературы». За прошедшие годы этот фейковый текст полностью вытеснил не только свой оригинал, но и потеснил в культурной памяти казахстанцев значительную часть текстов Олжаса Сулейменова; из своего многолетнего опыта исследования данной проблемы могу сказать: отвечая на вопрос «какое

стихотворение Олжаса Сулейменова вы знаете?», больше половины респондентов начинали цитировать именно симулякр (другие называли «Земля, поклонись человеку!» или «Аз и Я»). В сентябре 2019 г. на экраны страны вышел исторический фильм «Каламгер» (писатель – каз.), снятый по заказу главного телеагентства Казахстана «Хабар». Фильм, сделанный по шаблону российского сериала «Таинственная страсть», повествует о жизни писательской среды советского Казахстана в 1970-е годы. Будучи самой яркой фигурой творческой богемы Казахстана тех лет, в этом кино фигурирует и персонаж Олжаса Сулейменова. В частности, в фильме он читает стихотворение «Айналайын» иностранной делегации. Несмотря на столь высокий уровень заказа (канал «Хабар») и широкий прокат, сценаристы и консультанты фильма не обременили себя необходимостью свериться с первоисточником, поэтому в описанном нами эпизоде герой Сулейменова зачитывает строки фейкового текста [16]. Как мы видим, симулякр стихотворения заменил свой оригинал полностью и, возможно, навсегда. Я предлагаю следующее объяснение генезиса этого явления.

В традиционной культуре тексты существуют в пространстве мифопоэтики, ритуала, вписанного в телесные практики и устный фольклор. До эпохи модерна, навязанной разным регионам планеты в разное время по каналам информационного влияния колониальных держав, и введения всеобщего образования в XX-м веке письменная культура оставалась статусной привилегией не более чем 5-ти процентов населения (жрецов, монархов, аристократии и т.д.). С возникновением обществ «всеобщей грамотности» письменная культура уходит в массы, завершая таким образом процесс размывания жестких социальных границ и становясь «национальным достоянием» массовой культуры (о чем алармистски сокрушались еще К.Ясперс и Т.Адорно) [17]. Однако погружаясь в информационную среду, тысячелетиями существовавшую по законам фольклорного жанра, письменная культура неизбежно переживает фольклоризацию и начинает действовать в соответствии с законами этого жанра. Как известно, фольклор имманентно лишен авторской фигуры, растворяя ее в коллективном кружении бессознательного народной культуры – в циклическом раю ее вечных архетипов. Это сближает фольклор с ситуацией постмодерна, обозначенной Ролланом Бартом как «смерть автора» в одноименном эссе 1967 г.: автор теряет свою биографическую власть над текстом и превращается лишь в его персонифицирующую функцию [18]. Фейковый текст «Айналайын» можно обозначить как интернет-фольклор или интернетлор. Любопытно, что сам Сулейменов, не зная о приключениях своего текста, с начала 90-х годов прошлого века многократно констатировал «конец литературы» в Казахстане, объясняя это (кроме урезания государственного финансирования и разрушения советской системы распространения) превращением массового «читателя в зрителя и дописьменного слушателя». Гениальное изобретение – интернет объединил человечество не только культурой свободной информации, но и создал свободное пространство основных инстинктов и

упрощенных решений, сродни фольклорной анонимности архаического коллектива. В этом пространстве информация циркулирует по тем же фольклорным законам, что и тысячи лет назад, не замечая, что субъекта больше нет.

Голова последнего хана: похищение, пророчество, сверхдержавность.

Другим ярким примером фольклора в исторической памяти казахстанцев является сюжет о голове хана Кенесары. Собранные по этой теме этнографические материалы могут быть каталогизированы по самым разным критериям: от социальной типологии информантов до вариаций сюжета. Вкратце, сюжет звучит следующим образом: «голова последнего казахского хана – Кенесары была отсечена и привезена в Омск (Оренбург, Петербург, Эрмитаж или Кунсткамеру) в качестве военного трофея, ознаменовав усечение казахской государственности, как заключил в своем интервью лидер движения «Вернем хана Кене» Н. Амрекулов: «Кенесары был потомком Чингисхана и Абылайхана. Хан - это голова. Народ - туловище. Поэтому отчленение головы от туловища - это символ лишения казахского народа головы, суверенной государственности.. Вот это и есть то бремя, карма, которая тяжким грузом до сих пор висит на казахах.» [19]. Спустя более ста лет знаменитая ясновидящая Ванга изрекла пророчество: «Когда голова последнего казахского хана вернется на Родину, Казахстан превратится в сверхдержаву.» Однако Россия тщательно скрывает местонахождение головы хана Кене, потому что знает цену геополитическому доминированию и уступать эти позиции не собирается» [20]. Сюжет может незначительно варьировать в зависимости от контекста, но основной лейтмотив будет именно таким. Эта история регулярно становится темой бурных обсуждений в самых разных социальных средах: в медийном пространстве, интернете и даже на самом высоком уровне (больше всех эту тему любят таксисты, хорошо и подробно осведомленные о судьбе головы последнего казахского хана и всех подводных камнях большой геополитики)[21]. Дискуссии вокруг эсхатологии этого сюжета стали настолько перспективными и популярными, что в 2015-м году в них включились финалисты 8-й и 10-й международной битвы экстрасенсов: Виктор Александровский и Заман Сыпатаев, определившие астральную судьбу головы Кенесары по данным из Википедии и не совсем точно предсказавшие возвращение ее на Родину в 2018-м году[20].

Генезис этого нарратива может быть объяснен глубинными мифопоэтическими мотивировками. Как известно, головы предков сакрализуются во многих традиционных культурах (к примеру, традиция высушивания и сакрализации голов «тсантса» у хиваро или «мокомокаи» у племен маори) [22]. Известна эта традиция и у массагетов, сохранявших головы предков и врагов в качестве сосудов жизненной энергии: «с черепа покойника снимают кожу, вычищают его изнутри, затем покрывают позолотой и хранят как священный кумир. Этому кумиру ежегодно приносят обильные жертвы. Жертвоприношения совершает сын в честь отца, подобно

тому, как это происходит на поминальном празднике у эллинов.» [23, с.178] или более поздняя семиотическая практика надления статусом «головой» погребальных курганов у тюрков[24]. Идущая из глубины веков сакрализация головы предка рационализируется в современной исторической мифологии идеями символического восстановления «прерванной государственности», возмездия и даже (несмотря на то, что, например, здесь автор апеллирует к исламскому канону и тенгрианской аутентичности) кармы: «..чтобы закрыть темную страницу нашей истории и вместе двигаться вперед, надо сделать следующее. Казахстанские власти с аксакалами всех родов, присягавших Кенесары, потомками наших местных казаков, российское руководство вместе с домом Романовых, а также аксакалы киргизских племен, участвовавших в войне с Кенесары, должны приехать на Улытау и попросить прощения у духа Кенесары, забить в качестве жертвы белого коня и с воинскими почестями захоронить голову в некрополе, построенном на народные деньги, рядом с некрополем его предка Джучи. Ибо Джучи основал Золотую Орду, а Кенесары своей героической гибелью завершил ее историю. Да, Романовы тоже должны в этом участвовать, потому что именно Николай I принял решение обезглавить казахского хана и поплатился за это. Его потомок с таким же именем был расстрелян вместе со всей семьей. Все это кара!..» [19].

Здесь хотелось бы оговориться, что нас интересует не то, есть ли голова последнего казахского хана «на самом деле» или она утрачена. Как справедливо заметил крупный исследователь этой проблемы Саттар Мажитов автору настоящей статьи, в архиве Омска присутствуют доказательства существования черепа Кенесары. Однако мы занимаемся не этим. Нас интересует то, какие сюжеты производятся по поводу этой головы и то, как они вписываются в текст исторической памяти.

Описанный выше сюжет представляет собой классический миф как по поэтике, так и по своей этиологической функции, отвечающий на шоки модернизации, непредсказуемость рыночного общества и экзистенциальную неопределенность фольклорной терапией, предлагающей решения, лежащие вне индивидуального выбора.

Отрарская библиотека: в поисках изобретенного.

Образ Отрарской библиотеки существует в казахстанской историографии ровно между поэтикой (фольклорной генеалогией) и политикой (идеологическими потребностями) памяти. Как и многие другие подлинные древности Казахстана, заключенные в информационный арсенал национального достояния и перманентно возбуждающие ревнителей культурного наследия, Отрарская библиотека была построена на страницах советской прессы. В 1971-м году спец-коры журнала «Вокруг света» Д. Досжанов (писатель исторических романов и повестей, впоследствии лауреат Национальной премии им. М. Ауэзова) и В. Малов (известный детский фантаст, перу которого принадлежат «Академия Биссектриса», «Я - шерристянин», «Куклы из космоса» и мн. др.) были направлены осветить в репортаже раскопки средневекового города, что и было сделано 1 марта того

же года [25]. Написанный в лучших традициях исторического романа, текст с первых строк увлекает читателя воссоздаваемым колоритом эпохи, в который помещены знакомые советскому читателю производственного романа психологизм и модели речевого поведения, убедительные детали средневекового быта (в духе Василия Яна), а главное – попытка приоткрыть завесу тайн – описание Отрарской библиотеки, разрушенной и погребенной под песками, но сохранившей «кое-что где-то рядом с читателем»: «..Древние хроники единодушно утверждают, что за столетия в Отрарской библиотеке были собраны тысячи и тысячи книг со всего света — кипчакские летописи, обтянутые бараньими шкурами, арабские дастаны, книги, написанные на белой шагреновой коже, индийские своды, украшенные рыбьей чешуей, инжали мусульман, евангелия христиан... Книги научные и художественные, стихи и рецепты лекарств, книги религиозные и описания путешествий, совершенных в древности..». Авторы не скупилась на таинственные подробности, обнаруживающие «удивительное рядом»: «..В подземелье уходили крутые ступени... Отсюда тянулись две дороги... — Так вот, мой Хисамуддин, все это построено нашими предками во время прежних больших войн. Это их великое творение, наследство потомкам, священная тайна для черного часа всенародных бед и потрясений. Теперь растет опасность... Чингисхан на востоке... Сейчас мы уже за пределами городских стен... Я показал тебе это, чтобы ты знал, что делать с книгами, если придет последний час Отрара..

Наш «газик» остановился возле сопки Кокмордан, одного из курганов города, и совсем рядом с передними колесами машины мы увидели в земле трещину, почти скрытую глыбой оплывшей почвы. Под землю уходил узкий лаз, терявшийся в темноте... Быть может, именно здесь начиналась подземная дорога..»[25]. Дальнейшая судьба текста представляет собой яркий пример фольклоризации, стирания и полной утраты авторства. Со временем, он стал органичной частью книжной памяти: на него ссылаются (разумеется, без авторства, утраченного безвозвратно) как на аутентичный источник древности. Подобная метаморфоза неудивительна, учитывая, тираж журнала в 250 000 экземпляров. Текст проделал тот же путь, что и стихотворение «Айналайын» по сценарию, описанному выше. В 1981 году французский философ Жан Бодрийяр переосмысливает концепт *симулякр*, описывая специфику информационного общества. В своей книге «Симуляция и Симулякры» в качестве ироничного эпиграфа, раскрывающего суть концепта не только содержанием, но и формой, он приводит несуществующую цитату из Экклезиаста: «Симулякр — это вовсе не то, что скрывает собой истину, — это истина, скрывающая, что ее нет..»[26]. Нет сомнений, что сюжет «библиотеки» можно определить, как симулякр, порожденный информационной матрицей медийного поля. Работая в археологии, я регулярно наблюдал «носителей исторической памяти», приходивших к профессиональным археологам с точным, почти инсайтным, знанием того, где, например, находится могила Чингиз-хана или зарыт клад Александра

Македонского и т.д., воспринимаемым и ретранслируемым ими как сакральная память предков, но на поверку оказывавшимся вычитанным из той или иной газеты (советской или современной).

Однако если поэтика этого текста восходит к усилиям романиста и детского фантаста, существуя в фольклорном контексте национального нарратива современной казахстанской историографии, то генеалогия сюжета лежит в сфере политики памяти. В 1965 году археолог Кемаль Акишев, аргументируя научную значимость комплексного археологического исследования Отрара в заявке в Президиум Академии наук Казахской ССР написал: «Существуют полупоэтические сведения о большой коллекции древних рукописей в Отраре. Их число может достигать нескольких десятков тысяч книг» [27]. При этом, ссылка на источники (даже на устный локальный нарратив) отсутствует. И именно рассказом Акишева вдохновились Досжанов и Малов, о чем упомянуто в их очерке [25].

Со временем, симулякр под названием «Отрарская библиотека» стал важной частью национального нарратива казахстанской историографии. По одним версиям, создание «Отрарской библиотеки» возводится к философу Аль-Фараби, родившемуся и несколько лет жившему недалеко от города Отрар, а в юношеском возрасте переехавшему в Дамаск. По другим версиям, «библиотека» существовала задолго до появления Аль-Фараби, получившего в ней свое первое образование. Характерно, что этот сюжет в казахстанской историографии (преимущественно, в ее public версии) существует как известная всем имманентная данность, не требующая доказательной базы исторических источников – ситуация, характерная для фольклора, лишенного первоисточника и существующего как изначальное сакральное знание без границ. Не менее характерно, что, согласно сюжету, в «библиотеке» Аль-Фараби получил первое образование, и одновременно основал ее – ситуация столь же свойственная мифопоэтике, события в которой разворачиваются в циклическом времени, наделенные статусом вечных, вневременных образцов. В исторической памяти Казахстана, «Библиотека» актуализируется как важный постколониальный аргумент «утраченного просвещения».

И снова хотелось бы отметить, что целью описания настоящего сюжета является отнюдь не деконструкция представлений о существовании Библиотеки (правда, так и не доказанном). Вполне возможно, что Библиотека действительно существовала и продолжает ожидать своих археологов. Нас же интересует конкретная дискурсивная ситуация – приключения текста в жанре фольклора. История потери текста авторства и органичное включение его в историческую память.

После 1991 года в Казахстане, как и на всем постсоветском пространстве, обострился вопрос поиска исторической легитимности, преемственности и культурного наследия. Выстраиваемая идентичность, эмоциональная политика памяти, локальные исторические нарративы – все это определяет выбор объектов культурного наследия, составляющего карту сакральной географии и наделяемого соответствующим статусом. Возникает

вопрос: а какое наследие – «наше»? Процесс нациестроительства (а шире говоря, любой процесс идентификации как на коллективно-историческом, так и на индивидуальном уровне) проходит по классическому сценарию «зеркального я»: осознание тезы «мы» невозможно без антитезы «они», в противодействии к которым коллектив формирует собственную идентичность. Для большинства культур, прошедших сначала колониальный опыт, а затем модернизации в статусе субалтерна, подобным антагонистом стал нарратив бывшего гегемона, а статусом культурного наследия наделяется древнее и средневековое прошлое, являющееся хронотопом «золотого века». Именно поэтому урбанистическое наследие советского Казахстана чаще всего не актуализируется в современном историческом дискурсе.

В то же время процесс нациестроительства, утверждения идентичности и обретения исторической субъектности сопровождается идеологической актуализацией археологических исследований. Схожие по своим эпистемологиям идеология нациестроительства, репрезентирующая «нацию» как единое коллективное тело в истории и археологическая наука, рассматривающая определяемые ей археологические культуры как материальные воплощения нации, одновременно являющиеся ее истоками и культурным наследием, возникают в Новое время.

Альфريد Бустанов в статье «Восточная археология в советском Казахстане» исследует соотношение политической прагматики и гуманитарной эпистемологии в археологических исследованиях на территории Казахстана второй половины XIX – конца XX вв., справедливо отмечая влияние трагических событий насильственной коллективизации 1920-1930-х гг. в ходе которой кочевая культура казахов практически перестала существовать. После социально-экономической седентаризации казахов началась седентаризация прошлого. На основании накопленных знаний об имеющихся преимущественно на юге молодой республики археологических памятниках советские исследователи развивают идею о том, что кочевая культура не может рассматриваться в качестве определяющей характеристики истории Казахстана: «такой уход от старой концепции, согласно которой все высокоразвитые культуры в Средней Азии имеют иранское происхождение, привел к переоценке отношений между тюркским (т.е. узбекским и казахским) и иранским (таджикским) населением на данной территории. Переоценка казахской культуры исходя из представлений о городской и оседлой цивилизации стала особенностью академических работ в Казахстане.» [28, с.43]. Предпочтение, отдававшееся именно городам в конструировании исторической памяти связано с представлениями о государствогенезе, как о процессе, в большей степени характерном для оседло-земледельческой цивилизации и городе, как гетерогенном пространстве: в маргинальных зонах, ставших ареалами развития средневековых городов Юго-Восточного Казахстана встречались разнонаправленные интересы гетерогенных социальных групп, порождая конфликты и необходимость в их разрешении нейтральным арбитром, что, в свою очередь, создавало административные

институты, могущие разрешать эти противоречия, впоследствии эволюционирующие в государство.

В современном казахстанском историографическом дискурсе в этом смысле произошла идеологическая инверсия. Несмотря на то, что наследие городской культуры средневековья было открыто и исследовано сначала учеными Российской империи, а затем и советскими археологами, в публичном дискурсе, формирующем историческую память казахстанского общества, этот процесс после 1991 года позиционируется как долгожданное освобождение из плена «евроцентристских» представлений о казахах как об извечных кочевниках. Наличие городской культуры представляется в этом дискурсе как конспирологически скрываемый факт, возвращенный казахскому народу только после обретения независимости. В интервью Мурату Ауэзову, известный казахстанский археолог, первооткрыватель знаменитого «Золотого человека» Бекен Нурмаханбетов обобщил этот тезис (ставший в последние годы его жизни ритуальной частью модели его речевого поведения): «Нас в школе и университете учили так: первобытно-общинный строй. Государственность присуща только оседлой культуре, а мы – чистые кочевники, не знаем оседлости.» [29].

Эту дискурсивную стратегию можно отнести к одному из проявлений виктимизации исторической памяти. Характерным во многих отношениях является выпуск передачи «Бюро расследований» с лозунговым названием «Вперед в прошлое. Древние города Южного Казахстана», размещенный на YouTube канале «Хабар», а также один из комментариев к нему пользователя Шалкара Токбаева: «Бұл орыстар көне қалаларды қиратып тегістетіп тастаған, үстінен қала зовдтар салдырып тастаған. Оңбағандар тарихті ұмыттыру үшін, келер ұрпақ өз тарихін білмесін деген оймен. ҚАЗАҚ деген ұлтты құрту үшін, Аллаһ жазасын берсін.» («Эти русские разрушили древние города и построили на них фабрики. Чтобы невежественные забыли историю, чтобы следующее поколение не знало своей истории. Пусть Аллах накажет за уничтожение казахской нации.») [30].

В последние десятилетия урбанистическое наследие советского модернизма в городах Казахстана с их уникальной средой растворяется в прошлом, теряя свою актуальность на фоне других акцентов восприятия советского – его негативных сторон («темной стороны модерности»): репрессий, голода и русификации. Сравнивая наследие средневековой городской культуры и урбанистический период советского модернизма в исторической памяти казахстанского общества, можно прийти к следующему выводу: неоднозначный и болезненный процесс урбанизации, начавшийся в XX-м и продолжающийся в XXI веке, перемещен в хронотоп «Золотого века» исторической памяти – в средневековье. Именно там находится Великий Шелковый путь, развитая городская культура, великие и трагические страницы Отрара, Второй учитель мира – Аль-Фараби, Исламский Ренессанс, «Утраченное просвещение» и многое другое. Там урбанизация перестает быть современной проблемой и превращается в культурное наследие. Таким

образом, травма насильственной седентаризации XX века и неопределенность современной урбанизации терапевтически преодолеваются.

Как пронизательно замечает профессор Катрин Пужоль: «..если сравнить города Ашхабад и Астану с Ташкентом, мы можем найти следы того, что могли бы назвать «неосязаемая память кочевой культуры пространства» [31]. Возможно, дальнейшее развитие постномадной идентичности в новых условиях даст начало новым мобильным городам, оригинальным решениям городского дизайна или наоборот – вытеснит город из своих границ как сдерживающий фактор. Возможны самые разные варианты. Ведь с появлением в жизни интернета процессы урбанизации, дезурбанизации, рурализации и другие факторы формирования идентичности значительно диверсифицировались и перестали быть на сто процентов привязанными к физическому пространству первичной социализации, заметно расширив возможности взаимопроницаемости и диалога некогда разнесенных социокультурных миров.

Рассмотренные примеры иллюстрируют фольклорные сюжеты информационной матрицы, структурирующей историческую память Казахстана в соответствии с законами мифопоэтических жанров. С другой стороны, историческая память находится в ситуации, когда формы, поэтика и логика национального нарратива, созданные в процессе советского нациестроительства, значительно зависят от его критериев и идеологической прагматики. И, наконец, третьим доминирующим фактором является политика памяти, диалектически проводимая в современном Казахстане.

Список использованной литературы:

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов // СПб.: Наука, 1993. 233с.;
2. Лотман Ю.М. Семиосфера Культура и взрыв Внутри мыслящих миров: Статьи, Исследования, Заметки // СПб.: «Искусство-СПБ», 1990. 152 с.
3. Головнев А. Путь к святилищу. Фильм 1997 г. // <https://www.youtube.com/watch?v=uqeQV3Vmjbs>
4. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; Послесл. Ф. Х. Кессиди. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с.
5. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин.: «Александра», 1992. 544 с.
6. Соколовский С.В. Актуальные исследования современного мифотворчества: рецензия на книгу: Шнирельман В.А. Колено Даново: эсхатология и антисемитизм в современной России / (Серия «Диалог»). М.: Издательство ББИ, 2017. XIV, 617 с.

7. 8 7а. Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов (Ответственные редакторы А.Е. Петров, В.А. Шнирельман) / ИАЭ РАН. М.2011;
8. Гюнтер Х., Добренко Е. (ред.) Соцреалистический канон СПб.: Академический проект, 2000. — 1040 с.
9. Сергеев Д.В. Процессы архаизации в тоталитарной советской культуре // Гуманитарный вектор. – 2011. – № 2(26).
10. Гюнтер Х. Архетипы советской культуры // Соцреалистический канон. СПб.: Академический проект, 2000. С.743-784.
11. Богданов К.А. Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры. — М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 368 с.
12. Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В. Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. Алматы: Дайк-Пресс, 2007. — 296 с.
13. Крупко И.В. «Ностальгии-утопии в эпоху модерна» Абай атындағы ҚазҰПУ-нің ХАБАРШЫСЫ, «Тарих және саяси-элеуметтік ғылымдар» сериясы, №3(58), 2018 ж. с.365-372.
14. Сулейменов О. Собрание сочинений в 7 томах: Т.І. Стихотворения / Сост. и вступ. ст. Сафара Абдулло. – Алматы: «Атамұра», 2004. – 480 с.
15. Олжас Сулейменов «Айналайын» / <https://mom.life/post/582eae2281398348798b4578-prekrasnoe-stihotvorenje-olzhas> / (достаточно впечатать в систему Google запрос «Олжас Сулейменов Айналайын» - и в 70 % результатов будет представлен симулякр оригинального стихотворения.) Аналогичный результат обеспечен при обращении в YouTube и Instagram / https://www.youtube.com/results?search_query=%D0%BE%D0%BB%D0%B6%D0%B0%D1%81+%D1%81%D1%83%D0%BB%D0%B5%D0%B9%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%BE%D0%B2+%D0%B0%D0%B9%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D0%B9%D1%8B%D0%BD
16. Фрагмент фильма «Каламгер», снятый на камеру во время кинопоказа / <https://www.instagram.com/p/B2EgyhugvjL/?igshid=6smx5eki1og0> (дата обращения – 26.11.2019)
17. Ясперс К. Власть массы // Призрак толпы. — М.: Алгоритм, 2007.
18. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. - М., 1994 - С. 384-391
19. Central Asia Monitor «Нурлан Амрекулов: "Вернуть хана Кене - значит восстановить связь с предками"» интервью / <https://camonitor.kz/19852-nurlan-amrekulov-vernut-hana-kene-znachit-vosstanovit-svyaz-s-predkami.html> (дата обращения – 30.11.2019)

20. Central Asia Monitor «Экстрасенсы считают, что череп Кенесары-хана может быть найден в течение нескольких лет» / <https://camonitor.kz/19574-ekstrasensy-schitayut-cto-cherep-kenesary-hana-mozhet-byt-nayden-v-techenie-neskolkih-let.html> (дата обращения - 26.11.2019)
21. TENGRI TV «Где голова Кенесары хана?» / https://www.youtube.com/watch?v=XGkx_tVor-I&t=138s (дата обращения – 26.11.2019)
22. М. Стингл «Индейцы без томагавков». М.: Прогресс, 1984. 499 с.
23. Геродот «История»: ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004. – 640 с.
24. Капица Ф.С. «Повесть о Еруслане Лазаревиче» как образец жанра сказочной повести XVII века. Дисс. на соиск. канд. филол. наук. Спец. 10.01.01. - М., 1987. - 198 с.
25. Досжанов Д., Малов В. Курганы Отрара // Журнал «Вокруг Света». — 1971. — № 3.
26. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции / [пер. с фр. А. Качалова]. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. — 240 с.
27. ОВА КН МОН РК, ф. 11, опись 1, дело 1453, связка 145. Документы по завершённой теме «Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан (генезис и эволюция культур)», 1976–1980 годы, л. 1; ОВА КН МОН РК, ф. 11, опись 1, дело 771, связка 60. Докладная записка и другие документы по организации археолого- этнографической экспедиции в Отрарском оазисе, 1969, л. 2. / Цит. по Бустанов А. «Между нацией и артефактом: восточная археология в советском Казахстане». с.76 // Мусульмане в новой имперской истории: Сб. статей / отв. ред. и сост. В.О. Бобровников, И. Герасимов, С. Глебов, А. Каплуновский, М. Могильнер, А. Семёнов. – М.: ООО «Садра», 2017. – 424 с. – [Islamica & Orientalistica].
28. Бустанов А. «Между нацией и артефактом: восточная археология в советском Казахстане» // Мусульмане в новой имперской истории: Сб. статей / отв. ред. и сост. В.О. Бобровников, И. Герасимов, С. Глебов, А. Каплуновский, М. Могильнер, А. Семёнов. – М.: ООО «Садра», 2017. – 424 с. – [Islamica & Orientalistica].
29. Нурмаханбетов Б. в телевизионной передаче «Времен связующая нить». <https://www.youtube.com/watch?v=MEd9ffXXmFw&t=16s>
30. АО «Хабар» «Бюро расследований». Вперед в прошлое. Древние города Южного Казахстана // <https://www.youtube.com/watch?v=jFSYLpLcBEI&t=1s> (дата обращения: 27.03.20).

31. Пужоль К. «Видимая и невидимая реманентная память номадной культуры пространства постсоветских городов» // Мир Большого Алтая, 2015. – с.260-265