

И. В. Крупко
**ПЕРЕИЗОБРЕТЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ
 СУБЪЕКТНОСТИ КАЗАХОВ В ТВОРЧЕСТВЕ
 ОЛЖАСА СУЛЕЙМЕНОВА 1960-х гг.***

doi: 10.30759/1728-9718-2023-1(78)-123-132

УДК 82-1(574)“1960/1970”

ББК 83.3(2Каз)

Статья посвящена отражению в историсофских произведениях казахстанского поэта-шестидесятника Олжаса Сулейменова сюжетов, ключевых для формирования в казахстанском обществе исторической памяти в XX в.: утраты кочевого образа жизни, музеифицированной игры символов кочевой экзистенции из точки ее невозврата (городского хронотопа седентаризованной кочевой культуры), восприятием исторической памятью казахского общества культурного наследия городской культуры Центральной Азии, диалогизированной с мировой культурой в рамках концепции автохтонизма. Исследованный литературно-историсофский материал позволяет осмыслить проблему соотношения кочевого и оседлого в исторической памяти казахстанского общества и наличие здесь культурной травмы «внеисторичности», преодоленной во второй половине XX в. К факторам, сформировавшим эту культурную травму, можно отнести: 1) прерывание кочевой культуры в результате насильственной коллективизации и перевода кочевников на оседлость в 1920–1930-х гг.; 2) историографическую традицию описания кочевой культуры как регрессивной и ее восприятие казахской национальной интеллигенцией 1960–1970-х гг. через доминировавший исторический нарратив. Способом преодоления этой травмы стало диалогическое освоение культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, активное археологическое исследование которой начинается в эти годы в Казахской ССР, и вписывание переформатируемой исторической субъектности историю цивилизации.

Ключевые слова: *кочевая культура, историческая память, культурная травма, множественная идентичность, историческая субъектность, советская казахская литература, Олжас Сулейменов*

Хочу знать, с каким багажом мы пришли в XX век.
 «С котомкой нищего!» — мне ответили историки
 О. Сулейменов¹

Введение

Во второй половине XX в. в среде национальной интеллигенции Казахстана не было человека, чье влияние на умы было бы столь же велико, как у Олжаса Сулейменова, пишущего на русском, но опередившего и определившего экзистенциальное развитие лучших образцов казахского искусства на десятилетия. Неслучайно многие казахстанские литераторы, художники и ученые, заставшие творческую атмосферу 1960–1970-х гг., вспоминают о влиянии, оказанном на них поэтической эвристикой Сулейменова. Его стихи, историо-

софская проза и поэтические этимологии стали ярким выражением исторической субъектности кочевой культуры, содержание которой воссоздавал и переизобретал поэт.

В статье на основе широкого круга источников исследован сюжет утраты кочевого образа жизни, музеифицированной игры символов кочевой экзистенции из точки ее невозврата (городского хронотопа культуры казахов, составлявших до 1989 г. «титальное национальное меньшинство» республики), включение в историческую память постномадов археологического наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, диалога новой исторической субъектности с мировой культурой и переизобретения ее образов в отражении древней истории.

Для исследования темы выбрана фигура и раннее творчество О. Сулейменова еще и потому, что его биография наиболее показательна.

Крупко Игорь Владимирович — PhD-докторант, Институт истории и права, Казахский национальный педагогический университет им. Абая (Республика Казахстан, г. Алматы)
 E-mail: tengri95hismatulin@mail.ru

* Статья подготовлена в рамках проекта «Визуальная антропология и история образов казахстанской культуры XIX — начала XXI вв.: эволюция и обретение исторической субъектности» (ИРН АР08857194, рук. Т. Т. Далаева)

¹ Сулейменов О. Кочевники и культура: казахский эксперимент // Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я. Алма-Ата, 1990. С. 36.

Олжас родился в 1936 г. в семье офицера казахского кавалерийского полка, репрессированного через несколько дней после рождения сына. После окончания школы он получил образование инженера-геолога. Литературной деятельностью занялся в 1955 г. В разные годы О. Сулейменов возглавлял Союз писателей и Госкино КазССР, являлся депутатом Верховного Совета КазССР и СССР, основал международное антиядерное движение «Невада — Семипалатинск», работал чрезвычайным и полномочным послом РК в Италии, Греции и на Мальте, постоянным представителем Казахстана в ЮНЕСКО. В настоящее время — директор международного Центра сближения культур под эгидой ЮНЕСКО. Благополучные периоды биографии (союз и творческий диалог с государством, получение государственных премий) сочетаются в его житнетворчестве с резкими разрывами с властью (написание книги «Аз и Я», создание МАД «Невада — Семипалатинск», выступившего против ВПК СССР и остановившего ядерные испытания на Семипалатинском полигоне, уход в оппозицию в 1992–1995 гг. и т. д.). Важными для нашей темы являются русскоязычность творчества Сулейменова, его социокультурная маргинальность (отрефлексируемая им самим в одноименном эссе), обеспечившая эффективность культурного трансфера идей и образов, которым посвящена статья.

Материалы и методы

Материалами статьи являются произведения, историософские эссе Олжаса Сулейменова, документы исследовательских институтов, эго-документы 1970-х гг. и историографические источники, необходимые для реконструкции эпохи. Возможность и необходимость использования литературных и публицистических источников обоснована тем, что в современных теориях *memory studies* концепция культурной травмы, в зависимости от ряда факторов, существует как многоуровневое явление исторической памяти, во многом определяющее субъектность индивида и группы: «Поскольку воспоминания о травматическом прошлом существуют в коллективной памяти лишь в виде символических остатков первоначальных событий, они входят в социальную жизнь через создание литературных произведений. Таким образом, интерпретация произведений культуры, в особенности, литературы предлагается как своего рода ака-

демический эквивалент психоаналитического вмешательства».² Возможность использования здесь концепта культурной травмы применима, во-первых, к процессу перевода кочевников на оседлость, произошедшему в середине XX в. в результате коллективизации, и последовавших за этим событий, а во-вторых, к длительному процессу интеграции национальной интеллигенции в советский исторический нарратив, воспринявшей тезисы о регрессивности кочевой культуры и противопоставившей им творческий поиск и переизобретение образов своей исторической субъектности.

В качестве концептуальной оптики описания избранного нами сюжета может рассматриваться «изобретение традиции», поскольку в исторической памяти казахского общества, выстраиваемой во второй половине XX в., несмотря на память о кочевом прошлом и частую игру ее символами (в литературе, кинематографе, музыке и т. д.), восприятие культурного наследия средневековых городов, открытого в результате археологических исследований, происходило в хронотопе современных городов, из хронологической точки невозврата кочевой культуры (недавние жители городов укреплялись в памяти о том, что были горожанами всегда).

Результаты исследования

Диалог и диалектика кочевой и оседлой культур проявлены в творчестве Олжаса Сулейменова с первого стихотворения «Армак», опубликованного в 1959 г. С него поэт врывается в пространство русской поэзии и историю в образе неостановимого кочевника: «Я проскачу до края, город и степь накрена».³

Несмотря на буйство образов кочевой экзистенции, поэт с первых строк остраненно рефлексировал над этой образностью, наполняя следующую строчку скрытой горечью иронии (неужели край славен только табунами?). Оказавшись в искомом прошлом, в кочевом пространстве вне времени, поэт сам «садится» на коня — зов к прошлому был услышан и оказался призывом к самому себе («жили во мне играют») — и скачет «до края, город и степь накрена». Последняя фраза — самая важная для нашей темы. Город и степь — бинарная оппозиция, стираемая автором — кочевое и оседлое

² Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5–6.

³ Сулейменов О. Избранное: стихотворения и поэма. Алматы, 2006. С. 39.

смешается, перевернется, когда поэт «проскачет до края» познания, пересекая эту границу между мирами, за которой они оказываются едины в хронотопе новой исторической памяти казахов. Так, в первом стихотворении Сулейменова мы видим пример стирания границы между кочевым и оседлым и открытие возможности сближения этих культур в одной исторической субъектности.

В другом раннем стихотворении поэт выстроил интонационное развитие чувств потерявшего все кочевника, вернувшегося из похода в разрушенный врагом родной аул Алма-Тау (Алма-Ата). Кроме исторических аллюзий «всех, кто выше колена — в историю» (обыкновение Чингиз-хана оставлять в живых в захваченном городе только самых маленьких детей, которые, выросши в плену, забудут травму и не отомстят) в стихотворении искусно обыгран вынужденный переход от кочевого образа жизни к оседлому: «в самый нищий уйду аул, два клочка запашу под просо».⁴ Судьба земледельца в глазах кочевника предстает порогом оседлой жизни, за которым нет пути обратно.

В другом корпусе стихотворений О. Сулейменова кочевая культура предстает уже в ином интонационном смысле. Часто в них кочевое предстает как исторически обездвиженное, оказавшееся «за бортом» цивилизации и неизбежно дрейфующее к своему концу, предупредить о котором стремится поэт:

По клавишам и — закричат,
на выручку быстрее Листа
из эпоса джигиты мчат,
опаздывая
лет на триста.
А мне б на помощь им успеть,
а мне бы слово прореветь
одно
возвышенно и чисто.⁵

В стихотворении «Бетпак-Дала» («Голодная степь») ощущается и вовсе фатальность:

Нет колеи,
Бетпак-Дала —
Дорога,
Ой, дорого ей заплатил казах,
Пустыня —
От порога до порога.
Все сто дорог
Вели его назад.⁶

В стихотворении «Лувр» явлена тема тоски по мировой культуре, вписывающей молча-

ние истории кочевников в симфонию освобождения исторической памяти. Здесь кочевник предстает не буйствующим атавизмом из эпоса, но очеловеченным, с «удивительной тоской» в глазах. В тексте поэт проходит музейные залы, «безуспешно» отыскивая следы кочевой культуры в мировой цивилизации и преодолевая «медленное молчание Азии» поэзией.⁷

Конфликт и диалог кочевой и оседлой идентичностей в исторической субъектности поэта представлен наиболее ярко в стихотворении «Чем порадовать сердце?» (1962) — не только в содержании, но и в сюжетной форме (темой выбрана так называемая Отрарская трагедия — место памяти казахстанской истории, насыщенное важными образами, вошедшими в казахстанские учебники истории и музейные экспозиции). В стихотворении поэт задает предкам вопрос «Я — сын города, мне воевать со степью. Старики, я хочу знать, как / погибли мои города?» и бросает «укор на десять столетий вперед» за то, что в результате этих войн: «Книги! / Книги горели! / Тяжелые первые книги! / По которым потом затоскует спаленный Восток!..»⁸

Этот укор крайне важен, поскольку одним из аргументов европоцентристского отказа кочевникам в праве на место в истории цивилизации было отсутствие у них собственной непрерывной письменной историографической традиции. В первой половине стихотворения лирический герой на стороне осажденного Отрара и оплакивает его, во второй, задаваясь вопросом, «кем бы он был десять пыльных столетий назад», осознает, что этнически его предками, скорее всего, являются те, кто был по другую сторону стен сожженного города, и, наконец, в третьей заявляет принципиальную всеотзывчивость, наследуя всей истории мира, признавая свое степное происхождение, но утверждая превосходство этического над этническим. Неслучайно в стихотворении дважды возникает образ Пушкина — главного символа «всемирной отзывчивости» в российском литературном контексте. Таким образом, в пространстве стихотворения происходит диалог кочевой и оседлой памяти в исторической субъектности казахского поэта и утверждение ее универсальных ценностей.

Наиболее откровенно сближение культур происходит в одном из самых известных стихотворений автора «В Казани разлив», ключевая

⁴ Сулейменов О. Солнечные ночи. Алма-Ата, 1962. С. 20.

⁵ Он же. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я. Алма-Ата, 1990. С. 200.

⁶ Там же. С. 103.

⁷ Там же. С. 113.

⁸ Сулейменов О. Избранное: Стихотворения и поэма. Алматы, 2006. С. 50.

максима которого — «возвысить степь, не унижая горы» — стала хрестоматийной:

По азимуту кочевых родов,
по карте, предначертанной
историей,
по серым венам
древних городов
я протекал
последней каплей донора.
Здесь долг я понял
глянуть на года,
возвысить степь, не унижая горы,
схватить ладонь твою и нагадать
тебе дорогу дальнюю, о город.⁹

Поэт неслучайно сравнивает себя с «последней каплей донора», протекающей по серым венам древних городов. Донорством здесь становится интерес к истории, живая кровь поэтической эвристики, «последняя капля» которой может стать и последней надеждой, и невозможностью жить дальше в историческом беспомоществе. Важно, что серые (мертвые) вены древних городов «исторически предначертано» совпадают с азимутом кочевых родов.

По мнению многих зарубежных литературных критиков и самого автора, его лучшим произведением является поэма 1969 г. «Глиняная книга». «В книге О. Сулейменова участвуют скифы — древние и современные. Скифы — не этнос, а этос» — резюмировал в 1969 г. переводчик и историк Л. Робель перевод поэмы на французский язык.¹⁰ Этот сложный гипертекст, содержащий поэтические прозрения, развивающиеся в лингвистические, помещает в этический центр внимания сюжет о том, как хан кочевников Ишпака, вопреки запрету, полюбил храмовую жрицу завоеванного ассирийского города — Шамхат (игра автора с андрогинностью персонажей — полифонический прием, создающий дополнительный иронический контекст). Поэма делится не на главы, а на «преступления» хана. Каждое преступление кочевых законов оказывается этапом в пробуждении его человечности: любовь главного героя повторяет путь познания, в том числе исторического. Здесь тема кочевой культуры как вечного движения без памяти и его преодоления явлена наиболее зримо: «...Мы зачаты на Иртыше, / рождены на Дону, / мы не помним, где родина, / знаем только эту войну...»¹¹

В поэме впервые казахская историческая субъектность прорастает древностью шумер-

ской цивилизации. Возникает вопрос: почему именно шумерская тема избрана поэтом контекстом не только «Глиняной книги», но и многих поздних историко-лингвистических произведений? Учитывая особенности виктимного существования кочевой культуры в историографической традиции, можно предположить бинарную схему: шумерская цивилизация — самая древняя из известных на тот момент в человеческой истории, чьи носители умерли несколько тысячелетий назад, в то время как наследники кочевой культуры живы, но лишены места в истории цивилизации, отказывающей кочевникам в праве на достойное место в исторической памяти мира. В поэме образ глиняных книг часто встречается у кочевников, подчеркивая «утрату» этого письменного знания и превращение их в скитальцев истории.

Самые пронзительные строки поэмы — монолог храмовой жрицы Шамхат, обращенный к хану Ишпака. Шамхат призывает его сбросить оковы группового централизма и отказаться от кочевой идентичности, стать «землепашцем, оставив клинок», войдя в нее, как в историю:

И шептала слова, адресованные векам.
— Конницу в рай не пускают.
Ты будь одиночек.
Ты войди в мое лоно,
словно в сады Адама,
Ты с мотыгой войди,
землепашцем, оставив клинок...¹²

Также Сулейменов поместил пространство главного сюжета «Глиняной книги» в еще один сатирический контекст. Драматическая история, начертанная на найденной археологом Ишпакаем (страдающим от трайбализма коллег) глиняной табличке и ставшая «сенсацией» в мире науки, оказывается его собственным изобретением («древний» текст на табличке написал и зашифровал сам герой за двадцать лет до его «открытия»). Так, в поэме за 14 лет до Хобсбаума описан механизм «изобретения традиции».

Показательна в этом отношении история написания поэмы. Первоначально секретарь ЦК КПК С. Имашев поручил поэту написать поэму к 100-летию Ленина.¹³ По воспоминаниям автора, муки творчества на заданную тему не принесли плодов, но направили ее на шумерский материал и завершились написанием

⁹ Там же. С. 54.

¹⁰ Сулейменов О. Глиняная книга. Стихи. Алма-Ата, 1969.

¹¹ Там же. С. 126.

¹² Там же. С. 154.

¹³ См.: Сулейменов О. Собрание сочинений: в 7 т. Алматы, 2004. Т. 6. С. 12.

самого авангардного произведения казахской литературы XX в. В некотором смысле это история о том, как факторы советской политики памяти «благодаря» и «вопреки» влияли на создание форм исторической субъектности, национальной по форме, но не конформистской по содержанию.

Обсуждение

За последние 50 лет образовалась обширная библиография по изучению самых разных аспектов жизнотворчества О. Сулейменова.¹⁴ Некоторые исследования его творчества существуют в концептуальной рамке деколонизальности; некоторые представляют научную критику, деконструирующую историко-лингвистические концепции О. Сулейменова.¹⁵ Новизна статьи заключается в том, что она восполняет лакуну отсутствующих на сегодняшний день работ, в которых было бы исторически исследовано творчество поэта в контексте преодоления культурной травмы, исторической политики, памяти и переизобретения субъектности казахов в XX в.

Насколько возможно включить исследуемые в статье на материалах О. Сулейменова образы памяти кочевой культуры в диалоге с городской/оседлой/мировой культурой в историографическую традицию описания кочевых казахов? Является этот сюжет литературным эпифеноменом нацистроительства, обнажающим один из макрокультурных «нервов эпохи» казахстанского общества XX в., или же он продукт индивидуального творчества поэта? Следующая историография вопроса включает несколько репрезентативных работ, обсуждающих образ кочевой культуры казахов и его место в истории цивилизации начиная с XIX в. — времени первых научных попыток осмысления этой проблемы на казахском материале.

Наследуя античную и средневековую европейскую традиции, кочевой образ жизни казахов XIX в. часто представлялся в работах российских ориенталистов как «грубый» или «примитивный», однако от текста к тексту эти определения обретали новый смысл и звучание.¹⁶ В них описание кочевников воплощало

романтический образ «благородного дикаря» эпохи Просвещения. Показателен в этом отношении труд А. И. Левшина 1832 г. (Геродота казахской истории), представляющий ориенталистский нарратив и в то же время иронично рефлексирующий на эту тему: «...Образ жизни киргизов есть живая картина времен патриархальных. Люди с воображением пылким могут, глядя на киргизов, представлять себе беспечных пастухов счастливой Аркадии или спокойных современников Аврамовых; мечтать о мнимом блаженстве людей незнакомых с пороками, царствующими в больших городах; могут искать у них предметов для эклог и идиллий; но хладнокровный путешественник видит в них только полудиких кочевников и сравнивает их с геродотовыми скифами, чингисовыми монголо-татарами, нынешними бедуинами, курдами, жителями берегов Енисея, готтентотами и другими, подобно им, грубыми племенами Азии и Африки».¹⁷ Наиболее интересно в контексте нашей темы то, что этот ориенталистский нарратив, воплощенный в словах Левшина, изначально создает риторическую фигуру вписывания современных наблюдателю кочевников в древнюю и географически далекую историю, сравнивая их с «пастухами счастливой Аркадии» и «современниками Авраама». С одной стороны, это, согласно определениям теоретиков постколониальных исследований, можно классифицировать как темпоральную легитимацию колониального доминирования и цивилизаторской политики (оправдание необходимости изменений традиционной структуры и типа хозяйства «оставшихся в прошлом» дикарей, не ведающих счастья модернизации, которую несет им грядущая интеграция в систему империи). С другой стороны, в этом нарративе в историческом смысле кочевая культура парадоксальным образом оказывается кочующей не только в пространстве, но и во времени, свободной от оседлой хронологии, но застывшей в движении циклического времени. Отношение к подобной «внеисторичности» диалектически изменялось в различных исторических нарративах и историографических традициях: от обнаружения следов влияния на самые неожиданные культуры древности и Средневековья до забвения и утраты права на место в истории

¹⁴ См.: Снегирев В. Н. Олжас Сулейменов. М., 2020.

¹⁵ См.: Преображенский С. Ю. О «воображаемой филологии» О. О. Сулейменова // Полилингвильность и транскультурные практики. 2018. № 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-voobrazhaemoy-filologii-o-o-suleymenova> (дата обращения: 26.01.2022).

¹⁶ Афанасьева А. «Освободить... от шайтанов и шарлатанов»:

Дискурсы и практики российской медицины в Казахской степи в XIX веке // *Ab imperio*. 2008. № 4. С. 113–150.

¹⁷ Левшин А. И. Описание киргиз-кайсацких или киргиз-казачьих орд и степей. Павлодар, 2005. С. 120.

цивилизации. По аналогии с главным признаком номадизма в современной антропологии мы обозначим это свойство как историческая мобильность, понимаемая нами как способность «вневременной» кочевой культуры через внешних наблюдателей или внутренних реципиентов находить свои образы в самых разных исторических эпохах.

В своем фундаментальном исследовании «Кочевая цивилизация казахов» Н. Э. Масанов констатирует итог имперского восприятия кочевой культуры к концу XIX в. так: «Дореволюционная историография постепенно эволюционировала от изначального императива географической обусловленности кочевое скотоводческое хозяйство к выводу об их негативном воздействии на природу и ответственности номадов за опустынивание в Евразии и Северной Африке».¹⁸ Со временем подобная эпистемология неизбежно обретает форму социально-политического действия и «сводится к обоснованию необходимости скорейшего перевода кочевников на оседлый образ жизни».¹⁹ Например, заключение крупнейшего востоковеда В. В. Радлова: «...большая часть степей по своим природным условиям пригодна только для кочевой жизни и, если вынудить кочевников перейти к оседлости, это, безусловно явится причиной регресса и приведет к обезлюдению степей».²⁰

В XX в. важным (а для советского пространства единственным) теоретическим языком описания кочевников становится марксистский. В марксистской теории исторического прогресса интерпретация номадизма, встраивание его в телеологию линейной периодизации пяти способов производства столкнулись с теми же проблемами «внеисторичности» кочевой культуры, выбрасываемой новой научно-идеологической хронологией на обочину прогресса. Гомеостазисный «базис» кочевников предполагал в этой логике соответствующую «надстройку». Авторы работы «Социальная эволюция, альтернативы и номадизм», осмысляя диалектику номадизма в марксистской интерпретации, приходят к выводу, что в ней «утверждалось, что номады в общественной эволюции достигали, самое большое, позд-

непервобытной стадии».²¹ В труде «Ислам и кочевое хозяйство» один из ярких представителей казахской интеллигенции начала XX в. С. Асфендияров протестовал против этого в существовавших тогда концептуальных рамках: «С представлениями о кочевом хозяйстве связано представление об очень примитивном хозяйстве с крайне низким уровнем техники, и соответственно общественная структура определяется как родовое общество, т. е. бесклассовое или переходящее к классовому обществу. Кочевое, скотоводческое хозяйство не является примитивным хозяйством с примитивным патриархально-родовым строем, а представляет более сложный комплекс, причем ясно, что самый факт сезонных перегонов скота может встречаться при самых различных общественных укладах. Даже современное капиталистическое скотоводческое хозяйство (в Америке) прибегает к перегонам скота на большие расстояния. Кочевание не есть бессистемное бродяжничество».²² В некотором смысле здесь можно наблюдать еще один пример «исторической мобильности», когда при описании кочевая культура сравнивается с «современной капиталистической Америкой».

Важным примером в отношении исторической субъектности кочевой культуры казахов в советский период стала судьба двух книг, возвысивших голос исторической субъектности в защиту кочевой культуры: «Аз и Я» Олжаса Сулейменова (1975) и сборника под редакцией Мурата Ауэзова «Эстетика кочевья» (1976). Судьба первой книги широко известна: она стала бестселлером и обрела культовый статус для нескольких поколений творческой интеллигенции советского и постсоветского пространства, выдержав мощную идеологическую критику (осуждение в Академиях наук СССР и КазССР, отрицательные рецензии в газетах, личное недовольство секретаря ЦК КПСС по идеологии М. Сулова и т. д.) и изъятие первого тиража из библиотек. Вторую книгу ждала судьба еще более трагическая: после издания представители «компетентных органов» приехали в Институт философии КазССР, издавший ее, и тщательно уничтожили тираж с помощью типографского прибора под символическим названием «гильотина» (несмотря на то, что основной тираж книги не дошел до читателей, предание о ней, передаваемое че-

¹⁸ Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. Алматы; М., 1995. С. 9.

¹⁹ Там же.

²⁰ Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989. С. 385.

²¹ Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002.

²² Асфендияров С. А. Шығармалары. Төрттомдық шығармалар жинағы. Санжар Асфендияров. Алматы, 2014. С. 30, 31.

рез немногих, успевших ознакомиться с книгой, культуртрегеров, стало частью исторической памяти казахстанского общества).²³

В книге «Традиционная структура Казахстана: социально-экономические аспекты функционирования и трансформации», изданной в последние месяцы существования СССР, известный историк Ж. Б. Абылхожин опровергает тезисы о «примитивности» кочевой культуры уже с позиций географического детерминизма: «Обладая развитым адаптивно-адаптирующим механизмом и достаточно мощными потенциальными синергизма, структура оказалась способной интегрироваться в аридную экосистему. Причем процесс этот протекал столь гармонично, что само скотоводческое хозяйство превратилось в носителя вполне определенной экологической функции (как доказано, недогрузка пастбищ, снижает продуктивность травяного покрова, замедляет азотный цикл и в конечном счете вызывает их деградацию)».²⁴

Произошедшая в 1920–1930-е гг. коллективизация воплотила давние проекты седентаризации казахов-кочевников и повлекла помимо социально-экономических значительные социокультурные изменения в казахском обществе, в частности в гуманитарной сфере. После социально-экономической седентаризации казахов началась седентаризация прошлого. Историк А. Бустанов, исследуя этот процесс, писал о том, что на основании накопленных знаний об имеющихся преимущественно на юге молодой республики археологических памятниках советские исследователи в рамках концепции автохтонизма развивают идею о том, что кочевая культура не может рассматриваться в качестве определяющей характеристики истории Казахстана.²⁵ Предпочтение, отдававшееся городам, в реконструировании исторической памяти связано с представлениями о государствовоенезе как о процессе, в большей степени характерном для оседло-земледельческой цивилизации, и о городе как о гетерогенном социальном пространстве. Таким образом, в середине XX в. в связи с актуализацией концепции автохтонизма, разработанной для пространства Средней Азии С. Толстовым, в среде национальной интелли-

генции происходят восприятие и использование символов культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии и встраивание его в процесс переизобретения исторической субъектности.²⁶

Говоря о преобразовании наследия средневековой городской культуры в исторической памяти казахстанского общества, можно классифицировать этот процесс как один из способов преодоления культурной травмы: неоднозначный и болезненный период седентаризации и урбанизации 1920-х гг. перемещен в хронотоп золотого века исторической памяти — в Средневековье. К этой эпохе относятся Великий шелковый путь, развитая городская культура, великие и трагические страницы Отрара, «Второй учитель мира» — Аль-Фараби, Исламский Ренессанс и др. Урбанизация перестает быть проблемой современности и превращается в культурное наследие. Таким образом травма насильственной седентаризации XX в. и неопределенность современной урбанизации преодолеваются.

В современных исторических нарративах казахстанского общества этот процесс обрел свою логическую завершенность. Несмотря на то что наследие городской культуры Средневековья исследовалось сначала учеными Российской империи, а затем и советскими археологами (с 1950–1960-х гг. главным образом казахстанскими, сформировавшими собственную археологическую школу), в современных исторических нарративах этот процесс после 1991 г. чаще всего позиционируется как долгожданное освобождение из плена европоцентристских представлений о казахах как об извечных кочевниках.²⁷ Наличие средневековой городской культуры представляется в этом смысле как конспирологически скрываемый факт, возвращенный только после обретения независимости.

Проблематизация кочевой и оседлой культур существует и в официальной Концепции становления исторического сознания 1995 г., главного документа, излагающего историческую политику независимого Казахстана:

²³ Ауэзов М. Дневники. Уйти, чтобы вернуться. Алматы, 2011.

²⁴ Абылхожин Ж. Б. Традиционная структура Казахстана. Социально-экономические аспекты функционирования и трансформации (1920–1930 гг.). Алма-Ата, 1991. С. 200, 201.

²⁵ См.: Бустанов А. Между нацией и артефактом: восточная археология в советском Казахстане // Мусульмане в новой имперской истории. М., 2017. С.

²⁶ См.: Шнирельман В. Символическое прошлое. Борьба за предков в Центральной Азии // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2009. № 4 (66). С. 70–86; Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. М., 2011.

²⁷ См.: Archaeological Researches in the Territory of Kazakhstan in Russia during the Empire (1733–1917) / Krupko I. V. [et al.] // Былые годы. Российский исторический журнал. 2020. Т. 56, вып. 2. С. 474–485.

«Недооценка роли кочевых цивилизаций в мировой истории приводила к тому, что развитие мировой культуры связывалось только с оседлым образом жизни и хозяйствования».²⁸ Однако далее воспроизводится все тот же европоцентристский нарратив: «Доказано, что современная территория Казахстана являлась одним из регионов, где первоначально происходил процесс перехода древних кочевых племен от скотоводства к земледелию, где осуществлялось становление оседлости, развитие городской культуры»²⁹ — здесь в постколониальном ключе проблематизируемая оседлость становится телеологической (процесс *перехода* к земледелию) целью исторического развития и приводится в качестве аргумента для глорификации. Смысл и полемический пафос критики нарратива, интерпретирующего кочевую культуру как находящуюся ниже на лестнице исторического прогресса по сравнению с оседлой, здесь превращается в свою противоположность. Однако чаще в официальном академическом нарративе современного Казахстана соотношение кочевого и оседлого в культурном наследии исторической памяти не проблематизируется, рассматривая «взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций как объективный процесс, детерминированный историческим разделением труда и сложившимися в эпоху становления производящего хозяйства различными хозяйственно-культурными типами».³⁰ Главную роль в производстве знаний о культурном наследии средневековой городской культуры Центральной Азии сыграли археологические исследования. Здесь необходимо отметить взаимовлияние ученых-археологов и представителей творческой интеллигенции в процессе переизобретения исторической субъектности казахов. Например, отдельные стихотворения Сулейменова были посвящены археологической тематике, порой становясь эпиграфами к некоторым археологическим трудам.³¹ Не-

случайно в рецензии на «Глиняную книгу» А. Марченко приходит к выводу о том, что археологу необходимо стать поэтом, а поэту — археологом, чтобы разыскать на исторической карте пустыни «солончаковый след» истины.³² Более того, его историко-этимологические методы постижения прошлого можно было бы назвать в традиции Фуко «археологией знания», если бы сам поэт не назвал свой метод еще точнее — «археологией слова».

Выводы

Выстроенная национальной политикой иерархия субъектностей задавала условия, приведшие к ее краху в 1991 г.: иерархия младших и старших братьев (республик/народов) изначально создавала возможность для удревнения и реконтекстуализации ущемленной такой иерархией исторической субъектности. Форма и новая хронология советской истории, декларировавшей подлинное начало и бытие новообразованных наций с проекта эмансипации из «тюрьмы народов», «гнета баев-феодалов», «патриархальной отсталости», порождала естественную неудовлетворенность национальной интеллигенции и стремление отыскать более древние корни, зачастую идеализируя, если не полузапретные, то по крайней мере полузабытые истоки национальной культуры, вписываемой в мировую древность, что явилось стартом процессов мифологизации исторической памяти казахстанского общества уже в эпоху после 1991 г.

Таким образом, на самом разном материале, в том числе литературном, можно проследить процесс переизобретения казахской культурой исторической субъектности во второй половине XX в. Исследованное литературно-историософское творчество О. Сулейменова позволяет осмыслить проблему соотношения кочевого и оседлого в исторической памяти казахстанского общества и наличие культурной травмы. К факторам, сформировавшим эту культурную травму, можно отнести: 1) прерывание кочевой культуры в результате насильственной коллективизации и седентаризации; 2) историографическую традицию описания кочевой культуры как регрессивной, восприятие этой виктимизирующей историографической традиции казахской национальной

²⁸ Байпаков К. М. Концепция становления исторического сознания в Республике Казахстан и задачи отечественной археологии (к подготовке 10-ти томной истории казахов и Казахстана) // Известия Национальной АН РК. Серия общественных и гуманитарных наук. 2014. № 5 (297). С. 226–232.

²⁹ Там же. С. 229.

³⁰ Байпаков К. М. Из истории изучения археологического и культурного наследия Отрара, Отрарского оазиса и Казахстана // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 40-летию работ Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции. Алматы, 2014. С. 27.

³¹ См.: Там же.

³² См.: Марченко А. Песнь песней или исторический детектив? // Литературно-художественный альманах «Артбухта». 2014. № 3. Международный спецвыпуск: Россия-Казахстан. С. 405.

интеллигенцией 1960–1970-х гг. Способом преодоления этой травмы стало расширение культурного наследия за счет средневековой городской культуры Центральной Азии (активное археологическое исследование которой начинается в эти годы в Казахской ССР) и

вписывание переизобретаемой исторической субъектности во всемирную историю цивилизации, что, в свою очередь, способствовало формированию множественной идентичности на уровне репрезентаций исторической памяти.

Igor V. Krupko

PhD-doctoral student, Abai Kazakh National Pedagogical University (Republic of Kazakhstan, Almaty)

Email: tengri95hismatulin@mail.ru

SUBJECTIVITY OF THE KAZAKH NOMADIC CULTURE
IN THE 1960S POETRY OF OLZHAS SULEIMENOV

The article is devoted to the reflection in the historiosophical works of the Kazakh poet of the sixties Olzhas Suleimenov the key plots for the formation of historical memory in the Kazakh society in the 20th century: the loss of the nomadic way of life, the museumified play of symbols of nomadic existence from the point of its no return (urban chronotope of sedentarized nomadic culture), perception the historical memory of the Kazakh society of cultural heritage of the urban culture of Central Asia, dialogized with world culture within the framework of the autochthonism concept. The studied literary and historiosophical material makes it possible to comprehend the problem of the correlation of the nomadic and the settled in the historical memory of Kazakhstan society and the presence of the cultural trauma of “being ahistorical”, overcame in the second half of the 20th century. The factors that shaped this cultural trauma include: 1) interruption of nomadic culture as a result of forced collectivization and the transfer of nomads to settled life in the 1920s–1930s; 2) historiographic tradition of describing nomadic culture as regressive and its perception by the Kazakh national intelligentsia in the 1960s–1970s through the dominant historical narrative. The way to overcome this trauma was dialogic assimilation of the cultural heritage of the medieval urban culture of Central Asia, the active archaeological research of which begins in these years in the Kazakh SSR, and inscription of the reformatted historical subjectivity in the history of civilization.

Keywords: *nomadic culture, historical memory, cultural trauma, multiple identity, historical subjectivity, Soviet Kazakh literature, Olzhas Suleimenov*

REFERENCES

- Abylkhozhin Zh. B. *Traditsionnaya struktura Kazakhstana. Sotsial'no-ekonomicheskiye aspekty funkcionirovaniya i transformatsii (1920–1930 gg.)* [Traditional Structure of Kazakhstan. Socio-Economic Aspects of Functioning and Transformation (1920–1930)]. Alma-Ata: Ğylym Publ., 1991. (in Russ.).
- Afanasyeva A. [“To Liberate. From Shaitans and Charlatans:” Discourses and Practices of Russian Medicine in the Kazakh Steppe in the Nineteenth Century]. *Ab Imperio*, 2008, no. 4, pp. 113–150. (in Russ.).
- Alexander J. [Cultural Trauma and Collective Identity]. *Sotsiologicheskiy zhurnal* [Sociological Journal], 2012, no. 3, pp. 5–40. (in Russ.).
- Asfendiarov S. A. *Şığarmaları. Törttomdıq şığarmalar jınaǵı* [Works. Collection of Works in Four Volumes]. Almaty: “El-shezhire” Publ., 2014. (in Kazakh).
- Baypakov K. M. [From the History of the Study of the Archaeological and Cultural Heritage of Otrar, the Otrar Oasis and Kazakhstan]. *Materialy mezhdunarodnoy nauch.-praktich. konf., posvyashchennoy 40-letiyu rabot Yuzhno-Kazakhstanskoy kompleksnoy arkheologicheskoy ekspeditsii* [Materials of the International Sci. and Practical Conf. Dedicated to the 40th Anniversary of the Work of the South Kazakhstan Complex Archaeological Expedition]. Almaty, 2014, pp. 11–49. (in Russ.).
- Baypakov K. M. [The Concept of the Formation of Historical Consciousness in the Republic of Kazakhstan and the Tasks of Domestic Archaeology (To the Preparation of a 10-Volume History of the Kazakhs and Kazakhstan)]. *Izvestiya Natsional'noy akademii nauk Respubliki Kazakhstan. Seriya obshchestvennykh i gumanitarnykh nauk* [Proceedings of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan. Series of Social and Human Sciences], 2014, no. 5 (297), pp. 226–232. (in Russ.).

Bustanov A. [Between the Nation and the Artifact: Eastern Archaeology in Soviet Kazakhstan]. *Musul'mane v novoy imperskoy istorii* [Muslims in the New Imperial History]. Moscow: OOO "Sadra" Publ., 2017, pp. 38–79. (Islamica & Orientalistica). (in Russ.).

Fal'sifikatsiya istoricheskikh istochnikov i konstruirovaniye etnokraticeskikh mifov [Falsification of Historical Sources and Construction of Ethnocratic Myths]. Moscow: IA RAN Publ., 2011. (in Russ.).

Kochevaya al'ternativa sotsial'noy evolyutsii [Nomadic Alternative to Social Evolution]. Moscow: Institut Afriki RAN Publ., 2002. (in Russ.).

Krupko I. V., Nurzhanov A. A., Sydykov A. Zh., Kaldybaeva G. A. Archaeological Researches in the Territory of Kazakhstan in Russia during the Empire (1733–1917). *Bylye Gody. Rossiyskiy istoricheskiy zhurnal* [Bylye Gody — Russian Historical Journal], 2020, vol. 56, iss. 2, pp. 474–485. DOI: 10.13187/bg.2020.2.474 (in English).

Levshin A. I. *Opisaniye kirgiz-kaysatskikh ili kirgiz-kazach'ikh ord i stepey* [Description of the Kirghiz-Kaisak or Kirghiz-Cossack Hordes and Steppes]. Pavlodar: NPF "EKO" Publ., 2005. (in Russ.).

Marchenko A. M. [Song of Songs or Historical Detective Story?]. *Literaturno-khudozhestvennyy al'manakh "Artbukhta"* [Literary and Artistic Almanac "Artbukhta"], 2014, no. 3, International special issue: Russia–Kazakhstan, pp. 390–405. (in Russ.).

Masanov N. E. *Kochevaya tsivilizatsiya kazakhov: osnovy zhiznedeyatel'nosti nomadnogo obshchestva* [Nomadic Civilization of the Kazakhs: Foundations of the life of a Nomadic Society]. Almaty: "Sotsinvest" Publ.; Moscow: "Gorizont" Publ., 1995. (in Russ.).

Preobrazhenskij S. J. [On "Imaginary Philology" by O. O. Suleiminov]. *Polilingvial'nost' i transkul'turnyye praktiki* [Polylinguality and Transcultural Practices], 2018, vol. 15, no. 3, pp. 406–409. DOI: 10.22363/2618-897X-2018-15-3-406-409 (in Russ.).

Shnirelman V. [Symbolic past. Struggle for Ancestors in Central Asia]. *Neprikosnovennyi zapas. Debaty o politike i kul'ture* [Emergency Reserve. Debate on Politics and Culture], 2009, no. 4 (66), pp. 70–86. (in Russ.).

Snegirev V. N. *Olzhas Suleymenov* [Olzhas Suleimenov]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2020. (in Russ.).

Для цитирования: Крупко И. В. Переизобретение исторической субъектности казахов в творчестве Олжаса Сулейменова 1960-х гг. // Уральский исторический вестник. 2023. № 1 (78). С. 123–132. DOI: 10.30759/1728-9718-2023-1(78)-123-132.

For citation: Krupko I. V. Subjectivity of the Kazakh Nomadic Culture in the 1960s Poetry of Olzhas Suleimenov // Ural Historical Journal, 2023, no. 1 (78), pp. 123–132. DOI: 10.30759/1728-9718-2023-1(78)-123-132.